



FACULTAD DE TEOLOGÍA  
DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA MORA  
Y PRAXIS DE LA VIDA CRISTIANA

## ***EL BIEN COMÚN UNIVERSAL EN LA PACEM IN TERRIS***

Relectura de la propuesta de Juan XXIII desde el  
pensamiento político católico y la Doctrina Social de la  
Iglesia como principio constructor de vida social para  
nuestro tiempo

AUTOR: LCDO. FELIPE MANUEL NIETO FERNÁNDEZ  
DIRECTOR: DR. JOSÉ MANUEL APARICIO MALO

Madrid  
Diciembre 2016



El valor de lo uno en el todo y el peso del todo en el uno  
**A María**





FACULTAD DE TEOLOGÍA  
DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA MORA  
Y PRAXIS DE LA VIDA CRISTIANA

## ***EL BIEN COMÚN UNIVERSAL EN LA PACEM IN TERRIS***

Relectura de la propuesta de Juan XXIII desde el  
pensamiento político católico y la Doctrina Social de la  
Iglesia como principio constructor de vida social para  
nuestro tiempo

Tesis para la obtención del grado de doctor

AUTOR: LCDO. FELIPE MANUEL NIETO FERNÁNDEZ  
DIRECTOR: DR. JOSÉ MANUEL APARICIO MALO

Madrid  
Diciembre 2016



|                                                                                              |          |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| <b>ÍNDICE.</b>                                                                               | PÁG. 7   |
| <b>INTRODUCCIÓN.</b>                                                                         | PÁG. 11  |
| <b>CAPÍTULO 1.</b>                                                                           |          |
| <b>URGENCIA Y NECESIDAD DE UN PARADIGMA CONSTRUCTIVO DE LA VIDA EN SOCIEDAD.</b>             | PÁG. 23  |
| <b>I. EL FENÓMENO DE LA GLOBALIZACIÓN.</b>                                                   | PÁG. 26  |
| 1. Definición descriptiva-comprehensiva de la globalización.                                 | PÁG. 27  |
| 1.1. La contemplación del fenómeno como problema.                                            | PÁG. 28  |
| 1.2. Ensayo de una definición comprehensiva del fenómeno.                                    | PÁG. 30  |
| 2. Hacia una arqueología de la globalización.                                                | PÁG. 32  |
| 2.1. Raíces y precedentes históricos.                                                        | PÁG. 33  |
| 2.2. Patrones históricos desencadenantes.                                                    | PÁG. 37  |
| 3. Los perfiles de la globalización.                                                         | PÁG. 41  |
| 3.1. Dimensión económica.                                                                    | PÁG. 41  |
| 3.2. Dimensión cultural.                                                                     | PÁG. 43  |
| 3.3. Dimensión política.                                                                     | PÁG. 44  |
| 3.4. Dimensión tecnológica.                                                                  | PÁG. 46  |
| <b>II. LA CONVIVENCIALIDAD HERIDA:</b>                                                       |          |
| <b>EL OTRO LADO DE LA GLOBALIZACIÓN.</b>                                                     | PÁG. 47  |
| 1. La situación a las puertas del tercer milenio.                                            | PÁG. 49  |
| 1.1. Finalismo.                                                                              | PÁG. 49  |
| 1.2. Fracaso de la metáfora de la ‘mano invisible’.                                          | PÁG. 52  |
| 1.3. Sobrepasamiento.                                                                        | PÁG. 53  |
| 2. La extensión planetaria del capitalismo y sus consecuencias.                              | PÁG. 55  |
| 2.1. El crecimiento de la pobreza y el precio de la desigualdad.                             | PÁG. 58  |
| 2.2. Los problemas medioambientales se agravan.                                              | PÁG. 60  |
| 2.3. La mundialización del terrorismo y la violencia.                                        | PÁG. 62  |
| 2.4. El Estado de Bienestar en crisis.                                                       | PÁG. 64  |
| 2.5. La democracia cuestionada.                                                              | PÁG. 66  |
| 2.6. Cuatro crisis distintas y una sola crisis verdadera.                                    | PÁG. 69  |
| 3. Los desafíos del presente y para el futuro.                                               | PÁG. 71  |
| <i>Balance del fenómeno de la globalización y el déficit de convivencia.</i>                 | PÁG. 74  |
| <b>PRIMERA PARTE.</b>                                                                        |          |
| <b>ARQUITECTURA DEL CONCEPTO BIEN COMÚN EN LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE LO SOCIAL</b>       | PÁG. 79  |
| <b>CAPÍTULO 2.</b>                                                                           |          |
| <b>ELABORACIÓN DEL CONCEPTO BIEN COMÚN COMO CATEGORÍA CONSTRUCTORA DE LA VIDA SOCIAL</b>     | PÁG. 81  |
| <b>I. ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS DEL CONCEPTO BIEN COMÚN.</b>                        | PÁG. 85  |
| 1. El <i>bien común</i> : un concepto presente desde los albores del pensamiento.            | PÁG. 86  |
| 2. La idea de <i>bien común</i> en los grandes pensadores griegos.                           | PÁG. 93  |
| 2.1. Platón: el <i>bien común</i> vinculado a la búsqueda del sumo bien.                     | PÁG. 94  |
| 2.2. Aristóteles: el <i>bien común</i> en sentido político.                                  | PÁG. 97  |
| 3. La apertura del <i>bien común</i> de la tradición griega a la <i>universitas</i> clásica. | PÁG. 101 |
| <i>Balance de los antecedentes del concepto ‘bien común’.</i>                                | PÁG. 105 |

|                                                                                                         |          |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| <b>II. CONSTRUCCIÓN DEL BIEN COMÚN EN LA FILOSOFÍA SOCIAL CATÓLICA.</b>                                 | PÁG. 106 |
| 1. La elaboración del <i>bien común</i> desde las primeras reflexiones de la filosofía católica. ..     | PÁG. 107 |
| 1.1. Las aportaciones patrísticas al <i>bien común</i> . ..                                             | PÁG. 108 |
| 1.2. Agustín de Hipona: primacía de lo común sobre lo propio. ....                                      | PÁG. 110 |
| 1.3. Tomás de Aquino: la sistematización del principio <i>bien común</i> . ....                         | PÁG. 113 |
| 2. Los umbrales de la modernidad: la atomización de la ética y la política. ....                        | PÁG. 123 |
| 3. Recuperación teológica de los postulados tomistas en el Renacimiento español. ....                   | PÁG. 128 |
| 3.1. Francisco de Vitoria:<br>el <i>bien común</i> de la comunidad natural de todos lo pueblos. ....    | PÁG. 131 |
| 3.2. Francisco Suárez:<br>el <i>ius Gentium</i> regulador del <i>bien común</i> del género humano. .... | PÁG. 133 |
| 3.3. Rastros de la herencia de los juristas españoles. ....                                             | PÁG. 139 |
| 4. El debate tomista sobre el <i>bien común</i> en torno al binomio persona-sociedad. ....              | PÁG. 142 |
| <i>Balance de la elaboración del concepto 'bien común'</i> . ....                                       | PÁG. 150 |

### CAPÍTULO 3.

#### VISIÓN DEL BIEN COMÚN EN LA FILOSOFÍA SOCIAL

|                                             |          |
|---------------------------------------------|----------|
| <b>DESDE LA MODERNIDAD A NUESTROS DÍAS.</b> | PÁG. 153 |
|---------------------------------------------|----------|

|                                                                                  |          |
|----------------------------------------------------------------------------------|----------|
| <b>I. LA BRECHA DE LA MODERNIDAD EN EL CONCEPTO BIEN COMÚN.</b>                  | PÁG. 157 |
| 1. La búsqueda del bien y lo común en la reflexión moderna. ....                 | PÁG. 158 |
| 2. La concepción de <i>bien común</i> en el Idealismo Alemán. ....               | PÁG. 164 |
| 2.1. Kant. ....                                                                  | PÁG. 166 |
| 2.2. Hegel. ....                                                                 | PÁG. 175 |
| <b>II. EL DEBATE CONTEMPORÁNEO EN TORNO AL BIEN COMÚN.</b>                       | PÁG. 182 |
| 1. El <i>bien común</i> pensado desde la lógica individualista. ....             | PÁG. 185 |
| 1.1. John Rawls. ....                                                            | PÁG. 188 |
| 1.2. Robert Nozick. ....                                                         | PÁG. 192 |
| 2. El <i>bien común</i> pensado desde la lógica comunitarista. ....              | PÁG. 195 |
| 2.1. Alasdair MacIntyre. ....                                                    | PÁG. 197 |
| 2.2. Michael Walzer. ....                                                        | PÁG. 200 |
| <i>Balance de la filosofía social contemporánea sobre el 'bien común'</i> . .... | PÁG. 204 |

### SEGUNDA PARTE.

#### LA PROPUESTA DEL BIEN COMÚN UNIVERSAL

|                                         |          |
|-----------------------------------------|----------|
| <b>EN LA ENCÍCLICA PACEM IN TERRIS.</b> | PÁG. 207 |
|-----------------------------------------|----------|

### CAPÍTULO 4.

#### LAS PRIMERAS PROPUESTAS DEL PENSAMIENTO PONTIFICIO

|                                      |          |
|--------------------------------------|----------|
| <b>SOBRE EL CONCEPTO BIEN COMÚN.</b> | PÁG. 209 |
|--------------------------------------|----------|

|                                                                                      |          |
|--------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| <b>I. SOBRE LAS COSAS NUEVAS Y EL PASO DE LA HUMANIDAD POR EL VALLE DE LÁGRIMAS.</b> | PÁG. 213 |
| 1. Cuando Europa cambió el rumbo de la humanidad. ....                               | PÁG. 214 |
| 2. El capitalismo y la ideología liberal sustentadora. ....                          | PÁG. 217 |
| 3. El socialismo: una revolución entre revoluciones. ....                            | PÁG. 224 |
| <i>Balance de la era de la revolución.</i> ....                                      | PÁG. 235 |

#### **II. LA RECONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO BIEN COMÚN**

|                                                                       |          |
|-----------------------------------------------------------------------|----------|
| <b>EN EL PENSAMIENTO PONTIFICIO ANTERIOR A JUAN XXIII</b>             | PÁG. 237 |
| 1. León XIII: cuando lo urgente no distrae de lo importante. ....     | PÁG. 244 |
| 1.1. La decisión de hacer política. ....                              | PÁG. 246 |
| 1.2. La cuestión política afrontada desde el <i>bien común</i> . .... | PÁG. 249 |
| 1.3. La cuestión social afrontada desde el <i>bien común</i> . ....   | PÁG. 253 |



|                                                                                        |          |
|----------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| 2. Pío XI: nuevos tiempos, respuestas nuevas. ....                                     | PÁG. 257 |
| 3. Pío XII: Eadem sed aliter. ....                                                     | PÁG. 269 |
| <i>Balance de la recuperación del 'bien común' en el pensamiento pontificio.</i> ..... | PÁG. 281 |

## **CAPÍTULO 5.**

|                                                 |          |
|-------------------------------------------------|----------|
| <b>LA ENSEÑANZA SOCIAL DE JUAN XXIII.</b> ..... | PÁG. 285 |
|-------------------------------------------------|----------|

### **I. LUCES Y SOMBRAS EN LA CONVIVENCIA MUNDIAL.** .... PÁG. 288

|                                               |          |
|-----------------------------------------------|----------|
| 1. El mundo dividido en dos. ....             | PÁG. 291 |
| 2. Más allá de las amenazas. ....             | PÁG. 294 |
| 3. La insostenible colonización del Sur. .... | PÁG. 298 |

### **II. RESTAURAR LA CONVIVENCIA MUNDIAL.** .... PÁG. 305

|                                                                                   |          |
|-----------------------------------------------------------------------------------|----------|
| 1. La Iglesia: faro de esperanza. ....                                            | PÁG. 306 |
| 1.1. El Papa, santo impulsor de la renovación. ....                               | PÁG. 306 |
| 1.2. El Concilio ecuménico: el nombre del cambio. ....                            | PÁG. 308 |
| 1.3. Cooperación y unidad mundial: el tercer propósito. ....                      | PÁG. 311 |
| 2. La nueva cuestión social: la convivencia internacional. ....                   | PÁG. 312 |
| 2.1. Mater et magistra. Frente a las desigualdades sociales: justicia ....        | PÁG. 315 |
| 2.2. Pacem in terris. Frente a la desorganización social: el orden y la paz. .... | PÁG. 321 |
| 2.2.1. La paz posible: estructura de la encíclica. ....                           | PÁG. 322 |
| 2.2.2. Renovada mirada sobre lo social. ....                                      | PÁG. 328 |
| 2.2.3. Nuevo impulso a los valores y principios que rigen la vida social. ....    | PÁG. 332 |
| 2.2.4. Los signos de los tiempos: una emergente categoría social. ....            | PÁG. 339 |
| 2.2.5. Valoración de la enseñanza social de Juan XXIII. ....                      | PÁG. 342 |
| <i>Balance de la enseñanza social de Juan XXIII.</i> .....                        | PÁG. 344 |

## **CAPÍTULO 6.**

### **EL BIEN COMÚN UNIVERSAL COMO CONSTRUCTOR**

|                                               |          |
|-----------------------------------------------|----------|
| <b>DE LA VIDA SOCIAL INTERNACIONAL.</b> ..... | PÁG. 347 |
|-----------------------------------------------|----------|

#### **I. ANÁLISIS DE LA REALIDAD:**

##### **LAS CONSECUENCIAS DE LA CRECIENTE INTERDEPENDENCIA.** .... PÁG. 351

|                                                |          |
|------------------------------------------------|----------|
| 1. Las desigualdades entre los pueblos. ....   | PÁG. 351 |
| 2. La carrera de armamentos y el desarme. .... | PÁG. 355 |
| 3. Las minorías étnicas. ....                  | PÁG. 358 |
| 4. Los exiliados políticos. ....               | PÁG. 362 |

#### **II. EL BIEN COMÚN UNIVERSAL: UN PRINCIPIO PARA LA CONVIVENCIALIDAD.** .... PÁG. 364

|                                                                                   |          |
|-----------------------------------------------------------------------------------|----------|
| 1. Consideraciones en torno a la definición de <i>Bien Común</i> . ....           | PÁG. 367 |
| 2. El <i>bien común</i> : principio rector de las relaciones civiles. ....        | PÁG. 371 |
| 3. El <i>bien común</i> : ordenador de las relaciones políticas. ....             | PÁG. 376 |
| 3.1. Autoridad y <i>bien común</i> . ....                                         | PÁG. 376 |
| 3.2. El espíritu del <i>bien común</i> . ....                                     | PÁG. 377 |
| 3.3. El diseño de las estructuras políticas desde el <i>bien común</i> . ....     | PÁG. 379 |
| 4. El <i>bien común universal</i> : ordenador de las relaciones planetarias. .... | PÁG. 381 |

#### **III. LA AUTORIDAD MUNDIAL: UN PROYECTO PARA LA CONVIVENCIA.** .... PÁG. 385

|                                                                    |          |
|--------------------------------------------------------------------|----------|
| 1. Descripción de la propuesta en la <i>Pacem in terris</i> . .... | PÁG. 387 |
| 1.1. La creciente interdependencia. ....                           | PÁG. 388 |
| 1.2. La insuficiencia de las estructuras internacionales. ....     | PÁG. 389 |
| 1.3. La necesidad y urgencia de una Autoridad Mundial. ....        | PÁG. 390 |
| 1.4. Los elementos configuradores de una autoridad Mundial. ....   | PÁG. 392 |
| 2. Las fuentes de la propuesta. ....                               | PÁG. 395 |

|                                                                  |          |
|------------------------------------------------------------------|----------|
| 2.1. La tensión universalista. ....                              | PÁG. 396 |
| 2.2. Las aportaciones de los teólogos. ....                      | PÁG. 397 |
| 2.3. Alcanzar un mundo políticamente uno. ....                   | PÁG. 399 |
| 3. Un sano realismo utópico. ....                                | PÁG. 402 |
| 3.1. Una propuesta realista. ....                                | PÁG. 402 |
| 3.2. La autoridad mundial, ¿es un proyecto realizable? ....      | PÁG. 405 |
| <i>Balance del bien común universal en Pacem in terris.</i> .... | PÁG. 408 |

## CAPÍTULO 7.

### CONSOLIDACIÓN DEL BIEN COMÚN UNIVERSAL COMO PRINCIPIO FUNDAMENTAL

|                                           |          |
|-------------------------------------------|----------|
| DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA. .... | PÁG. 411 |
|-------------------------------------------|----------|

#### I. EL BIEN COMÚN: ARQUETIPO DE LA CONSTRUCCIÓN DE SOCIEDADES. ....

|                                                                                        |          |
|----------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| 1. <i>Gaudium et spes</i> : El bien común como objetivo de la comunidad política. .... | PÁG. 419 |
| 2. Pablo VI: el bien común como tarea de todos. ....                                   | PÁG. 432 |
| <i>Balance del bien común como arquetipo de construcción de sociedades.</i> ....       | PÁG. 438 |

#### II. LA PROPUESTA DE UN BIEN COMÚN ANTROPOLÓGICO Y ÉTICO

|                                 |          |
|---------------------------------|----------|
| PARA UN MUNDO GLOBALIZADO. .... | PÁG. 439 |
|---------------------------------|----------|

|                                                                                            |          |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| 1. Juan Pablo II: la apuesta por un humanismo integral favorecedor del bien común. ....    | PÁG. 440 |
| 2. Los cambios exigen cambios: bien común universal para la era de la globalización. ....  | PÁG. 450 |
| 3. Benedicto XVI: el bien común inspirado por la caridad en la verdad. ....                | PÁG. 457 |
| <i>Balance del bien común antropológico y ético en Juan Pablo II y Benedicto XVI.</i> .... | PÁG. 470 |

#### III. FRANCISCO: EL BIEN COMÚN UNIVERSAL

|                                                 |          |
|-------------------------------------------------|----------|
| COMO ALTERNATIVA A LA LÓGICA TECNOCRÁTICA. .... | PÁG. 472 |
|-------------------------------------------------|----------|

|                                                                                        |          |
|----------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| 1. El pensamiento teológico y político del Papa Francisco. ....                        | PÁG. 473 |
| 2. Ascenso de la lógica tecnocrática a los mecanismos del poder. ....                  | PÁG. 476 |
| 3. <i>Evangelii gaudium</i> : la dimensión social de la evangelización. ....           | PÁG. 477 |
| 4. <i>Laudato si'</i> : Lo socio-ambiental como única y compleja cuestión social. .... | PÁG. 483 |
| 5. La dimensión social del bien común. ....                                            | PÁG. 490 |
| <i>Balance del bien común en Francisco.</i> ....                                       | PÁG. 498 |

|                  |          |
|------------------|----------|
| CONCLUSIÓN. .... | PÁG. 501 |
|------------------|----------|

|                    |          |
|--------------------|----------|
| BIBLIOGRAFÍA. .... | PÁG. 515 |
|--------------------|----------|

|             |          |
|-------------|----------|
| ANEXO. .... | PÁG. 587 |
|-------------|----------|

## *Sembrad justicia y cosecharéis misericordia (Oseas 10, 12)*

### **INTRODUCCIÓN.**

Cuenta Fernando Savater, con cierta perspicacia, en su obra *Ética para Amador*, que Robinson Crusoe dejó de sentir el peso de la soledad cuando encontró en la isla las huellas de *Viernes*, pero que desde ese preciso momento comenzaron *sus problemas éticos*. Este apunte nos hace reparar en el valor que tiene la capacidad de relación, con toda su carga de complejidad, para los humanos.

### *Preámbulo*

La vida humana organizada ha sido, en todos los tiempos, un valor y un problema, pero nunca ha dejado de ser proyectada desde el eje individuo-grupo. No podía ser de otra manera: la sociabilidad innata de la persona le ha llevado a diseñar esferas de relación que han ido creciendo conforme a sus necesidades de organización: individuo-familia, etnia-tribu, ciudadano-región, nación-Estado. Precisamente en nuestro momento histórico la esfera de la relación se ha amplificado, como ha evidenciado el fenómeno de la globalización, hasta adquirir dimensiones planetarias y, con ello, ha crecido la conciencia de pertenecer a una comunidad humana mayor que la mera asociación producto de la necesidad de cumplir y cubrir unos objetivos de pleno desarrollo. Las personas, hoy más que nunca, nos sentimos enlazadas por un fondo común y un destino único.

La dignidad humana y su inherente sociabilidad son cualidades innegociables, difícilmente discutibles en lo esencial, a la hora de proponer modelos sociales; por eso estamos asistiendo a un auge en la preocupación por crear instituciones y organismos internacionales, cada vez más eficaces, para hacer valer esas cualidades de las que es portador todo hombre. Sin embargo, aunque son admirables los avances en el terreno del Derecho Internacional, no se termina de alcanzar una organización del entramado relacional del ser humano en el ámbito mundial que aúne voluntades y acciones donde poder ejercer la autoridad cuando los Estados propongan modelos de organización que no respeten la dignidad de cada persona, sus derechos y deberes o se desentiendan de la búsqueda conjunta del bien común mundial, porque hoy es ya una conciencia adquirida que, sin la contribución de todos, ningún país, nación o pueblo va a poder alcanzar su total desarrollo.

*Motivación subjetiva*

La realidad social hiriente de nuestro presente histórico, alarmantemente visible en la falta de convivencialidad<sup>1</sup> tanto en el ámbito local como en el mundial, hace tiempo que me alcanzó. Este mundo donde el orden y la paz parecen no encontrar lugar, percibido desde el prisma de mi condición de vicenciano ‘mordido por lo social’, me engancha al mundo de la pobreza con predilección, sobre todo ‘en calidad de preocupado’, conduciéndome no sólo para saber detectarla y socorrerla desde la ayuda material inmediata y la evangelización, sino también para profundizar en sus causas, conocer sus consecuencias e inventar, mediante el amor, formas de erradicarla. Aquí arrancó una motivación subjetiva para comenzar una investigación que diera respuestas desde la Moral Social a dicha preocupación. En la línea de este último factor, el de la acción, tuve la oportunidad, hace unos años de investigar, con motivo de la defensa de la tesina para la obtención de la Licenciatura en Teología Moral, la propuesta de una autoridad mundial en la *Pacem in terris*. El estudio me aportó un conocimiento de la Doctrina Social de la Iglesia en el que seguí ahondando a título personal por el interés de buscar soluciones al grave problema de la organización mundial.

La primera intuición me llevó a indagar en la tensión universalista de la tradición católica como fundamentación capaz de hacer operativo para nuestro tiempo la propuesta de un liderazgo mundial constituido y sostenido desde una ética civil planetaria. Con el pensamiento actual se podía entrar en diálogo desde la expresión moderna (en sentido de nueva) de la universalidad que se concreta, primero, en el retorno al hombre como *sujeto ético-trascendental capaz de actuar según principios universales, independientemente de su situación existencial e histórico-cultural específica* (la doctrina del comportamiento racional de Kant); segundo, en la reformulación del concepto de naturaleza humana desde la idea de bien común o interés común; tercero, en el valor dado y la capacidad de consenso ético de los principios revolucionarios de la libertad, la igualdad y la fraternidad. No obstante, este camino tropieza y, por ende, termina, cuando se intenta materializar en la construcción moral de la sociedad, en una exaltación del individualismo que hace imposible la reconciliación entre libertad e

---

<sup>1</sup> La palabra convivencialidad no está en el diccionario de la RAE. En el texto aparece numerosas veces. La razón que nos mueve a emplearla es supresencia en numerosos documentos científicos del ámbito hispanoamericano, además del rico contenido que se deduce de los contextos en los que se suele utilizar. Según lo dicho vendría a ser la convivencia entendida no solo como una concreción de la sociabilidad innata en reglas, normas o leyes procedimentales acordadas, sino también como gusto, alegría, felicidad y goce de la convivencia. Por ejemplo, tampoco encontramos comensalidad en la RAE, pero se emplea para decir que el acto de comer con otros es más que un mero acto de la necesaria nutrición, pues para el hombre es ya un acto social y en el disfrute de comer juntos, se acrecientan los lazos de amistad. Puede que el padre de este vocablo sea Brillat Savarin en su *Physiologie du gout: Méditations sur la gastronomie transcendente*, al usar el término alemán *mitmenschlichkeit*: cf. I. LLICH, *La convivencialidad*, Ocoatepec, Morelos (México) 1978.

igualdad, que no deja espacio a la diferencia y que olvida la fraternidad, en cualquier caso.

Tal concepción bipolar, para la construcción social, se podría resolver si se dejara paso a la pluralidad, es decir, que no se concretase en ninguna expresión cultural única. Todo lo contrario, sin embargo, es lo que está llevando a cabo el fenómeno de la globalización pues, al apoyarse solo en la libertad, camina hacia una concepción culturalmente unipolar, pero obviando la igualdad está recorriendo un camino peligroso, porque una vez la hemos introducido en nuestro mundo ya no podemos simplemente obviarla. Igualmente, otra opción para superar estas dos concepciones sería admitir que tenemos que construir un nuevo paradigma para el tríptico moderno de principios y concebirlo como circular poniendo una fuerza centrífuga que los mantuviese unidos para salvar la diferencia y una fuerza centrípeta que los hiciese tender hacia la pluralidad. Así las cosas, el abanico inmenso de caminos que se podrían seguir para la cohesión de esos tres valores me condujo a intentar focalizarlos en uno, el que considero fundamental, más operativo y con mayor capacidad para el diálogo con el pensamiento interdisciplinar en la actualidad: la atención al *bien común universal* desde lo alcanzado en la propuesta global de Juan XXIII en la encíclica que da título a esta tesis.

Esta última decisión se fue afianzando al reparar, conforme iba ampliando la lectura de obras generales que trataban el tema de la vida social y política, en la importancia vital del principio del *bien común* y se acrecentó con el estudio de manuales de Historia de la Filosofía, de la Teología y de la Iglesia. El gran número de autores que han escrito sobre él me condujo a profundizar, tras una selección, en los que contribuyeron específica y nítidamente con su pensamiento a la elaboración del concepto y a los que influyeron, en sus respectivos contextos sociopolíticos, para que se produjera en él un cambio, significativo y relevante. El siguiente paso fue indagar en su pensamiento: primero, acercándome a ellos a través de sus principales investigadores y comentaristas; segundo, examinando sus aportaciones al concepto de *bien común* directamente en sus obras. El primer hallazgo que encontré fue el predominio del *bien común* en la Teología católica y en el discurso social de la Iglesia, que se traducía en una mayor elaboración y uso del mismo.

#### *Motivación objetiva*

Con estos precedentes apporto también una motivación objetiva para indagar en el *bien común* que comenzó al hilo del descubrimiento de que las propuestas de modelos de

convivencia, especialmente en los pensadores que han dado cuenta de *lo social* desde una fundamentación metafísica, han resaltado la gran importancia del constructo *bien común* como principio ético indispensable para articular la tensión individuo-colectividad (dignidad esencial/sociabilidad innata) por su capacidad tanto para cuidar las condiciones de la vida en sociedad como para favorecer la realización de la persona y de los grupos en los que se asocia. Además, la presencia casi ininterrumpida de este principio en la arquitectura social, aun permaneciendo invariable en lo esencial, ha ido, cada vez que ha sido pensado, engrosando su contenido, perfilando su definición y perfeccionando su operatividad como categoría ética y política forjadora de la vida en común.

En este sentido, la filosofía social cristiana supo ver muy pronto el valor y el peso de este principio como constructor de sociedades: primero, los teólogos del Medievo lo rescataron de la tradición filosófica y política clásica; segundo, el discurso social de la Iglesia lo rehabilitó a tiempo cuando agudizó su mirada social a finales del siglo XIX y descubrió la situación lacerante de tantas personas sufriendo las consecuencias de la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos. La secular tensión universalista y la vocación misionera de la Iglesia se hacen más visibles cuando se coloca del lado de los pobres y pone en juego sus profundas convicciones respecto del hombre: la igual dignidad, la innata sociabilidad, la unidad de género y el destino común de los seres humanos. La Iglesia institución, desde este ideal de universalidad de la que es portadora, puede presentarse ante el mundo como una comunidad que, sin quedar asociada a ninguna concreción histórica, propone criterios para una mejor orientación de las relaciones humanas en general según el mensaje de Cristo y a la luz de la verdad.

Cuando a mediados del siglo XX la interdependencia de las naciones apenas apuntaba la realidad de una mutación en la manera de concebir el sistema de las relaciones humanas y certificaba la insostenibilidad de la paz mundial con la amenaza continua de la guerra, el genio profético de Juan XXIII, haciendo una lectura atenta de los signos de los tiempos, vio la necesidad de ordenar desde un recto orden moral junto al bien común como principio fundamental de la vida social y el ejercicio de una autoridad competente, la tensión individuo-colectividad en cada ámbito relacional de la persona, tanto en las inmediatas entre los individuos hasta en el de las mundiales. Estas últimas las concibe como un grado superior de organización más allá de las meras relaciones internacionales: la fractura en la convivencia planetaria estaba exigiendo el respeto a la dignidad humana, solo alcanzable mediante el reconocimiento de los derechos y deberes fundamentales de la persona, el bien común universal y una autoridad mundial.

El principio del *bien común* encuentra un objeto nuevo, al ser adjetivado como universal, con el que dar respuesta a los problemas de la articulación del binomio individuo-colectividad en los contextos históricos que se han ido sucediendo hasta nuestro presente. Así, con mayor o menor acierto, en medio también del diálogo con el pensamiento contemporáneo, la Doctrina Social de la Iglesia ha emprendido la búsqueda de propuestas más concretas, realistas y en consonancia con la pluralidad de cosmovisiones que tratan de organizar la vida social con el principio del *bien común* en el contexto actual presidido por el fenómeno de la globalización y sus consecuencias.

#### *Objetivo de la tesis*

La redacción de la tesis que presento queda enmarcada en estas directrices, teniendo como objetivo principal profundizar en el principio del *bien común universal* propuesto en la *Pacem in terris* y su relación con la autoridad pública mundial, leído desde el pensamiento político católico y la Doctrina Social de la Iglesia para el tiempo presente y marcadamente condicionado por la globalización y la crisis financiera de ámbito planetario. Igualmente, hemos tenido presentes tres objetivos secundarios derivados del principal: (1) redimensionar el nuevo contexto socio-político globalizado desde sus múltiples manifestaciones (la tecnológica, la cultural, la comercial, la financiera, la productiva, la laboral, la axiológica-jurídica, y la política) descubriendo desde la filosofía y el pensamiento el *bien común* como un principio para la vida social que puede dar respuesta al déficit de convivencialidad de nuestro presente; (2) descubrir y estudiar en profundidad los principios fundamentales y los valores de la moral social en su dimensión constructora de vida en común, desde la filosofía católica y la Doctrina Social de la Iglesia, haciendo hincapié en el valor predominante del *bien común universal* y el paradigma de circularidad al que responden desde la perspectiva de su operatividad; (4) impulsar e inventar modelos sociales que conduzcan a la comunidad humana hacia una organización más acorde con la realidad de la conciencia del destino común del hombre, arrancando desde las propuestas con vocación universalista conquistadas por la Doctrina Social de la Iglesia, para proponer vías de edificación de la vida social, política y económica desde una lógica de comunión, en respuesta al estado actual de relaciones a través de las posibilidades generadoras de convivencialidad del *bien común universal* en nuestro presente y para el futuro.

Igualmente, según estos objetivos, indagaré tanto en sus posibilidades de horizonte utópico (paradigmático y plausible) como en su viabilidad operativa para articular, en las principales disciplinas del saber que tienen por objeto lo social en nuestro tiempo, su

legítima autonomía y su necesaria confluencia en la edificación de una auténtica sociedad mundial como obligado paso para solucionar las altas cuotas de déficit de entendimiento del presente y prevenir las del futuro, porque actualmente o nos salvamos todos o no se salva nadie.

### *Metodología*

Hemos realizado esta investigación desde una metodología que tiene el diálogo interdisciplinar como herramienta base. Para poder alcanzar los objetivos necesité del encuentro, en el espacio común de lo social, con el pensamiento y las herramientas de disciplinas como la Historia, la Sociología, la Economía, la Política, la Filosofía, la Antropología y la Teología.

Al tener el concepto de *bien común*, desde los comienzos mismos del pensamiento, una presencia secular e ininterrumpida en la propuesta de la organización de la sociedad, hemos tenido muy presente el carácter preciso y acumulativo del conocimiento. Con algunos autores (Wolin) reivindico para el saber filosófico y político dicho carácter (perspectiva histórica) que algunos solo admiten para la ciencia. Así, todas las conquistas en Filosofía Política están presentes en la actualidad y sin ellas hubiese sido imposible el estadio actual de reflexión y el alcance al que se ha llegado. Asimismo, definiendo que la construcción del concepto de *bien común* es un claro ejemplo de este saber acumulativo de lo político en clave moral y que éste se da en la Doctrina Social de la Iglesia que, desde León XIII y en continuidad pensada respecto al *bien común* -con la recepción de Tomás de Aquino por parte de los teólogos y del Magisterio eclesiástico, a la par que en las aportaciones al concepto que ellos mismos van a ir añadiendo- se puede afirmar y certificar dicho conocimiento acumulativo respecto al *bien común* tanto en el pensamiento teológico cristiano como en el Magisterio eclesial y que, en cierto sentido, revela su marchamo de historicidad.

La tesis que presento arranca de la preocupación por el mundo de las relaciones humanas, especialmente ahora que vivimos una crisis de convivencia a nivel planetario, para exponer las respuestas desde la Filosofía, la Política, la Economía, la Ética y la Doctrina Social Cristiana, a fin de proponer las líneas fundamentales para la construcción de modelos sociales que den respuesta a la realidad del presente. Por eso el desarrollo de la tesis tomará, en sentido amplio, elementos del método ver-juzgar-actuar.

En cuanto a la estructura o armazón que se convertirá en exposición escrita, tomaré dos opciones metodológicas respecto a los pensadores que reflexionan sobre el *bien común*: (1) la preferencia, siempre que sea posible, por la presentación sincrónica de los autores



por encima de la diacrónica, para percibir mejor que el concepto de *bien común* se ha ido construyendo más que evolucionando; (2) el uso de un esquema común en el desarrollo del pensamiento de los autores: contextualizar su tiempo histórico y enmarcar su aportación al *bien común* en su reflexiones globales, particularmente en sus propuestas éticas y de organización social y política, incluso económica.

Igualmente es opción metodológica usar el espacio del aparato crítico como lugar donde ampliar y explicar temas relacionados con el hilo descriptivo del discurso explicativo del texto. Lo hago por claridad investigativa y para que la redacción no quede interrumpida, pretendiendo un diseño para la lectura continua de cada punto, el cual se amplía cuando se vuelve sobre las notas para descubrir todas las implicaciones del tema tratado.

También es procedimental el configurar la redacción de la tesis con una estructura narrativa cuando se usa el método histórico en los contextos. Siguiendo la intuición del historiador y periodista británico Peter Watson, los avances del pensamientos se puede estudiar mejor si en cada época son concebidos *como el descubrimiento de la narración aún mayor que conforman de hecho*<sup>2</sup>. Así, la narrativa histórica, presente en casi todos los capítulos, la mayor de las veces avanzará en el tiempo de forma longitudinal (vertical), pero habrá momentos en que tomará la forma latitudinal (horizontal), con lo que consigo situar en un mejor contexto comprensivo las ideas de los pensadores como, por ejemplo, no tratar en el capítulo 2 y 3 la concepción del *bien común* socialista y marxista, para presentarlas en el capítulo 4 dentro de los albores del pensamiento católico respecto a la cuestión social, en cuanto que son respuesta primera e inmediata a dicha cuestión, amén de punto referente dentro de los documentos magisteriales del discurso social de la Iglesia desde sus comienzos.

En lo que respecta a la bibliografía empleada anotar que hay un cuerpo fundamental que lo constituyen las fuentes utilizadas del Magisterio de la Iglesia, especialmente de los papas, desde León XIII hasta Francisco en sus discursos sociales y políticos. Igualmente, consideramos fuentes las obras donde los pensadores clásicos, modernos y contemporáneos, que hemos estudiado, vierten sus ideas sobre el *bien común* y que nos sirven para explicar la evolución del constructo hasta y después de las aportaciones del Magisterio. Precisamente, el criterio de elección de los mismos ha sido su peso significativo al presentarlo como principio constructor (a veces deconstructor) de sociedades y su valor reconocido en la historia del pensamiento. Alguien puede que

---

<sup>2</sup> P. WATSON, *Historia Intelectual del siglo XX*, Crítica, Barcelona 2002; ID, *Ideas: Historia intelectual de la Humanidad*, Crítica, Barcelona 2006.

eche en falta a algunos, pues no están todos, unas veces por el criterio eliminador anunciado y otras por cuestiones de representatividad que justificaremos cuando llegue el momento. Junto a las fuentes están los estudios y comentarios, otras obras de carácter general sobre el *bien común*, que ocuparán un apartado propio en la bibliografía general, y todas las obras de múltiples disciplinas a las que acudí para realizar los contextos o explicar aspectos importantes sobre el tema de la tesis.

#### *Estructura de la presentación de los contenidos*

La organización expositiva de esta tesis contempla dos partes centrales que están precedidas por un capítulo que puede ser adjetivado de introductorio, pues contextualiza la situación mundial sobre la convivencia social, y por un capítulo final, recapitulador y conclusivo en cuanto que las aportaciones del Magisterio posterior a Juan XXIII están leídas desde lo alcanzado respecto al *bien común universal* de la *Pacem in terris*. El cuerpo de la redacción se cierra con las conclusiones generales y la bibliografía empleada. Además, después de cada capítulo o sección haremos un balance comparativo de las circunstancias, de la situación concreta histórica y de los factores que intervienen en el proceso constructivo del concepto *bien común* a modo de síntesis y valoración.

El primer capítulo es de corte antro-po-sociológico. En él, haciendo uso del método histórico y las aportaciones de la Sociología, se constatará el déficit de convivencialidad que oprime la paz y el auténtico desarrollo de la igual dignidad y la sociabilidad innata del hombre. Está dividido en dos secciones: en la primera describo la globalización como fenómeno de lo humano que da respuesta en el presente a la tendencia universalista inscrita en el hombre, pero el objetivo no es tanto descubrir la globalización como un paradigma explicativo de la sociabilidad sino reparar en la interdependencia de las naciones y los pueblos apuntada a mediados del siglo XX y los desafíos del presente para una convivencia sostenible en el futuro que ya es indudablemente planetario, barajando la hipótesis de que, haya sido o no su intención, está involucrado hasta la raíz en las dificultades para alcanzar una estable articulación del binomio individuo-sociedad en la construcción de una vida social armónica. En la segunda sección despejo la hipótesis: este fenómeno global está llevando a la humanidad por el camino de una crisis planetaria de la convivencia.

La primera parte partirá de las conclusiones del primer capítulo: la situación actual exige pensar en la gobernabilidad del fenómeno de la globalización caminando hacia un liderazgo mundial, y éste pasa por la necesidad de configurar el principio del *bien*

*común* para las sociedades pluralistas con múltiples visiones sobre el bien y lo común. Pero antes de repensar el concepto y su valor constructor es necesario descubrir su arquitectura como constructo filosófico, ético y teológico para la vida social. Así, en los dos capítulos que la componen, trazo el recorrido histórico-filosófico del concepto desde las primeras reflexiones del pensamiento clásico hasta el debate contemporáneo, pasando por la brecha que introdujo la Modernidad. La finalidad: concretar su definición, su contenido y su operativa en los distintos contextos donde se ha utilizado como organizador y constructor de lo social.

Así, en el segundo capítulo expongo cómo se ha ido gestando el concepto de *bien común* como categoría constructora de la vida social. El contenido lo distribuyo en dos secciones que dan cuenta, la primera, de la búsqueda del nacimiento del *bien común* como ejercicio arqueológico y, la segunda, de la construcción del mismo por parte de la filosofía católica. Sin embargo, la exposición, aun siendo cronológica, no es del todo lineal. Es cronológica a pesar de que, después de sistematizar el concepto de *bien común* en Tomás de Aquino, continúo el rastro de su pensamiento justo hasta antes de la irrupción de Juan XXIII y su aportación respecto al *bien común universal*, centro de la investigación de mi tesis; y es lineal en cuanto que todos los pensadores, menos los prisioneros de la duda en los umbrales de la Modernidad, mantienen una concepción del mismo de fundamentación metafísica.

El tercer capítulo se centra en la visión del *bien común* en la filosofía social desde la Modernidad a nuestros días. Igualmente, dividido en dos secciones, en la primera reparado en la búsqueda del bien y lo común en la reflexión moderna, para terminar centrándome en el idealismo alemán y su concepción del *bien común*. La razón de esta opción es que ellos, Kant y Hegel, mantuvieron un debate sobre el binomio individuo-comunidad. El primero insistió en la individualidad, el segundo en lo comunitario. El pensamiento contemporáneo es heredero de esta tensión de valores e importancias. Por eso, en la segunda sección, explico los sistemas filosóficos que se aferraron a ellos, dos reflexiones que, partiendo de lógicas diferentes, continuaron el debate sobre el *bien común* que desarrollaron, bastante mediado ya el siglo XX, tanto la lógica individualista sustentadora del liberalismo que se apoya en Kant como la lógica comunitarista opuesta a la concepción del *bien común* propuesta por los liberales, que ahonda en la idea de comunidad, rescatando a Hegel para fundamentar sus sistemas.

La segunda parte, compuesta de tres capítulos y núcleo de la tesis, enlaza con la anterior porque el *bien común* es acogido y reconstruido por el discurso social de la Iglesia desde

la dimensión moral y descubierto con capacidad para poder entrar en diálogo con las áreas del saber que se preocupan de lo social. En esta sección desarrollaré la propuesta del *bien común universal* de la *Pacem in terris* en cuanto que en ella se desvelan y fijan, en un mundo donde todos están ligados con todos en un destino común, las bases fundamentales para dar respuesta a la necesidad de un grado superior de organización que pase por la creación de una autoridad mundial y la concreción del contenido del *bien común* de la humanidad.

El Magisterio de la Iglesia no duda en recuperar el concepto de *bien común* cuando vuelve su mirada hacia los pobres y descubre la realidad lacerante de un mundo que comienza a organizarse, a finales del siglo XIX, en torno a la riqueza de unos pocos y la situación de miseria de muchos seres humanos. Sin embargo, en el capítulo cuarto comenzaré por situar contextualmente la realidad social cuando Europa cambió el rumbo de la humanidad, dando cuenta de las revoluciones que llevaron a los más frágiles a vivir su existencia como paso obligado ‘por un valle de lágrimas’. También reparo en la acción del capitalismo y su ideología sustentadora como responsable de generar la *cuestión social* y las primeras respuestas del socialismo y los socialismos a dicha cuestión. Cuando la situación era insostenible surgieron respuestas de los laicos, obispos y consagrados, hasta que León XIII vio en la recuperación institucional de los postulados tomistas la oportunidad, por parte del Magisterio Social incipiente, de reconstruir el principio del *bien común* con miras a una mejor organización de las sociedades. Desde él, los papas que vinieron hicieron esfuerzos, cada vez más amplios, cada vez mejores, en la respuesta a lo social desde el *bien común* como Pío XI y sus antecesores, inmersos en tiempos nuevos de guerra y conflicto que necesitaron respuestas nuevas; hasta Pío XII que, a pesar de tener un magisterio disperso en diversos tipos de documentos, centró el *bien común* con una definición y comenzó a hablar del bien de toda la familia humana junto con los cambios sociales y políticos que se tendrían que asumir para hacer posible la convivencia.

El capítulo quinto tiene su origen en el descubrimiento de la mirada nueva de Juan XXIII hacia lo social y en él desplegaré la propuesta general de la *Pacem in terris* porque en ella subyacen cambios significativos en el discurso social de los papas. Junto con la percepción de un mundo marcado por la interdependencia fundada en el terror, el papa invita a la humanidad a saber descubrir en los acontecimientos signos de los tiempos que llaman a la esperanza necesaria para construir la paz. El nuevo tratamiento que hace de lo social comienza por la redimensión semántica de los principios básicos de la Moral Social conquistados por los teólogos y por sus antecesores donde el *bien común*

adquiere, junto con el orden moral, una relevancia capital. Además, la encíclica suma claridad al ordenar, sistematizar y ampliar en sus contenidos los valores fundamentales que dan solidez a la edificación de la vida social y juzgan tanto las acciones como las instituciones que se mueven en el ámbito de las relaciones humanas.

La preponderancia del *bien común* para la vida política se acentúa cuando se descubre la relación imprescindible de dicho principio con la autoridad pública y adquiere una dimensión nueva cuando se amplía la mirada a las relaciones entre las naciones. En el capítulo sexto analizo en profundidad lo que añade el adjetivo *universal* al principio del *bien común* propuesto en la *Pacem in terris* como paradigma constructivo de la vida social mundial. De la realidad de la interdependencia surge la obligación de extender el *bien común* a toda la familia humana y de la insuficiencia de las estructuras internacionales la creación de un nivel superior de organización que se concreta en la propuesta de una autoridad mundial. El siguiente paso que doy es analizar, desde el mayor número posible de perspectivas, el principio del *bien común universal* tal como es concebido y diseñado por Juan XXIII, con el fin de valorar su viabilidad constructora de vida societaria, no sólo para su contexto histórico sino también para nuestro presente.

En el capítulo séptimo se constata la consolidación del *bien común* como principio fundamental de la Doctrina Social de la Iglesia para la construcción social, además de rastrear la relectura que realizan los sucesores de Juan XXIII del *bien común universal*. En este sentido, resultará de vital importancia dicha relectura en el reciente magisterio social de la Iglesia por la presencia del fenómeno de la globalización. Tanto en la *Gaudium et spes* como en Pablo VI se afianza la confianza alcanzada en la capacidad del principio como acervo común desde el que proponer modelos sociales que contribuyan a la paz mundial y al desarrollo integral de las personas y de los pueblos. Sin embargo, la riqueza de la propuesta de Juan XXIII, fácil de extrapolar a nuestro presente por ser la globalización una amplificación de la interdependencia, aun siendo reconocida por los últimos pontífices, no ha sido desarrollada en toda su amplitud ni conceptual ni operativamente.

#### *Valoración general*

En conjunto, la tesis recorre más de veintiocho siglos de la humanidad pensando en cómo organizar la convivencia que brota de su sociabilidad innata sin que en ello salga perdiendo el individuo en su dignidad, y 120 años durante los cuales el discurso social de la Iglesia no ha cejado en proponer la necesidad de un mejor ordenamiento y

organización de las relaciones mundiales haciendo un llamado a la constitución de una autoridad competente que garantice el bien común de todos los hombres y de todo hombre. En este largo camino, el reto planteado por Juan XXIII no ha cambiado en su contenido fundamental, pero ha hecho crecer a su alrededor factores vitales para el ser humano, como la claridad que ha ido adquiriendo la enseñanza social de la Iglesia respecto de los principios morales básicos para la construcción de la vida social. Más aún, la Iglesia se ha ganado un puesto como voz autorizada y a tener en cuenta cuando se intenta pensar, juzgar o construir el tejido social.

La Iglesia, ‘maestra en humanidad’, sigue abanderando horizontes utópicos que apuntan al universalismo con una gramática nueva, la que no negocia con la dignidad de la persona, la que promueve los derechos humanos, la que mira, en definitiva, a los más vulnerables del planeta como referencia obligada para construir una sociedad cada vez más próxima al reino de Dios. Más aún, como las demás doctrinas o sistemas, tiene una lógica propia, que la fundamenta y le da coherencia desde que empezó su discurso hasta ahora, una lógica que está por adjetivar: personalista, de lo público, de comunión, del don, del pueblo y de otras que puedan llegar a porponerse, porque todas ellas, aunque vienen a coincidir en lo fundamental, han ido sustentando los discursos de los papas.

## **CAPÍTULO 1**

### **URGENCIA Y NECESIDAD DE UN PARADIGMA CONSTRUCTIVO DE LA VIDA EN SOCIEDAD**





El siglo XX terminó con una victoria y despertamos al XXI con una derrota. Nos acostamos convencidos del poder sin límite del carácter de supervivencia del género humano, capaz de superar toda adversidad, aunque sea pagando, aparentemente, unos costes mínimos de recursos materiales, naturales y humanos; pero nos levantamos sobrecogidos por la vulnerable fragilidad de la que estamos hechos.

Los mecanismos de protección diseñados por y para la parte de la humanidad más desarrollada, esos contruidos con el poder científico-técnico, la razón, las instituciones, las estructuras, la democracia y los pactos, fueron desmantelados por un pequeño grupo de hombres que, armados con cuchillos, secuestraron cuatro aviones con los que produjeron un caos que acabó con miles de vidas, sembrando un pánico que alimentó el miedo y nos recordó, como dijo Borges, que *estamos hechos de tiempo*.

Aparentemente salvados de la barbarie de las dos guerras mundiales que provocaron más de cincuenta millones de muertes, no fuimos capaces de leer la vulnerabilidad de la que somos portadores. Las conquistas posteriores a estos conflictos, las que a todas luces tenían el marchamo del éxito por el desarrollo alcanzado, nos impidieron ver las dificultades para mantener la convivencia, rota una y otra vez, aquí y allá, en mil puntos de nuestro planeta, en los continuos frentes de conflicto que se habían ido abriendo, minando la zona de seguridad y confort de los más favorecidos por los resultados logrados.

Satisfechos por tales beneficios, que condujeron al derrumbe de la presunta última barrera que separaba a la humanidad de la barbarie, alejando, así, el terror que amordazaba al mundo con el miedo a la confrontación global y salvados, aparentemente, por el triunfo de la libertad frente a la amenaza del totalitarismo, parecía que, al menos para una parte de la humanidad, los modelos sociales basados en el sistema liberal (en sus extensiones política-económica-cultural-axiológica) nos iban a llevar de la mano hacia la convivencia pacífica y la paz perpetua, a través del triunfo de las libertades individuales y la conquista de los derechos.

Sin embargo, nos despertó del sueño el problema aún no resuelto por el sistema ganador de la batalla: el desigual desarrollo de los individuos, los pueblos y las naciones, la dualización de la humanidad, donde los pobres siguen siendo pobres y sostén de la tranquilidad de los privilegiados que habitan el norte rico, asentados en la tranquilidad de su riqueza y seguridad. La crisis económica y financiera de 2008 fue la punta del iceberg, la manifestación de que el problema de la convivencia entre los seres humanos seguía sin resolverse.

En este capítulo daremos cuenta del déficit de convivencialidad que estrangula la paz y el auténtico desarrollo de la igual dignidad y la sociabilidad innata del género humano. Divido el capítulo en dos partes.

En la primera parte nos acercaremos al proceso de globalización como fenómeno de lo humano e inacabado por su imparable carácter totalizador, con la hipótesis de que está involucrado hasta la raíz en las dificultades para alcanzar una estable articulación del binomio individuo-sociedad en la construcción de una vida social armónica. Después de ensayar una definición comprensiva de la globalización, busco una reconstrucción arqueológica de la misma desde dos ángulos, uno sincrónico y otro diacrónico, para determinar patrones que permitan conocer el alcance del mismo en el presente histórico. Antes de finalizar la sección recogemos lo expuesto para hacer hincapié en la realidad multidimensional de la globalización y descubrirla en las distintas dimensiones en las que opera: económica, cultural, política y tecnológica.

En la segunda parte desplegamos la comprobación de la hipótesis de trabajo: el proceso de la globalización está llevando a la humanidad por el camino de una crisis planetaria de convivencia. A las puertas del tercer milenio había suficientes indicios que evidenciaban, antes de que terminase el siglo XX, que las dimensiones del fenómeno expuestas en la primera parte iban a devenir en escenarios conflictivos configuradores de la oleada actual de la globalización; si ésta arranca con las premoniciones de finalismo – política-, de fracaso de la mano invisible –economía- y de sobrepasamiento –ecología-, en su fase de ascenso se desvela como la expansión planetaria del capitalismo y el triunfo de la tradición liberal como constructora de sociedades. Así, después de patentizar dicho éxito, pasaremos a descubrir sus consecuencias: la pobreza crece imparablemente, los problemas ecológicos se agravan, el terrorismo y la violencia se mundializan, el Estado de Bienestar logrado entra en crisis, la democracia es cuestionada y el sistema-mundo quiebra quedando secuestrado en una crisis sin precedentes, en cuanto que está afectando a la sociedad occidental haciéndole perder el sentido, es decir, demostrando la incapacidad de la asimetría del poder reinante para proponer una convivencia humana pacífica y estable. Concluimos la sección con un pre-juicio de la globalización y la delineación de los desafíos para el presente y el futuro.

## **I. EL FENÓMENO DE LA GLOBALIZACIÓN.**

En las últimas décadas del siglo XX se ha producido un conjunto de transformaciones económicas, sociales y culturales cuya vertiginosidad y complejidad no admite

precedente. Comienzan a caer rápidamente todo tipo de muros y barreras entre las naciones, el mundo se ve invadido por nuevas formas de producción y consumo, aparece la preocupación por el deterioro incontenible de los recursos naturales y se globaliza la riqueza y la pobreza bajo un mismo índice exponencial.

Se comienza a hablar de un nuevo fenómeno que ha llegado a convertirse en un paradigma, pero solo para los países en desarrollo. Nos referimos a la globalización que, en su dimensión más aparente, abarca el proceso creciente de internacionalización del capital financiero, industrial y comercial, la emergencia de nuevas relaciones políticas internacionales, la expansión y uso intensivo, sin precedentes, de la tecnología y el surgimiento de nuevos procesos productivos, distributivos y de consumo deslocalizados geográficamente<sup>1</sup>.

La globalización es un fenómeno de lo humano que en lo conceptual es polisémico, en su concreción, pluridimensional y en su interpretación, por ende, es obligado el uso interdisciplinar. Partiendo de estos presupuestos vamos a hacer una aproximación al concepto sorteando el aislamiento de las diferentes disciplinas que tienen por objeto este tema, para lograr una influencia mutua que arribe en una respuesta conjunta en cuanto a una definición plausible, así como para conocer sus fuentes y desarrollo histórico y apreciándolo en sus diversas dimensiones para, por último, valorar sus consecuencias.

## **1. Definición descriptiva-comprehensiva de la globalización.**

El uso de la palabra *globalización* se generalizó a las puertas del fin del milenio. En la génesis de su acuñación está el economista Theodore Levitt, quien lo usó en 1983 para dar cuenta de las transformaciones que venía sufriendo la economía en el ámbito

---

<sup>1</sup> La globalización, como proceso histórico totalizador, no solo trata de explicar, sino también de justificar esta creciente y compleja realidad actual de nuestros modelos de organización social. En este sentido, la reflexión académica y la *discusión* política que ha generado y sigue produciendo es amplia y abundante; así, determinar analíticamente lo que se puede considerar como global, acotarlo, gestionarlo y valorarlo son los objetivos finales de los estudios que se publican. En un primer momento, la reflexión giró en torno a determinar si es un fenómeno original de la historia reciente o tiene antecedentes en el pasado; en segundo lugar surgió la discusión respecto a si se puede hablar de una única globalización o de múltiples, si se tiene en cuenta la regionalización de la nueva configuración geopolítica del planeta; a ésta le siguió, desde las perspectivas de las ideas, el debate sobre la ideología sustentadora del fenómeno; por último y más recientemente, las aportaciones se centran en las distintas dimensiones en las que se manifiesta y las consecuencias o costes sociales que está produciendo. Como muestra de la proliferación bibliográfica es de reseñar la compilación de L. A. GONZÁLEZ; K. B. HOMO, *Globalización-mundialización: una bibliografía seleccionada de fuentes en español*; Compiled for the Center for the Study of Global Change; under the Dirección of R. U. GOEHLERT, *Globalization: a selected bibliography of sources in Spanish*, Indiana University, Bloomington 2005, 133 págs. Para estar al día en la bibliografía es útil consultar la potente herramienta del catálogo electrónico del Sistema de Bibliotecas de Indiana University, tanto el WorldCat (<https://iublibraries.worldcat.org>) como el IUCAT en: <http://www.iucat.iu.edu>.

internacional desde mediados de 1960<sup>2</sup>; pero quien lo popularizó fue el intelectual y consultor empresarial japonés Kinichi Ohmae con sus trabajos sobre las estrategias planetarias de las empresas multinacionales (1988)<sup>3</sup>. A partir de estos antecedentes, comenzó una espectacular aceptación de esta expresión en cuanto que daba cuenta de *un paso más* en el camino de la interdependencia de las naciones que estaba superando lo meramente económico o comercial. Unos años más tarde, en 1991, el *Diccionario de Oxford* recogía el vocablo *global* porque consideraba que esta nueva palabra contenía un elevado potencial de utilización<sup>4</sup>.

### 1.1. La contemplación del fenómeno como problema.

En la actualidad se está produciendo una inflación de la palabra globalización. Con ella se busca articular discursos sobre la realidad y escenarios sociales en los que no siempre se acierta a discriminar los matices y connotaciones que se derivan de su contenido. Quizás la novedad del término y la rápida proliferación de su uso hayan influido bastante para que se le haya dotado de cierto carácter polisémico que obliga a clarificar su significado y evitar, así, las ambigüedades con las que se presenta en algunos escritos y ensayos. Por ello, con el propósito de clarificar, hago notar que se aprecian dos tiempos en su utilización como concepto: (1) comenzó siendo usado como un paradigma<sup>5</sup> interpretativo de la realidad económica, política-social y cultural del presente histórico; (2) en el proceso de elaboración de este gran *ver*<sup>6</sup> como momento analítico se perciben etapas que, paradójicamente, no siguen la secuencia lógica del método en el descubrimiento de la realidad: los hechos, las consecuencias y las causas.

Así, las primeras reflexiones del fenómeno se centran en las consecuencias: por ejemplo, no hay distancias; el mundo se convierte en un mercado y la participación en los beneficios es desigual haciendo que estos lleguen a muy pocos. La segunda etapa indaga en sus causas y descubre matices: las nuevas tecnologías de la información están modelando la cultura y los valores humanos, sin aclarar quién o qué está detrás de ello.

<sup>2</sup> Cf. T. LEVITT, *The globalization of markets*: Harvard Business Review, vol. 61, n. 3, (1983) 92-102, en: <http://hbr.org/1983/05/the-globalization-of-markets/ar/1> (acceso 28/05/2016)

<sup>3</sup> Cf. G. DE LA DEHESA, *Comprender la globalización*, Alianza, Madrid 2000, 18-19.

<sup>4</sup> En el diccionario se sostiene que la utilización del término global proviene del concepto de *aldea global* elaborado por Marshall McLuhan en su célebre *Explorations in communication* de 1960: cf. R. ROBERTSON, *Globalization: social theory and global culture*, Sage, London 1992, 8.; sin embargo, Robertson mantiene ciertas dudas respecto a tal procedencia.

<sup>5</sup> Usamos el concepto de *paradigma* como un *modelo de análisis*, una matriz que disciplina a los científicos (sociales y naturales) para que trabajen de determinada manera. Esto supone: (1) Un conjunto de problemas y respuestas exitosas para esos problemas; (2) Un cuerpo de teorías, metodologías y técnicas con el que abordan y resuelven tales problemas; (3) La necesidad de contar con la adhesión de la comunidad en general y la científica en particular: cf. T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1990<sup>14</sup>, 13ss.

<sup>6</sup> En los estudios y ensayos sobre la globalización se aprecia el abandono del análisis del fenómeno desde la tensionalidad dialéctica y se prefiere la visión lineal que ofrece el método analítico Ver-Juzgar-Actuar.

En la última etapa se alcanza a dar con el hecho, con el dato puro, de dónde emerge una descripción más completa del mismo, a saber, que no podemos desligarlo de su condición de fenómeno de lo humano<sup>7</sup>.

El acontecer de la historia muestra que la vida humana, en su faceta sociable, ha sido proyectada, sin apenas discontinuidad, desde el eje individuo-grupo. No podía ser de otra manera; la sociabilidad innata de la persona ha llevado a la humanidad a diseñar esferas de relación que han ido creciendo conforme a sus necesidades de organización: individuo-familia, etnia-tribu, ciudadano-región, nación-estado; y ahora, en el presente inmediato, en la etapa actual de nuestra historia, la esfera se ha ampliado al mundo entero<sup>8</sup>: ha crecido la conciencia de pertenecer a una comunidad humana mayor que la mera asociación, producto de la necesidad de cumplir y cubrir unos objetivos de pleno desarrollo; los seres humanos se sienten enlazados por un fondo común y un destino único<sup>9</sup>.

Por eso, en una primera aproximación descriptiva, el fenómeno de la globalización se descubre como un hecho *unificador* y, aunque en la historia encontramos intentos globalizantes, ninguno llegó a cobrar la magnitud y profundidad que está alcanzando el presente<sup>10</sup>. Entre las razones hay una diferencia esencial: los proyectos pasados (helenismo, civilización romana, encuentro con América, etc.) buscaban una especie de uniformidad impuesta y no nacida de la conciencia de los individuos, sino de las aspiraciones del poder de unos pocos<sup>11</sup>; mientras que hoy, aunque la tentación

---

<sup>7</sup> *La planetarizzazione dell'esistenza umana non è un fatto bruto, di carattere esclusivamente tecnico, ma una variazione umana. La forma di vivere rimane condizionata nella sua stessa struttura*: M. VIDAL, *La morale in prospettiva planetaria*: Rivista di Teologia Morale 25 (1993) 13.

<sup>8</sup> Cf. M. VIDAL, *L'etica teologica nell'era della globalizzazione*: Rivista di Teologia Morale 166 (2010) 182.

<sup>9</sup> La existencia humana ha alcanzado una etapa avanzada del proceso de crecimiento del que es portador el hombre y se está verificando, tanto cuantitativamente como cualitativamente, en esta etapa de la historia como un *segno epocale*: M. VIDAL, *La morale in prospettiva planetaria, a. c.*, 14. El mismo autor repara en las aportaciones, desde la filosofía de la historia, realizadas por Ortega y Gasset al respecto sobre el camino recorrido por el género humano hacia una inexorable necesidad de encontrarse y entrelazarse; más aún, como mostraré en los capítulos siguientes, en la historia de las ideas encontramos filósofos y pensadores que han anunciado tanto la tensión hacia la unidad (Estoicos, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, etc.) como horizonte utópico fruto de la igual dignidad y sociabilidad de los hombres, como el espíritu de la humanidad que camina hacia su mejoramiento moral (Kant, Hegel...); y por muy mal que le vayan las cosas a la humanidad, aunque la presencia del egoísmo o de las guerras parezca una realidad insalvable, la Providencia (para Kant) o el Espíritu (para Hegel) o la Naturaleza (para Teilhard) se las arregla para que el ser humano progrese; más aún, está puesto en marcha un proceso de humanización que culminará con el surgimiento de una sola conciencia que comienza a verificarse con la, ya evidente y cada vez mayor, unidad del mundo. Para el desarrollo de esta última idea cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Éditions du Seuil, Paris 1955.

<sup>10</sup> Cf. M. KAPLAN, *Los estados antiguos y la globalización*: Boletín Mexicano de Derecho Comparado, año XXXIII, n. 98 (2000) 637-693.

<sup>11</sup> Para el caso de la civilización romana: cf. M. J. HIDALGO DE LA VEGA, *Algunas reflexiones sobre los límites del "oikoumene" en el Imperio Romano*: Gerión, vol. 23, n. 1 (2005) 276. Para los proyectos europeos hasta la colonización de América: cf. E. DUSSEL, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, 363-369.

*imperialista* persista<sup>12</sup>, el ser humano se siente ligado por múltiples causas al que tiene más cerca, pero también al que tiene más lejos, constituyéndose una tensión mundialista sin precedentes<sup>13</sup>.

Efectivamente, en la actualidad, las economías, las culturas y las políticas están entreveradas de tal forma que hay pocas opciones para que un individuo, un grupo o un país pueda realizar su existencia sin contar con los otros. De tal manera es así, que la globalidad ha entrado a formar parte como una característica inherente de la condición de la vida humana presente<sup>14</sup>.

## 1.2. Ensayo de una definición comprehensiva del fenómeno.

Teniendo presente la complejidad descrita, para ensayar una definición comprehensiva y amplia del concepto *globalización* hay que arrancar contemplándolo como *un fenómeno de la sociedad internacional contemporánea integrado por un conjunto de procesos interrelacionados* marcados por: (1) la tendencia a extenderse al ámbito planetario, porque hay áreas y regiones marginales a las que aún no ha llegado; (2) la estabilidad temporal, en cuanto que no está experimentando retrocesos en su expansión; 3) el carácter predominantemente económico, aunque no exclusivo, ya que está repercutiendo en los múltiples ámbitos de las relaciones sociales; (4) el perfil integrador y totalizador del que es portador, tanto por ser el resultado de procesos múltiples interdependientes, que ni separados ni sumados provocarían la globalización, como por la lógica homogeneizadora que pretende; (5) el protagonismo creciente de los actores transnacionales en detrimento de los actores estatales, que ven limitadas sus capacidades decisorias y reguladoras; (6) el hecho de ser un fenómeno en curso, activamente inacabado; (7) las reacciones contradictorias que genera, como la de ciertos actores locales fragmentados que desafían la lógica hegemónica; (8) la percepción que tenemos del tiempo y las distancias <sup>15</sup> ha cambiado a causa de la presencia constante en

<sup>12</sup> La imposición tanto del modelo angloamericano en lo económico y lo político, como la *homogeneidad cultural de las sociedades europeas*: R. SCARTEZZINI, *Las razones de la universalidad y las de la diferencia*, en: S. GINER - R. SCARTEZZINI (eds.), *Universalidad y diferencia*, Alianza Editorial, Madrid 1996, 27-28.

<sup>13</sup> La globalización emerge en nuestro tiempo como último, pero provisional, capítulo de las globalizaciones inherentes al proceso de civilización, fuertemente caracterizado en la actualidad por la mencionada tensión mundialista. Para una visión de las diversas perspectivas de los filósofos frente al proceso de globalización, desde la óptica dialéctica individualización-unificación: cf. G. MARRAMAO, *Pasaje a Occidente: filosofía y globalización*, Katz, Buenos Aires 2006, 11-86.

<sup>14</sup> Cf. U. BECK, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona 1998, 26-30. El autor distingue, entre globalidad y globalismo, sin entrar en cuál de los dos conceptos fue el primero; así, entiende el hecho de la globalidad como un proceso creador de vínculos que recrea espacios sociales nuevos y transnacionales; mientras que adjetiva como globalismo la gestión economicista de este fenómeno humano, que cercena la multidimensionalidad de la globalización para negociar exclusivamente con la ideología neoliberal y sus pretensiones de dominio sobre el mercado mundial.

<sup>15</sup> Cf. G. GARCÍA I SEGURA, *La globalización en la sociedad internacional contemporánea: dimensiones y problemas desde la perspectiva de las relaciones internacionales*, en: VARIOS, *Cursos de Derecho Internacional y Relaciones*

nuestras vidas de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC).

Incluso atendiendo a estos procesos interconectados, para definir la globalización hay que tener presente una doble perspectiva<sup>16</sup>: desde una *mirada objetiva*, se comprende como *el conjunto de fenómenos socio-económicos relacionados entre sí que han acarreado una interdependencia funcional entre sociedades distintas y alejadas*,<sup>17</sup> que a su vez ha trastocado la relevancia de las distancias físicas y temporales, de modo que todo ocurre al mismo tiempo y aparentemente cerca porque los avances científico-técnicos y los TIC han reducido el planeta a un escala adaptada a los parámetros de cualquier individuo<sup>18</sup>; así, si se añade a esta perspectiva *la presencia del mundo entero en nuestras vidas*<sup>19</sup>, en la medida que toda persona tome conciencia de ello, introduce una *mirada subjetiva* que interpreta al mundo como un todo. Es decir, no se puede obviar que la conciencia humana amplificada a escala planetaria<sup>20</sup> forma parte del proceso de globalización pero, desde la complicidad con lo subjetivo, la intensificación de la conciencia global es aplicable tanto a los individuos como a los colectivos, a lo local (localización) como a lo mundial (globalización)<sup>21</sup>. En otras palabras, hay un aumento de autoconciencia a nivel de civilización, de sociedad, de etnia, de región y también, por supuesto, de individualidad<sup>22</sup>.

A lo dicho hay que añadir, con pretensión aclaratoria, que, junto al término de

---

*Internacionales de Vitoria-Gasteiz* (1998), Universidad del País Vasco Vitoria; Tecnos, Madrid 1999, 322-325. La autora, además de ampliar las características descritas, ofrece un amplio catálogo de definiciones del fenómeno haciendo patente la complejidad de la que es portador.

<sup>16</sup> Cf. R. ROBERTSON, *o. c.*, 9. Él es de los primeros en destacar la dimensión objetiva y la subjetiva de la globalización; su tesis: el fenómeno se intuye tanto como dato de la realidad -un mundo cada vez más pequeño e interrelacionado- como conciencia del mundo como un todo -la percepción de la realidad por parte del sujeto-: cf. A. MARTÍNEZ GONZÁLEZ-TABLAS, *Economía política de la globalización*, Ariel, Barcelona 2000, 31-48.

<sup>17</sup> L. DE SEBASTIÁN, *Un mundo por hacer. Claves para comprender la globalización*, Trotta, Madrid 2002, 15.

<sup>18</sup> Hoy experimentamos que la misma noticia llega simultáneamente a medio mundo; el correo electrónico permite una comunicación instantánea casi con todas partes; ciudadanos de un país viven y trabajan en otro, y se vuela a Japón o Sudamérica para una reunión de fin de semana. Otras expresiones del mismo fenómeno serían el turismo masivo y, en otro orden, las migraciones de masas en busca de una salida económica: Cf. T. HOWLAND SANKS, *Globalization and the Church's Social Mission: Theological Studies* 60 (1999) 631ss.

<sup>19</sup> I. CAMACHO, *El proceso de globalización*, en: B. FERNÁNDEZ – F. PRADO (eds.), *Pobres en un mundo global*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2004, 17. La frase la toma del Document de la Commission Justice et Paix-France: *La mondialisation est d'abord la présence du monde entier dans nos vies*: SECRÉTARIAT DE LA COMMISSION JUSTICE ET PAIX-FRANCE, *Maîtriser la mondialisation*, Centurion, Paris 1999 332.

<sup>20</sup> J. GARCÍA ROCA, *El siglo que convirtió el mundo en una aldea global*: *Sal Terrae* 87 (1999) 911.

<sup>21</sup> Desde la disciplina sociológica hay voces que llaman la atención sobre el peligro de no tener en cuenta la dimensión subjetiva de la globalidad y del valor dialéctico del eje global-local. Hay fenómenos que suceden en el ámbito de lo local, que aún generados por la globalización (localización), necesitan ser estudiados desde el respeto a lo heterogéneo, porque si se hace desde la mirada de lo global pueden acarrear homogeneidad, es decir, pérdida identitaria de los sujetos concretos y las culturas: cf. R. ROBERTSON, *Globalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad*: *Zona abierta* 92-93 (2000) 213-242.

<sup>22</sup> Nos sentimos parte de la humanidad como un todo, para lo bueno y lo malo; por ejemplo, hasta hace bien poco *los colapsos de la civilización han sido de alcance regional. Ahora, por primera vez, la amenaza se cierne a escala planetaria*: P. GÓMEZ GARCÍA, *Antropología y técnica, de la hominización a la mundialización*: *Diálogo filosófico* 54 (2002) 512.

*globalización*, se usan las palabras *internacionalización* o *mundialización*<sup>23</sup>, a veces incluso como sinónimos; sin embargo, la carga semántica de estos tiene matices propios que la distancian en cuanto al contenido del que es portadora, bien por abarcar menos o por ir más allá del fenómeno de la globalización.

La internacionalización se refiere más a las relaciones o conexiones entre naciones, concretada a través de pactos, organismos o instituciones; sin embargo, la globalización está en una esfera donde se entablan relaciones en las que no median los Estados, es decir, dicho concepto cubre un campo más amplio<sup>24</sup>.

Con la noción de mundialización sucede algo similar, pero por hacer referencia a un contenido superior: con él se estarían resaltando aspectos cualitativos de la globalización. Se podría hablar de mundialización si todo el planeta y los actores sociales se vieran implicados y favorecidos por este proceso; pero entonces estaríamos hablando de estructuras mundiales que sostendrían y darían cobertura a una gobernabilidad del fenómeno. En este sentido, mirando en conjunto la globalización como proceso y, en parte, como proyecto, la mundialización sería la meta del objetivo o fin instrumental de un poderoso medio del que se ha dotado la humanidad, la globalidad, como resultado de la progresión del género humano hacia la internacionalización por la interdependencia<sup>25</sup>.

## 2. Hacia una arqueología de la globalización.

La globalización, desde las anotaciones recién apuntadas, es un proceso multidimensional: aunque haya razones para vincularlo estrechamente con los procesos económicos generados en nuestro tiempo, catalizados por los cambios provenientes de la ciencia y la tecnología, no es exclusivamente económico. Más aún, estamos asistiendo

<sup>23</sup> Sobre las diferencias y semejanzas de estos conceptos cf. J. F. MÀRIA SERRANO, *La globalización*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2000, 15-16.

<sup>24</sup> Según el Diccionario de la Real Academia Española (RAE) la internacionalización es la *acción y efecto de internacionalizar*, a saber, *someter a la autoridad conjunta de varias naciones, o de un organismo que las represente, territorios o asuntos que dependían de la autoridad de un solo Estado*. De forma similar lo hace el Diccionario de Oxford para *internationalize/internationalization*: (1) *make (something) international*; (2) *bring (a place) under the protection or control of two or more nations*. La internacionalización se fraguó como un nivel superior de organización social y política, sin merma de la soberanía estatal, creando cauces para la participación y el intercambio en el ámbito inter-nacional; en la medida que se fue acrecentado la interdependencia entre las naciones, surgió la necesidad de crear *espacios* de encuentro y decisión que dieron origen a la creación de organismos institucionales, tanto del ámbito internacional como regional, gestados al compás de las necesidades del momento histórico. Para un catálogo exhaustivo con enlaces a los sitios web de los mismos: cf. <http://biblioteca.uam.es/derecho/guias/orgint.html> (acceso: 13/04/2016). En este sentido es significativa la reflexión que realiza el Fondo Monetario Internacional aportando una definición de globalización que supera el enfoque de la internacionalización. Aunque lo percibe como fenómeno desde lo económico, repara en las múltiples dimensiones o caracterizaciones de la globalización: cf. IMF STAFF, *Globalization: A Brief Overview: Issues Brief*, International Monetary Fund 2 (2008) 1-8.

<sup>25</sup> Cf. J. L. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Origen, evolución, tipología y dinámica del fenómeno de la globalización*, en: F. J. ROA CASTEL ... (et al.), *Globalización y responsabilidad: claves éticas de la mundialización*, Every View, Madrid 2011, 49.



al desarrollo de un fenómeno de lo humano de envergadura mayor que hace unos años se adjetivó como la emergencia de una nueva era de la civilización que empezaba a tener visos de ir más allá de un cambio sociológico, incluso cultural, por eso se percibió como un cambio de época<sup>26</sup>. Por lo tanto, para valorar justamente su alcance en el presente, es necesario indagar, primero, en su génesis; luego vendrá estudiarlo en la manifestación de sus diversas dimensiones.

El origen de la globalización tiene su arranque más inmediato tras la crisis del petróleo (1973) y un espectacular auge a partir de la caída de la cosmovisión socialista (1991). No obstante, hay al menos cuatro manifestaciones que no hay que perder de vista, en cuanto que son precedentes remotos de la gestación de la globalización: (1) la aparición del capitalismo con su división del trabajo y el capital en búsqueda del mayor beneficio económico; (2) el surgimiento de la cultura moderna; (3) la consolidación del modelo nación-estado blindado con el principio de soberanía; (4) el proceso de colonización emprendido por algunos Estados más poderosos.

Una mirada atenta a estos aspectos emergentes encuentra gérmenes del fenómeno, si presta consideración a ciertos acontecimientos socio-políticos y culturales cargados de tensión mundialista, hacia comienzos del siglo XV (principalmente en Europa). Ahora bien, para desplegar una arqueología de la globalización teniendo en cuenta la multidimensionalidad del fenómeno, optamos, para no perder matices, por abordarla desde dos perspectivas: una sincrónica, buscando la correspondencia temporal con los sucesos históricos involucrados en él; la otra diacrónica, descubriendo patrones explicativos en concordancia con la percepción actual alcanzada sobre el mismo.

## **2.1. Raíces y precedentes históricos.**

La condición procesual reconocida a la globalización coloca a esta dentro del objeto que estudia la Historia, es decir, que al ir desplegando su potencial cualidad en el tiempo se la considera como un fenómeno histórico: se ha visto afectada, en su especificidad, por otros procesos, igualmente históricos, a la par que ha incidido en los mismos tejiendo una trama de influencias y acotaciones a los actores de la historia humana.

Aceptada esta condición, haciendo uso de las herramientas propias de la disciplina de la Historia a la hora de discernir cuándo comenzó, se ha propuesto un espectro amplio de respuestas que agrupo en tres tipos, atendiendo a la menor o mayor amplitud de su recorrido histórico: (1) La génesis es de recorrido corto, reivindicando su genuino

---

<sup>26</sup> Cf. M. VIDAL, *L'etica teologica nell'era della globalizzazione*, a. c., 181.

nacimiento en la era contemporánea; (2) La globalización, aunque es un fenómeno intenso en la actualidad, tiene raíces largas porque, desde los comienzos de la historia, las diversas agrupaciones humanas se han caracterizado por la interacción y el intercambio; (3) Los precedentes se pueden extender hasta el siglo XV, pero su origen hay que situarlo en la segunda revolución industrial, cuando las relaciones económicas toman visos de internacionalidad a causa, entre otros, de los cambios en el transporte, la expansión de las comunicaciones, el uso de la electricidad en la producción y la mejora en la conservación de los alimentos<sup>27</sup>.

La periodización de la globalización es una cuestión candente y, en cierta medida, ideologizada, especialmente cuando las propuestas se presentan, en exclusividad, desde una de sus dimensiones. En este sentido, tratando de atender a los acontecimientos más notables y significativos de la historia, a la par que a su interpretación multidisciplinar, optamos por el recorrido largo y proponiendo seis fases en la historia de la globalización:

- (1) La **fase protogénica**<sup>28</sup>: Hay momentos históricos puntuales, con pretensiones de constelación global, que están en el principio (proto) del origen (génesis) de la globalización. El sistema internacional se fue apuntalando en sucesivas *mundializaciones históricas* donde destacan: *la antigua Fenicia, Cartago, Roma, la Europa cristiana, el Islam, Moscovia, China e India*<sup>29</sup>. De forma progresiva, de menos a más, fue cobrando trascendencia la aparición del Estado, las mejoras en el ámbito tecno-productivo, las relaciones de poder y comerciales entre Estados-nación y la configuración de un orden de valores -también ideológico-. El desarrollo de estos avatares, a la par de que sirvieron para generar sistemas organizativos de sociedades y maximizar fuerzas para la producción, significaron el afianzamiento de un sistema internacional<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> La tipología expuesta respecto de las respuestas al surgimiento histórico de la globalización nacen del estudio comparado de las siguientes obras: A. FERRER, *Historia de la globalización: orígenes del orden económico mundial*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1996; ID., *Historia de la globalización II: la revolución industrial y el segundo orden mundial*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2000; M. KAPLAN, *Estado y globalización*, Instituto de Investigaciones Jurídicas (UNAM), México 2002. La exposición de los numerosos puntos de vista sobre el tema, amén de la abundante bibliografía, dan pie para armar la clasificación que proponemos.

<sup>28</sup> Apoyado en una abundante bibliografía, Kaplan sitúa los comienzos de la globalización en el propio origen de la especie humana, como *la marcha multi-milenaria hacia la internacionalización y la mundialización*: M. KAPLAN, *Estado y globalización*, o. c., 18.

<sup>29</sup> J. LE GOFF, *Suerte y desgracia de las mundializaciones*: El País, 24/11/2001. Según el autor, no se puede desvincular el hecho de la mundialización de sus órdenes esenciales (económico, social, cultural y político); en este sentido destaca la Roma imperial, tal como apunté más arriba, pues los romanos, tomando el concepto *ecúmene* del pensamiento helénico, se supieron dominadores del mundo conocido e incidieron en los cuatro órdenes de la mundialización.

<sup>30</sup> Cf. A. GONZÁLEZ ENCISO, *La globalización en la historia*: Revista empresa y humanismo, vol. 5, n. 1 (2002) 98-101.

- (2) La **fase germinal**<sup>31</sup> (1400-1750): Contiene el incipiente crecimiento de las comunidades nacionales, la caída en importancia del sistema transnacional, la ampliación del dominio de la Iglesia católica, la difusión del calendario gregoriano, el realce del concepto de persona y de la idea de humanidad, la teoría heliocéntrica del mundo y los albores de la geografía moderna<sup>32</sup>.
- (3) La **fase incipiente** (1750-1875): Comienza a concretarse la idea del Estado homogéneo y unitario, se formalizan las relaciones internacionales, el concepto de persona como ciudadano y el de humanidad. A la par van surgiendo pactos legales y organismos específicos que regulan las relaciones transnacionales y la comunicación. También se desdibujan los límites que reducen la sociedad internacional al territorio Europeo y se aborda la disyuntiva nacionalismo vs. internacionalismo<sup>33</sup>. Comienzan las grandes exposiciones internacionales donde se exhiben no solo la riqueza de las diferencias culturales, sino también los avances tecnológicos, los productos y la diversidad de propuesta de vida societaria y política<sup>34</sup>.
- (4) La **fase de despegue** (1875-1925): Donde comienzan a despuntar los rasgos más fuertes de la globalización, los que se irán configurando y amplificando en el estadio actual en el camino hacia una la noción unificada de la humanidad cada vez más singular<sup>35</sup>. En este periodo se consolida el término de *modernidad*, se

<sup>31</sup> Para las fases que describimos a continuación hemos elegido, como armazón, las ideas que aporta: cf. R. ROBERTSON, *Globalization: social theory and global culture*, o. c., 58-60. A la síntesis de Robertson, añado datos y ajusto fechas que introduce A. GONZÁLEZ ENCISO, o. c., 95-118. Prefiero esta propuesta que tiene en cuenta acontecimientos históricos relevantes, a la que aporta Samir Amin, más en perspectiva economicista señalando cuatro periodos: 1) fase mercantilista (1500-1800) definido por el intercambio de mercancías entre los centros portuarios del Atlántico; 2) fase clásica de la mundialización capitalista (1800-1945) reconocido por la revolución industrial y la polarización de su producción en las grandes potencias mundiales; 3) fase de posguerra (1945-1990) caracterizada por la difusión mundial del capitalismo mediante la expansión industrial a países en vías de desarrollo; 4) La fase actual (desde 1991) donde se está llevando a cabo nuevos procesos de acumulación de capital en manos de las potencias mundiales: cf. S. AMIN, *Capitalismo, imperialismo, mundialización*, en: J. SEOANE; E. TADDEI (comps.), *Resistencias mundiales (de Seattle a Porto Alegre)*, CLACSO, Buenos Aires 2001, 15-29; S. AMIN, *El capitalismo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona 1999, 15-17.

<sup>32</sup> Estos acontecimientos e ideas están localizados en occidente; avanzado el periodo se extiende a otras regiones, por lo que hay que entender que algunos presenten la génesis como un comienzo *prematureo* en Europa: cf. F. BEDOLLA, *El advenimiento de la política-mundo ¿Crisis del Estado Nación o crisis de la política? Apuntes sobre la constitución de lo político moderno*, en: M. A. DÍAZ MIER (ed.), *La globalización: un estudio interdisciplinario*, Instituto Universitario de Investigación de Estudios Norteamericanos, Alcalá de Henares 2003, 238.

<sup>33</sup> Cf. A. SÁNCHEZ ANDRÉS, *Nacionalismo y Relaciones Internacionales: el surgimiento de las nuevas potencias europeas continentales y la quiebra del concierto europeo, 1848-1871*, en: J. C. PEREIRA CASTAÑARES (coord.), *Historia de las relaciones internacionales contemporáneas*, Ariel, Barcelona 2001, 153-168.

<sup>34</sup> Esta fase sigue teniendo su epicentro en Europa y desde ella se comienza a configurar el mercado mundial capitalista; sin embargo, junto a la economía hay que colocar en este tiempo y espacio la política, la sociedad y la cultura desde un predominante eurocentrismo: cf. F. BRAUDEL, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII, t.3, El tiempo del mundo*, Alianza, Madrid 1984 (Con este tomo, el historiador francés, cierra una monumental historia de la economía donde da cuenta de cómo las sociedades europeas abanderaron el progreso y expansión social del mundo).

<sup>35</sup> Desde un punto de vista sociológico, Robertson apunta en esta fase, la emergencia de cuatro referencias conceptuales que certificar el paso de la internacionalización a *the making of the world as a whole*: *National societies*; *Selves*; *World system of societies*; *Humankind*. En la interacción de las mismas se perciben dos

alcanza claridad en la presentación de esquemas plausibles de organización social en el ámbito nacional, se reflexiona sobre la identidad personal-nacional y se formalizan e implementan conceptos sobre la humanidad. A su vez, se generalizan las restricciones sobre inmigraciones, en la medida que aumentan en cantidad y rapidez los medios mundiales de comunicación. En otro orden de cosas, aparece el movimiento ecuménico, la implantación de la *hora mundial*, el fenómeno de las *novelas internacionales*, las competiciones globales (las Olimpiadas y los premios Nobel) y la primera guerra de carácter mundial.

(5) La **fase de lucha por la hegemonía** (1925-1968): Con los pilares del proceso de globalización asentados y listos para su despliegue, aparecen tiempos convulsos que, aunque no lo frenan, lo determinan a través de luchas de intereses para hacerse con el poder mundial<sup>36</sup>. Los acontecimientos que destacan en esta fase son: la creación de las Naciones Unidas, la instauración del principio de independencia nacional, la aparición de concepciones enfrentadas sobre la Modernidad, la segunda guerra mundial seguida por la *guerra fría*<sup>37</sup> y el debilitamiento de las esperanzas para la humanidad planteado por el Holocausto, la bomba atómica y la cristalización del Tercer Mundo<sup>38</sup>.

(6) La **fase de incertidumbre** (a partir de finales de la década de los sesenta del siglo XX). A la par que se va cuestionando la visión bipolar del mundo, comienza a crecer la conciencia global, aunque ésta no se materialice en todos los territorios del planeta<sup>39</sup>. El hombre llega a la Luna y las primeras imágenes de la tierra desde el espacio sobrecogen a la humanidad. Junto al rápido desarrollo

---

movimientos: por una parte, un doble conflicto: la tensión entre individuo-sociedad y *realpolitik*-humanity (la primera se intensifica, la segunda es nueva); por otra, la relativización de los constructos de identidad propia, ciudadanía, sociedad y referencia social; la conjugación de ambos configura el *mapa de ruta* de la globalización hasta nuestros días: R. ROBERTSON, *Globalization: social theory and global culture*, o. c., 25. Para comprender el alcance de su hipótesis se puede consultar un cuadro holístico explicativo titulado *the global field* en: *Ibídem*, 27.

<sup>36</sup> El protagonismo en esta fase lo ejercen Estados Unidos y la Unión Soviética; ambas *emergen como superpotencias, y como tales constituyen un mundo bipolar en que la distribución global de recursos económicos-financieros-tecnológicos y militares se corresponden aproximadamente entre aquellas y sus bloques. Va emergiendo un orden mundial de interdependencia asimétrica, con diferencias de estructura y ubicación en la escala jerárquica y en el sistema de dominación mundial, entre países desarrollados-centrales-hegemónicos, y países subdesarrollados, periféricos, subordinados*: M. KAPLAN, *Estado y globalización*, o. c., 230.

<sup>37</sup> La expresión apareció en el mundo periodístico y en el bloque occidental, pero rápidamente fue asumida por los políticos, historiadores, analistas y dirigentes de los bloques formados por las dos superpotencias mencionadas: cf. J. C. PEREIRA, *Historia y presente de la guerra fría*, Istmo, Madrid 1989, 19; 47.

<sup>38</sup> Los hechos apuntados son la punta de un iceberg que va a hacer cambiar de rumbo a la sociedad internacional desde 1945; en este ciclo, ciertamente, se sientan las bases para un nuevo orden internacional, pero también se gestan los desafíos que entrañan y las grandes fracturas que acarrearán la concepción bipolar de dicho orden: cf. E. BARBÉ, *Relaciones Internacionales*, Tecnos, Barcelona 1995, 227-257. Como apunta la autora, *desde 1945, y a diferencia de lo que ocurría antes, el orden internacional se globalizó. Se pasó de un sistema mundial, en términos geográficos, pero hecho a la medida de Europa en términos de orden, a un sistema realmente mundial*: E. BARBÉ, *Ibídem*, 228.

<sup>39</sup> Las superpotencias empiezan a perder prestigio y poder; a la par comienzan a cobrar protagonismo los espacios regionales y la emergencia de nuevas potencias económicas, políticas y militares: cf. P. CALVOCORESSI, *Historia Política del Mundo Contemporáneo. De 1945 a nuestros días*, Akal, Madrid 1999, 63-84.

de instituciones, movimientos y medios de comunicación globales, se suscitan nuevos problemas de multiculturalidad y diversidad étnica, se lucha por la generalización de los derechos humanos, se trabaja por un mayor protagonismo de la sociedad civil y se comienza a reivindicar una ciudadanía mundial. Crece la conciencia de pertenecer, como humanidad, a una comunidad mayor que se preocupa por los problemas globales del medio ambiente (La Cumbre de la Tierra)<sup>40</sup>. También se presenta el islam como una *deglobalizing/reglobalizing*.

La perspectiva sincrónica de la globalización arroja luz respecto a su génesis, pues tanto en la visión de recorrido largo como en la de recorrido corto se aprecian dos elementos caracterizadores: (1) nace en un centro (por ejemplo, la Roma mediterránea en la Antigüedad, la Europa cristiana en la Edad Media, el viejo continente en la modernidad y la revolución industrial, el eje del duopolio atlántico en el tiempo de postguerra mundial...) y se extiende al mundo conocido; (2) se apoya desmedida y complacientemente en un orden -social, político, cultural y económico- dominante e impuesto, como único posible, a todas las sociedades existentes, a las que solo les cabe la opción de asumirlo<sup>41</sup>.

## 2.2. Patrones históricos desencadenantes.

Las etapas descritas nos muestran de manera lineal un proceso que va engrosando, a la par que ampliando, su alcance de forma englobante; sin embargo, no da cuenta de un factor determinante, al mismo tiempo que difícil de confinar en las fronteras de esas mismas etapas, a saber: ciertos acontecimientos a escala planetaria a través de los cuales se puede configurar un patrón explicativo diacrónico, más coherente desde la perspectiva ya alcanzada en el presente, del proceso de globalización.

Al menos hay tres hechos significativos a través de los cuales o se paraliza o se dota de un empuje nuevo a la globalización: los conflictos entre naciones, el desmoronamiento de los modelos sociales y las crisis económicas; eso sí, ninguno es meramente político o cultural o económico, pues estas dimensiones están imbricadas en ellos:

---

<sup>40</sup> Cf. L. GRANATO - N. ODDONE, *Estado y Sociedad en las relaciones internacionales contemporáneas: evolución y transformaciones*: Sociedad Global: Revista de relaciones internacionales y ciencias políticas, vol. 3, n. 1 (2009) 9-30.

<sup>41</sup> Ciertamente, la dinámica de su configuración es mucho más compleja, sobre todo en la historia más reciente de la misma. Así, desde la sociología se apunta que el sistema global se va fraguando con autonomía respecto a los patrones de los procesos estrictamente sociales y, a su vez, va adquiriendo una multidimensionalidad que supera la simplicidad de un origen básicamente intra-social o del desarrollo del sistema interestatal: cf. R. ROBERTSON, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, o. c., 50); mientras que, desde la historia de la economía, se percibe como elemento configurador del globalismo los centros, cada vez más deslocalizados, de un imperialismo financiero fruto de la preponderancia del capitalismo: cf. A. A. BORON, *El nuevo orden imperial y cómo desmontarlo*, en: J. SEOANE - E. TADDEI (comps.), *Resistencias mundiales*, l. c., 31-62.

- (1) El periodo entre las dos guerras mundiales supuso el repliegue de los estados hacia sí mismos, motivado por la necesidad de una reorganización interna y la caída de la divisa internacional -el oro- como moneda de intercambio comercial<sup>42</sup>. Este frenazo en el proceso de globalización, en lugar de pararlo, simplemente lo invernó, para despertar fortalecido después de la segunda posguerra mundial. Estados Unidos y Gran Bretaña aprendieron de los errores y pactaron en 1944, en la conferencia de Breton Woods el orden económico de la posguerra. Se apostó por la propuesta keynesiana para la reconstrucción de Europa; se crearon estructuras organizativas de coordinación internacional (FMI, BM y GATT) y se estableció el dólar norteamericano como la principal moneda de cambio en el comercio mundial<sup>43</sup>.
- (2) La interdependencia, principalmente económica, alcanzada daba la sensación de un mundo unido, favorecido por el modelo keynesiano y el proyecto de la modernidad. Los resultados fueron espectaculares, a pesar de la guerra fría, porque los problemas económicos y sociales del sistema capitalista encontraban solución en la movilidad del capital y la mano de obra; incluso algunos países del Tercer Mundo consiguieron resultados positivos siguiendo políticas keynesianas, no obstante sus desventajas respecto al mundo desarrollado<sup>44</sup>. Sin embargo, la cosmovisión liberal comenzó a hacer aguas al mostrar la cara más feroz del capitalismo (enriquecimiento del Norte a costa de un Sur cada vez más empobrecido). Si se añade el fracaso de la modernidad como cobertura ideológica -como proyecto seguía indemne- y la caída de la cosmovisión socialista (1991), se explica con facilidad la asunción del modelo neoliberal<sup>45</sup> como único fundamento de un mundo globalizado.
- (3) Las crisis económicas mundiales, a su vez, fueron catalizadoras de la aceleración del proceso de la globalización. El *crash* de 1929, la devaluación del dólar operada por Nixon (1971), el petróleo utilizado como factor desequilibrante

<sup>42</sup> Cf. B. J. EICHENGREEN, *La globalización del capital: historia del sistema monetario internacional*, Antoni Bosch, Barcelona 2000, 63-130.

<sup>43</sup> Cf. J. ESTEFANÍA, *La globalización*, en: J.-J. TAMAYO-ACOSTA (dir.), *Diez palabras clave sobre globalización*, Verbo Divino, Estella 2002, 28-34.

<sup>44</sup> Cf. A. L. HIDALGO CAPITÁN, *Una disección del fenómeno de la globalización*, en: VII JORNADAS DE ECONOMÍA CRÍTICA organizadas por la UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID (Albacete, 3 a 5 de febrero de 2000): <http://www.ucm.es/info/ec/jec7> (acceso: 26/10/2016).

<sup>45</sup> *El neoliberalismo es una corriente de pensamiento y una práctica política, que tomó fuerza a finales de los años setenta y los ochenta [siglo XX], que da prioridad a las soluciones de mercado para todos los problemas económicos y sociales de nuestro mundo*: L. DE SEBASTIÁN, *Neoliberalismo*, en: J.-J. TAMAYO-ACOSTA (dir.), *l. c.*, 54.

(1973 y 1979), la crisis de las materias primas (1980ss)<sup>46</sup> y el fuerte endeudamiento de los países en desarrollo (1982) reconfiguraron el mundo de tal manera que ningún país podía avanzar en su pleno desarrollo sin contar con los otros<sup>47</sup>. A la par que las crisis, vinieron a confluír dos fenómenos decisivos: el primero desestabilizador, en cuanto que se cerraron las puertas al libre tránsito de la mano de obra, dejando una ventana abierta a la movilidad, casi exclusiva, del capital; el segundo, catalizador del primero y de la misma globalización, a saber, la revolución en el mundo de las comunicaciones y la información, especialmente con la aparición de Internet<sup>48</sup>.

Al hilo de la visión diacrónica descubrimos que los múltiples factores sociales, culturales y económicos, de los que hemos dado cuenta, se concentraron en ciertos momentos históricos provocando, lo que algunos sociólogos denominaron, ‘oleadas’ de globalización<sup>49</sup>. La primera coincide con la configuración de un mapa político-comercial que, amplificado por las interconexiones generadas en la humanidad, adquirió proporciones globales por vez primera<sup>50</sup>; la segunda comienza con los albores de la Revolución Industrial (lo económico), la Modernidad con su oferta comprensiva del hombre y el mundo (lo cultural), la interdependencia como hecho (lo político) y un referencia nueva para la construcción de sociedades desde la conquista de los derechos humanos (lo social)<sup>51</sup>.

Las dos oleadas obedecen a una dinámica de generación, ascenso y descenso que cambian el mundo conocido<sup>52</sup>, pero con costes políticos en la interacción de las

<sup>46</sup> Cf. E. SOMAVILLA, *La actual crisis económica en el marco de la globalización: consideraciones éticas*: Religión y cultura 252 (2010) 98-107.

<sup>47</sup> Las organizaciones creadas en la conferencia de Breton Woods, especialmente el FMI, influyeron de manera determinante con unas políticas agresivas respecto al endeudamiento; más aún: *La globalización ha tenido como mentores intelectuales a los organismos internacionales. Particularmente el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Acuerdo General sobre Aranceles y Comercio (GATT) y de otra forma el grupo del Banco Mundial. Si el FMI impulsó (e impulsó) las políticas de apertura externa a la circulación de capitales como mecanismo adicional a las políticas de ajuste en las economías altamente endeudadas, y fue seguido, con carácter general, por las economías más industrializadas, el GATT ha impulsado la apertura comercial*: J. M. GARCÍA DE LA CRUZ, *La economía global: lo viejo y lo nuevo*: Documentación Social 125 (2001) 73-74. Para profundizar en este aspecto se puede consultar la tercera parte de la obra de J. SERULLE; J. BOIN, *Fondo Monetario Internacional: Deuda externa y crisis mundial*, Iepala, Madrid 1984, 169-401.

<sup>48</sup> Cf. J. ESTEFANÍA, *La nueva economía. La globalización*, Debate, Madrid 2000<sup>4</sup>, 14.

<sup>49</sup> Cf. R. T. ROBERTSON, *The three waves of globalization: a history of a developing global consciousness*, Zed Books, London 2003.

<sup>50</sup> Corresponde con la *fase germinal* y la *incipiente* desde la perspectiva sincrónica expuesta. Robertson la describe en la segunda parte de su obra citada arriba: cf. R. ROBERTSON, *Globalization: social theory and global culture*, o. c., 32ss.

<sup>51</sup> Ésta, se genera, según R. T. Robertson, con el descenso de la primera arrancando con la revolución industrial y creciendo al implicar a otros factores más allá de lo económico: cf. *Ibidem*, 49ss; en su descenso, hago notar, que corresponde con la mirada diacrónica propuesta.

<sup>52</sup> Aquí entiendo *oleada* no como la *aparición repentina de algo en gran cantidad* (así está definido el concepto, en su tercera acepción, en el diccionario de la RAE), sino que reparo en la figura de la ola que resuelve con plasticidad la dinámica más compleja de la globalización que, en su devenir histórico generativo sigue las etapas, figuradamente, de la aparición de una ola ejemplarizadas en los tres momentos expuestos.

naciones (conflictos, guerras, genocidios), costes sociales (desmoronamiento de modelos de convivencialidad) y costes económicos (luchas por el control del comercio y los mercados acompañadas de crisis). Objetivamente, ambas pueden considerarse, en parte, como un avance: un mundo más amplio e interconectado como evolución de la sociabilidad innata del género humano; pero también como un fracaso por el producto obtenido: sectores y actores sin control institucional monopolizando la globalización para hacer riqueza y conseguir poder agudizando las rivalidades entre clases, naciones e imperios.

Estas constantes confrontaciones y sucesivas crisis son percibidas por los filósofos y pensadores, desde la modernidad hasta nuestros días, a modo de *prueba de fuego* de la *sociabilidad* en cuanto principio connatural de lo humano. La alcanzada e ineludible *interdependencia*, presente tanto en lo local como en lo global, evidencia la *insociable sociabilidad* del género humano<sup>53</sup> que, para lo bueno y para lo malo, sigue el plan de un proceso en el que la convivencia social tiene que despejar un camino para hacer sostenible un eje *sistema-mundo*<sup>54</sup> donde las decisiones fraguadas en las competencias nacionales y locales no tengan que competir con la ideologización que sustenta el eje *económico-financiero*, el que indudablemente mueve nuestro mundo hacia un determinado tipo de progreso<sup>55</sup>.

La investigación de la génesis de la globalización refuerza aún más la tesis de que es un fenómeno de lo humano, complejo y multidimensional; precisamente, esta última característica va a ser un desencadenante de la actual oleada, la tercera, en el sentido de que se van a ir ampliando las dimensiones afectadas e intensificando las tendencias apuntadas, de tal manera que los cambios cuantitativos van a cobrar tal significación que, de hecho, darán lugar a realidades cualitativamente diferentes, alcanzando más dimensiones del proceso de planetización y provocando nuevas consecuencias para los

---

<sup>53</sup> I. KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), en: I. KANT, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid 2009<sup>2</sup>, 37-39.

<sup>54</sup> Cf. I. M. WALLERSTEIN, *Análisis de Sistemas-mundo: Una Introducción*, Siglo XXI, Madrid 2006<sup>2</sup>. Este sociólogo llega a la propuesta *World System Theory* tras sus debates amistosos con el historiador Fernand Braudel que expresó con el concepto *économie-monde* la red de intercambios económicos, sus manifestaciones y la conexión existente entre todas las economías regionales que se cristaliza en las crisis económicas. Sin embargo, la complejidad del concepto, asociado con proyectos venidos del neomarxismo, es patente; el mismo Wallerstein confiesa en la obra citada que ha dedicado treinta años al análisis del sistema mundo: cf. I. M. WALLERSTEIN, *El moderno sistema mundo*, 3 vol., Siglo XXI, Madrid (1979; 1984; 1999); y recientemente ha publicado el 4º vol.: I. M. WALLERSTEIN *The Modern World-System IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914*, University of California Press, California 2011.

<sup>55</sup> El eje *económico-financiero* nos conduce hacia el éxito, pero con un coste: las interdependencias son asimétricas entre los países desarrollados, los que están en vías de desarrollo y los subdesarrollados: cf. J. HABERMAS, *La constelación Posnacional: ensayos políticos*, Paidós, Barcelona 2000, 75-77; S. DE LOS RÍOS SASTRE, *La información financiera y la globalización de los mercados*, en: V. M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ (coord.), *Globalización: un enfoque multidisciplinar*, Tirant lo blanch: UNED, Valencia 2010, 36-41.



múltiples actores implicados en él<sup>56</sup>.

Así, antes de conducir la reflexión hacia el actual estado del fenómeno se hace necesario reparar en sus perfiles multidimensionales, los cuales han ido minando una convivencialidad que, a duras penas, se ha ido manteniendo con un frágil sistema de pactos a varias bandas, entre actores e instituciones, con el afán exclusivo no de recuperarla, sino solo de sostenerla desde un mínimo razonable.

### 3. Los perfiles de la globalización.

El complejo proceso de globalización en el que están inmersos los sistemas sociales y económicos del mundo no se despeja en un único perfil o factor, sino que se despliega en múltiples dimensiones como, por ejemplo, la económica, la cultural, la política y la tecnológica<sup>57</sup>. Desde todos estos perfiles se puede predicar de la globalización; más aún, dentro del objeto de su campo se descubren *subdimensiones* que, a su vez, podrían ser tratadas separadamente; sin embargo, nos centraremos en los cuatro mencionados, teniendo en cuenta su condición de concausa de la globalización, es decir, cada una de ellas, juntamente con las demás y otras que surgen y surgirán en el devenir de su progresión, son causa del mismo efecto<sup>58</sup>.

#### 3.1. Dimensión económica.

La globalización como fenómeno se visibiliza con relativa facilidad en los procesos económicos, pues han actuado como catalizadores de su génesis y, en la actualidad, están condicionando su consolidación. Dichos procesos, a su vez, se ramifican en cuatro dimensiones básicas: *comercial* (despliegue de un mercado mundial que ha ido creciendo

<sup>56</sup> Cf. G. GARCÍA I SEGURA, *Reflexiones en torno a la naturaleza y algunas de las consecuencias del proceso de globalización*, en: SECRETARIADO SOCIAL JUSTICIA Y PAZ DIÓCESIS DE SAN SEBASTIÁN (ed.), *Comprender la globalización*, Idatz, San Sebastián 2002, 21.

<sup>57</sup> Expresamos cierta jerarquía en la proposición de las dimensiones de la globalización. El criterio utilizado es su aparición en el devenir histórico como hecho o como percepción. Siguiendo dicho criterio, es discutible colocar la dimensión tecnológica en último lugar, pero apelo a su carácter inequívocamente inacabado forjador, probablemente, de la tercera revolución industrial; si las anteriores se produjeron por las mejoras de las comunicaciones y el uso de nuevos sistemas energéticos, en nuestro siglo, el ascenso cada vez mayor de las TICs en conjunción con la evolución de las energías renovables pueden provocar una nueva revolución: cf. L. A. RÁBADE Y HERRERO; J. L. ÁLVAREZ ARCE, *Las tecnologías de la información y la comunicación: ¿brecha o puente digital?*, en: F. J. ROA CASTEL ... (et al.), *Globalización y responsabilidad: claves éticas de la mundialización*, l. c., 65-66; INTERNATIONAL MONETARY FUND, *The Information Technology Revolution*, en: World economic outlook (October 2001), IMF, Washington, D.C., 2001, 105-144. Otros sociólogos conciben la dimensión tecnológica como un catalizador material de la globalización, cf. D. HELD, *The Great Globalization Debate: An Introduction*, Polity Press, Cambridge M. A. 2000, 3. Desde una perspectiva más divulgativa, incluso visionaria cf. J. RIFKIN, *La Tercera Revolución Industrial: Cómo el poder lateral está transformando la energía, la economía y el mundo*, Paidós, Barcelona 2011.

<sup>58</sup> Las dimensiones de la globalización coinciden con los aspectos básicos de una sociabilidad planificada que deviene en un modelo de organización de la vida social que, a la larga, va a determinar un paradigma de convivencialidad único: cf. G. LIPOVETSKY - J. SERROY, *La Cultura-mundo: respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 124-135; S. ZAMAGNI, *Por una economía del bien común*, Ciudad Nueva, Madrid 2012, 26-36.

en libertad y organización), *financiera* (ausencia de trabas a la libre circulación de los capitales a escala mundial), *productiva* (evolución de la producción industrial en masa hacia maneras más flexibles, incluso difusas más allá del fordismo) y *laboral* (segmentación de los mercados de trabajo en el ámbito nacional para facilitar la competitividad de sus productos)<sup>59</sup>.

Estas dimensiones, a su vez, están conjugadas dentro de la dinámica del mercado, especialmente desde el comienzo de la segunda oleada de la globalización, aunque necesitaron de la cobertura de medidas políticas nacionales que se sucedieron al hilo del proceso de interdependencia. Esto provocó la creación de una estructura económica internacional antes, incluso, de que se colocasen las bases de una cimentación política del nuevo ámbito internacional. Más aún, influyó determinadamente la cobertura filosófica dada por el liberalismo, que en lo económico sustentó la dinámica capitalista.

El rol de carácter global que fue adquiriendo el *factor capital* se vio intensificado por la fuerza que fue consiguiendo la ideología neoliberal, que en la actualidad está presentando la dimensión económica de la globalización como única. Detrás de este reduccionismo se vislumbra un afán dogmático que *con mitología casi metafísica pretende definir la única lógica posible de la economía globalizada, que a la vez desborda, supera y obliga a las economías nacionales y determina el campo de actuación de los Estados singulares*<sup>60</sup>. Su convicción fundamental es que cualquier unidad política puede alcanzar el bienestar si colabora al derrumbe de las barreras que impiden el libre movimiento del capital financiero y el intercambio mercantil<sup>61</sup>.

Los buenos resultados que se van obteniendo en países desarrollados y en vías de desarrollo, visibles y cercanos para toda la humanidad, han ido permitiendo la *construcción de políticas estatales de liberación y desregulación de las normas previamente existentes*<sup>62</sup>. Desde luego, no es un fenómeno espontáneo sino de intencionalidad declarada a través de la creación de políticas estatales permisivas que han tardado en darse cuenta del coste social, a saber, que la movilidad del capital no está siendo acompañada de la libre circulación de la mano de obra ni de los bienes y servicios.

<sup>59</sup> Los procesos económicos en sus ramificaciones son el punto de enfoque más común de los análisis sobre la globalización, por lo que no insistiremos en ellos. Para una información general cf. T. OATLEY, *Debates in International Political Economy*, Longman, Boston 2012<sup>2</sup>.

<sup>60</sup> J. A. GIMBERNAT, *Más globalización, menos democracia*: Isegoría 22 (2000) 144.

<sup>61</sup> Cf: c. FRASSINETI, *La globalización, vista desde los últimos*, Sal Terrae, Santander 2000, 20.

<sup>62</sup> C. PRIETO RODRÍGUEZ, *Globalización económica, relación de empleo y cohesión social*: Papers: Revista de sociología n. 58 (1999) 22.

### 3.2. Dimensión cultural.

Las repercusiones de la globalización en las expresiones de los procesos humanos relativos a la cultura son evidentes desde la transferencia del pensamiento único, que, a su vez, ha ido provocando la homogeneización de *usos y costumbres* característicos de los pueblos de occidente, a los que se les unen valores, prácticas y hábitos de oriente y otros lugares periféricos. El primer paso dado en esta línea unificadora fue introducir la dinámica de la globalización en los valores<sup>63</sup>; si a esto sumamos la falta de oposición y crítica con respecto a tal procedimiento, dejamos vía libre a la homogeneización cultural<sup>64</sup>.

Igualmente se da el caso de que tanto las tendencias fragmentadoras como las pautas de consumo a escala mundial se globalizan. Esto facilitó el fenómeno de la 'McDonalización'<sup>65</sup> como estilo de vida, que para nada es una cultura inofensiva; no solo porque debilita las identidades particulares de los pueblos, sino porque está extendiendo, a través de las autopistas de la información, unos valores materiales y de carácter mercantil provocadores de efectos devastadores a través del fenómeno del consumo<sup>66</sup>.

En la fase de descenso de la segunda oleada de la globalización, la dimensión cultural, en su faceta de consumo, se vio potenciada por la preponderancia del mercado apoyado por el pensamiento liberal y su idea de no limitar la libertad de elección de los individuos; así, se fue trabajando para debilitar el intervencionismo estatal a base de favorecer las iniciativas privadas, con el horizonte puesto en que, cuanto menos intervenido se encuentre el mercado, mejor funcionaría, e incluso reduciría la pobreza,

---

<sup>63</sup> El mejor ejemplo de ello fue el que pudiera llegarse a la proclamación de los Derechos Humanos, que, a pesar de estar siendo sistemáticamente masacrados en algunas partes del mundo, nadie en la actualidad es capaz de sustraerse de afirmar, en el plano de lo correctamente político, su vital importancia para la humanidad y la construcción de la paz. Para una visión de conjunto de este fenómeno cf. P. L. BERGER - S. P. HUNTINGTON (eds.), *Globalizaciones múltiples: La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona 2002.

<sup>64</sup> Que la globalización está incidiendo en los procesos culturales humanos es un hecho constatable, además de peligro en cuanto que está vinculado con la transmisión de la comprensión y la construcción del mundo en base a patrones de la organización económica, con las consiguientes pérdidas identitarias de las culturas particulares Cf. M. VÁZQUEZ MONTALBAN, *La mundialización cultural*, en: CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *¿Mundialización o conquista?*, Sal Terrae, Santander 1999, 50-51.

<sup>65</sup> Utilizamos la expresión con precaución. El que la acuñó fue Ritzer (cf. G. RITZER, *La McDonalización de la sociedad: un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Ariel, Barcelona 1996) y con ella quiso dar cuenta de un preocupante fenómeno que aqueja a las sociedades del consumo, acaudilladas por EE.UU., que el autor llama McDonalización, o asunción de las estrategias productivas de esta cadena de restaurantes de comida rápida por parte de una porción importante de la sociedad. Algunos críticos de la globalización utilizan esta palabra como expresión de su dimensión cultural, pero, como advierte Beck hay que intentar no confundirla con la relación demostrable entre globalización y localización, pues ambas no se excluyen entre sí ya que *el contenido de la globalización son las pequeñas historias locales*, más aún hay una imbricación mutua donde el particularismo se universaliza y lo universal se particulariza: cf. U. BECK, *¿Qué es la globalización? o. c.*, 71-76.

<sup>66</sup> Para profundizar en los mecanismos del consumo cf. J. F. MÀRIA I SERRANO, *La globalización: Documentación Social* 125 (2001) 28-32.

dando lugar, a través de la igualdad de oportunidades, a una mayor justicia social<sup>67</sup>. En este sentido, la construcción de un sistema educativo, reformado a partir de dicha igualdad, donde se diesen las mismas oportunidades de acceso a la educación, garantizaría un punto de arranque común e igual para todos. Sin embargo, el producto final de esta estrategia ha sido la homogeneización de la cultura en detrimento de lo más importante: la homogeneización de la igualdad y de los derechos<sup>68</sup>.

También es verdad que, al potenciar la democracia, la independencia de los poderes, las libertades públicas, el pluralismo político y los derechos humanos, se ha propiciado que la sociedad civil, fruto de la organización más espontánea de los seres humanos, cobre carácter global suficiente como para hacer frente a las presiones homogeneizadoras<sup>69</sup>.

### 3.3. Dimensión política.

Los factores determinantes de la globalización mencionados hasta ahora se han expandido, en parte, porque han tenido una cobertura política que los ha posibilitado y catalizado, tanto en la vertiente institucional como en la axiológica-jurídica (normativa). Sin embargo, es tal la imbricación de las tres dimensiones que, aunque pueda colocarse la lógica del mercado en el epicentro de la globalización<sup>70</sup>, son todas rehenes del *efecto dominó*, es decir, cualquier estrategia, decisión, acción en una de las dimensiones termina repercutiendo en las otras dos.

La política aplicada en los diferentes países del planeta está en proceso de *estandarización*<sup>71</sup>. Los dirigentes de las naciones ceden, pragmáticamente, a la presión de la ideología del pensamiento único. Poco a poco se ha ido filtrando la sensación de que la globalización es una máquina imparable y que a los Estados no les queda otra opción que sumarse a ella, por lo menos para mitigar los posibles efectos perniciosos.

La consecuencia inmediata es la aplicación de políticas económicas aperturistas con

<sup>67</sup> Cf. P. L. BERGER, *Las dinámicas culturales de la globalización*, en: P. L. BERGER - S. P. HUNTINGTON (eds.), *l. c.*, 17-21.

<sup>68</sup> La igualdad en las oportunidades está, en la ideología potenciada por el liberalismo, en las elecciones primeras, pero no se traduce en una igualdad de posibilidades de pleno desarrollo de los individuos y de las sociedades. El progreso conseguido no redundaría, cuando surgen los fracasos, en una redistribución de las riquezas en todos sus aspectos (económicos, políticos, culturales, sociales...): cf. P. SINGER, *Un solo mundo: La ética de la globalización*, Paidós, Barcelona 2003, 21-22. El autor sintetiza las principales ideas de J. Rawls (el pensador liberal de referencia desde finales del siglo XX) respecto a su teoría de la justicia para plantear una mirada nueva desde la ética en perspectiva planetaria.

<sup>69</sup> Cf. M. CASTELLS, *Globalización, Estado y sociedad civil: El nuevo contexto histórico de los derechos humanos*: Isegoría n. 22 (2000) 5-17.

<sup>70</sup> *Ha sido la lógica del capital la que ha puesto todo patas arriba. Pero es evidente que no solo está en juego la economía. Al capitalismo globalizado corresponde un proceso de globalización cultural y política que hace saltar por los aires los principios organizativos de la socialización territorial y del saber científico tal y como los hemos conocido*: R. MATE, *Globalización y política*: Isegoría 22 (2000) 200.

<sup>71</sup> Cf. A. OLIET PALÁ, *Mundo versus Estado: reflexión introductoria*, en: A. OLIET PALÁ (coord.), *Globalización, estado y democracia*, Universidad de Málaga, Málaga 2003, 7-24.

respecto al mercado mundial, que a corto plazo han obligado a los Estados a renunciar a parte de la conquista social de bienestar<sup>72</sup>; a su vez, esto está provocando la idea de que la concepción organizativa de *Estado nacional* se está quedando obsoleta<sup>73</sup>.

Los Estados están dejando en manos de organizaciones supranacionales (FMI, BM, OMC, OIT...) el control y el equilibrio del capital, pero como en este nivel no existe una estructura democrática que actúe de correctivo, tal como se practica en la mayoría de las naciones, otras organizaciones (G-3, G-7, G-20) asumen el papel de las decisiones políticas<sup>74</sup> imponiendo un poder fiscalizador sobre los Estados a través de los *mercados internacionales de capital*. La consecuencia inmediata para los Estados es una pérdida sustancial de soberanía que, si no lo remedia una reacción conjunta de los gobiernos, va a constituir un problema grave en un futuro cercano<sup>75</sup>.

Además del aspecto institucional, en cierto modo desbordado sin remisión en sus fronteras nacionales por la globalización, también se aprecian cambios en lo político-normativo. Igual que en lo cultural se ha asistido a la globalización de los valores, en lo jurídico hay una sobreestimación de los derechos humanos como fundamento del aparato legislativo regidor de la vida social de los países, tanto en cuanto que cualquier autoridad estatal quiera tener voz en el virtual escenario político global<sup>76</sup>.

La situación política mundial está pidiendo un grado mayor de organización que sume el valor de la conquista de la democracia en cada Estado a la posibilidad de una gobernabilidad planetaria<sup>77</sup>. Sin embargo, la configuración de un posible estado mundial está todavía en estado de reflexión<sup>78</sup>.

---

<sup>72</sup> Las conquistas históricas de la sociedad civil y el sindicalismo se han ido esfumando poco a poco casi en todos los países del planeta. Los Estados cada vez tienen menos espacio para garantizar los mínimos de cobertura social y sanitaria, un equilibrio justo entre empresas públicas y privadas o fijar los límites al precio de los productos básicos: cf. I. RAMONET, *Globalización, desigualdad y resistencia*, en: VARIOS, *Los desafíos de la globalización*, HOAC, Madrid 2004, 20-25.

<sup>73</sup> Los Estados se ven obligados a lidiar con la presión de tener que justificarse: cf. O. HÖFFE, *Estados nacionales y derechos humanos en la era de la globalización*: Isegoría 22 (2000) 19-22.

<sup>74</sup> Para un análisis de este fenómeno cf. F. VALLESPÍN OÑA, *Democracia y globalización*, en: A. OLIET PALÁ (coord.), *I. c.*, 145-177.

<sup>75</sup> Cf. G. DE LA DEHESA, *o. c.*, 117-119.

<sup>76</sup> La democracia y los derechos humanos aparecen como valores aceptados por la comunidad de naciones, pero también lo es la rotunda afirmación de que *el ser humano es titular de derechos propios, oponibles jurídicamente a todos los Estados*. Esta nueva situación rearma, en el presente, el debate de los clásicos respecto al *Derecho de Gentes*, en especial con el pensamiento de Francisco de Vitoria, en lo referente a la persona y la comunidad internacional. Sin embargo, se aprecia que el proceso de globalización ha desplazado el tema de los derechos humanos hacia el ámbito de los valores y la política: J. A. CARRILLO SALCEDO, *Derechos humanos y Derecho Internacional*: Isegoría 22 (2000) 69-82.

<sup>77</sup> Cf. R. MATE, *Globalización y política*: Isegoría 22 (2000) 199-200.

<sup>78</sup> Por lo pronto comienzan a asomar ciertas condiciones que lo habilitan, como la idea de una configuración más profunda de las relaciones humanas, donde lo internacional dejará paso a una concepción cosmopolita que permita a los Estados integrarse en una organización planetaria sin ningún sacrificio identitario: cf. D. HELD, *La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Barcelona 1997; J. HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona 1999; A. CORTINA, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza Editorial, Madrid 1997.

### 3.4. Dimensión tecnológica.

Los avances en el mundo de la tecnología están tomando tales proporciones que se puede hablar de una nueva revolución industrial, especialmente en el mundo de la informática -en el sentido de tratamiento de la información- y la información tecnológica (su transmisión a través de las telecomunicaciones)<sup>79</sup>.

La revolución mediática es la faceta más determinante del proceso de globalización en cuanto que da cobertura física al resto de las dimensiones; con su forma exponencial de avanzar es, a la vez, causa y efecto de la globalización<sup>80</sup>. Sin ella, especialmente con las telecomunicaciones, no hubiese sido posible, en tan corto espacio de tiempo, la fragmentación del proceso productivo, la libre circulación del capital, la difusión a escala mundial de toda clase de servicios y productos, el pensamiento único, la emergencia de una sociedad civil con marchamo de mundialidad<sup>81</sup> y la aparición del ciberespacio<sup>82</sup>, que está tomando visos de ser la quinta dimensión del universo; las relaciones virtuales comienzan a ser el punto de partida de las reales o, al menos, de la *emergencia de un nuevo espacio social*<sup>83</sup> como el generado por las redes sociales como lugares de encuentro.

Igualmente, la comprensión nueva del espacio y el tiempo que se ha ido alcanzando y cambiando a golpe de los avances en la tecnología de la información y la comunicación ha influido positivamente en la toma de conciencia de que todo hombre y mujer comparten presente y destino común con el género humano; en este sentido se podría hablar de una dimensión psicológica del proceso globalizador que, individual y colectivamente, atraviesa transversalmente el mismo fenómeno de la globalización<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> Cf. M. CASTELLS, *Globalización, Estado y sociedad civil. El nuevo contexto histórico de los derechos humanos*, a. c., 6; VARIOS, *I Mass Media nell'era della globalizzazione*: Rivista di Teologia Morale 33 (2001) 319-370, este n. 131 está dedicado al tema de la comunicación.

<sup>80</sup> Cf. A. FABRIS, *Globalizzazione, comunicazione, etica*: Rassegna di Teologia 43 (2002) 181-197.

<sup>81</sup> Cf. C. PERALES, *De la nacionalización a la globalización: la era de los conglomerados multimedia*: Historia y comunicación social 15 (2010) 97-109.

<sup>82</sup> “Este término, ciberespacio, acuñado por el *gurú* de la *cibercultura* William Gibson, se utiliza para referirse al mundo paralelo, una especie de doble virtual de nuestro mundo «real», donde las personas realizan muchas de las funciones que desarrollan en la vida de cada día.”: F. J. VALIENTE, *Nuevas tecnología, nuevas personas*: Misión Joven n. 296 (2001) 6.

<sup>83</sup> La hipótesis es que junto a los entornos naturales y los urbanos asoma un “tercer entorno” favorecido por las nuevas tecnologías de la información y las telecomunicaciones: cf. J. ECHEVERRÍA ESPONDA, *Democracia y sociedad de la información*: Isegoría 22 (2000) 39.

<sup>84</sup> Sin embargo, por ser esta dimensión adjetivada con la transversalidad aparece y es tenida en cuenta en el resto de los factores determinantes del proceso. Es interesante reparar en las aportaciones que intuyó McLuhan en 1964 sobre la relación de las comunicaciones con lo psicológico: cf. M. MCLUHAN, *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*, Paidós, Barcelona 1996); de ellas da cuenta en una semblanza del padre de la *aldea global*: J. LOZANO, *¿Quién teme a Marshall McLuhan?*: Claves de Razón Práctica 109 (2001) 51-55. Lo mismo sucede con la dimensión ideológica: tendría suficiente entidad para ser desarrollada en un punto, pero su presencia impregna las cuatro dimensiones tratadas; más aún, volverá a tener peso en el momento que se haga un juicio ético del fenómeno de la globalización.

Consideradas en su conjunto, conviene caer en la cuenta de que las dimensiones expuestas que han sido alcanzadas por el fenómeno de la globalización constituyen el mapa básico de toda organización de la vida social. Esto significa que dicho fenómeno ha ido configurado un estilo nuevo de relación entre los seres humanos y, por ende, de la convivencia. Sin embargo, la forma de resolver la tensión individuo-comunidad en la formación de sociedades ha quedado expuesta a un peligroso y ambiguo juego, puesto que el modelo propuesto se piensa para una humanidad unida en el ámbito de lo global, pero se concreta, a duras penas, en el ámbito de lo local y es del todo asimétrico en el ámbito regional<sup>85</sup>. Más aún, esta desigual presencia y desarrollo de las dimensiones está generando una multiplicidad de mapas interpretativos del mundo (geoeconómico, geocultural, geopolítico, geotecnológico, geocomunicacional), no siempre convenientemente armonizados entre sí, que están poniendo en crisis la convivencialidad.

## II. LA CONVIVENCIALIDAD HERIDA: EL OTRO LADO DE LA GLOBALIZACIÓN.

En 1989, una masa enfervorecida derribó el muro de Berlín, el monumento emblemático levantado en plena guerra fría y testigo mudo de uno de los conflictos del terror más largos de la historia. Caído el símbolo, poco después, en 1991, se certifica el derrumbamiento de la URSS y con él, lenta pero inexorablemente, el decaimiento de la cosmovisión marxista y la pérdida de pujanza de su proyecto histórico en los Estados satélites del dominio soviético<sup>86</sup>. Estos dos acontecimientos ponen fin a un periodo de crisis y revoluciones que comenzó en la década de los sesenta del siglo XX y que supone el fin de la fase de descenso de la segunda oleada de la globalización y el comienzo de la tercera<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> Cf. J. BANDERA, *La globalización y sus rostros*: Cuadernos de Realidades Sociales n. 59-60 (2002) 5.

<sup>86</sup> Estos dos acontecimientos diluyeron irremediabilmente el orden internacional consagrado en Yalta hacía ya cincuenta años, dando paso a una nueva realidad más abierta, pero también más confusa, donde la indiscutible primacía norteamericana debía conjugarse con una serie de potencias emergentes: R. M. MARTÍN DE LA GUARDIA, *1989, El año que cambió el mundo: Los Orígenes del orden internacional después de la Guerra Fría*, Ediciones AKAL, Madrid 2012, 5. Esta obra, con la objetividad que da la distancia en los análisis, ofrece, además de una amplia bibliografía, varias claves de comprensión tenidas en cuenta en las reflexiones que siguen: cf. F. TAYLOR, *El muro de Berlín: 13 de Agosto de 1961 - 9 de Noviembre de 1989*, RBA Libros, Barcelona 2009; J. M. MARTI FONT, *El día que acabó el siglo XX: la caída del muro de Berlín*, Anagrama, Barcelona 1999; J. SÁNCHEZ, *La caída de la URSS y la difícil recomposición del espacio ex-soviético*: Papeles de geografía 23-24 (1996) 283-298; A. G. FRANK, *La Revolución de Europa Oriental de 1989*: Nueva Sociedad 108 (1990) 60-74. Para valorar los hechos desde la perspectiva marxista: R. BLACKBURN (ed.), *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, Crítica, Barcelona 1993. También se hizo eco la encíclica *Centesimus annus* (1991) de Juan Pablo II donde dedica un capítulo a analizar el año 1989; para una reflexión exhaustiva del mismo cf. R. YEPES STORK, *La revolución de 1989. Causas y efectos*, en: es F. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (coord.), *Estudios sobre la encíclica "Centesimus annus"*, AEDOS: Unión Editorial, Madrid 1992, 79-96.

<sup>87</sup> Cf. J. M. TORRENTE GISBERT, *Reflexión crítica sobre la situación mundial actual*: Historia Actual Online 12 (2007) 183-192.

Este hito histórico de inflexión puso al descubierto que la globalización ha conducido a la humanidad, en gran medida, hacia una crisis planetaria de la convivencia humana. Hoy nuestra existencia común se caracteriza por la convivencialidad herida en un mundo dividido<sup>88</sup>: Los crímenes contra la humanidad, la dualización de los seres humanos en ricos y pobres por los modelos economicistas de desarrollo, la falta de respeto a la diversidad cultural, los extremos peligrosos de la comunicación global, las oleadas de migraciones siendo la actual una de las mas graves crisis humanitarias conocidas<sup>89</sup>, el valor de la vida a la baja, la libertad religiosa en peligro, la plaga nefasta del terrorismo generador de ansiedad e inseguridad en las gentes, la confrontación cada vez mayor entre la civilización occidental y la islámica, la quiebra del orden internacional, la ausencia de un auténtico bien común universal, la necesidad de un buen uso de los bienes de la tierra, el déficit de la verdad corroída por el nihilismo, la proliferación de concepciones antropológicas restrictivas, la ausencia de un auténtico derecho internacional humanitario, el recurso a la guerra preventiva, el exagerado gasto en el aparato militar de los ejércitos de las naciones y el tráfico de armas, el nuevo mapa geopolítico-económico-militar, el imperialismo americano y la nueva ideología capitalista neoliberal de alcance mundial<sup>90</sup>.

Sin entrar, por ahora, en valoraciones éticas sobre los beneficios o maleficios de la

---

<sup>88</sup> A las puertas del 2000 intuía Habermas la preocupación ante el futuro por el que nos conduce la globalización: *No vamos a tener más remedio que enfrentarnos al agotamiento de los recursos renovables, a la alienación cultural masiva y a estallidos sociales a no ser que logremos acotar políticamente a unos mercados que se están, por así decirlo, escapando de los debilitados y sobrecargados Estados-nación*: J. HABERMAS, *El Valle de Lágrimas de la Globalización*: Claves de Razón Práctica 109 (2001) 4.

<sup>89</sup> *Las cifras, siempre relativas, sobre las personas que han llegado de Irak, Afganistán y, sobre todo, Siria, a nuestras costas desde 2011 expresan una auténtica catástrofe humanitaria. Según la OIM, desde 2000 hasta 2014 han muerto en el Mediterráneo 22.394 personas que, huyendo de la violencia y el hambre, pretendían llegar a Europa, una media de 1.500 por año*: C. JIMÉNEZ VILLAREJO, *Europa ultraja a los refugiados*: El País (19/06/2016). El subtítulo del artículo de opinión de Jiménez sentencia: *La UE no solo ha olvidado los valores de dignidad humana, libertad, democracia e igualdad; los ha pisoteado en el trato dado a miles de personas y familias. A esto hay que añadir el crecimiento de la xenofobia hacia ellos*.

<sup>90</sup> De estos problemas globales, se ha hecho pionera en la reflexión sobre la convivencia, la Doctrina Social de la Iglesia que, desde que Pablo VI inaugurara el mensaje de primeros de año con motivo de la Jornada Mundial de la Paz, no han dudado en dar cuenta de la convivencialidad herida apuntando motivaciones para trabajar firmemente por *el ideal de la convivencia pacífica*. Sumándose a los esfuerzos de la ONU con los informes sobre el desarrollo humano del PNUD, los mensajes anuales de los papas, intentaron llegar al corazón de los amigos de la paz con el objetivo de renovar el espíritu de convivencia y provocar cambios de mentalidad fundados en la dignidad del ser humano, el respeto a los pueblos y el desarrollo dingo de la toda la humanidad: Cf. J. M. DÍAZ SÁNCHEZ, *Introducción*, en: JUAN PABLO II; BENEDICTO XVI, *10 Mensajes para la Paz*, Cáritas Española, Madrid 2008, 13-39; con anterioridad, la Comisión Justicia y Paz, publicó, para el cuarenta aniversario del primer mensaje, todos ellos en: PABLO VI; JUAN PABLO II, *Mensajes para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz* (1968-1998), PPC, Madrid 1998. Este sentir presente en los mensajes, encuentra una de sus cumbres en el que pronunciara Juan Pablo II en 2004, donde sintetiza los mensajes de sus antecesores y denuncia *la plaga funesta del terrorismo*: JUAN PABLO II, *Un compromiso siempre actual: educar para la paz. Mensaje del santo Padre para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz (1/1/2004)*: Ecclesia n. 3.185 (2003) 1.988-1.991. Para el paralelismo con los informes de la ONU: J. BESTARD COMAS, *Globalización, tercer mundo y solidaridad: estudio comparativo entre los Informes del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI)*, BAC, Madrid 2003.



globalización<sup>91</sup>, sería conveniente repasar en la generación y ascenso de la tercera oleada de la globalización desde múltiples visiones, pero con el punto de mira fijado más en la búsqueda de las causas de la falta actual de convivencia, para poner al descubierto la urgencia y necesidad de alcanzar un modelo constructor de sociedades fundado en el bien común universal. Así, teniendo en cuenta la opción tomada en la introducción general respecto al uso longitudinal y latitudinal del método histórico, colocamos aquí parte de los contextos que necesitaremos para entender las propuestas del Magisterio eclesial a las puertas del tercer milenio; además lo explicativo que contiene esta segunda parte cobra más sentido si lo situamos linealmente con todo lo ya tratado respecto a la globalización; a la par, nos proporcionará criterios para entender mejor lo que vendrá en el capítulo 7.

## **1. La situación a las puertas del tercer milenio.**

En un primer momento, se hace necesario realizar un análisis del tránsito que se va a producir en el proceso de la globalización hacia nuestro presente. Para ello, nos vamos a acercar a sus lecturas y sus consecuencias desde tres paradigmas sociológicos presentes en los comienzos de la ascensión de la tercera oleada del fenómeno, justo en la frontera que separa los dos hechos históricos mencionados del arranque de un nuevo orden mundial: el finalismo, el fracaso de la mano invisible y el sobrepasamiento. Dichos modelos interpretativos de la realidad van a responder a las principales dimensiones de la globalización que hemos señalando en la primera parte, pero vistas y entendidas como escenarios conflictivos: el problema ideológico-político, el problema económico y el problema ecológico.

### **1.1. Finalismo.**

A la dictadura del terror a la que fueron sometidas las gentes, amenazadas continuamente por la destrucción total<sup>92</sup>, le siguió un nuevo pánico, el miedo al

---

<sup>91</sup> Si bien ya comentamos al comienzo de este capítulo la abundancia en la bibliografía sobre la globalización respecto a la investigación de sus orígenes, ésta se multiplica de forma exponencial para el objetivo que nos proponemos desarrollar en esta sección. Los criterios seguidos para la elección de la bibliografía son los siguientes: (1) han de ser de construcción académica, reflexivos y con aparato bibliográfico; (2) con sentido crítico, no dejándose llevar por una única dimensión del fenómeno; (3) en perspectiva interdisciplinar; (4) y que tengan en cuenta los procesos sufridos por los actores sociales: cf. J. C. MONEDERO, *Introducción: Reglobalización o barbarie*, en: VARIOS, *Cansancio del Leviatán: problemas políticos en la mundialización*, Trotta, Madrid 2003, 9-37. Esta obra, que recupera renovada y ampliada un número monográfico de la revista *Zona Abierta* (92-93), es un ejemplo de los criterios mencionados, pero solo para el comienzo del tercer milenio.

<sup>92</sup> En los años sesenta del siglo XX las relaciones entre los pueblos estaban sujetas a la fragilidad de los pactos y a la acumulación de armas nucleares como único argumento para disuadir de la guerra y soñar con una paz ficticia. La paz así acordada era simplemente una guerra parada, congelada, una simple tregua que se conoce como la guerra fría, que abarcó el período que media entre la doctrina Truman de 1947 y la disolución de la URSS en 1991 en opinión de los principales historiadores: cf. E. BARBÉ, *Relaciones Internacionales*, o. c., 235. Para el debate de los

comienzo de un milenio. Este miedo no es reconocido como que todo podría acabar por la sinrazón del enfrentamiento de los dos bloques dominantes, sino que ese momento se vivió con la incertidumbre de cuándo y de qué manera se produciría el final de la historia.

Para tener una aproximación comprehensiva de la sensación de finalismo que acompañó, en lo ideológico, a los acontecimientos de 1989 y 1991, optamos por resaltar las tres perspectivas más llamativas que se produjeron. Por una parte, Fukuyama<sup>93</sup> declaró que con la derrota del sistema socialista dejaban de existir alternativas viables al capitalismo como sistema económico y político. El devenir de la historia lo demostró cuando se restablecieron las relaciones de producción capitalista en Rusia, China y Europa del Este y su inclusión en la economía de mercado, pero además se patentizó el triunfo de la idea occidental: la cultura de consumo<sup>94</sup>. Políticamente, este desarrollo significó el final de la historia ideológica, la universalización de la democracia liberal como la forma última de gobierno humano y la primacía del sistema económico basado en el mercado<sup>95</sup>.

El mismo acontecimiento es interpretado por Hobsbawm<sup>96</sup> como el *siglo corto*<sup>97</sup>. En una difícil síntesis, en algunos momentos brillante y en otros más que discutible, este historiador marxista<sup>98</sup> se aproxima a las grandezas y miserias del siglo XX desde la consciencia de que las encrucijadas en ese momento no fueron sino un producto de sus acontecimientos y sus tendencias. Desde esa perspectiva afronta la capacidad o

límites cronológicos Cf. J.C. PEREIRA, *La guerra fría*, en: J.C. ID (coord.), *Historia de las relaciones internacionales contemporáneas*, I. c., 430-431.

<sup>93</sup> Su postura la expresó primero en un artículo: F. FUKUYAMA, *¿El fin de la historia?: Claves de razón práctica* 1 (1990) 85-96, publicado originalmente F. FUKUYAMA, *The End of History?: The National Interest* (1989) y basado en una conferencia que el autor pronunció en el John M. Olin Center for Inquiry into the Theory and Practice of Democracy de la Universidad de Chicago (EE. UU.). A los pocos años amplió su pensamiento en: F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.

<sup>94</sup> La polémica suscitada por su tesis es amplia y perdura en la actualidad: M. J. RODRÍGUEZ GERVÁS, *La polémica de Fukuyama y la Historia Antigua*: Studia historica: Historia antigua 9 (1991) 149-154; E. L. MÉNDEZ MORENO, *Ensayo sobre el finalismo histórico de F. Fukuyama*, Universidad de Extremadura, Cáceres 1998; I. SANMARTÍN BARROS, *Evolución de la teoría del "fin de la historia" de Francis Fukuyama*: Memoria y civilización: anuario de historia de la Universidad de Navarra 1 (1998) 233-245; L. R. ORO TAPIA, *¿El fin de la historia? Nota sobre el espejismo de Francis Fukuyama*: Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública 7 (2007) 73-82; X. C. BERMEJO BARRERA, *Mentiras adecuadas: veinte años después del fin de la historia*: Historiografías: revista de historia y teoría 1 (2011) 4-22.

<sup>95</sup> Fukuyama se reafirma en sus tesis diez años después en: F. FUKUYAMA, *Pensando sobre el fin de la historia diez años después*: El País 17/06/1999 (n. 1140 de la edición impresa).

<sup>96</sup> Cf. E. J. HOBSBAWM, *Historia del Siglo XX. 1914-1991*, Crítica, Barcelona 1995.

<sup>97</sup> Hobsbawm justifica esta tesis del siglo corto apoyándose en la distinción entre tiempo histórico y tiempo cronológico, pero al apostar por el primero introduce un elemento de subjetividad, independientemente de la discusión para poner otras fechas de arranque y cierre del siglo XX (Cf. R. RIBERA, *El siglo XX, según Eric Hobsbawm. Una crítica y una interpretación alternativa*: Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades 105 (2005) 427-433), al traer aquí la visión de Hobsbawm vindicó la presencia del pensamiento marxista en el paradigma de finalismo en la etapa de génesis de la tercera ola de la globalización.

<sup>98</sup> El legado intelectual de este historiador marxista, atípico pero crítico, creativo y prolífico es fundamental para entender la etapa moderna del capitalismo en toda su complejidad: cf. A. LAÓ-MONTES, *El legado político-intelectual de Eric Hobsbawm*: Íconos: Revista de Ciencias Sociales 45 (2013) 7-14.

incapacidad para aprender del pasado. El siglo corto comenzó en 1914 y terminó en 1991 y lo conceptualiza sirviéndose de una periodización temporal asociada a varias metáforas que desvelan la intencionalidad de su análisis: *La era de las catástrofes* (1914-1945), la *edad de oro* (1945-1973) y el *derrumbamiento* (1973-1991).

Por su parte, Huntington<sup>99</sup> planteó el acontecimiento desde la metáfora *choque de civilizaciones*. Durante las décadas de la Guerra Fría, los conflictos mundiales tenían raíces de orden ideológico y económico, ya que inicialmente el planeta estaba configurado en dos bloques, el occidental o capitalista y el comunista o socialista. Posteriormente se formó un tercer bloque, el de los denominados *países no alineados*. Con la caída del bloque socialista era aparentemente previsible que el bloque occidental se impusiese plenamente, pero no fue así del todo sino que, contrariamente, emergió un mundo plural, un mundo de civilizaciones que están chocando desde entonces; así, para Huntington, la fuente fundamental de conflictos en el universo posterior a la guerra fría no tenía raíces ideológicas o económicas, sino más bien culturales<sup>100</sup>.

El autor fundamenta estas tesis de origen cultural, religioso e identitario en que había suficientes indicios para pensar que las relaciones internacionales se estaban *desoccidentalizando*, es decir, que las civilizaciones no occidentales estaban dando pasos para pasar de objetos a actores del escenario mundial y dieron lugar a una nueva explicación de la reestructuración del orden mundial<sup>101</sup>.

La convicción de Huntington la fundamentamos en la necesidad de que las diferencias existan y preexistan, ya que abogar por la integración de gente culturalmente distinta llevaría a una guerra de civilizaciones para dirimir cuál de ellas es la mejor y terminaría todo en la dominación y sometimiento de unas sobre otras<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> Su pensamiento lo expresó primero en su artículo S. P. HUNTINGTON, *The clash of civilizations*: Foreign Affairs 72 (1993) 22-49. Fue traducido al español y publicado íntegramente en el Suplemento Cultural del diario ABC (n. 87, 02/07/1993, 16-26). También hay una traducción con notas críticas: S. P. HUNTINGTON, *¿Choque de civilizaciones?*: Teorema: Revista Internacional de filosofía, vol. 20, n. 1-2 (2001) 125-148.

<sup>100</sup> Este ensayo adelanta la hipótesis de que las diferencias entre civilizaciones están creciendo, que el conflicto entre civilizaciones sustituirá a los conflictos ideológico y de otros géneros como forma mundial dominante de conflicto: S. P. HUNTINGTON, *¿Choque de civilizaciones?*: ABC Cultural n. 87, 02/07/1993, 26.

<sup>101</sup> La tesis que defendió Huntington en su artículo provocó un debate amplio y bastantes tergiversaciones, de las que se defendió apelando a la contingencia inherente a todo paradigma interpretativo de la realidad social; por eso, para aclarar y desarrollar su tesis, visto que numerosos acontecimientos del panorama geopolítico parecía que le estaban dando la razón -bombardeo norteamericano de Bagdad-, publicó su obra: S. P. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona 1997.

<sup>102</sup> El debate *finalista*, centrado en las figuras de Fukuyama y Huntington, ha quedado inevitablemente unido a las ideas expresadas por ellos dos, cf. M. GARRIDO, *La conjetura de Huntington*: Teorema: Revista Internacional de filosofía, vol. 20, n. 1-2 (2001) 123-124. Sin embargo, el tiempo no les ha dado la razón a ninguno; el debate sigue abierto, aunque las interpretaciones ya no son tan enfrentadas, tal como prueba el intento de un balance sobre la globalización protagonizado por dos de los pensadores más representativos del presente cercano: Lipovetsky y Juvin: cf. G. LIPOVETSKY - H. JUVIN, *El Occidente globalizado: un debate sobre la cultura planetaria* Anagrama, Barcelona 2011.

## 1.2. Fracaso de la metáfora de la mano invisible.

Junto con el miedo, las gentes asistieron en la última década del siglo XX, al desplazamiento del eje que dividía al mundo en dos. Justo cuando se empezó a desdibujar la concepción bipolar y se imponía el sistema social, político y económico mayoritario en el *oeste*, se hicieron más visibles los contornos de otra división mucho más dolorosa y dramática: un Norte enriquecido a costa del empobrecimiento de los países del Sur que habían sido exprimidos con la colonización y que se enfrentaban a la independencia sin posibilidades de alcanzar un desarrollo sostenible<sup>103</sup>.

En el ámbito teórico parecía que la metáfora de la mano invisible iba a funcionar<sup>104</sup>. El sistema capitalista estaba demostrado con creces que contribuía al desarrollo, no solo en lo económico, de los países en que se había impuesto, sino también en lo político, con la instauración de las democracias y en lo social con la progresión asombrosa en el bienestar de los ciudadanos. Era, pues, de esperar que, al quedarse como única alternativa, es decir, sin su oponente socialista, se eliminaría el freno para el desarrollo de los demás países<sup>105</sup>.

La segunda oleada de la globalización, en su fase de ascenso, daba motivos para el entusiasmo, pues el paradigma sociológico de interpretación de la interdependencia creciente entre las naciones hacía pensar que la aldea global intuida por McLuhan y preconizada por los ideólogos de la globalización podría ser el modelo plausible de constitución del mundo con miras a la homogeneización del planeta en lo político, lo

---

<sup>103</sup> Respecto a la brecha abierta en el sur por la explotación causada con la colonización y el posterior empobrecimiento, escandaloso a las puertas del tercer milenio y aún hoy confrontar: BERQUE, *La descolonización del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México 1968 (ed. Francesa 1964); J. L., MIÈGE, *Expansión europea y descolonización, de 1970 a nuestros días*, Labor, Barcelona 1975; P. BAIROCH, *El tercer mundo en la encrucijada. El despegue económico desde el siglo XVIII al XX*, Alianza, Madrid 1982; H. GRIMAL, *Historia de las descolonizaciones del siglo XX*, Iepala, Madrid 1989; J. U. MARTÍNEZ CARRERAS, *Historia del colonialismo y de la descolonización (Siglos XV-XX)*, Complutense, Madrid 1992; M. D. ELIZALDE (ed.) *Las relaciones internacionales en el Pacífico (siglos XVIII-XX). Colonización, descolonización y encuentro cultural*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1997; M. E. CHAMBERLAIN, *La descolonización. La caída de los imperios europeos*, Ariel, Barcelona 1997; P. RENOUVIN; J. B. DUROSELLE, *Introducción a la historia de las relaciones internacionales*, Fondo de Cultura Económica, México 2000.

<sup>104</sup> Cf. A. SMITH, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México 1979, 402ss. El siglo XVIII se agotaba flotando en el ambiente el entusiasmo del poder de la razón. En este tiempo ebrio de antropocentrismo, Adam Smith publica esta obra de sumo interés, pues se convirtió en el catecismo de liberales y capitalistas. En pocas palabras venía a decir que la riqueza aumentaba porque, no estando definidos los bienes comunes, al hombre le mueve su propio interés en lo económico. Así, siendo egoísta y queriendo más para él producía para todos y una *mano invisible*, al final del proceso, se ocuparía de que los esfuerzos egoístas revirtiesen en beneficio para todos. Sin embargo, tanto la expresión -no olvidemos que es más bien una metáfora- como el desarrollo de la idea expuesta son una simplificación explicativa para entender el fondo de lo que aquí se pretende: desvelar el problema económico generado en esa época de incertidumbre.

<sup>105</sup> Sin embargo, mientras que el norte rico implantaba el *Estado de Bienestar*, el sur se empobrecía; los resultados alcanzados por el modelo de bienestar fueron posibles, en buena parte, a costa del Tercer Mundo: L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres*, Sal Terrae, Santander 2009, 35.

económico y lo social<sup>106</sup>. Sin embargo, realmente se estaba fraguando en la historia una pugna dialéctica entre dos categorías: la dualización y el conflicto. Los sucesos que se dieron de conflicto como la guerra del Golfo, los problemas étnicos de Centroeuropa o el situación somalí, no fueron, estrictamente, los provocadores de la situación, fueron, *más bien, expresiones de una serie de contradicciones y conflictos que se articularon a lo largo de dos ejes: Pobreza-riqueza y Tranquilidad-violencia*<sup>107</sup>.

El mapa del mundo quedó configurado por esos dos ejes. El más lacerante es el que dividió a los seres humanos en dos clases a la par que sentenciaba la desigualdad: los que lo tienen todo y los que nada poseen; los ricos y los pobres en cada pueblo, en cada nación, en nuestro mundo civilizado; porque, escandalosamente, a la par que ha crecido la riqueza, lo ha hecho también la pobreza<sup>108</sup>. El protagonista de la hazaña fue el egoísmo humano, el lucro que movía a las personas y las hacía progresar, hecho que beneficiará en el futuro a todos. Esta dualización, que comienza a ser hiriente en la fase de descenso de la segunda oleada de la globalización y continúa hoy tomando dimensiones gigantescas, es hija del capitalismo real, o mejor salvaje, o como a otros gusta decir *Darvinismo social*, o sea, la teoría de la evolución de las especies aplicada a lo social: La supervivencia del más fuerte económicamente<sup>109</sup>.

Y quién puede negar que quizás el otro factor, el conflicto -aunque esta pueda parecer una suposición demasiado ideologizada- no sea producto de este mismo capitalismo que desborda las economías nacionales y que está gobernado por una oligarquía<sup>110</sup> que solo busca su interés y que necesita un mundo enfrentado, con guerras pequeñas para justificar su aparato militar una vez que el bloque que le amenazaba ya ha desaparecido. Las naciones están enfrentadas y las razones no son políticas sino económicas. El muro cayó y lo hizo por la economía con el disfraz de reivindicar la libertad<sup>111</sup>.

### 1.3. Sobrepasamiento.

La desigualdad que se generó con conflicto económico provocó un engrosamiento de la brecha que separaba al mundo rico del mundo pobre; a esto se sumó la alarma del

<sup>106</sup> Cf. A. BOURDIN, *Qué ha dicho verdaderamente Mac Luhan*, Doncel, Madrid 1973, 84-93; M. McLuhan, *Guerra y paz en la aldea global*, Martínez Roca, Barcelona 1971.

<sup>107</sup> L. DE SEBASTIÁN, *Mundo rico, mundo pobre. Pobreza y solidaridad en el mundo de hoy*, Sal Terrae, Santander 1992, 19; 26. El autor mantenía que *la paz no se encuentra en ninguno de los polos, porque sólo existe muy parcialmente en el mundo*.

<sup>108</sup> Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Con los pobres contra la pobreza*, Paulinas, Madrid 1991, 11-26. Más aún: *Sería insostenible para cualquier ética asistir al agravamiento del dualismo mundial*: L. BOFF, *Con la libertad del evangelio*, Nueva Utopía, Madrid 1991, 21.

<sup>109</sup> Cf. J. MARTÍNEZ CORTÉS, *El Estado de Bienestar y su crisis*: Revista de Fomento social 178 (1990) 154.

<sup>110</sup> Trilateral, G-7, Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional.: cf. F. BIANCHI APALATEGUI, *Capitalismo y Doctrina Social de la Iglesia*, en: VARIOS, *Doctrina Social de la Iglesia y lucha por la justicia*, HOAC., Madrid 1991, 104.

<sup>111</sup> Cf. A. MARTÍNEZ GONZÁLEZ-TABLAS, *o. c.*, 65-84.

sobrepasamiento de los recursos del planeta, resonando con fuerza en la penúltima hora de lo sostenible. A las puertas del relevo marcado por el mítico año 2000, la sociedad occidental comenzó a tomar conciencia de que la situación respecto a la relación del ser humano con el planeta apuntaba hacia un nuevo cambio, que empezaba a percibirse dramático en la visible sobrepoblación, el agotamiento de los recursos naturales y la contaminación medioambiental<sup>112</sup>.

Cuando terminó el siglo XX, según Hobsbawm, la población mundial había superado la cifra de cinco mil millones; eran los habitantes de un maltrecho planeta que en 1950 contaba con dos mil quinientos millones, en 1975 con cuatro mil millones y que tendría que soportar, de seguir creciendo a este ritmo, más de seis mil millones para el 2000<sup>113</sup>, entre nueve mil y once mil millones para el 2050 y cerca de quince mil millones para el 2100<sup>114</sup>.

El pesimismo puso en marcha su mecanismo de desgaste: vamos a ser muchos y no vamos a tener para todos porque nuestra *casa* se nos queda pequeña. A esto se le sumó una conciencia mayor de que en el entramado sociopolítico del ser humano tienen que entrar en juego tres relaciones, en paridad de valor, a la hora de realizarse transformaciones: las del hombre consigo, con los demás y con las cosas. Sin embargo, en los últimos siglos no se tuvo muy presente la vinculación que debe existir entre la sociedad y su transformación con el respeto hacia *las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza*<sup>115</sup>.

Los recursos, tanto los renovables como los no renovables, estaban siendo usados como si no tuviesen límites. Buscando tierra fértil para la alimentación, el planeta comenzaba a quedarse sin bosques, provocando, a su vez, el debilitamiento de las fuerzas de la naturaleza para autorenovarse. Aunque había reservas suficientes de agua potable, empezaba a ser un grave problema su justa distribución, y los combustibles fósiles y materiales para las construcciones escaseaban. Asimismo, los sumideros de residuos

---

<sup>112</sup> Cf. R. TAMAMES, *Un nuevo orden mundial*, Espasa-Calpe, Madrid 1991, 25-83; L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral Social*, Sal Terrae, Santander 1998, 181-190.

<sup>113</sup> Ciertamente, se traspasó en cientos de millones la cifra de seis mil millones prevista para el 2000 por el estudio encargado al profesor Meadows por el Club de Roma en 1975 que, junto con su equipo del Instituto Tecnológico de Massachseett, diseñaron un complejo programa matemático de simulación que llamaron *WORLD3* con el que dieron una de las primeras voces de alarma ante un futuro colapso planetario: D. H. MEADOWS (et al.), *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*, Fondo de Cultura Económica, México 1982<sup>4</sup>, 157-170.

<sup>114</sup> Las previsiones del Club de Roma con el *WORLD3* volvieron a ajustarse en la última década del siglo XX y propusieron estabilizar el crecimiento en ocho mil millones, porque de no poner las medidas necesarias a tiempo, se podía llegar a unos doce mil quinientos millones en el 2100 en uno de los escenarios planteados por el programa (el n. 7) donde los recursos naturales, la producción industrial y los alimentos comenzarían a decrecer a partir del 2000 cf. D. H. MEADOWS - D. L. MEADOWS - J. RANDERS, *Más allá de los límites del crecimiento*, Aguilar, Madrid, 1992, 214-218.

<sup>115</sup> R. BELDA, *Cambios sociopolíticos en el mundo de hoy*: Corintios XIII 58 (1991) 70.

adquirían proporciones demasiado grandes como para ser *ocultados* y la contaminación superaba la capacidad de absorción de la naturaleza<sup>116</sup>.

Cierto que los límites no habían sido aún traspasados, pero la sombra del sobrepasamiento planeaba sobre las cabezas de los moradores del último decenio del milenio<sup>117</sup>. Había que hacer lo posible para dar tiempo a que los recursos renovables se regenerasen, los no renovables nos dieran posibilidades de usar otros alternativos y solucionar la cuestión de los sumideros y la contaminación para que su crecimiento fuera sostenible. Estas soluciones debían venir de la política y la economía, pero la situación era paradójica a la par que dramática, porque ellas mismas eran las responsables, las provocadoras de tan alarmante realidad<sup>118</sup>.

En la actualidad, el problema sigue siendo alarmante, pero hay un atisbo de esperanza en los protocolos de las cumbres mundiales sobre el medioambiente, especialmente en la COP21 celebrada en París donde se llegó a un acuerdo histórico de los 195 países reunidos allí para limitar el aumento de la temperatura del planeta<sup>119</sup>.

## 2. La extensión planetaria del capitalismo y sus consecuencias.

La fase de ascenso de la actual oleada de globalización, después de la derrota de la tradición progresista y la ideología marxista que la sustentaba como modelo constructor de sociedades, dejó como único protagonista propulsor de propuesta de organización social a la tradición liberal que, en su expresión contemporánea marcada con el signo de la pluralidad, se erigió como la única capaz de plantear pensamientos con capacidad de crear instituciones políticas para cohabitar en paz, aglutinando las múltiples concepciones de bien y de virtud existentes, en un intento de resolver la tensión individuo-sociedad, gestionar el valor y el sentido de la libertad en la comunidad política y el reconocimiento de los derechos, todo ello enmarcado en el sistema de ordenación social de la democracia<sup>120</sup>.

<sup>116</sup> Para una visión de conjunto sobre la situación ecológica en la última década del siglo XX: J. ARAUJO, *Las plagas de la Tierra*, en: VARIOS, *Planeta Herido* El País (Suplemento semanal 31/05/1992) 16-29; A. MORONI, *Ecología*, en: F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA, *Nuevo diccionario de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1992, 443-467; L. DE SEBASTIÁN, *Mundo rico, mundo pobre*, o. c., 115-121; D. H. MEADOWS - D. L. MEADOWS - J. RANDERS, o. c., 75-137; J. G. PALLARES, *Los últimos tesoros*, en: VARIOS, *Planeta Herido* El País (Suplemento semanal 31/05/1992) 70-84. PNUD, *Desarrollo Humano: Informe 1992*, Tercer Mundo Editores, Colombia 1992, 40ss.

<sup>117</sup> Estos temores llevan a culpar a la sobrepoblación y a los pobres de los problemas ecológicos, pero esto es un doble falacia que hay que desmontar, cf. J. MENACHO, *El reto de la tierra: ecología y justicia en el siglo XXI*, Cristianisme i Justícia, Barcelona, 1999, 21-23.

<sup>118</sup> Cf. N. M. SOSA, *Ecología y ética*, en: M. VIDAL, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Paulinas, Madrid 1992, 858-860.

<sup>119</sup> Para las valoraciones, implicaciones y logros de la cumbre: cf. VARIOS, *¿Y después de la cumbre de París?: Tiempo de paz 120* (2016) 3-80. También se puede consultar el acuerdo de París, *Ibidem*, 101ss.

<sup>120</sup> En el capítulo 3 de la tesis se abordará en profundidad las aportaciones teóricas del liberalismo contemporáneo, pero desde la perspectiva de un sistema que piensa y ofrece modelos sociales más desde lo político-moral que

Sin oposición ideológica, se ha impuesto el capitalismo como sistema económico y el libre mercado se ha extendido a casi la totalidad del planeta, sustentado por el liberalismo, defensor a ultranza de la incomunicabilidad de las áreas del saber que versan sobre la sociabilidad, que en su versión actual más radical está sobrevalorando la libertad individual y la razón útil como principios incuestionables para que el bienestar, la felicidad y la suficiencia de vida alcancen al mayor número de personas, pero asumiendo siempre, como referente absoluto, que lo particular va a primar sobre lo universal<sup>121</sup>.

Con el camino despejado, el sistema capitalista generó riqueza y desarrollo<sup>122</sup> a través del crecimiento económico mediante cambios estructurales en el mercado internacional y en las instituciones económicas, políticas, sociales y culturales y dominantes en el seno de las sociedades locales. Sin embargo, dicho crecimiento tuvo que ser implementado, con políticas encaminadas a complementarlo para alcanzar un mayor nivel de desarrollo humano<sup>123</sup> que, a su vez, tuvieran una incidencia real y efectiva en la ampliación de la participación y la libertad de las personas<sup>124</sup>.

Sin embargo, parafraseando el conocido ensayo de Kant, lo que parece correcto en teoría no lo es tanto en la práctica; así se generó y se sigue generando riqueza; se

---

desde económico. Sin embargo, la globalización del capitalismo, aunque apoyada en la ideología neoliberal, está impregnada por cierto determinismo económico que ha *colonizado* el espacio social favorecido por las transformaciones profundas del sistema político dejando indefensos a los estados-nación que se ven incapaces de hacer frente a las fuerzas sociales transnacionales. Para profundizar en las múltiples teorías de la globalización que inciden en esta situación actual ver: J. NOYA; B. RODRÍGUEZ, *Teorías sociológicas de la globalización*, Tecnos, Madrid 2010, 95-128.

<sup>121</sup> *El liberalismo es la única ideología que permite la consolidación a largo plazo de las estructuras del estado, el apuntalamiento estratégico de una economía capitalista mundial en funcionamiento*: I. M. WALLERSTEIN, *Geopolítica y geocultura: Ensayos sobre el moderno sistema mundial*, Kairós, Barcelona 2007, 20.

<sup>122</sup> El surgimiento de la economía del desarrollo, aunque tenga una génesis clara en las propuestas de Keynes tal como apunté a su tiempo, arranca en la última década del siglo XX y representa el motor del crecimiento de la riqueza. El desarrollo económico es la *transición de un nivel económico concreto a otro más avanzado, el cual se logra a través de un proceso de transformación estructural del sistema económico a largo plazo, con el consiguiente aumento de los factores productivos disponibles y orientados a su mejor utilización; teniendo como resultado un crecimiento equitativo entre los sectores de la producción. El desarrollo implica mejores niveles de vida para la población y no solo un crecimiento del producto, por lo que representa cambios cuantitativos y cualitativos. Las expresiones fundamentales del desarrollo económico son: aumento de la producción y productividad per cápita en las diferentes ramas económicas, y aumento del ingreso real per cápita*: G. HERNÁNDEZ MANGONES, *Diccionario de economía*, Universidad Cooperativa de Colombia, Medellín 2006, 112. Para ampliar, una bibliografía básica: P. BUSTELO, *Teorías contemporáneas del desarrollo económico*, Síntesis, Madrid 1998; A. L. HIDALGO CAPITÁN, *El pensamiento económico sobre el desarrollo. De los mercantilistas al PNUD*, Universidad de Huelva, Huelva 1998; A. SEN, *Desarrollo y Libertad*, Planeta, Barcelona 2000; CONSEJO DE REDACCIÓN, *Desarrollo económico y social: teorías, propuestas, responsabilidades*: Revista de Fomento Social 237 (2005) 11-36.

<sup>123</sup> El «desarrollo económico» no es sinónimo de «desarrollo humano». El desarrollo económico (investigación, técnica, política económica, finanzas, etc) es el medio (milieu) donde debe realizarse el desarrollo humano. Sin desarrollo económico, sin un mínimo suficiente y digno de «tener», el «ser» resulta una quimera o una utopía inalcanzable: J. BESTARD COMAS, *El verdadero desarrollo es el que afirma el primado de la persona sobre las cosas*: Corintios XII 126 (2008) 363-364.

<sup>124</sup> Nos encontraríamos así con lo que los economistas llaman un *círculo virtuoso*, en el crecimiento económico y desarrollo humano que se respaldarían mutuamente: invertir en las personas resultaría rentable económicamente y, sobre todo, éticamente deseable: cf. A. SEN, *Las teorías del desarrollo a principios del siglo XXI*: Levatán: Revista de hechos e ideas 84 (2001) 65-84.



trabajó para disminuir el hambre, la pobreza, las guerras; se aumentó el gasto social en las naciones y en los organismos regionales e internacionales; se apostó por el respeto a la naturaleza y el uso sostenible de sus recursos; crecieron en cantidad y calidad las comunicaciones; incluso se buscó cómo equiparar las desigualdades. Pero, pese a estos esfuerzos, la generación de pobreza no ha cesado y el deterioro medioambiental del planeta es patente desde el principio del desarrollismo<sup>125</sup>. Más aún, en la actualidad se está agudizando con la aparición de brotes extremos de violencia -especialmente la terrorista- y xenofobia, los movimientos migratorios explotados económicamente por bandas organizadas, las actividades delictivas de las mafias internacionales -narcotráfico, trata de humanos, tráfico de armas-, e incluso una creciente desconfianza en la democracia y cierto desplazamiento del poder de los Estados-nación en el protagonismo del destino global de sus ciudadanos<sup>126</sup>. Estas son manifestaciones del proceso de globalización<sup>127</sup> en principio no deseadas pero presentes como tributo que han pagado las otras facetas del mismo proceso que tantos beneficios han procurado<sup>128</sup>.

<sup>125</sup> Para un recorrido histórico de cómo hemos pasado de un mundo de pequeños reinos a un mundo de naciones-estados, unos pocos excesivamente ricos y unos muchos muy pobres, cf. D. S. LANDES, *La riqueza y la pobreza de las naciones: por qué algunas son tan ricas y otras son tan pobres*, Crítica, Barcelona 2008<sup>3</sup>.

<sup>126</sup> Cf. V. RENES AYALA, *¿De qué hablamos? Una revisión antropológica del desarrollo*: Corintios XIII 126 (2008) 21-58.

<sup>127</sup> Los *costes humanos* de este proceso provocan reacciones muy críticas contra la globalización, ver: L. LORENZETTI, *Una globalizzazione da volto umano*: Rivista di Teologia Morale 32 (2000) 507-512; F. HINKELAMMERT, *Globalización como Ideología encubridora. Desfigura y justifica los males de la realidad actual*: Concilium n. 293 (2001) 701-710 (Número monográfico "La globalización y sus víctimas"); J. ABAD, *Los males globales de la globalización se remedian con más globalización*: Razón y fe 242 (2000) 105-108. Más recientemente, tratando de afinar respecto a las características de los movimientos en contra de la globalización y a las ideologías que están detrás de la misma, ver: J. CALVO RUFANGES, *Globalización capitalista neoliberal y movimientos antisistémicos*, Universidad de Deusto, Bilbao 2011.

<sup>128</sup> Los problemas no resueltos generados por la globalización pueden seguirse al hilo de los informes anuales del PNUD que comenzaron en 1990 aclarando, en un primer momento, el concepto del desarrollo humano (1990) y la necesidad de financiarlo (1991). La lectura continuada de los mismos podría constatare en la historia, no contada, del otro lado del fenómeno de la globalización, desde la escandalosa dualización de los seres humanos en ricos y pobres (1992) hasta repasar todos los efectos de la misma sobre las personas y el planeta, con hitos clamorosos como: la necesidad de un nuevo orden mundial que repense los conceptos de seguridad humana y desarrollo sostenible (1993/94); sin la equidad de género el desarrollo es imposible (1995); el crecimiento económico es el medio para alcanzar el desarrollo humano que es el fin (1996); erradicar la pobreza es la meta, pero superando la dimensión economista para pensar en la pobreza cultural, política, de salud, educativa (1997); el consumo ha generado bienestar para muchas personas, pero sus beneficios se han distribuido de manera muy desigual y están provocando una erosión del medio ambiente (1998); la globalización requiere liderazgo porque los mercados están escapando a una regularización que repercute positivamente en las personas (1999); la lucha por los derechos humanos ha alcanzado una asunción casi total, pero ahora, más que nunca, tiene que ponerse en relación con la agenda del desarrollo porque hay nuevos actores y reglas globales que exigen que sean una realidad universal (2000); el adelanto tecnológico, si se pone al servicio del desarrollo humano, podría contribuir a la erradicación de la pobreza evitando, así, que se produzca una brecha tecnológica (2001); en un mundo fragmentado es necesario favorecer la democracia porque las personas necesitan la libertad para forjar su propio destino, expresar sus opiniones y participar en las decisiones que determinan sus vidas (2002); es posible trabajar para eliminar la pobreza tal como se indica en la Declaración del Milenio y sus objetivos para el 2015 (2003); la meta primordial del desarrollo humano tiene que ser que las personas puedan elegir la clase de vida que desean llevar y brindarles las herramientas y las oportunidades necesarias para tomar esas decisiones (2004); se demora la concreción de los Objetivos de Milenio por promesas incumplidas, por lo que es necesario la cooperación internacional para que el desarrollo, el comercio y la seguridad alcancen a todos (2005); hay una crisis mundial del agua: mil doscientos millones de personas no tiene acceso a fuentes de agua y dos mil seiscientos millones están sin acceso a servicios de saneamiento (2006); el cambio climático nos afecta a todos y queda un decenio para poder intervenir (2007/08); la movilidad y las migraciones como consecuencia de la desigualdad en la

La globalización, proceso siempre inacabado<sup>129</sup>, en la fase de ascenso de su tercera oleada dejó definido su objetivo inicial: un desarrollo apoyado en un progreso tecnológico que, a su vez, se traduce en un crecimiento económico y del bienestar para el ser humano suficientemente amparado por los logros<sup>130</sup>, siempre y cuando la economía se mundialice y quede completamente liberalizada<sup>131</sup>. Sin embargo, este modelo se puso bajo sospecha en cuanto se comenzaron a apreciar los datos de sus efectos colaterales<sup>132</sup> que está provocando y los sucesivos fracasos históricos del mismo<sup>133</sup>. Por eso, la cara “B” de los resultados de la globalización que se exponen a continuación dan cuenta, con pinceladas gruesas, del orden mundial cuestionado. Trabajar para erradicar estas situaciones debería ser el comienzo de una nueva forma de orientar la convivencialidad o, con otras palabras, constituir las cenizas de las que surgiera un nuevo paradigma mundial de organización social del ser humano en su casa, el planeta tierra<sup>134</sup>.

## 2.1. El crecimiento de la pobreza y el precio de la desigualdad.

El impacto de la globalización, lejos de favorecer a los países pobres, como prometieron primero el liberalcapitalismo y el neoliberalismo después, los sumieron en un círculo

---

distribución mundial de las capacidades (2009); a veinte años del primer informe, hay que ir más allá del paradigma de desarrollo más efectivo (2010); el futuro de todos pasa por la sostenibilidad y la equidad para salvar el deterioro medioambiental y las desigualdades antes del 2050 (2011); cierto optimismo ante el ascenso del Sur que se percibe como una variación en las dinámicas globales que están permitiendo el progreso rápido de países en desarrollo como China, India, Brasil, Turquía, Tailandia, México, Suráfrica e Indonesia (2013): cf. PNUD, *24 años de Informes sobre Desarrollo Humano*, en: <http://hdr.undp.org/es/informes> (acceso: 9/5/2013).

<sup>129</sup> Cf. J. BESTARD COMAS, *El fenómeno de la globalización: una reflexión introductoria*: Revista de Fomento Social 57 (2002) 341-342.

<sup>130</sup> El optimismo, a este respecto, de algunos es particularmente llamativo por parcial: *A lo largo del siglo recién concluido, la población mundial se multiplicó por cuatro, mientras el PIB lo hacía casi por veinte. Como promedio, los seres humanos son hoy cinco veces más ricos que sus bisabuelos, cien años atrás, y este proceso se ha acelerado sustancialmente desde la recuperación, tras la segunda gran guerra, de la “normalidad histórica” que impulsa a la globalización*: J. J. TORIBIO, *Globalización, desarrollo y pobreza (reflexiones desde la libertad)*: Estudios sobre Educación 1 (2001), 12-13. Más aún después de la crisis económica y financiera de 2007, todo el programa de crecimiento y desarrollo está entre paréntesis. Ciertamente, como veremos más adelante, el sistema capitalista adolece de estabilidad en cuanto que sufre de crisis cíclicas, pero la actual está siendo muy grave.

<sup>131</sup> Estas condiciones proyectadas por los defensores de la globalización tienen por objetivo un mundo en el que los lugares de producción estuviesen armónicamente equilibrados con una división simétrica del trabajo: J. HABERMAS, *El Valle de Lágrimas de la Globalización*, a. c., 6.

<sup>132</sup> Estamos y vamos a asistir no solo a un incremento radical de las desigualdades sociales y la fragmentación social sino también al deterioro de los valores morales y las infraestructuras culturales: *Ibidem*, 6. Habermas, haciendo uso de una metáfora se pregunta cuánto tiempo nos llevara atravesar este valle de lágrimas y a cambio de qué sacrificios. En parecida línea de pensamiento se sitúa Bauman: la *desigualdad social* y el *creciente sufrimiento humano* forma un *compuesto explosivo* que sigue ausente de las agendas políticas, convirtiendo la *marginalidad*, la *externalidad* y la *cualidad descartable* en daños colaterales políticamente correctos: Z. BAUMAN, *Daños colaterales: desigualdades sociales en la era global*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2011, 9-18.

<sup>133</sup> Resulta llamativo que, a pesar del absoluto fracaso histórico del este modelo de crecimiento, se siga confiando en su valía; esto se debe al fuerte arraigo en la conciencia social de la confianza en el desarrollo visto su descaro a la hora de enmendar, una y otra vez, los errores que se han ido cometiendo, cf. G. RIST, *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, La Catarata, Madrid 2002, 243-272.

<sup>134</sup> El actual concepto de desarrollo es un proyecto fracasado debido a la mercantilización del mismo; hay que buscar nuevos paradigmas para una sociedad alternativa: cf. S. LATOUCHE, *Survivre au développement: De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, Fayard-Mile et une nuits, Paris 2004.

vicioso de empobrecimiento cada vez más pronunciado<sup>135</sup> del que va a resultar difícil salir sin un apoyo coordinado de ayuda internacional<sup>136</sup>. Dicho impacto tuvo su comienzo, principalmente, en la toma de decisión de tres acciones<sup>137</sup>: (1) las políticas con ciertas medidas económicas propiciadas por los *Programas de Ajuste Estructural* impuestos por el FMI y el BM como condición para acceder a los créditos<sup>138</sup> sobre los países en vías de desarrollo, que condujeron a los Estados a tener que prescindir, en perjuicio de sus ciudadanos, hasta de lo más necesario para vivir dignamente<sup>139</sup>; (2) la *Deuda Externa* que embarga a los países e impide que puedan dar un paso hacia su progreso<sup>140</sup>; (3) la excitación al consumo a través del mercado global que creó necesidades adquisitivas en los países pobres por encima de la demanda de los productos básicos<sup>141</sup>.

Las consecuencias fueron alarmantes y tuvieron incidencias en el ámbito socioeconómico: reducción del déficit del Estado, disminuyendo el gasto interior y el medioambiental, y la explotación incontrolada de las materias primas naturales<sup>142</sup>. Más aún, el endeudamiento, especialmente en los países donde la deuda superaba el 80% de los presupuestos nacionales, provocó recortes en la política social<sup>143</sup>.

Al final, más de tres mil millones de personas vivían sumergidas en la pobreza tratando de sobrevivir con menos de dos dólares al día<sup>144</sup>, atrapadas en el engranaje de la

<sup>135</sup> *El desarrollo económico abandonado a las reglas espontáneas del mercado tiende a aumentar, no a reducir, las distancias entre ricos y pobres, entre quienes están en situación de aprovechar la oportunidad de obtener beneficio y acumular riqueza y quienes no lo están tanto*: F. ONIDA, *La globalización ¿aumenta o reduce las desigualdades y la pobreza?*: Revista de Occidente n. 262 (2003) 37.

<sup>136</sup> Para ver los antecedentes de la ayuda externa cf. J. J. TORIBIO, *Globalización, desarrollo y pobreza*, Círculo de Empresarios, Madrid 2003, 123-129.

<sup>137</sup> Cf. A. M. ALONSO GUTIÉRREZ, *Algunas reflexiones sobre la globalización*, en: D. PÉREZ - M. I. VERA, *La formación de la ciudadanía: Las TICs y los nuevos problemas*, Asociación Universitaria de Profesores, Didáctica y Ciencias Sociales, Alicante 2004, 426-429.

<sup>138</sup> Cf. E. ALVATER, *El lugar y el tiempo de lo político bajo las condiciones de la globalización económica*, en: VARIOS, *Cansancio del Leviatán: problemas políticos en la mundialización*, I. c., 57-59.

<sup>139</sup> *La globalización tiende de por sí a reducir la pobreza en sentido 'absoluto' y a aumentarla en sentido 'relativo'*: S. ZAMAGNI, *Por una economía del bien común*, o. c., 148. El autor explica que sin la globalización, en los últimos veinte años, hubiera crecido la pobreza absoluta (podría haber alcanzado a más de 1.800 millones de personas sobreviviendo en el mundo con un solo dólar al día); sin embargo, en los países donde se ha comenzado el desarrollo liberando los mercados, ha crecido la pobreza relativa en cuanto que han aumentado las desigualdades entre los grupos sociales, no solo entre el eje Norte-Sur, sino también en los mismos países desarrollados donde se han generado diferencias en el poder adquisitivo entre los segmentos de población, cf. *Ibidem*, 149-152.

<sup>140</sup> Cf. J. ARRIOLA, *La globalización económica ¿Por qué ha aumentado la desigualdad?*: Iglesia Viva n. 199 (1999) 18-20.

<sup>141</sup> Sobre este y otros riesgos *sistémicos* y la inestabilidad macroeconómica generada en los ámbitos nacionales, cf. J. A. MORAL SANTÍN, *Globalización y transformaciones financieras. ¿El fin de las políticas macroeconómicas nacionales?*, en: VARIOS, *Cansancio del Leviatán: problemas políticos en la mundialización*, I. c., 196-198.

<sup>142</sup> Cf. V. SHIVA, *Globalización, medio ambiente y pobreza*, en: VARIOS, *Los desafíos de la globalización*, I. c., 48-50.

<sup>143</sup> Cf. L. RAMOS, *Los crímenes de la deuda*, Icaria, Barcelona 2003.

<sup>144</sup> En el Informe sobre el desarrollo humano del 2013 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo se estima que, en el Sur, unos tres con uno mil millones de personas más sufrirán pobreza extrema (US\$1,25 por día en términos de la paridad del poder adquisitivo) de ingresos en 2050: cf. PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano 2013. El ascenso del Sur: progreso humano en un mundo diverso*, PNUD, Nueva York 2013, 95-97. Con anterioridad, en 1992, el PNUD estimaba que había *más de mil millones de personas en condiciones de pobreza*

globalización, que les muestra lo bien que se puede vivir pero que no les deja engancharse al carro del desarrollo<sup>145</sup>.

La desigualdad lacerarte no solo se certificó en el ámbito económico, también lo estaba en el ámbito de las libertades y los derechos tanto individuales como de los pueblos para construir la vida en sociedad a través del ejercicio político con suficiente autonomía para organizar las estructuras, necesarias y suficientes, para su propia gobernabilidad. El remedio en forma de ayuda humanitaria, no solo económica y de compartir bienes, sino también de colaboración técnica con los países subdesarrollados, no fue suficiente para equipararlo con las desarrolladas, ni lo sigue siendo. Lo verdaderamente importante sería el reconocimiento de que las naciones y los pueblos son iguales en dignidad y tienen derechos al modo de cómo lo son y los tienen las personas. Ningún país debería estar en situación dependiente o sometida a otros por su superioridad económica, social, cultural o política, ni siquiera es aceptable la actitud paternalista, porque esta solo maquilla la desigualdad<sup>146</sup>.

## 2.2. Los problemas medioambientales se agravaron.

La relación del ser humano con el planeta en su dimensión ecológica dejó de ser un problema internacional para convertirse en un problema global<sup>147</sup>. Ya no se sabe si son

---

*absoluta y otros mil millones en los márgenes de la pobreza: PNUD, Desarrollo Humano: Informe 1992, Tercer Mundo Editores, Colombia 1992, 49.*

<sup>145</sup> Un buen resumen de la dualización económica (países ricos-países pobres) en el capítulo 6 de D. HELD - A. MCGREW, *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Paidós, Barcelona 2003, 93-103. No obstante, la preocupación por este desequilibrio hizo que en septiembre de 2000 se celebrara, en la Sede de las Naciones Unidas en Nueva York, la Cumbre del Milenio donde los dirigentes del mundo aprobaron la Declaración del Milenio, comprometiendo a sus países en el empeño de reducir a la mitad la extrema pobreza y otras realidades hirientes a erradicar antes del año 2015, conocidos como los Objetivos de Desarrollo del Milenio: NACIONES UNIDAS, *Declaración del Milenio* (A/RES/55/2), Nueva York, Asamblea General (Cumbre del Milenio, Nueva York, 6 a 8 de septiembre 2000). *La Declaración del Milenio es la promesa más importante que jamás se ha hecho a las personas más vulnerables del mundo. Las responsabilidades que se derivan de la Declaración han generado un nivel sin precedentes de compromiso y colaboración para mejorar las vidas de miles de millones de personas, y para crear un ambiente que contribuya a la paz y la seguridad mundial: NACIONES UNIDAS, Objetivos de desarrollo del Milenio. Informe 2010*, Nueva York 2010, 5. Todavía, en el informe de 2012 se valoraban los resultados del proyecto con optimismo, se destaca como, a pesar de la crisis, las tasas de pobreza extrema cayeron en todos los países en desarrollo. Sin embargo, cumplido el plazo y ante la falta de cumplimiento pleno de los objetivos la Asamblea General del 25 de septiembre de 2015 aprobó la resolución 70/1: *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. En ella hay un replanteamiento y la propuesta de nuevos objetivos: *Los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible y las 169 metas que anunciamos hoy demuestran la magnitud de esta ambiciosa nueva Agenda universal. Con ellos se pretende retomar los Objetivos de Desarrollo del Milenio y conseguir lo que estos no lograron. También se pretende hacer realidad los derechos humanos de todas las personas y alcanzar la igualdad entre los géneros y el empoderamiento de todas las mujeres y niñas. Los Objetivos y las metas son de carácter integrado e indivisible y conjugan las tres dimensiones del desarrollo sostenible: económica, social y ambiental*. Todos los informes en: <http://www.un.org/es/millenniumgoals/> (acceso: 09/12/2016).

<sup>146</sup> J. E. STIGLITZ, *El precio de la desigualdad: el 1 % de población tiene lo que el 99 % necesita*, Taurus, Madrid 2012.

<sup>147</sup> Cf. M. RUBIO, *Globalización y eco-ética: Studia Moralia* 42 (2004) 97-116. Incluye bibliografía. Además: L. BOFF, *La dignidad de la tierra: ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Trotta, Madrid 2000; J. AGUINAGA ROUSTAN, *Ecología Social y Globalización: Sistema* 162-163 (2001) 73-91; I. DÍAZ GARCÍA, *Crisis económica y crisis ambiental: repercusiones políticas de la desaparición del problema del cambio climático de la agenda pública*, en: A. MENÉNDEZ VISO - F. J. GIL MARTÍN (eds.), *La somnolencia de la*

las políticas medioambientales las que terminan afectando a los desastres ecológicos o a la inversa<sup>148</sup>. Pero lo más cierto es que el modelo imperante de desarrollo aplicado al planeta encierra cierto carácter depredador, en cuanto que considera los recursos naturales como bienes libres, sin reparar en el sobrepasamiento al que quedaron sometidos ni en la forma que tiene la misma naturaleza de regenerarse<sup>149</sup>.

En este último sentido, el poder del mercado mundial subsumió el de los estados nacionales respecto a las decisiones ecológicas. La Organización Mundial del Comercio alentó a los estados subdesarrollados a no reconocer los acuerdos multilaterales sobre el medioambiente con el fin de favorecer la entrada a las empresas transnacionales; a su vez, éstas camparon sin imposición de límites hasta que los mismos estados agotaron sus recursos naturales<sup>150</sup>. Así, esta política económica de intereses financieros de los países hiperdesarrollados, que busca en los países del Tercer Mundo los recursos y bienes naturales que ha agotado en sus territorios, está contrayendo una deuda ecológica de proporciones desmedidas que difícilmente logra maquillar con las cumbres mundiales promovidas por los organismos internacionales<sup>151</sup>.

Mientras continúe esta ambigüedad, de la que es portadora la misma globalización, el planeta seguirá siendo objeto de depredación: los países siguen demandando energía y sacian su hambre agotando los recursos de los países pobres (mil seiscientos millones de personas no tienen acceso a la electricidad); es insostenible, ya a corto plazo, seguir usando *energías sucias* por su poder devastador contaminante, a la par que hay que financiar las *renovables* de forma efectiva, tal como se han comprometido los gobiernos y los organismos financieros internacionales; el derroche desmedido de recursos usados en los países desarrollados está incidiendo en la crisis del *cambio climático* con el que se

---

*razón: reflexiones sobre organización social, economía y bienestar en tiempos de crisis*, Biblioteca Nueva, Madrid 2011, 175-191; O. SOLÀ PARDELL, *Desplazados medioambientales: una nueva realidad*, Universidad de Deusto, Bilbao 2012.

<sup>148</sup> Cf. V. CALZOLAIO, *Globalización y medioambiente*: Leviatán n. 77-78 (1999) 243-250.

<sup>149</sup> Cf. A. VALENCIA SÁIZ, *Globalización, medio ambiente y ciudadanía*, en: A. OLIET PALÁ (coord.), *l. c.*, 232-240.

<sup>150</sup> Cf. G. FOLADORI, *Modernización ecológica, cambio tecnológico y globalización*: Economía, Sociedad y Territorio 5 (2005) 343-344.

<sup>151</sup> Las primeras señales de alerta se produjeron en los setenta del siglo XX. Al poco, EE. UU. tomó la iniciativa en el diagnóstico publicando en 1980 el estudio *Global 2000* desde su Agencia de Medio Ambiente. En 1987, la Comisión Brundtland consagró la expresión de *desarrollo sostenible*; como conjunto de instrumentos y acciones para reconciliar al hombre y sus tecnologías con la naturaleza. Más adelante, con la Conferencia de Río-92, comienza una etapa de propuestas y medias, con poco éxito, pues se ha repetido en varias ocasiones: Cumbre de Río+5 (Nueva York, 1997); Conferencia de Johannesburgo (Río+10, 2002); Conferencia de Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible (Río+20; Río de Janeiro, 2012)...: cf. R. TAMAMES, *Sin alternativa a la globalización*: Revista de economía mundial 18 (2008) 134. Pese a la preocupación institucional, se ven pocos avances, no hay ratificación real de las medidas acordadas y apenas se aterriza en una solidaridad económica Norte-Sur, aunque hay serios esfuerzos en orden al entusiasmo de que la humanidad pueda hacer frente al problema: J. ABRAHAO... (et al.); E. ASSADOURIAN - M. RENNER (dirs.), L. STARKE (ed.), *La situación del mundo 2012: hacia una prosperidad sostenible: informe anual del Worldwatch Institute sobre el progreso hacia una sociedad sostenible*, Icaria, Barcelona 2012. Como se dijo a su tiempo, la COP21 de París está siendo valorada como el mayor acuerdo para frenar el cambio climático.

está hipotecando el futuro de nuestro planeta<sup>152</sup>; la *soberanía alimentaria* de los países más pobres está siendo aniquilada mediante la sobreexplotación de los recursos alimenticios, en aras de un mejor rendimiento para satisfacer las demandas de consumo del norte; el acceso al agua potable es un serio problema para más de un tercio de la población mundial<sup>153</sup>; por último, las previsiones de crecimiento de la población mundial alarman con la posibilidad de alcanzar, para el 2050, la cifra de doce mil millones, cuando el planeta solo podrá asegurar una vida digna a nueve mil millones<sup>154</sup>.

### 2.3. La mundialización del terrorismo y la violencia.

La sociabilidad es innata al ser humano, pero a pesar de ello llegan momentos, individuales y colectivos, donde los límites autoimpuestos a la demencia -originaria y biológica- queda incontrolada y surge la violencia de unos contra otros. Por eso, cuando organizamos la vida en común, pactamos, por medio de leyes, cómo garantizar la seguridad individual y de la comunidad penando el uso de la violencia y determinando qué personas y qué instituciones pueden hacer uso de la misma de una manera coercitiva para la defensa de los ciudadanos<sup>155</sup>.

Las naciones y el mundo controlaron la seguridad con el orden westfaliano hasta la primera contienda mundial. Con la Segunda Guerra se buscaron nuevas formas (Sociedad de Naciones, ONU, Consejo de Seguridad Nacional...) en un mundo que había cambiado y que se organizaba de forma bipolar para contener el enfrentamiento de los Estados Unidos y la Unión Soviética con la amenaza controlada de la Guerra Fría. Pero al fin de esta, emergió un orden internacional unipolar ambiguo<sup>156</sup>, donde los estados seguían organizándose militarmente para la defensa de su territorio ante la

<sup>152</sup> *Es una crisis que aún se puede detener, pero tenemos poco tiempo para hacerlo. El mundo dispone de menos de 10 años para cambiar su rumbo*: PNUD, *Informe sobre Desarrollo humano 2007-2008, La lucha contra el cambio climático: solidaridad frente a un mundo dividido*, PNUD, Nueva York 2007, 1.

<sup>153</sup> Los problemas apuntados son desafíos del presente para un desarrollo sostenibles; para ampliar el contenido y las posibles soluciones cf. J. SOUTO COELHO, *Desarrollo sostenible. La dimensión ecológica del desarrollo*: Corintios XII 126 (2008) 89-133.

<sup>154</sup> Cf. R. ENGELMAN, *Nueve estrategias para no alcanzar una población de 9.000 millones*, en: J. ABRAHAO...(et al.); E. ASSADOURIAN; M. RENNER (dirs.), L. STARKE (ed), *I. c.*, 231-244.

<sup>155</sup> Un gran número de las reflexiones sobre el terrorismo y la violencia en la actualidad se dirigen hacia la búsqueda de un nuevo paradigma de seguridad humana, convencidos de que el concepto de espacio, territorio, fronteras y defensa nacional han caducado: C. DE CUETO NOGUERAS - A. CALATRAVA (ed.), *Defensa y globalización*, Universidad de Granada, Granada 2012; C. DE CASTRO SÁNCHEZ, *Seguridad internacional y nuevas amenazas en un mundo globalizado*, en: V. M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ (coor.), *Globalización: un enfoque multidisciplinar*, I. c., 55-102; U. BECK, *Sobre el terrorismo y la guerra*, Paidós, Barcelona 2003; Z. BAUMAN, *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid 2006<sup>2</sup>; G. BORRADORI, *La filosofía de una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Madrid 2003.

<sup>156</sup> Unipolar en cuanto a la ideología única liberal que lo sostiene, pero que se exhibe con las características de una distribución multipolar, cf. D. HELD, *Cosmopolitismo: ideales y realidades*, Alianza, Madrid 2012, 188. Para los que defiende la mirada unipolar cf. J. E. CARVAJAL MARTÍNEZ, *Seguridad global y lucha contra el terrorismo*: Diálogos de Saberes 33 (2010) 93-108.

posible agresión de otros mediante un gasto desmesurado en armamentos y ejércitos<sup>157</sup>. Mientras, el implacable ascenso del fenómeno de la globalización daba alas a nuevas formas de amenaza de la seguridad que traspasaba fronteras haciéndose transnacional (narcotráfico, lavado de dinero, crimen organizado, terrorismo)<sup>158</sup>.

El mundo despertó del sueño de sentirse seguro en su territorio el día 11 de septiembre de 2001 con el ataque terrorista al centro financiero de los Estados Unidos y al Pentágono; este tipo de ataques siguieron produciéndose en otras naciones y terminaron sembrando el terror y el miedo en los corazones de las gentes<sup>159</sup>. Se comenzó a hablar de mundialización del miedo y del terrorismo<sup>160</sup>. *La irrupción de la violencia que asola las sociedades contemporáneas y su exaltación por parte de los medios de comunicación, los frecuentes actos de terror, los secuestros y asesinatos de inocentes*<sup>161</sup> se vislumbraban como efectos colaterales influenciados por la falta de gobernabilidad de la globalización.

Las diferencias en el bienestar, la dinámica de la homogeneización identitaria y las democracias importadas de Occidente que no dejaban nacer a las autóctonas en los países subdesarrollados<sup>162</sup> son, entre otras, las causas de que algunos se replieguen hacia el fundamentalismo -mayormente religioso-<sup>163</sup> como escudo defensivo, incluso agresivo, a través del terrorismo, y de que otros aprovechen la coyuntura para la extorsión, el pillaje y la corrupción<sup>164</sup>.

En la actualidad la mayor organización de terrorismo internacionalizado está en manos del llamado yihadismo, temido porque le ha declarado la guerra a Occidente. En

<sup>157</sup> Se estima que el total de gastos militares a nivel mundial en 2008 ascendió a 1.464.000.000.000 de dólares, lo que representa un aumento del 4 por ciento en términos reales en comparación con el año 2007 y del 45 por ciento durante el período de diez años entre 1999 y 2008: *Ibíd.*, 188, citando SIPRI, *SIPRI Yearbook 2009*, Stockholm International Peace Research Institute, Oxford University Press, Oxford 2009.

<sup>158</sup> Cf. J. J. PIERNAS LÓPEZ, *El terrorismo globalizado*: Anales de Derecho 21 (2003) 333-381. El autor hace un análisis pormenorizado, desde la perspectiva del derecho, de esta transnacionalización del terror.

<sup>159</sup> Cf. J. JORDÁN; P. POZO; M. G. GUINDO (coord.), *Terrorismo sin fronteras. Actores, escenarios y respuestas en un mundo global*, Aranzadi, Pamplona 2010. En el primer capítulo, J. Jordán, reflexiona sobre la evolución del terrorismo yihadista global después del 11-s y las repercusiones sobre la seguridad europea y española.

<sup>160</sup> Ya lo había preconizado Beck, años antes, con su concepto de *sociedad del riesgo*, comenzando a apuntar el peso de los sentimientos de vulnerabilidad, incertidumbre y miedo que provocaba la sociedad globalizada; los ataques terroristas aportaron la prueba empírica de que no era solo una hipótesis sociológica: cf. U. BECK, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona 1998.

<sup>161</sup> L. BOFF, *Del Iceberg al Arca de Noé. El nacimiento de una ética planetaria*, Sal Terrae, Santander 2002, 15.

<sup>162</sup> Cf. F. FUKUYAMA, *La construcción del Estado: hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*, Ediciones B Grupo Zeta, Barcelona 2004. El autor reflexiona sobre la realidad de que la exportación del modelo de Estado occidental, después de la colonización, incluso cuando se dismanteló la Unión Soviética, produjo Estados débiles, que no han podido hacer frente, desde su propia realidad, a la gestión y exigencias que conlleva un ordenamiento social desde la libertad y para el interés común de los ciudadanos.

<sup>163</sup> Para los problemas entre el Islam y Occidente cf. M. AGUIRRE, *¿Una nueva Guerra Fría?*: Sal Terrae, 90 (2002) 265-268. Para una reflexión más reciente sobre la evolución del terrorismo Yihadista global después del 11-s y las repercusiones sobre la seguridad europea y española Cf. J. JORDÁN; P. POZO; M. G. GUINDO (coord.), *l. c.*, especialmente el primer capítulo.

<sup>164</sup> Cf. D. WOLTON, *La otra mundialización: los desafíos de la cohabitación cultural global*, Gedisa, Barcelona 2004, 166; 173-174.

términos apropiados hay que hablar de yihadismo y no de islam, y mucho menos de islamismo, ya que son los que entiende la ‘yihad’ -guerra santa- como el empleo de la violencia contra los que no piensan como ellos, en lugar del sentido de lucha ascética de algunos comentaristas del Corán. En cuanto a las soluciones parecen que no van a venir desde las políticas policiales y judiciales, sino desde la comprensión de las ideas, en este caso teológicas, que sostienen la actitud beligerante los yihadistas. Sería un diálogo donde los ‘atacados’ intenten desprenderse del orgullo de su laicidad y del relativismo para entender la perspectiva desde la cual leen los yihadistas la historia. Por su parte, estos tendrían que comenzar a reinventar su estructura organizativa de lo social de calado medieval<sup>165</sup>.

#### 2.4. El Estado de Bienestar en crisis.

El concepto de Estado fue una conquista que comenzó en el Siglo de las Luces y que ha ido madurando hasta nuestros días<sup>166</sup>. Descubierta, primero, por la razón como sujeto de derecho internacional, debía reunir unos requisitos básicos: población, territorio, soberanía y organización política; después, fue despertando en el ciudadano la conciencia creciente de que una cosa eran las instituciones que lo sostenían y otra los individuos a los que se les confería el poder de asumir las funciones diseñadas para el interés común de todos. A la par de este proceso, también se fue gestando la noción de nación que aglutinaba el ideal identitario apoyado en la convivencia como proyecto: las personas unidas por un pacto, pero con una historia y un futuro común, eran soberanas y fuente única de legalidad política, es decir, podían organizarse con un aparato de leyes surgidas de la voluntad general. Fuera de estas leyes no era posible gobierno legítimo alguno. Se reforzaba así el principio de soberanía y nacía el uso del concepto de Estado-nación o Estado nacional<sup>167</sup>.

Pues bien, hasta la segunda postguerra mundial el Estado nacional fue asumiendo, cada vez más, un protagonismo casi absoluto en la gestión de la organización y las necesidades de sus ciudadanos hasta que devino en el modelo conocido como *Estado de Bienestar* con el que los Estados nacionales asimilaron funciones decisivas respecto al

<sup>165</sup> Cf. G. WEIGEL, *Occidente en guerra contra el yihadismo: el papel de la fe y de la razón*, Palabra, Madrid 2009.

<sup>166</sup> La formación del Estado es un proceso histórico con raíces largas. A partir de la Ilustración se ha ido configurando de forma genuina influenciado por factores domésticos, regionales e internacionales que se tornan en únicos en cada autoridad pública resultante y en el conjunto de instituciones: cf. F. FUKUYAMA, *La construcción del Estado*, o. c., 15-70. Este autor desarrolla bastante bien esta idea que sintetizo en las líneas que siguen.

<sup>167</sup> Aquí no insistiremos en la gestación de estos conceptos, sino en las funciones que asume el Estado-nación producto de la globalización y el colapso en el que se encuentra al ser desafiadas dichas funciones en la actualidad. Para una visión sintética de la génesis y la problemática presente: R. VIEJO VIÑAS, *Estado, nación y soberanía: Límites de la concepción monista de la ciudadanía contemporánea*, en: VARIOS, *La política de lo diverso: ¿producción, reconocimiento o apropiación de lo cultural?* CIDOB, Barcelona 2008, 109-117.



orden social, al arbitraje de los conflictos, al fomento del desarrollo económico y al acceso al bienestar de los ciudadanos<sup>168</sup>. Sin embargo, como contrapartida, los profundos cambios políticos, económicos, sociales y culturales que está generando la globalización en el presente, tal como vengo anunciando, están afectando a este modelo de organización en cuanto que están poniendo en duda las funciones que conquistó para sí en orden a la prosperidad de sus pobladores<sup>169</sup>.

Actualmente, cuatro causas están implicadas en el debilitamiento del poder, la capacidad decisoria y la restricción de competencias de los Estados nacionales<sup>170</sup>: (1) económicas: la liberalización de los flujos de capital, la amplificación del espacio económico a escala planetaria y la transnacionalización de la producción<sup>171</sup>; (2) geopolíticas: la interdependencia obligada entre estados, la inmersión en procesos de integración supranacional y la proliferación de organismos internacionales para hacer frente a los retos globales<sup>172</sup>; (3) defensivas: la internacionalización de la violencia y el terrorismo, los pactos regionales para el ejercicio de la violencia legítima y la tendencia a dejar la seguridad en manos de organizaciones privadas<sup>173</sup>; (4) identitarias: la homogenización cultural y el sistema de valores único mediante la ofensiva ideológica del neoliberalismo<sup>174</sup>.

Pese a este panorama, el paradigma *Estado* como organizador de la vida social en cuanto referencia principal de identidad sigue en pie, aunque se evidencia la necesidad de una reformulación del mismo que haga frente a la realidad del mundo globalizado<sup>175</sup>. Por otra parte, se perciben serias dificultades para que pueda seguir sosteniéndose el modelo de bienestar tal como ha sido practicado hasta ahora, puesto que las políticas nacionales en asuntos económicos y sociales se reducen a previsiones a muy corto plazo;

---

<sup>168</sup> Los resultados de este modelo, para occidente, fueron espectaculares hasta la crisis de 1974, debido tanto al consenso ideológico basado en la regeneración de los esquemas keynesianos, como a la acumulación de recursos económicos generados en la expansión económica mundial después de la segunda contienda mundial, obtenidos, esos sí, a costa del empobrecimiento de Tercer Mundo: L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *El clamor de los excluidos*, o. c., 34-35. En el ámbito socialista tiene como corolario el *Estado Tutelar* que asumió funciones similares: A. FRANÇAIS, *El Crepúsculo del Estado-Nación. Una interpretación histórica en el contexto de la globalización*, MOST-UNESCO, París 2000, 11. Sin embargo, a las puertas del tercer milenio comienzan a percibirse, a golpe de crisis, la frágil sostenibilidad, principalmente institucional, del modelo: C. OFFE, *Contradicciones en el Estado del bienestar*, Alianza, Madrid 1990, 135-150; J. MARTÍNEZ CORTÉS, a. c., 141-155.

<sup>169</sup> Cf. L. MÉNDEZ FRANCISCO, *La globalización y el Estado nacional*: Revista Global, vol. 4, n. 14 (2007) 48-56.

<sup>170</sup> Cf. M. MANN, *¿Ha terminado la globalización con el imparable ascenso del Estado Nacional?*, en: VARIOS, *Cansancio del Leviatán: problemas políticos en la mundialización*, I. c., 231-259. J. NOYA; B. RODRÍGUEZ, o. c., 239-259.

<sup>171</sup> Cf. E. URTEAGA, *Los Estados de Bienestar ante la globalización*: Portularia vol. XII, n. extra (2012) 213-219.

<sup>172</sup> Cf. M. G. CABEZA, *Estados del bienestar y globalización*: Historia Actual Online 9 (2006) 50-51.

<sup>173</sup> Cf. F. FUKUYAMA, *La construcción del Estado*, o. c., 155-168.

<sup>174</sup> Cf. G. LIPOVETSKY; J. SERROY, o. c., 35-46; Cf. J. DE LUCAS, *Globalización e identidades*, Icaria, Barcelona 2003, 32-33.

<sup>175</sup> Cf. D. HAWKINS, *Fronteras y límites: transnacionalismo y Estado-nación*: Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 22, n. 39 (2008) 132-158; C. NEBOR MONFERRER, *La globalización como reto actual para los Estados: economía y política*, en: F. J. ROA CASTEL ... (et al.), *Globalización y responsabilidad: claves éticas de la mundialización*, I. c., 177-228.

la promoción del crecimiento y del empleo mediante la regulación de la demanda y la inversión dependen, en gran medida, de la macroeconomía global; y la capacidad tributaria y redistributiva de los ingresos para moderar las desigualdades sociales se ha colapsado al entrar en un círculo vicioso de deuda, saneamiento financiero y recortes sociales<sup>176</sup>.

Esta situación percibida en los ámbitos nacionales es igualmente visible tanto en el ámbito planetario como en el regional, donde reinan las asimetrías de poder, la concentración empresarial desmedida y las desigualdades sociales<sup>177</sup>; más aún, en estos ámbitos se comienza a acusar un grave déficit de liderazgo que pone en duda la credibilidad de los líderes políticos y la legitimidad de las instituciones para garantizar, a las próximas generaciones, herramientas para enfrentarse a los problemas mundiales, s. Al menos, esta es la opinión obtenida por la encuesta realizada a finales de 2006 por *Gallup International "Voice of the People®"* para el *World Economic Forum's Annual Meeting* (enero 2007), en la que se entrevistó a cincuenta y cinco mil personas de sesenta países y que representa las opiniones de mil quinientos millones de ciudadanos del mundo<sup>178</sup>. Esta desconfianza notoria en los dirigentes desvelada por las *mayorías silenciosas*<sup>179</sup> es buscada con ansiedad, a la par que con miedo y respeto, por los *Mass Media* globales para socavar los cimientos, de por sí ya frágiles, de los estados nacionales en aras de los intereses financieros<sup>180</sup>.

## 2.5. La democracia cuestionada.

El fenómeno político más destacado de finales del milenio fue la expansión de la democracia a escala planetaria, tanto de la comunicación de sus procesos como de sus reglas procedimentales, influenciada, llamativamente, por la buena acogida de sus

<sup>176</sup> Estas restricciones a las que se ve sometido el Estado comenzaron a ser palpables a comienzos del tercer milenio. Para un estudio exhaustivo y una bibliografía básica cf. M. KAPLAN, *Estado y globalización. Regulación de los flujos financieros*: Sistema 164 (2001) 13-42.

<sup>177</sup> Cf. J. F. TEZANOS, *Globalización, poder y democracia*: Sistema 165 (2001) 12.

<sup>178</sup> Cf. WORLD ECONOMIC FORUM, *Worldwide Survey Highlights Lack of Faith in Leaders in an Uncertain World*: [http://www.angus-reid.com/wp-content/uploads/archived-pdf/GallupIntl\\_Davos.pdf](http://www.angus-reid.com/wp-content/uploads/archived-pdf/GallupIntl_Davos.pdf) (acceso: 18/06/2016). El des- crédito de la clase dirigente podría explicar el resurgir nacionalista de independencia de regiones integradas en una nación y, en parte, el problema del 'brexit'.

<sup>179</sup> O lo que es lo mismo, las mayorías de la opinión pública: cf. J. J. BRÜNNER, *Globalización cultural y posmodernidad*, Fondo de Cultura Económica, México 1998 (imp. 2002), 114.

<sup>180</sup> La competencia entre Estados es tan fuerte en el mercado global y está tan mediada por la red de la información que, para conseguir inversiones, mano de obra cualificada o turismo, se ven obligados a desarrollar identificaciones simbólicas de cara al exterior, dando lugar a la concepción de Estados-marca: P. VAN HAM, *The rise of the brand state: The postmodern politics of image and reputation*: Foreign Affairs LXXX-5 (2001) 2-6. [http://diplomatictraffic.com/nation\\_branding.asp?ID=2](http://diplomatictraffic.com/nation_branding.asp?ID=2) (acceso: 22/06/2016). En parecida línea presentó Castells la transformación del Estado nacional en Estado-red donde éste, para afrontar los desafíos globales, pasaba a formar redes interdependientes con otros Estados: M. CASTELLS, *La era de la Información: economía, sociedad y cultura*, vol. 1 *La sociedad red*, Alianza, Madrid, 1997; sin embargo, los Estados han incorporado las nuevas tecnologías de la información y la comunicación para reforzar su control en la esfera nacional e internacional. Y esta subordinación de la Red al Estado-nación no ha producido Estados-Red sino redes controladas por los Estados: J. NOYA; B. RODRÍGUEZ, o. c., 23.

valores más universales en los territorios regidos por autocracias<sup>181</sup>: si a principios de la década de los setenta del siglo XX dos tercios de los países del mundo estaban regidos por dictaduras, a finales del siglo el porcentaje bajó a un tercio<sup>182</sup>; más aún, la confianza en la democracia como sistema de organización social, aunque no crece cuantitativamente, sigue demandándose en la actualidad<sup>183</sup> como prueba el fenómeno de la *primavera árabe*, donde la ciudadanía, apoyándose en el poder de las TIC's, ha reinventado formas de hacer oír su voz y ha iniciado revoluciones impensables para exigir modelos de gobierno democráticos<sup>184</sup>. También, como contrapartida, estamos asistiendo a la proliferación del fenómeno del populismo<sup>185</sup>

Sin embargo, paradójicamente, la extensión del paradigma democrático en su función política organizadora de sociedades está sucediendo justo cuando más cuestionado está su valor procedimental para resolver los viejos y nuevos problemas de la convivencialidad<sup>186</sup>. Si ya estaba en entredicho su eficacia como sistema, al asumir la lógica liberal como fundamento por su facilidad para generar tanto el crecimiento económico como la desigualdad social<sup>187</sup>, con el fracaso de su versión moderna como sociedad de bienestar se ha granjeado fuertes dudas y severas críticas provenientes de

<sup>181</sup> Cf. A. ISHKANIAN, *La promoción de la democracia y la sociedad civil*, en: ASOCIACIÓN PARA LAS NACIONES UNIDAS EN ESPAÑA, *Sociedad Civil Global 2007/8: poder comunicativo y democracia*, ANUE, Barcelona 2008, 52-74.

<sup>182</sup> En 1974, de un total de ciento cuarenta y cinco países, solo treinta y nueve eran considerados democráticos. En 1997, de un total de ciento noventa y un países, ciento diecisiete estaban marcados con la divisa de la democracia, cf. L. DIAMOND, *Developing Democracy: Toward Consolidation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1999, 25. Sin embargo, el mismo autor muestra sus cautelas porque there were as many as 117 democracies or as few as 76, depending on how one counts: *Ibidem*, 1. La razón es que hay un debate abierto *sobre lo que es y no es una democracia y cuáles regímenes son una democracia o cuáles no lo son*: L. DIAMOND, Elecciones sin democracia. A propósito de los regímenes híbridos: Estudios Políticos n. 24 (2004) 117-134.

<sup>183</sup> Tanto el Índice de Democracia del 2012 elaborado por *The Economist*, como el observatorio de la ONG *Freedom House*, desvelan esta confianza, pero matizan la "calidad" de la mismas distinguiendo entre: democracias plenas (15% de los países), democracias imperfectas (32,3%), regímenes híbridos (22,2%) y regímenes autoritarios (30,5%); cf. *The Economist*, *Democracy Index 2012*: <http://www.eiu.com/> (acceso 15/05/2013); *Freedom House Democracy in Retreat*: <http://www.freedomhouse.org/> (acceso 15/05/2013).

<sup>184</sup> Lo que los periodistas bautizaron como *primavera árabe* se inició en Túnez el 17 de diciembre de 2010, con la inmolación de Mohamed Bouazizi, un comerciante de frutas, como protesta ante los abusos policiales y se propagó en efecto dominó por todo el norte de África, saltó el mar Rojo y alcanzó la región del golfo Pérsico, hasta los confines de la península Arábiga en Yemen, cambiando el mapa político y social de esta región del planeta: L. A. BÁRCENAS MEDINA, "Primavera árabe", *un laboratorio de geopolítica*: Política exterior, vol. 27, n. 152 (2013) 72-82. Íntimamente conectado con este fenómeno está la rebelión de la sociedad civil (no organizada) española indignada por el déficit democrático que se materializó con el movimiento del 15-M que, desde España, se ha extendido a las sociedades con democracias avanzadas: cf. T. JIMÉNEZ, *El ciudadano árabe, dueño de su propio destino*: Política exterior, vol. 26, n. 145 (2012) 154-167; ID, *El ciudadano árabe, dueño de su propio destino (y II)*: Política exterior, vol. 26, n. 146 (2012) 162-171.

<sup>185</sup> Cf. E. DUSSEL, *Cinco tesis sobre el populismo*: Le Monde diplomatique en español 207 (2013) 23-35.

<sup>186</sup> *Dentro de la literatura de la globalización, existe mucha discusión del déficit democrático global*: M. KALDOR, *Democracia y Globalización*, en: ASOCIACIÓN PARA LAS NACIONES UNIDAS EN ESPAÑA, *Sociedad Civil Global 2007/8*, I. c., 30.

<sup>187</sup> Cf. N. BOBBIO, *El futuro de la democracia*, Plaza y Janes, Barcelona 1985, 57; J. SUBIRATS, *Democracia, participación y transformación social*: Polis (en línea), 12 (2005), en: <http://polis.revues.org/5599> (acceso: 15/05/2016).

posturas ideológicas enfrentadas<sup>188</sup>. Por otra parte, si el sistema ha crecido en estimación espacial ha sido influido por la revolución de la información y la comunicación propiciada por el fenómeno de la globalización pero, a la par, ha acrecentado la perplejidad al difundir bienes, valores, conductas, servicios, personas, ideas, información, dinero, normas, actitudes, prácticas y patrones de comportamiento que ponen en riesgo el valor identitario de las culturas locales<sup>189</sup> y el derecho de los Estados-nación para llevar las riendas de sus propios destinos<sup>190</sup>.

En la actualidad, el imaginario en torno al ideal democrático sigue teniendo suficiente fuerza seductora tanto para el individuo que necesita preservar su libertad, autonomía y derechos frente a los otros como para el conjunto de los que quieren vivir societariamente en armonía, bienestar y paz para garantizar la suficiencia de vida, a la par que la convivencialidad, regidos por leyes que garanticen el bien común o el interés general.

Sin embargo, entre lo ideal y lo real hay una distancia, a veces, demasiado larga y difícil de acortar; por ejemplo, está creciendo el descontento y lo hace en los ciudadanos de las democracias más consolidadas en los países con una larga avenencia con este modelo de organización, debido, principalmente, a la percepción de la baja participación real en la vida social, ya que constatan, entre otras apreciaciones, que *los gobiernos toman decisiones que van en contra de las necesidades y los intereses de la mayoría de la población*<sup>191</sup>. El debate está servido: en el presente y para el futuro, ¿se puede trabajar para que el paradigma de *democracia directa* reemplace al de *democracia representativa*?<sup>192</sup> ¿Podrá la globalización facilitar, a medio plazo, la expansión espacial de una democracia auténticamente *participativa*?<sup>193</sup> o como contrapartida promoverá las democracias de baja intensidad.

<sup>188</sup> Estos problemas y discusiones están presentes, incluso cuando se intentan superar con formas políticas nuevas, como la Unión Europea: cf. C. OFFE, *Democracia y estado del bienestar: un régimen europeo bajo la tensión de la integración europea*, en: VARIOS, *Cansancio del Leviatán: problemas políticos en la mundialización*, l. c., 285-317.

<sup>189</sup> El peligro de la homogenización cultural está presente en la transferencia de patrones propios de occidente inherentes en el sistema democrático: cf. S. ZAMAGNI, *Por una economía del bien común*, o. c., 152-155. R. JUNQUERA DE ESTÉFANI, *¿Valores globales o valores culturales?*, en: V. M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ (coord.), l. c., 161-179.

<sup>190</sup> Los organismos internacionales y regionales que surgieron, en un primer momento para dar respuesta a la interdependencia entre las naciones y en la actualidad al fenómeno de la globalización económica, carecen de legitimación democrática, pero están produciendo normas y tomando decisiones políticas prácticas que se superponen a las que, legítimamente, dictaminan los estados: cf. S. ZAMAGNI, *Por una economía del bien común*, o. c., 158-159.

<sup>191</sup> CH. FELBER, *La economía del bien común: un modelo económico que supera la dicotomía entre capitalismo y comunismo para maximizar el bienestar de nuestra sociedad*, Deusto, Bilbao 2012<sup>3</sup>, 161. El autor describe detalladamente bastantes motivos de descontento: *Ibidem*, 161-165.

<sup>192</sup> Cf. J. Peña, *La república moderna ante la democracia: gobierno de las leyes y soberanía popular*: Res Publica 25 (2011) 59-82.

<sup>193</sup> Para el análisis de la necesidad de una gobernanza global y sus posibilidades reformulando el paradigma democrático, cf. D. HELD, *Cosmopolitismo: ideales y realidades*, o. c., 139-175, 201-226. Para una propuesta concreta de *democracia participativa* Cf. CH. FELBER, *La economía del bien común*, o. c., 166-188.

## 2.6. Cuatro crisis distintas y una sola crisis verdadera.

Junto al cuestionamiento del sistema democrático y del Estado-nación como modelos de organización social necesarios, pero insuficientes, así como a la incapacidad de las instituciones internacionales para regular los mercados y los flujos financieros en el ámbito planetario, apareció la crisis mundial de 2008, como consecuencia de la realidad imparable de la globalización. Independientemente de que *los ciclos económicos sean inherentes al sistema capitalista*<sup>194</sup>, tal como la historia pone una y otra vez al descubierto, al comienzo de la tercera oleada de la globalización se produjo un cambio de ritmo en el crecimiento económico fruto, sin duda, de la expansión de la misma, que fue la punta del iceberg de la actual crisis<sup>195</sup>.

Aunque nos hemos habituado a calificarla en singular, demasiado centrados en las consecuencias financieras derivadas de la crisis de las hipotecas *subprime* en Estados Unidos, responde mejor a la realidad tratarla en plural; si reparamos en la situación actual, lo que denominamos como *la crisis*, tiene que ver con otras cuatro que están interrelacionadas entre sí: la alimentaria, la climática, la económica y la financiera<sup>196</sup>.

Los problemas alimentarios a nivel mundial tienen una historia reciente trágica; la expresión más significativa ha sido el aumento del precio de los alimentos básicos entre 2003 y 2008, que llegó a subir una media del 183%. Las consecuencias inmediatas son el engrosamiento del pelotón de los hambrientos, la subida de las muertes por desnutrición y hambre, ciento cuarenta millones más de personas en situación de inseguridad alimentaria y la multiplicación exponencial de la pobreza.<sup>197</sup> Las causas están íntimamente ligadas a la especulación con el precio de los cereales (mercado a plazo de los alimentos) y la derivación de cultivos de los mismos para alimentar la quimera del biocombustible como alternativa energética al petróleo<sup>198</sup>.

<sup>194</sup> En las reflexiones sobre las causas de la crisis económica de los 70 del siglo XX se recuperan estudios desde la perspectiva marxista que inciden en las crisis cíclicas del capitalismo: cf. R. B. DAY, *La teoría de los grandes ciclos: Kondratieff, Trotsky y Mandel*, en: N. D. KONDRATIEFF ... (et al.), *Los ciclos económicos largos: ¿una explicación de la crisis?* Akal, Madrid 1979, 197-222.

<sup>195</sup> En este sentido los analistas detectaron *el comienzo de una recesión o de una ralentización del ritmo de crecimiento* que devino en la crisis global actual: J. M. GARCÍA DE LA CRUZ, *La economía global: lo viejo y lo nuevo: a. c.*, 75.

<sup>196</sup> En la exposición precedente de las consecuencias de la extensión mundial del capitalismo se puede percibir el camino trazado hasta la eclosión definitiva de las cuatro crisis: cf. E. TOUSSAINT, *Cuatro crisis distintas y una sola crisis verdadera y planetaria*: Envío digital 321 (diciembre 2008) <http://www.envio.org.ni/articulo/3906> (acceso: 03/05/2013). Para una primera aproximación al análisis de la realidad de estas crisis expuestas en su orden cronológico y lógico ver: L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *La fuerza del amor inteligente. Un comentario a la encíclica "Caritas in veritate, de Benedicto XVI*, Sal Terrae, Santander 2009, 83-100.

<sup>197</sup> Cf. P. MORENO TORREGROSA, *La crisis alimentaria mundial: Las causas de un sobresalto*: Esbozos, Revista de Filosofía Política y Ayuda al Desarrollo 1 (2009) 2-3.

<sup>198</sup> Desde la raíz misma del problema se puede afirmar que la actual *crisis no es alimentaria ni financiera*, es una crisis *sistémica* del modelo globalizado de organización social que busca reconfigurarse ante sus contradicciones e

A la *crisis alimentaria* se sumó en parecidas fechas la *crisis climática* relacionada con la idea de sobrepasamiento de finales del siglo XX se certifica con el deterioro medioambiental que atenaza al planeta. Uno de los exponentes actuales, desde la perspectiva de la crisis, fue el aumento espectacular del precio del barril de crudo en el verano de 2008; por ello, quizás, esta situación podría denominarse, más acertadamente, *crisis de la energía*<sup>199</sup>. La dificultad de fondo, en parte causa y consecuencia del problema ecológico, está en haber vivido como si los recursos naturales fueran ilimitados y no haber puesto soluciones para frenar su consumo exponencial; y el problema sigue creciendo y se agravará más porque la demanda de energía va en aumento.

La presencia de las crisis apuntadas hizo más grave la *crisis financiera* originada en Estados Unidos y contagiada a las economías del mundo, hasta el punto de provocar un colapso que algunos no dudan en calificar de *crisis económica global*. El origen de ambas tiene una historia que comenzó a finales del segundo milenio, cuando las fuerzas económicas provocaron un descenso fatal de las *tasas reales de interés de largo plazo* en el mundo; a esta situación se sumó la *burbuja del precio mundial de la vivienda*, apoyada reciamente por la deuda, y una *desvinculación de la política monetaria y las tasas de largo plazo*. Las hipotecas *subprime* y *Alt-A* de Estados Unidos, que comenzaron a comprarse efusivamente en numerosos países *animados por calificaciones de crédito burdamente* abultadas, infló aún más la burbuja mundial, originando más de diez años de prosperidad como nunca hubo en la historia. Pero la burbuja se empezó a desinflar en el verano de 2007 a consecuencia de un masivo *cese de pagos en serie* y, por ende, la crisis financiera tomó dimensiones económicas globales<sup>200</sup>.

En cuanto a las causas de esta *doble crisis*, hay que ser prudentes, pero lo que sí es cierto, como apuntan algunos especialistas<sup>201</sup>, es que ha habido responsabilidades: primero, por parte del monopolio del Banco Central, con la manipulación de la moneda y el crecimiento artificialmente sostenido de la oferta monetaria; segundo, por

---

*inoperancia del mercado*: J. HUAYLUPO ALCÁZAR, *¿Crisis alimentaria o la agudización de la iniquidad? La crisis sistémica de la aldea global*: Ciencias Económicas 1 (2009) 11-32.

<sup>199</sup> A cualquiera que haya seguido la actualidad de los últimos tiempos, no le habrá pasado desapercibido el hecho de que la energía es el asunto que desde hace más de un año domina la agenda económica, social y medioambiental a nivel mundial: A. VIDAL-QUADRAS ROCA, *Energía y verdad ante los recursos y necesidades energéticos*: Economía industrial 369 (2008) 131-137.

<sup>200</sup> Este resumen *apretado* está tomado de A. GREENSPAN, *La Crisis*: Revista de economía institucional vol. 12, n. 22 (2010) 15-60. En todo caso, la globalización financiera tiene riesgos y uno de los más difíciles de controlar es el *efecto contagio* de los desajustes económicos, que terminan afectando profundamente a los más débiles, cf. S. DE LOS RÍOS SASTRE, *La información financiera y la globalización de los mercados*, en: V. M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ (coord.), *I. c.*, 37-38. Para el caso del *contagio* en Europa: cf. R. TAMAMES, *Para salir de la crisis global: análisis y soluciones*, EDAF, Madrid 2009, 67-82.

<sup>201</sup> Cf. J. E. MUÑOZ GIRÓ, *Fundamentos para el análisis de la crisis financiera*: Ciencias Económicas vol. 26, n. 2 (2008) 55-69.

parte de los gobernantes de las finanzas, quienes se han creído tan *suficientes* que han decidido cuánto dinero debe circular; por último, también hay responsabilidad en los políticos, que en lo más externo, por ejemplo y como botón de muestra escandaloso, han estado y están financiados en sus campañas políticas por imperios económicos<sup>202</sup>.

Ciertamente, las crisis que estamos sufriendo tienen un componente de error humano a veces fruto del desconocimiento de los mecanismos más oscuros del sistema financiero global; sin embargo, en la que estamos inmersos está acompañada por la proporción enorme de ingobernabilidad alcanzada por la globalización financiera<sup>203</sup>, que está afectando a la sociedad occidental haciéndola perder su sentido, es decir, la dirección hacia dónde y por qué caminamos unidos en sociedades los seres humanos, que no es otra que la satisfacción que nace de la sociabilidad innata del ser humano para su desarrollo pleno e integral. Siguiendo a Zamagni, el fin hierra en su objetivo cuando fuerzas fuera de control institucional provocan *una triple separación: la separación entre la esfera de lo económico y la esfera de lo social; la separación entre trabajo y creación de riqueza, y la separación entre mercado y democracia*<sup>204</sup>.

### 3. Los desafíos del presente y para el futuro.

La última aproximación al fenómeno de la globalización es para enjuiciarla, pero evitando la euforia –‘globofilia’- y la demonización –‘globofobia’-. Las anotaciones que se proponen están situadas justo en ese momento previo al juicio sobre las causas de los hechos, sabiendo que el fenómeno puede seguir generándolas, es decir, que falta la distancia histórica necesaria para justificarlo objetivamente en toda su extensión.

La globalización, como constructo inacabado y sujeto a cierta provisionalidad ambivalente, se presenta en la actualidad igualmente cargada de posibilidad como de amenaza para lo humano y su hábitat, ya, indiscutiblemente, planetario.

---

<sup>202</sup> En este sentido es escandaloso el capital ofrecido a los políticos por *Fannie Mae and Freddie Mac Campaign*: <http://www.opensecrets.org/news/2008/09/update-fannie-mae-and-freddie.html> (acceso: 24/06/2013). Además, las crisis que culminan en el 2008 obedecen, también, a un cambio de mentalidad postmoderna y de modelo político-cultural: *La aparición de una clase política singularizada principalmente, por la racionalidad cínica se impone en las democracias occidentales, pero asimismo en las recientes transformaciones de los países orientales y subdesarrollados. Se asiste a la mutación de la clase política en un conglomerado de gestores y mandatarios más centrados en sus grupos de interés y de poder que en el beneficio del bien común de los ciudadanos*: B. MUÑOZ LÓPEZ, *El malestar en la globalización o como las élites transnacionales se apropian del planeta: preguntas sin por ahora respuesta*: Sociedad y utopía: Revista de ciencias sociales 38 (2011) 199.

<sup>203</sup> La actual crisis financiera pone al descubierto *el fracaso a nivel global de instituciones multilaterales existentes cuya misión es controlar, contener y gestionar los riesgos financieros mundiales y su contagio*: D. HELD, *Cosmopolitismo: ideales y realidades*, o. c., 181. Held continúa su reflexión haciendo hincapié en que las instituciones que rigen y gestionan los mercados internacionales no estaban preparadas para *los acontecimientos del otoño de 2008*. Igualmente, analiza la responsabilidad de dichas instituciones en la crisis: *Ibidem*, 182-187.

<sup>204</sup> S. ZAMAGNI, *Por una economía del bien común*, o. c., 278. Al hilo de la descripción del fenómeno de la globalización hemos ido dando cuenta de cómo, en la actual ola de la misma, se han ido fracturando estas esferas que nos han colocado en medio de esta crisis de sentido, a la que vengo denominando déficit de convivencialidad de nuestra era.

Sometida, pues, a múltiples lecturas, la más inocente ve la globalización como un proceso que está construyendo un mundo cada vez más *uno*, es decir, más interdependiente, pero no solo en lo económico, sino también en lo político, lo cultural, lo mediático, etc. Se piensa que está muy próxima la posibilidad de que la globalización termine siendo un único factor, englobante de todas las dimensiones del fenómeno, que dé cuenta de la realidad social e histórica de la condición humana.

Sin embargo, cuando llegan las crisis y fracasan las alternativas al modelo liberalcapitalista, la globalización se advierte como un proceso sustentado ideológicamente por el neoliberalismo<sup>205</sup> que desdeña la política hasta colonizarla para poder sustraerse de toda responsabilidad y del control de los estados. La consecuencia es el peligro de la homogeneización cultural impuesta y posible gracias a los avances en las telecomunicaciones, operada por la revolución de la información, que ha reducido a una escala más manejable el planeta.

Ahora bien, cuando la lectura se hace desde las consecuencias, es decir, desde el desigual desarrollo de los pueblos, el planeta herido por el sobrepasamiento insostenible y la violencia estructural, entre otras, la globalización como modelo y sus tesis descriptivas quedan en entredicho. No se niega su cuota de realidad, sino que se revela una dosis de sospecha, puesto que algunas de las funciones que se atribuyen a la globalización se aproximan al mito.

La globalización, como paradigma explicativo de lo real, puede que esté dando cuenta del cumplimiento del discurso del progreso y la racionalidad moderna, pero, ¿hasta qué punto es usada como hermenéutica constructiva de la misma realidad? Más aún, ¿no será una maniobra sibilina para dar cobertura legítima a los proyectos sociopolíticos que interesan al neoliberalismo económico? La respuesta es sí. El globalismo hace cumplir a la globalización funciones de mito para evitar la resistencia al proceso, desarmando a los que intentan otros caminos o, sencillamente, traten de reconducir el proceso<sup>206</sup>. Tal mitificación del fenómeno se puede constatar cuando se presenta la globalización:

- (1) *como un proceso impersonal (que se produce con independencia de las voluntades de los seres humanos) y natural (que posee la forzosidad de los*

---

<sup>205</sup> Otros, más críticos, hablan de traición a Keynes a través de la reconversión del FMI y BM como instituciones misioneras de una especie de fundamentalismo del mercado transmisor de la nueva ideología: cf J. E. STIGLITZ, *El malestar en la globalización*, Taurus, Madrid 2002<sup>6</sup>, 37-38.

<sup>206</sup> La oposición a la globalización y la búsqueda de caminos diferentes se materializa en una historia de resistencia que comenzó en Seattle (1999) y sigue presente en nuestros días como expresión, la más de las veces, de la genuina social civil mundial, cf. C. MORENO DEL RÍO, *Antiglobalismo*, en: J. ANTÓN MELLÓN (coord.), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Tectos, Madrid 2006<sup>2</sup>, 459-478; A. MUÑOZ VERGARA, *Indignémonos, un movimiento global: Sociedad y utopía*, Revista de ciencias sociales 38 (2011) 201-220.



*elementos de la naturaleza*)<sup>207</sup>;

- (2) bajo el signo de una multiculturalidad que va a ser capaz de articular la tensión red-individuo, cuando lo que se impone es un modelo cultural único con la consiguiente pérdida identitaria y las reacciones nacionalistas que tienden a resaltar la diferencia;
- (3) revestida de universalismo, como el penúltimo escalón de la escalera de acceso a lo universal, cuando en todo caso lo que se ofrece es la imposición del modelo de modernización capitalista en su versión más actual, es decir, cosmopolita.

Pese a lo descrito, la valoración de la globalización no puede calificarse en general como negativa. Como todo fenómeno social, en su realización histórica puede servir tanto para el bien como para el mal. Al fin y al cabo, la globalización no es un *objeto* sino una metáfora de la que nos servimos a veces para designar un conjunto de procesos no siempre congruentes entre sí<sup>208</sup>. Precisamente por eso, por ser un producto de lo humano, la ambivalencia con la que se nos muestra puede ser corregida si entran en juego los valores morales que la conduzcan hacia una gobernabilidad que sea capaz de aprovechar toda su potencialidad para el bien, a favor del género humano y del planeta azul<sup>209</sup>.

Un mundo globalizado desde la gobernanza terminaría aparcando la dependencia a modelos concretos o específicos en cuanto a su realización histórica y se abriría a un permanente y continuo *diálogo en el que se entreveren el juicio reflexivo y las diferentes concepciones en su razonamiento y argumentación moral*<sup>210</sup>. Más aún, quedan por determinar temas esenciales en la relación de la globalización con el problema ecológico y la cabida de la solidaridad.

En cualquier caso, aunque las tendencias futuras de la globalización dependerán de los modos de recombinar lo nuevo y lo viejo, lo propio y lo ajeno, lo económico, lo

<sup>207</sup> J. GARCÍA ROCA, a. c., 922.

<sup>208</sup> Cf. A. CORTINA, *El 'Global Compact'*: El País 25/05/2002.

<sup>209</sup> Sería un error sostener la no-gobernabilidad de la globalización pues, ésta *sin valores ni regulación es un factor de guerra*: D. WOLTON, o. c., 162. Más aún, *una globalización sin Estado, sin regulación ni normas, está destinada a convertirse en una globalización de los poderosos y para los poderosos, que puede retrotraer nuestros modelos de organización a estadios previos a los que supuso el impulso civilizador moderno*: J. F. TEZANOS, a. c., 12. Más aún, la vocación universalista de la globalización da pie para proponer alternativas al desarrollo humano liberal, cf. C. DÉNIZ HERNÁNDEZ, *Del desarrollo liberal a la globalización de la solidaridad y del bien común en los modelos de desarrollo*: Corintios XII 126 (2008) 241-268.

<sup>210</sup> F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Los desafíos del pluralismo y la globalización a la reflexión ética*: Concilium n. 292 (2001) 589. El diálogo pasa por el respeto hacia todas las culturas, más aún, *es preciso, por un lado, mantener las culturas en su singularidad y, por otro, abrirlas a un diálogo obligatorio con todas las demás, con las pérdidas y las ganancias que comporta este proceso. De lo contrario, se cierran en sí mismas y originan fundamentalismos de todo tipo. Pero de abrirse revelan virtualidades latentes insospechables, enriqueciéndose a sí mismas y a otras culturas*: L. BOFF, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Trotta, Madrid 2001, 23.

político, lo estético, lo igual, lo diferente..., procede hacer una recapitulación de los desafíos para el futuro fruto de la investigación realizada en el capítulo, que es también una síntesis de los asuntos tratados.

### *Balance del fenómeno de la globalización y el déficit de convivencia*

La globalización es un paradigma interpretativo de la realidad que ha ido engrosando su contenido desde que es objeto investigativo de múltiples disciplinas. Los historiadores tienen opiniones diversas sobre cuándo comenzó este fenómeno, mediados en sus opiniones, en parte, por su propia inercia ideológica. Se ha fraguado con independencia, constata la sociología, de los procesos estrictamente sociales y ha ido adquiriendo una multidimensionalidad que supera la simplicidad de un origen intra-social o un desarrollo inter-estatal: la economía descubre el globalismo en los centros deslocalizados de la mundialización financiera, producto de la victoria de la preponderancia del capitalismo como sistema único generador de desarrollo y riqueza; la política profundiza en las geo-decisiones de los detentadores del poder en aras a perpetuar la paz, desarrollando estructuras organizativas y de convivencia que determinan su legitimidad nacional o internacional; y la filosofía profundiza en los marcos teórico-prácticos de los sistemas sustentadores de los modelos sociales.

La globalización es un fenómeno de lo humano que tiene como base las cualidades ónticas de la igual dignidad y la sociabilidad innata de la persona. Ha ido creciendo en el hombre la conciencia de que somos uno; para lo bueno y para lo malo estamos unidos en el presente y para el futuro en un proyecto común donde, si crecemos, deberíamos crecer todos y, si decrecemos, cosa que se nos presenta como urgente, deberíamos decrecer todos.

Este fenómeno se desarrolla en un proceso largo en el que se pueden percibir, al menos, tres oleadas, que obedecen a una dinámica de generación, ascenso y descenso. La multiplicación de relaciones entabladas por las sociedades humanas en el ámbito político-comercial condujo a la interdependencia económica, que por vez primera adquirió proporciones globales, constituyendo la primera oleada. La segunda, en los albores de la revolución industrial, implicó otros factores: a lo económico se añadió lo cultural –modernidad-, lo político –internacionalización- y lo social –conquista de los derechos y libertades-. La última oleada coincidió, en su generación, con el momento en que comenzó a ponerse a prueba la resiliencia de la sociabilidad humana con los acontecimientos que clausuraron, antes de tiempo, el siglo XX; de esta forma, en su fase

de ascenso se abrió un camino para hacer sostenible la convivencia social desde la constitución de un eje *sistema-mundo* donde las competencias y decisiones locales (nacionales) no tenían que rivalizar con la ideologización que sustentaba el eje *económico-financiero*; pero en el descenso de la ola primó el segundo eje, provocando la crisis global que padecemos en el presente.

Las dimensiones de la globalización investigadas coinciden con los elementos necesarios para planificar un modelo de organización societaria. La progresión del fenómeno ha ido dirigiéndose, visiblemente en el descenso de la segunda oleada, hacia la configuración de un estilo de relación entre los seres humanos que ha determinado un paradigma de convivencialidad único, pero también peligroso en cuanto que es una forma de resolver el binomio individuo-sociedad mirando a lo global sin tener en cuenta lo local, amén de que es totalmente asimétrico en el ámbito regional, dando lugar a una multiplicidad de mapas interpretativos del mundo que patentizan el déficit actual de convivencia.

La economía, la cultura, la sociedad y la política están de tal forma imbricadas que cualquier estrategia, decisión o acción en una de estas facetas de la globalización afecta a las otras; consecuentemente, la libre circulación del capital y la restricción en la movilidad del trabajo para el crecimiento económico provoca cambios en las políticas económicas y sociales de los Estados que, para permitirlo y poder crecer, tienen que cargar con la imposición de un modelo cultural uniforme, homogenización que a su vez se extiende y se cataliza, como si de un ‘efecto dominó’ se tratase, por las avanzadas y nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Igualmente, estas TIC’s están acrecentando la conciencia en el hombre de que compartimos presente y destino común; se puede hablar, incluso, de una dimensión psicológica de la globalización por el poder ‘subjetivador’ (el sujeto apropiándose y haciendo suya esta conciencia) que estas están imprimiendo.

La fase de generación de la tercera oleada de la globalización sienta las bases para la mundialización del capitalismo y la imposición de la lógica liberal contemporánea como única propulsora de propuestas organizativas de sociedades. El capitalismo generó riqueza y desarrollo, a la par que defendió la incomunicabilidad de las áreas del saber que versan sobre la sociabilidad y sobrevaloró la libertad individual y la razón útil como principios para el bienestar, la felicidad y la suficiencia de vida para el mayor número de personas. De esta forma, haciendo primar en lo económico-político lo universal y en lo sociocultural lo particular, provocó el deterioro convivencial que, en la actualidad, se

puede englobar en tres paradigmas lacerantes: las crecientes desigualdades sociales, la concentración empresarial y de capitales y las asimetrías de poder.

El modelo de desarrollo de la actual oleada de globalización genera bienestar a una parte de la humanidad, pero no puede hacer frente a los efectos colaterales que produce en la otra: la pobreza sigue creciendo en las naciones ricas y en las pobres se agrava; los problemas ecológicos socaban la sostenibilidad medioambiental; la violencia y el terrorismo globales son la nueva versión de la guerra y encienden sentimientos de vulnerabilidad e inseguridad; la conquista del estado de bienestar se diluye con las crisis mundiales y se propone un Estado mínimo; la democracia como sistema de convivencia comienza a ser cuestionada y cae la credibilidad de la ciudadanía en la capacidad de la clase política para gestionar los problemas que se avecinan.

La crisis actual a la que nos ha conducido la globalización no es solo económica, sino principalmente de sentido y dirección. A la ambigüedad y falta de control real y fáctico de las fuerzas financieras se suma la separación descarada de ámbitos que deberían estar dándose la mano: lo económico alejado de lo social, el trabajo marginado de la producción de la riqueza, el mercado de espaldas a la democracia y el Estado.

Para el futuro, nos queda discernir cómo vamos a resolver los desafíos que nos lanza el presente: ¿cómo vamos a orientar el crecimiento imparable del ámbito científico-tecnológico? ¿Qué medidas propondremos para superar los conflictos y los disensos? ¿Seremos capaces de erradicar la exclusión y la pobreza? ¿Hallaremos un camino plausible para un desarrollo sostenible y humano de los pueblos? ¿Podremos revertir el proceso de globalismo o al menos reinventarlo como mundialización, es decir, que llegue el día que alcance sus beneficios a toda la humanidad? ¿Alcanzaremos a dar a la democracia un giro hacia un modelo directo, no de representación de la opinión de la ciudadanía, sino de expresión soberana de la sociedad civil organizada? ¿Es posible seguir pensando en la articulación adecuada del binomio individuo-comunidad para construir sociedades locales y mundiales donde reine la convivencia pacífica, la paz perpetua?

Aún lo expuesto, tal vez se podrían abrir caminos para el futuro en tres líneas de actuación, que deberían pasar por los pensadores que reflexionan sobre lo social a fin de consolidar: (1) en lo económico, un sistema basado en la dinámica del decrecimiento como motor de cambio para un auténtico desarrollo humano y sostenible; (2) en lo político, una configuración de la globalización que se materialice en una propuesta efectiva de un liderazgo mundial que respete lo particular englobándolo en lo universal

sin pérdidas identitarias en lo cultural; (3) en lo ético, edificar un modelo de convivencia social fundado en el paradigma constructivo del bien común universal que, teniendo en cuenta la arquitectura secular de la edificación del concepto y aprovechando la fuerza del saber acumulativo en lo social, perfile la reconciliación o, al menos, los puntos en común de las esferas de lo económico, lo político y lo ético desde la reconstrucción del BC como cemento unificador y garantizador de la *suficiencia de vida* para todos los seres humanos en una existencia en común en paz y en armonía con la naturaleza.



## **PRIMERA PARTE**

ARQUITECTURA DEL CONCEPTO *BIEN COMÚN* EN LA  
REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE LO SOCIAL





## **CAPÍTULO 2**

ELABORACIÓN DEL CONCEPTO *BIEN COMÚN* COMO  
CATEGORÍA CONSTRUCTORA DE LA VIDA SOCIAL



La construcción conceptual del *bien común*<sup>1</sup> está ligada a la visión social de sus creadores. Por visión social entiendo el modelo, casi siempre *ideal*, que estos diseñan de organización de la sociedad. Así, en los orígenes de la idea de BC está muy presente una idea unitaria de la sociedad, es decir, una comunidad política en la que sus miembros se sienten vinculados por un único interés y unos mismos bienes a conseguir. Los pensadores de la cultura clásica griega, abanderados por Platón y Aristóteles, son un patrón de esta visión clásica del BC; Agustín de Hipona y Tomás de Aquino fueron receptores y rediseñadores del mismo. Algunos autores, engloban las aportaciones de todos ellos al BC bajo el epígrafe de *tradicional*, para presentar los primeros antecedentes históricos de esta noción hasta la modernidad. Por ende, estos mismos autores califican de *moderno* al concepto de BC que se maneja en las *sociedades complejas, heterogéneas y secularizadas que se prolongan hasta la actualidad*<sup>2</sup>.

No obstante, esta división histórico-calificativa no deja de ser una simplificación, porque el BC como constructo ideológico<sup>3</sup> apareció en los albores del pensamiento ético-político occidental, en parte, para dar cuenta de las relaciones individuo-colectividad. Este presupuesto será uno de los aspectos implicados en la idea del BC, pues surgió desde el principio con vocación social, asunto que esclareceremos en este capítulo, especialmente por las implicaciones que tendrá en el futuro.

El objetivo que planteamos es dar cuenta de la elaboración del tejido que ha ido configurando el concepto de BC como categoría creadora de vida social. En el camino recorrido durante la investigación hemos comprobado que la reflexión ancestral en materia ético-política ha utilizado, sin apenas discontinuidad, el término BC. La primera referencia que hemos encontrado está en los pensadores de la cultura clásica griega. Con ellos comienza un largo camino que pasa por la cultura romana y el surgimiento del pensamiento cristiano expresado en categorías bíblico-filosóficas de los Padres de la Iglesia hasta que emergió la figura de Tomás de Aquino, donde el concepto de BC cobró más relevancia al convertirlo en un elemento clave de la Moral Social cristiana.

Lo primero que descubrimos es que la noción BC, más que sufrir una evolución, ha ido engrosando y dilatando su contenido con las aportaciones de los pensadores, a los que hay que reconocer como los forjadores que lo han ido perfeccionando y que a su vez

---

<sup>1</sup> A partir de ahora y hasta el final utilizaré la abreviatura BC para referirme a él.

<sup>2</sup> D. J. MICHELINI, *Bien común y ética pública: Alcances y límites del concepto tradicional de bien común*: Tópicos 15 (2007) 40. Tanto en este capítulo como en el siguiente no abusaré de tal distinción, puesto que el objetivo de esta primera parte de la tesis es delinear una arquitectura del BC, presente en la Filosofía Política y el discurso social cristiano en la historia del pensamiento de la humanidad.

<sup>3</sup> Con esta expresión condenso tanto las condiciones históricas contextuales como la evolución de ideas y pensamiento que conducen a la construcción de principios organizadores de lo social, de entre ellos, especialmente, el del BC.

abonaron el camino para que el Aquinate lo dotara de una mayor operatividad como categoría ética y política, pero, después de él, cayó cierta incertidumbre con la irrupción de los pensadores pre-modernos (renacentistas, humanistas, ilustrados), responsables de la atomización de la ética y la política, preludio de lo que después traerá consigo la modernidad respecto al BC pero también reacción frente a la Escolástica bajo la pretensión de recuperar el pensamiento griego y el latino. Sin embargo, lejos de ser una amenaza para el sistema de Tomás de Aquino, más bien fueron catalizadores de la recuperación teológica-moral de los postulados tomistas, claramente visibles en el Renacimiento español y la Escuela de Salamanca. Así, Vitoria, Suárez y los juristas españoles redescubrieron el valor constructor del BC tanto para la organización social de cada Estado como para la comunidad de todos los pueblos y fueron inspiradores de otros pensadores europeos y de debates respecto al BC; así como el concepto de persona-individuo dentro del pensamiento social cristiano de mediados del siglo XX que, a mediano plazo, provocó la reconfiguración de la Antropología Teológica, con fuertes resonancias bíblicas y de los Padres, de la que empezó a impregnarse el Magisterio de la Iglesia sobre lo social.

El método que usado en la exposición está en sintonía con el objetivo expuesto, cuyo contenido explícito se distribuye en un esquema que consta de dos partes que obedecen a la búsqueda del nacimiento del BC como ejercicio arqueológico y la construcción del mismo por parte de la filosofía católica. La opción metodológica es visiblemente cronológica, pero no del todo lineal, es decir, puede resultar más ilustrativo, por cuestiones históricas, que una vez alcanzada la sistematización del BC por parte de Tomás de Aquino, seguir el rastro de su pensamiento justo hasta antes de la irrupción de Juan XXIII y su aportación respecto al bien común universal<sup>4</sup>, centro de la investigación de esta tesis. Igualmente se ha hecho una opción selectiva, evidentemente necesaria: elegir tanto a los pensadores, de los que expondremos sus sistemas, como los períodos históricos donde los desarrollan. El criterio de elección respecto a los autores es su importancia histórica, su influencia en el pensamiento posterior y el valor de su aportación respecto al BC como creador de sociedades. En cuanto a los períodos de los que se dará cuenta, se han descartado los que no tuvieron cierta tensión e intensidad respecto al BC, así como elegidos otros que no son habituales en las historizaciones teóricas sobre el BC.

---

<sup>4</sup> A partir de ahora y hasta el final utilizaré la abreviatura BCU para referirme a él.

## I. ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS DEL CONCEPTO BIEN COMÚN.

El punto de partida es un objetivo final o presupuesto que se irá probando a lo largo de toda la tesis: las cosmovisiones ético-políticas comprehensivas (míticas, metafísicas o religiosas) en materia ético-política han utilizado, sin apenas discontinuidad, el término BC; sin embargo, ninguno de los pensadores investigados se vio en la necesidad de definirlo, ni siquiera el Aquinate, que lo asumió como principio fundamental de las relaciones individuo-colectividad<sup>5</sup>, aunque sí lo usaron y aplicaron tanto en la teorización como en la praxis de lo social. Para encontrar una primera definición hay que esperar a la elaboración de manuales católicos de Teología Moral en el siglo XIX y a los comienzos del discurso social del Magisterio eclesiástico.

A pesar de la indefinición de BC se puede adelantar que: (1) nos encontramos ante una noción sobre la que existe un consenso en cuanto a la referencia semántica, pero una sutil divergencia sintáctica a la hora de expresar el contenido conceptual que se le va dando al término<sup>6</sup>; (2) desde el punto de vista de su origen, existe coincidencia total en determinar que la expresión es griega y que es el resultado de una construcción que toma dos palabras específicas, *ἀγαθόν* y *κοινόν*, que por sí mismas tienen suficiente fuerza significativa, para utilizarlas como categoría moral de lo social, lo político y lo económico.

### 1. El *bien común*: un concepto presente desde los albores del pensamiento.

El primer paso para investigar la presencia del concepto, antes incluso de que se certificara el nacimiento de la filosofía como disciplina de la razón, para dar cuenta del cosmos y del hombre, va a ser la aproximación desde la ciencia etimológica<sup>7</sup>, con el fin de definir los dos términos que componen el concepto:

---

<sup>5</sup> Cf. S. GINER, *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona 1988<sup>6</sup>, 163.

<sup>6</sup> Cf. L. BIAGI, *Bene comune*, Rivista di Teologia Morale 106 (1995) 281-283.

<sup>7</sup> Tomo la opción de no agotar la fuente de su significación etimológica en este momento, para ir explicitándola cuando la usan los pensadores, a lo largo del tiempo, en la lengua con la que expresan sus ideas y sistemas. Por otra parte, tampoco pretendo ahondar en lo etimológico del concepto porque es un trabajo ya realizado en dos momentos y de forma exhaustiva y profunda por Enrique Dussel. La primera vez fue en la elaboración de su Tesina para la obtención de Licenciatura en la Complutense de Madrid con el título *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles* defendida en 1958, de la cual publicó la primera parte que concluye con los sofistas, aunque tenía intención de entregar a la imprenta dos partes más: cf. E. DUSSEL, *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*, Departamento de Extensión Universitaria y Ampliación de Estudios (UNNE), Resistencia (Chaco) 1968. Continuó con el mismo tema para obtener el grado de Doctor y solo un año después defendió la Tesis, donde dedica el primer tomo al problema nominal histórico del BC: cf. ENRIQUE DOMINGO DUSSEL AMBROSINI, *Introducción a la temática del bien común natural temporal: Fundamentación para un comunitarismo personalista*, (3 vols.), Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1959 (Tesis inédita).

Considerados separadamente: **ἀγαθόν**<sup>8</sup> (*Agathón*) se traduce como *bien, el bien o lo bueno. En griego se entiende como aquello que es excelente, grande, fuerte, divino, admirable. Tiene como sujeto al hombre, pero también al mundo, los elementos y aún los animales y los dioses*<sup>9</sup>; y **κοινόν**<sup>10</sup> (*Koinón*) se traduce como *común*, pero no como corriente, vulgar, ordinario, de inferior clase, sino como *colección, comunidad*<sup>11</sup>, generalidad de personas, todo el pueblo de cualquier ciudad, villa o lugar<sup>12</sup>.

Ateniéndonos a su uso cuando forman un constructo ideológico: el BC vendría a significar el bien como realidad perfectiva de un conjunto de personas (sujeto) que unifica su diversidad (objeto) en su excelencia (τέλος). A esta primera definición nominal, fruto de la investigación filológica de la expresión, le falta aún ahondar en su origen histórico y en su uso tanto vulgar -cotidiano- como por parte de los pensadores.

En esta línea, conforme se vaya avanzando en la exposición de la arquitectura del concepto, se podrá apreciar que la expresión BC es un término *equivoco*, en cuanto que es un *analogado* que predica de innumerables *analogados*. Esta realidad va a ocasionar dificultades a la hora de acertar con una definición del BC como constructo.

Sin embargo, aunque la noción griega de BC la encontremos en la filosofía clásica en

<sup>8</sup> **ἀγαθός** [ἀγ], ἥ, ὄν; [Laconian: **ἀγασός** Aristophanes Lysias, 1301; Cyprian dialect: **ἀζαθός** GDI 57]: good; ἀγαθόν, τό, good, blessing, benefit, of persons or things: H. G. LIDDELL; R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996. New ed. completed, new supplement added / rev. and augm. throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie and with the cooperation of many scholars. A partir de ahora citado con las siglas GEL. Añadir también que, para la etimología en otras lenguas que irán apareciendo a lo largo de la tesis, todas ellas tienen raíz indoeuropea; ahora bien, dicha raíz es una abstracción (ni se escribieron ni se hablaron) alcanzada en el siglo XIX vista la similitud de los idiomas indoeuropeos; así, formando grupos de 2, 3, 4 letras, las que contienen en voces similares todos estos idiomas siendo ese conjunto de letras (raíz) el que las engloba en una especie de familia. Respecto a agathós, la raíz es *DUEN*: en español, bueno; en latín, bonus; en francés, bon; en inglés, good; en alemán, gut; en ruso, dóbry; en sánscrito, bhadra. La misma raíz agrupa a otra familia que en español designamos como bien: en griego, eú; en latín, bene; en francés, bien; en inglés, well, en alemán, whol; en ruso, Khoroshó; en sánscrito, su: cf. D. LÓPEZ BAÑOS, *Diccionario de ocho lenguas con las raíces indoeuropeas: Español, Griego, Francés, Inglés, Alemán, Ruso y Sánscrito*, Vision Net, Madrid 2005, 48-49; 158-159.

<sup>9</sup> E. DUSSEL, *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*, o. c. 3-4. Dussel, apoyado en Bailly, encuentra similitud etimológica de ἀγαθόν con ἀγαθέος (Dórico=inusitado) y ἡγαθέος (absolutamente divino, santo, sagrado); ambas están compuestas de ἀγαν (adv.=mucho, grande, fuerte; lo total; usado con futuro= admirar, comprender); y θεῖος (lo divino): cf. E. D. DUSSEL AMBROSINI, *Introducción a la temática del bien común natural temporal*, t. 1, o. c., 103-108. Para las voces ver M. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris 1935.

<sup>10</sup> **κοινός**, ἥ, ὄν; also ὅς, ὄν S. Tr. 207 (lyr.): common (opp. ἴδιος), not in Hom. (v. **ξυνός**): GEL. La raíz indoeuropea es *KEI* (mudar): en español, común; en griego, koinós; en latín, communis; en francés, commun; en inglés, common; en alemán, gemein; en ruso, óbshchi; en sánscrito, prākṛta: cf. D. LÓPEZ BAÑOS, o. c., 162-163.

<sup>11</sup> E. DUSSEL, *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*, o. c. 4. Para Dussel la raíz κομ, que el mismo latín asumirá, significa reunión, asamblea, coordinación; por otro lado, la terminación οινó construye términos como uno, universal y exige la pluralidad, como fundamento, la que es una por su causa: *el fin*: *Ibidem*, 4; cf. E. D. DUSSEL AMBROSINI, *Introducción a la temática del bien común natural temporal*, t. 1, o. c., 108-111.

<sup>12</sup> El diccionario de la Real Academia Española define común (del latín *commūnis*) con varias acepciones tanto como adjetivo como nombre. En cuanto adjetivo hace referencia a *lo corriente*, pero como nombre, debido a la ascendencia griega de la raíz *con-* o *com-*, dota a las palabras que se forman con ella del sentido de 'reunión', 'cooperación' o 'agregación'. La raíz indoeuropea es *KON*: en español, con (común); en griego, syn; en latín, cum; en francés, (avec); en inglés, (with); en alemán, (mit); en ruso, (s(o)); en sánscrito, saha: cf. D. LÓPEZ BAÑOS, o. c., 52-53.

sentido socio-político, desde los albores de la filosofía griega se encuentran indicios no sólo de las raíces de los dos vocablos, sino también de una expresión del mismo término en dialecto jónico en un contexto peculiar épico. Cuando comienza a despuntar la cultura occidental, la vida dependía de la defensa de la *ciudad*, que lo suponía todo y que generó una conciencia de colectividad que está en la misma raíz del concepto de BC: como pueblo, posee un bien que es su idiosincrasia y medios para la suficiencia de vida que necesitan mantener para procurar la seguridad; esto que perciben como común lo tenían que defender, por lo que tienen que protegerse de otros pueblos que también se sienten poseedores de un bien que comparten. En este contexto histórico y heroico, los poetas Homero y Hesíodo cantan al bien de todos fundado en la justicia, que es la raíz de la sociedad y el orden divino del universo, representado en el hombre poseedor de la ἀρετή<sup>13</sup> (areté) que tiene la misma raíz<sup>14</sup> que ἄριστος<sup>15</sup> (áristos), que a su vez actúa como superlativo de ἀγαθός. Así, areté significa excelencia y bondad tanto de las personas como de las cosas o incluso los animales (caballo del guerrero, por ejemplo).

En Homero y Hesíodo, la ἀρετή va unida al valor en el combate y, por ende, a la fama castrense, pero también como atributo de la nobleza. El hombre que posee areté es aquel que es digno de admiración -honor- y aunque quien la tenía era agathós (bueno) este concepto carecía aun de valor moral, pues en esta época el hombre era apreciado por sus actitudes personales; así, areté era sobre todo una capacidad del espíritu (sagacidad y penetración) y una fuerza del cuerpo (vigor y salud)<sup>16</sup>. Sin embargo, aunque la seguridad de la ciudad y su defensa se convierten en un bien más conjunto que común a los ciudadanos, la responsabilidad de mantenerlo estable recae sobre el rey, su ejército y la areté singular de figuras ejemplares (héroes) donde priman las cualidades personales (aspecto, fuerza, velocidad, belleza, poder y riqueza) que miden el valor que hace sentirse seguros a los demás, aunque el héroe homérico luche para hacer valer su propia

<sup>13</sup> ἀρετή [α], ἡ, la bondad, la excelencia, de cualquier clase, en Homero, especialmente, de las cualidades viriles, ποδῶν ἀρετὴν ἀναφαίνων Iliada, 20.411; ἀμείνων παντοίας ἀρετὰς ἡμὲν πόδας ἡδὲ μάχεσθαι καὶ νόον 15.642; también de los dioses, τῶν περ καὶ μείζων ἄ. τιμὴ τε βίη τε 9.498; y de las mujeres, Odisea, 2.206: cf. GEL.

<sup>14</sup> La raíz es ἀρι- [α], prefijo inseparable, como ἐρι-, fortaleciendo la idea transmitida por su comparativo y afín a ἀρείων, ἄριστος, que principalmente denota la bondad, la excelencia. A su vez, la partícula inseparable ἐρι- (muy, mucho) usada como prefijo fortalece el sentido de una palabra. Ambos prefijos son, principalmente, del dialecto Épico y la poesía lírica: cf. M. A. BAILLY, *o. c.*, [las voces mencionadas]

<sup>15</sup> ἄριστος [α], ἡ, ον, (con el artículo ὁριστος del dialecto Épico: Iliada, 11.288; y en dialéctico Ático: ἄριστος) el mejor en su clase, en todo tipo de relaciones, que actúa como superlativo de ἀγαθός. persona de buen nacimiento y rango, el más noble, por lo tanto, al igual que ἀριστεύς, un jefe: ἀργείων οἱ ἄριστοι Iliada. 4.260: cf. GEL. Sobre los dialectos mencionados cf. A. ALONSO DÉNIZ, *Dialecto local y dialecto épico en las inscripciones métricas de la Argólida*: Minerva 22 (2009) 83-105.

<sup>16</sup> Cf. W. JAEGER, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, v. 1: *Archaic Greece: The Mind of Athens*, Oxford University Press, Oxford 1986, 5-6. Desde Aristóteles se vincula con virtud, cf. J. FERRATER MORA, *Virtud*, en: *Diccionario de Filosofía*, t. 2, Sudamericana, Buenos Aires 1965<sup>5</sup>, 911.

valentía y obtener honor y gloria<sup>17</sup>.

En la segunda mitad del siglo VII a. C., en medio de los primeros pasos hacia la consolidación de la polis como organización de la vida social, política y económica de los griegos, sobresalen dos ciudades-estado: Atenas y Esparta. De esta última se tiene información valiosa sobre su modelo social a través de la poesía arcaica de Tirteo, con la que arengaba a los combatientes antes de la batalla<sup>18</sup>. A diferencia de las epopeyas narradas sobre los héroes singulares y aristocráticos, aunque el κλέος<sup>19</sup> seguía siendo lo que distinguía el valor de cada hombre, ahora prevalecen en los defensores de la polis las acciones en la batalla que redundan en el beneficio de todos. No serán ya las empresas individuales, sino el interés general de la comunidad lo que determina la areté de los soldados; hasta la forma de combate en falange<sup>20</sup> es señal de la prevalencia de lo colectivo sobre lo individual, siendo los poemas vehículo, no tanto de una ética pública como de un contenido ideológico concentrado en un constructo nuevo: ξυνόν ἐσλόν<sup>21</sup>, la expresión jónica donde aparece por primera vez la concreción del concepto BC en un fragmento de cuarenta y cuatro versos conservado por Estobeo: El hoplita que defiende sin miedo en la vanguardia de la batalla y anima a sus compañero *es un bien común* (ξυνόν δ' ἐσλόν) *para la ciudad y el pueblo* entero, el que *sale bueno en la guerra*<sup>22</sup>.

De alguna forma, como apuntó Vernant, la caída de los privilegios de los héroes supuso

<sup>17</sup> Hay quien defiende que en la obra de los primeros poetas épicos la defensa del pueblo era singular y centrada en los héroes, pero también es verdad que Homero habla varias veces del método de lucha en falange: cf. J. SIGNES CODONER, *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*, AKAL, Madrid 2011, 188, nota 175. Aun así, como mostraré a continuación con Tirteo la poesía pasa de ser un recordatorio de gestas militares, como sucede en Homero, para conformarse cargada de un valor funcional en la cultura griega que alcanza una fuerte influencia en los implicados en la actividad político-militar: cf. C. BARRIGÓN, *Calino y Tirteo*, Liceus: Servicios de Gestión y Comunicación, (ebook), Madrid 2012, 2.

<sup>18</sup> La costumbre era recitar los poemas antes del combate en presencia del rey, pero también son memoria del patrimonio cultural de la ciudad y sus ciudadanos, por ende, esenciales para mantener la unidad y la singularidad como pueblo: cf. *Ibidem*, 8.

<sup>19</sup> κλέος, τό: *goodreport, fame*; bastante frecuente en Homero. En español sería *la fama*: cf. GEL.

<sup>20</sup> Cf. TIRTEO, frac. 7 (8D), en: VARIOS, *Líricos griegos: elegiacos y yambógrafos arcaicos* (siglos VII-V a.C.), Alma Mater, Barcelona 1956, 135-138. El guerrero es el combatiente de a pie equipado para pelear en formación cerrada de falange junto a sus iguales, opuesto al antiguo jinete que pelea en solitario por su gloria para defender la ciudad. Ciudadano y soldado coinciden ya que para ser guerreros tenían que poder costear el pesado y caro ajuar de soldado, así que eran pequeños propietarios libres que, luego harán valer sus derechos en la asamblea del demos, aunque lejos aún de la democracia pues estos solo eran consultados para decir sí o no a las propuestas de los aristócratas que eran quienes gobernaban: cf. C. GARCÍA GUA, *La Grecia antigua*, en: F. VALLESPÍN OÑA (coord), *Historia de la teoría política*, vol. I., Alianza Editorial, Madrid 1995, 64.

<sup>21</sup> ξυνός, ή, όν, = κοινός, común, público, en general, que pertenece a todos, imparcial; epíteto de Apolo y Baco. Compuesto por la partícula ξύν que procede de dialecto ático que deriva al griego clásico en la preposición συν- que en español sería co- (co-mún; co-munidad; co-participación). El adjetivo ἐσλός (Dórico) toma la forma de ἐσθλός, ή, όν (sustantivo masculino): bueno, humano, probó, valiente, viril, prudente, rico, feliz; vendría a equivaler a Ἀγαθός; procede de la raíz ἐσθλ= bien, aquello que da la felicidad, lo que hace feliz; ἐσθλότης, ητος, ή, bondad, generosidad, nobleza: cf. GEL.

<sup>22</sup> *Es un bien común [ξυνόν δ' ἐσλόν] para la ciudad y el pueblo todo el que un guerrero, con las piernas abiertas, se mantenga firme en la vanguardia sin cansancio, se olvida enteramente de la huida vergonzosa, exponiendo su vida y su corazón sufriendo, y enardezca con sus palabras acertándosele, al soldado cercano: este es el hombre bueno en la guerra*: TIRTEO, frac. 8 (9D), 15-20. Ferraté, sin embargo, traduce el comienzo del verso 15 como *sirve al bien general*: TIRTEO, en: *Líricos griegos arcaicos: Calino, Tirteo, Mimnermo, Solón, Jenófanes, Arquíloco, Sémónides, Alcman, Estesícoro, Íbico, Simónides, Safo, Alceo, Anacreonte*, Seix Barral, Barcelona 1968, 53.



*la democratización de la función militar que a la larga llevó a una renovación completa en la ética del guerrero*<sup>23</sup>. Hay, pues, un cambio en el estándar de la verdadera areté, que para Tirteo solo puede ser el BC de la polis. Solo dos versos antes de mencionar el BC, escribe el poeta: *Ésta es la verdadera cualidad excelente (ἀρετή) [...] que puede un joven ganarse*<sup>24</sup>.

Más adelante en el tiempo, destaca la figura de Solón, nacido en el 640 a. C. y que comenzó a principios del VI a. C. una actividad intensa e importante en el ámbito político de Atenas. Aristócrata de familia noble, poeta, sabio, legislador, gobernante y hombre de Estado, fue elegido para reformar la constitución ateniense, para lo que se le otorgaron poderes específicos a fin de lograr tal misión<sup>25</sup>. Aunque no mencionó el término BC, su pensamiento recogido en su elegía conocida como *Eunomía*, aporta un contenido vecino al mismo: la justicia. Si bien es cierto que el ideal de justicia estaba presente antes en otros poetas de procedencia noble -Hesíodo y Arquíloco-, el que profundiza y lo aproxima hasta los umbrales del concepto de BC es, sin lugar a dudas, Solón<sup>26</sup>. Así, en el fragmento 3 (3D) de su *Eunomía*<sup>27</sup> ahonda en las *repercusiones sociales y políticas de la injusticia ... del inmoderado deseo de riquezas, adquiridas por cualquier medio, y de la injusticia de los jefes del pueblo*<sup>28</sup>.

Solón contempla al hombre desde la realidad de la fragilidad y la finitud desde una moral con tonos teológicos. En esta visión antropológica chirrían las injusticias que provocan los que están empeñados en acumular riquezas creando un conflicto social grave en la que quiere mediar con eficacia y prudencia, para sortear intervenciones drásticas que terminaría en un daño social y político. Por eso elige dos herramientas de acción: la sensibilización a través de la poesía y la legislación a favor de un tipo de

<sup>23</sup> J. P. VERNANT, *The Origins of Greek Thought*, Cornell University Press, New York 1984, 62.

<sup>24</sup> TIRTEO, frag. 8 (9D), 13-14; TIRTEO, en: *Líricos griegos arcaicos*, l. c., 53. Estos versos identifican la areté con el valor de guerrero y posteriormente suscitó una discusión en la que poetas como Teognis, Jenófanes y Solón propusieron su propio ideal de vida; también es significativo la posible imitación de san Pablo cuando en la I Cor 13 habla del amor (ἀγάπη) como ideal de vida cristiana: cf. VARIOS, *Líricos griegos*, o. c., 137, nota 3. La idea de agapé como estilo de vida puede fortificarse si está palabra viniera de la conjunción del vocablo Dórico ἄγᾱ [ay], ῆ, (asombro, maravilloso, excelso, milagroso) con el también dórico vocablo πῆ (en algún lugar): cf. GEL. De ser así, sería la superación del eros, philos y storge en algo asombroso, casi milagroso, pero que tiene que concretarse en un lugar, es decir, que el amor si no se muestra en los demás tal como lo describe san Pablo (todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta, todo lo escusa) no es nada.

<sup>25</sup> Sera Platón el que nos ofrezca una clara y concisa configuración de *Solón como sabio, político; pero sustancialmente, como un excelente poeta*. Más aún, lo citará en su *Timeo* (20e; 21b-d) como uno de los siete sabios: A. M. GONZÁLEZ DE TOBIA, *Solón y "Solón": El Misterio de la poesía*: Humanes 60 (2008) 38.

<sup>26</sup> Cf. R. RODRÍGUEZ GUERRA, *Salón, democracia ancestral y 'equilibrio timocrático' I: Instituciones previas, poesía política y primeras medidas legislativas (en torno a los orígenes de la democracia)*: Revista Laguna 25 (2009) 93-108.

<sup>27</sup> Cf. SOLÓN, en: VARIOS, *Líricos griegos: elegíacos y yambógrafos arcaicos* (siglos VII-V a.C.), l. c., 188-190.

<sup>28</sup> Cf. F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Introducción: Vida de Solón*, en: *Ibidem*, 170.

gobierno de la *polis* que busque el orden y la justicia<sup>29</sup>.

Posteriormente, en la era preclásica, dos hitos importantes abonaron el terreno para el descubrimiento del BC político que alcanzaron a vislumbrar Platón y Aristóteles<sup>30</sup>. El primero viene de la mano del pensamiento de los presocráticos<sup>31</sup> y su marcado acento en lo cosmológico; ellos fueron los que abrieron el camino del pensamiento filosófico en todas sus manifestaciones -ciencia, matemática, psicología, ética, estética- por dos vías: de una parte, descubriendo el carácter ordenado, legal y racional (telos) del mundo (Kósmos); de otra, identificando en el hombre la *posibilidad del conocimiento humano* (antropología) y los primeros destellos sobre la vida práctica (política)<sup>32</sup>. El segundo, de palmario carácter antropológico -sofistas y Sócrates<sup>33</sup>-, tratando de resolver la cuestión de la unidad del ser humano y sus relaciones sociales, desvela el valor intrínseco del individuo y la presencia de una conciencia colectiva que dará pie a la reflexión social posterior<sup>34</sup>. En suma, todos ellos se acercan de diferente manera al concepto de BC tratando de establecer el bien en lo bueno y lo común en lo universal<sup>35</sup>.

Junto a las reflexiones filosóficas recién puestas en marcha por los primeros pensadores de occidente, corrieron paralelas las ideas con las que se manejaban los políticos en la acción de gobierno de la *polis* (Atenas y Esparta, que pugnaban por el dominio con dos estilos diferentes de organización social). En lo referente a estos últimos, cabe destacar que utilizaron el concepto BC en su discurso político, la mayor de las veces encapsulado en una ideología sustentadora de la triada ciudad-ciudadanos-gobierno y excesivamente centrado en el poder de convicción de los hombres de Estado como líderes a la hora de influir en las decisiones llamadas a ser consensuadas por las asambleas consultivas de los ciudadanos que, para mantener la gloria y grandeza de su ciudad, apelaban a todo tipo

<sup>29</sup> Cf. RODRÍGUEZ GUERRA, *Salón, democracia ancestral y 'equilibrio timocrático' II: Reformas constitucionales, constitución mixta y 'equilibrio timocrático' (en torno a los orígenes de la democracia)*: Revista Laguna 26 (2010) 35-51.

<sup>30</sup> Comparto y sigo la periodización que propone Abbagnano en la que sigue un criterio más de contenido que cronológico en cinco periodos: cosmológico, antropológico, ontológico, ético y religioso: cf. N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía*, t. 1, Hora, Barcelona 1994<sup>4</sup>, 8-9.

<sup>31</sup> Para una introducción sobre estos primeros pensadores y bibliografía ver: J. FERRATER MORA, *Presocráticos*, en: *Diccionario de Filosofía*, t. 2, I. c., 474-475.

<sup>32</sup> Dussel afirma en su tesis doctoral que no encontró entre los fragmentos de los presocráticos el término BC, pero sí las ideas sobre lo bueno y lo común que llegarán al pensar filosófico de la Grecia clásica. Remito a la exhaustiva investigación de Dussel para ampliar lo que aquí sintetizo: cf. E. D. DUSSEL AMBROSINI, *Introducción a la temática del bien común natural temporal*, t. 1, o. c., 118-155.

<sup>33</sup> Cf. N. ABBAGNANO, o. c., t. 1, 46-65. Para la perspectiva antropológica y ética de los sofistas y Sócrates: A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona 1991 (4ª reimpr.), 24-34. Respecto a Sócrates, resulta enigmática la opción de no plasmar por escrito su pensamiento, el cual nos viene, principalmente, a través de su discípulo Platón. Los pensadores cristianos no tardaron mucho en relacionar al filósofo ateniense con Jesús de Nazaret, qué tampoco escribió nada, incluso Tomás de Aquino se apoyó en esta similitud de opción en la transmisión a la hora de enseñar, para proponer una explicación de dicha elección, por parte de Jesús, en su Suma Teológica: cf. *Sth.* III q. 42, a. 4: cf. J. GÓMEZ ROBLEDO, *Sócrates y Jesús*: Diánoia, vol. 11, n. 11, (1965) 133-157.

<sup>34</sup> Cf. S. GINER, o. c., 163.

<sup>35</sup> Cf. E. DUSSEL, *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*, o. c., 44-45.

de recursos y medios para conseguir sus fines.

La situación descriptiva que acabamos de exponer se ejemplariza en el trabajo de investigación realizado por el historiador Tucídides que plasmó en su obra sobre la Guerra del Peloponeso<sup>36</sup>. En su Historia, con una metodología centrada en la narración de los hechos y el uso de los discursos políticos de Pericles como hilo conductor ideológico-interpretativo de los acontecimientos, desvela una subyacente concepción del BC como gloria de la ciudad, pero usado como valor justificatorio del imperialismo ateniense<sup>37</sup>.

La ideología imperial de Atenas no se fundamentaba en la ley del más fuerte, ni siquiera en el temor que le pudieran tener los enemigos o las ganancias de los botines de guerra. El que asume el liderazgo, en este caso Pericles, apela a que Ateneas debe ser la ciudad más grande; para conseguirlo, también como modo de honrarla, hay que poner todos los recursos, humanos y materiales, para formar un imperio sin límites, aunque ello suponga la guerra con las otras ciudades. Así, el amor de los ciudadanos por su ciudad y la gloria de esta se convierten en el BC particular, tanto de la *polis* como de los *polites*, cuando estos ponen sus bienes y cualidades al servicio de la comunidad<sup>38</sup>.

El problema es que dicho BC se vuelve un imperativo justificador y mantenedor de la guerra y del imperialismo, por lo que pronto esta forma de liderar y concebir el BC tendrá detractores entre los sistemas filosóficos posteriores<sup>39</sup>, porque a pesar de que Pericles elogie el régimen político ateniense como único, llamándolo democracia por ser el gobierno no de unos pocos sino de la mayoría<sup>40</sup>, puede devenir en tiranía en las ciudades conquistadas.

La participación ciudadana la concibe de forma parecida a la metáfora del cuerpo

<sup>36</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Gredos, Madrid 1990-1992. Sobre la estructura literaria de esta gran obra: J. C. IGLESIAS ZOIDO, *Tucídides, historia: Los discursos*, en: P. H. PASCUAL; M. SANZ MORALES (eds.), *La literatura griega y su tradición*, Akal, Madrid 2008, 185-227.

<sup>37</sup> La horquilla temporal de los hechos narrados por Tucídides es del 431 al 404 a. C. La extensa exposición de hechos y valoraciones recogida por él en ocho libros nos hace tomar una opción: centrarnos en cuatro discursos de Pericles en los que hemos descubierto una concepción del BC que aporta novedad y que se encuentra en: cf. TUCÍDIDES, *o. c.*, I, 140-144; II, 35-46; II, 60-64; II, 65. Una observación atentanos lleva a reconocer que, aunque desviado de los últimos alcances del contenido que dieron sus antecesores al BC, tiene en cuenta los logros alcanzados en el descubrimiento y configuración del BC como constructor de sociedades, pero en lo más básico que apunté en Homero y Hesiodo sobre el bien que poseen como común cada *polis* que debe ser defendido de los deseos invasores de otras *polis*.

<sup>38</sup> Esta apretada visión ideológica, especialmente respecto al BC expresado como interés de todos, utilidad de la ciudad, etc. es el hilo conductor de los discursos de Pericles de los libros I y II de la Historia de Tucídides, sobre todo visiblemente concentrada en el famoso discurso fúnebre: cf. TUCÍDIDES, *o. c.*, II, 35-46.

<sup>39</sup> La más dura expresión del comportamiento de los estados la expone Tucídides en el *Diálogo de Melos* (Cf. TUCÍDIDES, *o. c.*, V, 85-113) y choca frontalmente con los principios del platonismo (gobierno ideal), de los epicúreos (despreocupación política) y de los estoicos (elevada moralidad): J. C. IGLESIAS ZOIDO, *Tucídides, historia: Los discursos*, en: P. H. PASCUAL; M. SANZ MORALES (eds.), *La literatura griega y su tradición*, Akal, Madrid 2008, 207. Cuando desarrolle las filosofías de estos, principalmente la de Platón, será visibles la resistencia al planteamiento del BC manejado en la Historia de Tucídides.

<sup>40</sup> Cf. TUCÍDIDES, *o. c.*, II, 37, 1.

humano: cada parte cumple una función, pero desde la libertad, sumándose todos al BC para que, como un organismo vivo, cada uno participe en el gobierno y preste servicio a la comunidad; eso sí, *será una libertad positiva para participar según capacidades*, con lo que apuesta, en esta organización social antropomórfica<sup>41</sup>, más por la libertad que por la igualdad<sup>42</sup>. El BC va a colocarlo, pues, por encima de lo agradable, siendo superiores la gloria y la nobleza en comparación con el bienestar e incluso con la justicia misma<sup>43</sup>. Por eso el que se desentiende de los compromisos con la ciudad es para Pericles no un despreocupado, sino un inútil<sup>44</sup>, mientras que el buen ciudadano será el que se entrega a los asuntos ciudadanos como un amante<sup>45</sup>, en el día a día, con plena dedicación<sup>46</sup>. Esta concepción tiene sus peligros, como apuntó Leo Strauss, pues pedir ese casi abandono absoluto y consentido de la racionalidad alentando fuerzas irracionales y destructivas para tener más que otras polis, con el fin de acrecentar el BC, está muy vecino a que el individuo llegue a pensar que por qué no puede ambicionar tener más que sus conciudadanos<sup>47</sup>.

Tucídides tiene la intención de ser fiel a los acontecimientos, los cuales asegura, son fruto de una investigación concienzuda y contrastada<sup>48</sup>, pero también entra en valoraciones, por ejemplo, de los líderes y gobernantes<sup>49</sup> y de los desastres que producen las guerras en los seres humanos. En concreto, el historiador ateniense presenta a Pericles como un hombre amado y odiado por el pueblo; casi siempre le salvó su condición de disertante y su buen hacer político, tanto en tiempos de guerra como de paz. Tucídides no esconde su admiración por el estratega y orador, pero en su juicio sobre él es más lo que dice sin decirlo, puesto que, de forma políticamente correcta<sup>50</sup>, narra su capacidad para conducir

<sup>41</sup> Tucídides resalta que para Atenas el sujeto de la historia no era el individuo sino la polis. Sumarse al BC con esa aparente libertad positiva, donde la alternativa no es poder disenter sino ser apartado de la comunidad por inútil, deja bien claro quién es el auténtico protagonista de la acción social y política corriendo el individuo una cierta suerte de instrumentalización: cf. J. J. RODRÍGUEZ, *La Historia de la Guerra del Peloponeso de Tucídides: la sinrazón de la polis*: Epos: Revista de filología 14 (1998) 25.

<sup>42</sup> Cf. TUCÍDIDES, o. c., II, 37, 2.

<sup>43</sup> Cf. *Ibídem*, II, 63, 2.

<sup>44</sup> Cf. *Ibídem*, II, 40, 2.

<sup>45</sup> La metáfora del ciudadano como amante de la polis es paradójica si se tienen en cuenta las connotaciones culturales griegas del sexo en esta época. Resumiendo, implica sumisión del que es sometido y posesión del que somete: cf. S. MAS, *Tres discursos de Pericles y un breve excursus sobre moral sexual*: Logos: Anales del Seminario de Metafísica 3 (2001) 251-265.

<sup>46</sup> Cf. TUCÍDIDES, o. c., II, 43, 1.

<sup>47</sup> Cf. L. SRAUSS, *The City and Man*, University of Chicago Press, Chicago 1978, 196

<sup>48</sup> Cf. TUCÍDIDES, o. c., I, 22, 2-3.

<sup>49</sup> Con Pericles se extiende bastante: cf. *Ibídem*, II, 65, 1-13.

<sup>50</sup> Si utilizamos esta expresión moderna es debido a que, como historiador, pretende mantenerse independiente, pero hay elementos en su metodología que le delatan: (1) no otorga la adjetivación de *agathos* o las dotes de *aretas* nada más que a unos pocos, pero resulta que a los que considera buenos y virtuosos fracasan estrepitosamente al final de sus días; (2) a los que muestra antipatía no lo hace abiertamente (Cf. TUCÍDIDES, o. c., V, 10, 9), sino que se asegura que los lectores la tengan animadversión destacando o silenciando rasgos de los personajes: cf. J. A. LÓPEZ FÉREZ, *Tucídides: panorama actual (1986)*: Gerión: Revista de Historia Antigua, Anejos II (1989) 197.

al pueblo convenciéndoles de que son libres para sumarse al BC de Atenas que cae con la fuerza de su peso 'como un todo' superior 'sobre todos' sin reparar en el valor del individuo<sup>51</sup>. Esta 'ideología práctica' se parece más a *un gobierno del primer ciudadano*<sup>52</sup> que a una democracia que era la manera en que lo presentaba Pericles a los cuidados<sup>53</sup>.

Finalmente, Tucídides ha sido tildado de historiador amoral, preocupado más por los *mecanismos y consecuencias del poder* que de las personas<sup>54</sup>, pero en su defensa se puede argüir que, al narrar los desmanes causados al ser humano por los enfrentamientos bélicos en este tiempo de guerra, aunque no entra en juicio, manteniendo un silencio mineral al respecto, sí que puede ser interpretado como una forma de crítica a un BC entendido como subordinación de los individuos a la ciudad, ya que, en esta percepción, hay riesgo de caer en un totalitarismo estatal, al no articular bien la diada individuo-colectividad.

## 2. La idea de *bien común* en los grandes pensadores griegos.

El término de BC aparece en la cultura clásica, griega y romana, más como un objetivo de la vida política que como una categoría, pero en Platón y Aristóteles se sientan las bases de su uso para cimentar la política informada desde la ética. El problema, de aquí hasta el final, es que va a ser tarea de todos estos pensadores conciliar la ética y la política en la construcción de sociedades y lo van a intentar con el concepto de BC, pero en el contenido que le den o en el valor que le otorguen va en juego una vida social organizada desde el poder (origen y legitimidad de la autoridad) o desde el valer (principios éticos)<sup>55</sup>.

Ellos fueron los que comenzaron a poner *palabras* a nociones que surgían del pensamiento para tratar de explicar la realidad. En la exposición que sigue sobre la presentación histórica de sus sistemas hemos tratado de tener presente su filosofía tanto como su filología y cierto cuidado en no descontextualizar las influencias sociales que les tocó vivir.

<sup>51</sup> Esta forma de actuar produjo que, en algunos momentos, los ciudadanos se entregaran a sus beneficios particulares después de pérdidas importantes de sus posesiones en las campañas militares: cf. TUCÍDIDES, *o. c.*, II, 65, 2; 4. El mismo Pericles fue destituido de su cargo de estratega y multado por *apropiación indebida de fondos públicos*: en nota del traductor y comentador, *Ibíd.*, 493.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, II, 65, 9.

<sup>53</sup> Tucídides, haciendo referencia clara al discurso fúnebre (Cf. *Ibíd.*, II, 37), simpatiza con la democracia (Cf. *Ibíd.*, VIII, 48), pero poniendo cotas a las masas (Cf. *Ibíd.*, VIII, 66) y manifestándose en contra de la forma radical de democracia: cf. *Ibíd.*, VIII, 1, 4; 97, 2. Aunque no se define, da a entender que es más proclive a la oligarquía moderada.

<sup>54</sup> J. A. LÓPEZ FÉREZ, *Tucídides: panorama actual (1986)*: Gerión: Revista de Historia Antigua, Anejos II (1989) 197-198: cf. TUCÍDIDES, *o. c.*, I, 22, 2-3.

<sup>55</sup> Para aproximarte a esta perspectiva cf. C. GARCÍA GUAL, *Lengua, Historia y proceso filosófico en Grecia*: El Basilisco 10 (1980) 14-21.

### 2.1. Platón: el *bien común* vinculado a la búsqueda del *sumo bien*.

Los planteamientos éticos y políticos de Platón están enmarcados en su *Teoría de las Ideas*, con la cual ensambla toda su filosofía; para entender, pues, su teorización sobre el BC, debemos tenerla como referente continuo, sin olvidar, tampoco, que su propuesta se caracteriza por un idealismo total. Así, en el ámbito moral su ética es desarrollada desde la *Idea de Bien* y en el político plasmada en el *Estado Idea*<sup>56</sup>.

La estructura que plantea Platón de la realidad es dualista, se compone de dos mundos: el de las *Ideas* (realidad no percibida por los sentidos, invisible para ellos, pero universal e inmutable) y el *Sensible* (particular y en continuo acontecer); los dos se articulan a través de la participación, es decir, el mundo de lo sensible imita al de las ideas en una especie de tensión teleológica que las hace tender hacia el bien. Las ideas conforman un sistema organizado en el que todas se ajustan obedeciendo criterios jerárquicos donde la idea de bien está en lo más alto como soberano principio y expresión del orden de lo real<sup>57</sup>; para Platón, las ideas son las que realmente existen en sentido íntegro porque son las que informan de *realidad* al mundo sensible<sup>58</sup>.

El dualismo platónico se verifica no sólo en lo ontológico sino también en las esferas de lo epistemológico y lo antropológico de su sistema; a su vez, la construcción de la ética y la política se sostienen en él, porque al ser las ideas el modelo de las cosas, le facilitan no caer en el relativismo moral a la hora de discernir sobre lo bueno y lo malo<sup>59</sup>. De igual forma, el sumo bien no se queda como una noción sin implicaciones prácticas porque al proponerlo como fin de la ciudad se obliga a poner los medios para hacerlo viable a través de leyes y comportamientos que denotan cierto carácter moral; en otras palabras, la vida feliz se puede alcanzar en la medida que, con un sano equilibrio entre placer y saber, el hombre se ejercite con las virtudes<sup>60</sup> en alcanzar el sumo bien, pero esto sólo será perfectamente armonioso cuando el Estado posibilite un escenario determinado y todos los ciudadanos se empeñen en conseguirlo a través de una vida

<sup>56</sup> Sobre el pensamiento de Platón: Una obra clásica para los temas fundamentales cf. G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid 1973. Para una exposición rigurosa de su filosofía cf. J. NUÑO, *El pensamiento de Platón*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 2007 (Esta es la primera vez que se edita en España. La primera edición es de 1963 y se hizo en Caracas). La fuente consultada para sus obras: PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1966. La fuente se citará con el nombre de Platón, el título de la obra y la numeración del párrafo.

<sup>57</sup> El Bien es superior en dignidad, jerarquía y poder, más aún, no sólo la fuente de la inteligibilidad en todos los objetos del conocimiento, sino también la de su *ser* y *esencia*: cf. PLATÓN, *La República*, 509b.

<sup>58</sup> Para profundizar en esta tesis platónica cf. D. ROSS, *La teoría de las Ideas de Platón*, Cátedra, Madrid 1986.

<sup>59</sup> El proyecto filosófico platónico tuvo que vérselas con la *inconsistencia del ser* que defendieron los sofistas y que, de la mano de Protágoras y Gorgias, se tradujo en relativismo moral: cf. J. MARIAS, *Historia de la Filosofía*, Alianza, Madrid 2003, 34-37.

<sup>60</sup> Para él, las virtudes principales son la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia; las tres primeras tienen como objeto disciplinar cada una de las partes del alma y la última armonizar la función que le corresponde a cada una de las otras en la totalidad: cf., PLATÓN, *La República*, 427d-434c; 441c-444a.

buena y justa<sup>61</sup>.

No obstante, las condiciones de dicho escenario pasan en Platón por dos fases: en una plantea, sin remilgos, el Estado Perfecto, reflejo de la *Idea* de Estado que trata de conceptualizar, porque los individuos sólo serán perfectos en un Estado perfecto y sólo se logrará un Estado perfecto si se dan las condiciones para que sus ciudadanos sean virtuosos; más adelante, rebaja las exigencias de dicho Estado por imperativo de la realidad<sup>62</sup>.

La ciudad es concebida por Platón de igual manera que el alma y propone una estructuración social basada en las partes o funciones de la misma, de tal modo que a cada una corresponde una *clase social* tutelada por la virtud correspondiente: los artesanos o comerciantes, que cultivan la templanza y suministran los medios materiales que necesitan los ciudadanos; los guardianes o vigilantes, que se esmeran en practicar la fortaleza para defender la Polis; y los gobernantes o filósofos, que se rigen por la prudencia y son los únicos capacitados para el arte de la política<sup>63</sup>.

La armonía de las tres clases se consigue con la virtud de la justicia, la única capaz de conseguir que la ciudad camine hacia el Estado perfecto. Ella, al igual que en el individuo, vela para que reine la armonía entre los sujetos entre sí y con el Estado, para que el entramado social al que tienden las personas, compuesto por esos tres tipos de ciudadanos, divididos según las tendencias de sus almas, se organice por el Estado con un gobierno, que para Platón sólo pueden gestionar, debidamente, los filósofos, por estar preparados para educar a los súbditos en las verdaderas virtudes y aunarlos para que todos persigan el mismo interés, el bien del Estado<sup>64</sup>.

Las claves, pues, que Platón propone para hacer viable su propuesta política de vida social son fomentar la educación y el espíritu comunitario; ellos son, en principio,

---

<sup>61</sup> Cf. ID, *Las Leyes*, 903ce.

<sup>62</sup> Las tres obras donde, principalmente, expresa su teoría política son *La República*, *Político* y *Las Leyes*; si las reseño es porque, aun perteneciendo ellas a su etapa madura, son de calado diferente. Con la primera desarrolla el método epistemológico de la *Dialéctica* de su teoría del conocimiento y ofrece su visión *más utópica* de organización social; con la tercera, uno de sus últimos diálogos, modera dicha organización administrativa, con numerosos detalles y retoques provenientes de la realidad; con la segunda desarrolla, entre otros temas, los tipos de gobierno y la teoría del justo medio, y describe al hombre político que se prepara para manejar el estado. Para profundizar y encontrar bibliografía básica sobre las tres obras cf. R. BALLÉN, *La estructura del Estado en Las Leyes de Platón*: Diálogos de saberes: investigaciones y ciencias sociales 26 (2007) 45-69; M. DEL OLMO, *La República de Platón*: Filosofía, política y economía en el Laberinto 1 (1999), 20 págs.; R. BALLÉN, *Estudio sobre el Político de Platón*: Diálogos de saberes: investigaciones y ciencias sociales 22 (2005) 13-32.

<sup>63</sup> Para Platón es necesario que el poder político y la filosofía estén en la misma mano: cf. PLATÓN, *La República*, 473d.

<sup>64</sup> El filósofo puede realizar esta tarea porque su alma racional tiende a la bondad, es decir a Dios; conviviendo con lo *divino* y *ordenado* se torna él mismo ordenado y divino (cf. ID, *La República*, 500c) y, por ende, capaz de conducir con la *Prudencia* y la *Justicia* al resto de los ciudadanos al ideal de Bien. El ideal de vida tendente a asemejarse a Dios será una de las ideas que tome Agustín de Hipona del platonismo para su *Ciudad de Dios*: cf. W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2002<sup>2</sup>, 60-61.

buenos medios, pero en el momento en que los explicita en disposiciones prácticas chocan con la realidad. Así, la educación se presenta como necesaria para que el alma se forme y conozca el bien, pero en la práctica tiene un papel selectivo para decidir a qué clase de ciudadano va a pertenecer cada individuo, atendiendo a sus actitudes y virtudes<sup>65</sup>, porque lo realmente importante es que todos se ocupen por igual del bien de la ciudad<sup>66</sup>.

El entramado de la ciudad que fue tejiendo<sup>67</sup> Platón en su pensamiento y vertiendo en sus *diálogos* le ha ido acercando: de su idea de bien -aplicada en Política- hasta los primeros esbozos históricos del concepto de BC; sin embargo, aunque utilizó el término en *Las Leyes*<sup>68</sup>, el contenido del mismo está vinculado a la búsqueda del sumo bien, y para que éste sea alcanzado por la ciudad, todo bien particular debe supeditarse al bien de la ciudad: si los gobernantes sacrifican al individuo, incluso en las dimensiones más íntimas de su existencia<sup>69</sup>, la ciudad perfecta será una realidad.

La manera que tiene Platón de entender el BC es más una meta, un objetivo, en la que la dignidad humana pierde a favor de la sociabilidad. El individuo es una pieza valiosa en cuanto que sirve a los intereses del Estado<sup>70</sup>. La propuesta es de un crudo totalitarismo, pero coherente si somos capaces de no descontextualizarlo, si tenemos en cuenta la totalidad de su modelo de ciudad, que lo dota de fiabilidad<sup>71</sup> y, también, la amplitud o dimensión de su pensamiento, que es *localista* -no global-.

El modelo político de ciudad platónico asienta su viabilidad en la claridad del fin y la concreción de los medios. Si el propósito es una gobernabilidad ideal de una ciudad, la mejor, si no la única forma, es sostenerla haciendo que todos miren al BC por igual,

---

<sup>65</sup> La dinámica es la siguiente: los menos dotados recibirán una educación básica, suficiente para la tarea productiva de su clase; el resto continúa con la educación hasta que se descubre quién es más apto para pertenecer a los guardianes o los filósofos: cf. PLATÓN, *La República*, 518c-519b; *Las Leyes*, 641b-643c). El proceso no se detiene, pues se prevé un continuo ejercicio de revisión de las 'destrezas' aprendidas o perdidas; así, los gobernantes examinan constantemente a los súbditos para determinar dónde sirven mejor al Estado (Cf. ID, *La República*, 415cd)

<sup>66</sup> Platón escribe que no se trata de que una clase entera alcance la felicidad, sino toda la ciudad entera; ese debería ser el único interés de la ley: cf. *Ibidem*, 420b; 519c-520a.

<sup>67</sup> La idea de tejido o entramado social, tan en boga en la actualidad, puede que proceda del ejemplo del arte de tejer (cf. ID, *Político*, 277a-283c) que usa Platón para explicar al *Extranjero* el arte de gobernar (cf. ID, *Político*, 287b-311c).

<sup>68</sup> Cf. ID, *Las Leyes*, 875a.

<sup>69</sup> Algunas de ellas es la renuncia a la propiedad privada y a tener mujer o hijos propios, cosa que impone a los gobernantes y guardianes: cf. ID, *La República*, 464bd; 543a; *Las Leyes*, 693bss; 739bss; 923ab.

<sup>70</sup> Cf. ID, *La República*, 421c; 462c; *Las Leyes*, 650b; 923ab.

<sup>71</sup> La teoría política de Platón es un apriorismo absoluto pues no se construye con los datos de la realidad, sino a través de las pretensiones de la ética; aunque es cierto que los datos de la realidad, los toma como *sombras* a las que trata de dar la forma ideal, es decir, que no se inventa una forma de estar en sociedad, sino que, tomando elementos que fácilmente la distorsionan, él propone y legisla para que sea posible y se acerque al ideal del sumo bien: *Platón dictamina las normas según las cuales ha de conducirse el hombre; pero al mismo tiempo modela también un hombre y un estado ideales que sean capaces de ajustarse a tales normas*: E. GARCÍA ESTÉBANEZ, *El bien común y la moral política*, Herder, Barcelona 1970, 8.



tarea que recae sobre el gobernante y que realiza dictando leyes, las cuales *tienen por objeto el bien común*<sup>72</sup>. Puesto el fin, lo que queda es fijar los medios para conseguirlo de verdad, entendiendo aquí este realismo desde la condición de que, si se hace de esta manera, sacrificando al individuo, se alcanzará<sup>73</sup>. Sin embargo, conforme fue aquilatando su pensamiento, especificó cada vez más las condiciones para que su proyecto se pudiera concretar en la realidad, hasta el punto de afirmar que, sin ellas, sólo sería posible si las leyes fueran obra del mismo Dios<sup>74</sup>; por eso, en una etapa más madura de su pensamiento rebaja las exigencias de unanimidad absoluta en el BC; se le impuso un dato de realismo situando su doctrina política como un ideal deseable al que toda sociedad debería tender<sup>75</sup>.

## 2.2. Aristóteles: el *bien común* en sentido político.

Si Platón recalca la idea común de sus predecesores, que no conciben al hombre sino en sociedad, convirtiendo la *política en una ética*, Aristóteles<sup>76</sup> aporta matices nuevos respecto a ellos, especialmente al distanciarse de Platón, desarrollando un realismo que podríamos calificar de *científico* y que le lleva a considerar la ética como una parte de la política<sup>77</sup>, regalándonos el concepto *polis*, que podría considerarse su equivalente al de *bien común*<sup>78</sup>.

La ética y la organización social en Aristóteles hay que leerlas dentro del marco de su ontología<sup>79</sup>, es decir, desde su *teoría de la naturaleza* y desde el axioma, que recaba de

<sup>72</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, 817a.

<sup>73</sup> *El Estado, el gobierno y las leyes, que es preciso colocar en primera línea, son aquellos donde se practica más a la letra y en todas las partes que constituye el Estado el antiguo proverbio, que dice, que entre amigos verdaderos todo es común [...] de suerte que las cosas mismas que la naturaleza ha dado a cada hombre, se hagan en cierta manera comunes a todos, en cuanto sea posible, como los ojos, los oídos, las manos, y que todos los ciudadanos se imaginen que ven, oyen y obran en común; que todos aprueben y desaprueben de concierto las mismas cosas; que sus goces y sus penas recaigan sobre los mismos objetos; en una palabra, que las leyes se propongan con todo su poder hacer el Estado perfectamente uno, y puede asegurarse que esto es el colmo de la virtud política, y que nadie podría en este concepto dar a las leyes una dirección mejor ni más justa. En una ciudad de tales condiciones, ya tenga por habitantes a dioses, ya a hijos de los dioses, que sean más de uno, la vida es completamente dichosa. Por esta razón, no hay necesidad de buscar en otra parte el modelo de un gobierno, sino que es preciso fijarse en éste, aproximándose a él cuanto sea posible: Ibídem, 739ac.*

<sup>74</sup> Cf. *Ibídem*, 835c.

<sup>75</sup> Más o menos, eso es lo que más tarde defenderá Tomás de Aquino en su concepción de BC: cf. T. URDANOZ, *El bien común según santo Tomás [Apéndice]*, en: TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica VIII*, Católica, Madrid 1956, 774.

<sup>76</sup> Sobre una introducción a su pensamiento y las versiones críticas de sus obras: J. BRUNSCHWIG, G. LLOYD, *El saber griego: Diccionario crítico*, Ediciones AKAL, Madrid 2000, 49. La edición de referencia es la de I. Bekker, *Aristotelis Opera: edidit Academia Regia Borussica*, 5 vol., Berolini, Berlín 1831-1870. Para la fuente consultada en español para sus obras: cf. ARISTÓTELES, *Obras*, Aguilar, Madrid 1986. A la hora de citar la fuente lo harmos con el nombre de Aristóteles seguido del título de la obra y la numeración del párrafo de esta edición de Samaranch.

<sup>77</sup> Para Aristóteles la mayor de las ciencias es la política: cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I,2, 1094a, 25ss; y el mayor el bien político: cf. *Ibídem*, I,2, 1094b, 6-11.

<sup>78</sup> Cf. C. DÉNIZ HERNÁNDEZ, *El bien común: ¿Un paradigma de la política hoy? Estudio en la reflexión contemporánea y en la Doctrina Social de la Iglesia*, Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, Zamora 2007, 34.

<sup>79</sup> Sobre el pensamiento de Aristóteles: I. DÜRING, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000<sup>2</sup> (1ª reimpr.); J. MOSTERIN, *Aristóteles: historia del pensamiento*, Alianza, Madrid 2006.

la realidad, de que el *bien es aquello a lo que tienden todas las cosas*<sup>80</sup>. El bien no es para él algo abstracto sino concreto, más aún, es dinámico y, por ende, finalista; ahora bien, aunque los fines de las actividades del ser humano son numerosos, tiene que haber un propósito que sea buscado por sí mismo y no en orden a otro como medio, es decir, el objetivo último de los actos que coincide con el bien supremo<sup>81</sup>; Aristóteles, buscando éste, coincide con sus contemporáneos en que consiste en conquistar la felicidad. La cuestión está en establecer qué es esa felicidad<sup>82</sup>.

Para Aristóteles, desde su *teoría de la naturaleza*, el fin del hombre está determinado por la búsqueda del bien en relación con la función que le es propia y que radica en la obediencia perfecta a las exigencias de su naturaleza; o, lo que es lo mismo, sólo desarrollando su plena esencia, llevándola a su acto, puede el ser humano alcanzar la felicidad. Al analizar las funciones esenciales del hombre concluye que lo que le distingue del resto de seres vivos es el alma intelectual, por tanto, la felicidad la alcanzará en la medida en que viva conforme a la razón que dirige y regula todos los actos de la vida humana mediante la práctica y el ejercicio de la virtud<sup>83</sup>. Más aún, como Aristóteles no piensa al individuo aislado sino viviendo junto con otros<sup>84</sup>, la felicidad y la virtud sólo podrá alcanzarlas plenamente en sociedad<sup>85</sup>.

A partir de esta convicción, ensambla su modelo de organización social<sup>86</sup>, que podría englobarse, con matices, bajo el término *polis*<sup>87</sup>. La fuerza de su propuesta, probada por la influencia que ha ejercido secularmente en el pensamiento político, es fruto de la intuición y la originalidad, al saber articular la tradición griega sobre la sociabilidad humana con la mirada a la realidad como método científico, coleccionando las

<sup>80</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a, 3.

<sup>81</sup> Cf. *Ibídem*, I, 7, 1097a, 30, 35.

<sup>82</sup> Cf. *Ibídem*, I, 4, 1095a, 17ss.

<sup>83</sup> *La felicidad es una cierta actividad del alma conforme a la virtud perfecta: Ibídem*, I, 13, 1102a.

<sup>84</sup> Cf. *Ibídem*, IX, 9, 1169b, 16-22.

<sup>85</sup> Esta sociabilidad la subraya en el libro IX de la *Ética a Nicómaco* ahondando en su idea de la amistad que desarrolla en el libro VIII; es impensable alcanzar una vida autárquica y feliz en soledad: cf. *Ibídem*, IX, 9, 1170ab. Para profundizar en la idea de amistad política (concordia o fraternidad) a partir de la *philia* clásica, tal como la descubre Aristóteles como principio fundamental político: cf. O. GODOY ARCAÑA, *La amistad como principio político*: Estudios Públicos 49 (1993) 5-35.

<sup>86</sup> El origen del estado lo desarrolla en el libro primero de su obra *Política*: cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1252a-1260b. Aquí no entraremos en el discutido orden de los libros de la *Política* de Aristóteles que tantas teorías ha suscitado sobre la evolución de su pensamiento político y que le llevó desde la comunión con el idealismo de Platón, hasta alejarse de él. Para la discusión sobre el orden de los libros: cf. A. CRUZ PRADOS, "*Política*" de Aristóteles y democracia I, Anuario filosófico vol. 21, n. 1 (1988) 11-15. También, una introducción obligada a su concepción política en: cf. J. MARÍAS, *Sobre la "Política" de Aristóteles*, Revista de estudios políticos 55 (1951) 63-74.

<sup>87</sup> Para una primera aproximación hay que tener en cuenta que este término recoge un concepto tan amplio como discutido. No puede traducirse, sin más, como ciudad o estado; para Aristóteles es un todo en el que el individuo, la familia, la aldea son sólo partes: cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1252 b; es decir, el remate, a la par que el principio, del desarrollo de las diferentes formas asociativas a las que tiende el ser humano por naturaleza. Para alcanzar en profundidad lo que entiende Aristóteles *por naturaleza* y cómo incide en la visión de su concepción de la *polis*: L. SOARES, *El carácter "por naturaleza" de la politicidad aristotélica*: Areté: Revista de Filosofía vol. XIV, n. 1 (2002) 55-75.

constituciones de distintas ciudades<sup>88</sup> e investigando sobre sus formas de gobierno.

En el centro de su arquitectura social está su definición del ser humano como *zoo politikon* (animal político) y la dialéctica del binomio *polis/politai* (ciudad/ciudadano) que se articula con la *politeia* (constitución)<sup>89</sup>. En la recta comprensión de estos constructos y sus relaciones está la misma comprensión de la aportación de Aristóteles al concepto de BC<sup>90</sup>.

El ser humano es social como lo son otros seres, pero a diferencia de ellos está dotado de razón y de *logos*, discurre y habla; más aún, la palabra (*logos*) implica comunicación (*dialogos*) entre seres que son semejantes; también es el único animal con capacidad para distinguir lo justo y lo injusto, capacidad que con el lenguaje plasma en las leyes que constituyen la *polis*<sup>91</sup>. Por todo ello, define al hombre, por naturaleza, como *zoon politikon*<sup>92</sup>, de tal manera que el hombre solitario es antinatural<sup>93</sup>.

La *polis*, entonces, se convierte en el lugar natural de desarrollo pleno del ser humano en cuanto que es *el espacio vital de la plenitud humana socializada*<sup>94</sup>. Así, para Aristóteles el Estado (*polis*) es una reunión o conjunto de *politón*<sup>95</sup>, es decir, todos los que ejercen el poder deliberativo y judicial que al unirse de una manera suficientemente numerosa pueden garantizar una vida autosuficiente<sup>96</sup> y se encuentran sujetos a un

<sup>88</sup> El método queda anunciado al final de su *Ética a Nicómaco*: cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1181b; y con él la *decisión* de que la ética termine confluyendo en su pensamiento político para quedarse como una parte del mismo, distanciándose casi por completo de Platón.

<sup>89</sup> Cf. J. GÁLLEGO, *Aristóteles, la ciudad-estado y la Asamblea democrática: Reflexiones en torno al libro III de la Política*: Gerión 14 (1996) 143-182.

<sup>90</sup> Para la traducción de los términos griegos usados nos atenemos a los criterios suficientemente justificados en: C. MEGINO, *La concepción de la ciudad, de la ciudadanía y del ciudadano en Aristóteles*: Bajo Palabra: Revista de Filosofía 7 (2012) 219-235.

<sup>91</sup> Todas estas ideas que le conducen a su genial definición del hombre como *zoon politikon* las desarrolla en: ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253a.

<sup>92</sup> Cf. *Ibidem*, I, 2, 1253a, 2-3. Aristóteles lo había anunciado al definir en la *Ética a Nicómaco* al hombre como un *ser político*: ID, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097b, 11; pero no era suficiente: *el hombre es un «animal político», es decir, «naturalmente perteneciente o destinado a una Polis». Si Ética eudemiana VII, 10 (1242a 23 y sigs.) dice que el hombre es un «animal comunitario o social» y un «animal familiar o doméstico», no hace con ello más que recoger las dos etapas primeras de la evolución de las comunidades humanas según la concibe Aristóteles, evolución cuya etapa final y plena está en la Polis. El término «político» dice, pues, algo más que «social», ya que implica la vinculación natural a una forma comunitaria específica, la Polis*: F. DE P. SAMARANCH, *Preámbulo*, en: ARISTÓTELES, *Obras*, I. c., 676 (nota 21).

<sup>93</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097b, 12; en su obra *Política* es más duro en la expresión, pues afirma que el hombre que se baste a sí mismo o es una fiera o un dios: cf. *Ibidem*, I, 2, 1253a, 27. La fuerza de la argumentación que desarrolla en este capítulo 2 reside en que la condición social y política no le viene al hombre por convención humana sino según la naturaleza, al igual que la *polis* que también es *una cosa natural* y que podríamos traducir por *una cosa física* ya que el término que usa es *physis* reforzando, si cabe aún más, la idea.

<sup>94</sup> El término *polis* tiene mucha fuerza en Aristóteles. Ciertamente era una institución real de su tiempo, pero el filósofo la redescubre con una potencialidad para que sea *algo así como el medio ambiente total de la relación del polites (ciudadano en-cuanto-miembro de la polis)*: F. DE P. SAMARANCH, *Preámbulo*, en: ARISTÓTELES, *Obras*, I. c., 658.

<sup>95</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1274b.

<sup>96</sup> Cf. *Ibidem*, III, 1 1275b; más adelante especifica que dicha comunidad debe contar con los instrumentos necesarios para desarrollo autártico de los *polites*: *Ibidem*, III, 9, 1280b, 20ss.

mismo gobierno, o lo que es lo mismo, una misma *politeia* (constitución)<sup>97</sup>.

La autoridad, pues, sería el elemento formal de la comunidad política y su meta conseguir que la perfecta unidad de los *politón* revierta en que todos concurren a un mismo propósito, a saber, la vida buena, que no es tanto la abundancia de bienes materiales como la de vivir conforme a la virtud para alcanzar la felicidad<sup>98</sup>; así, la polis debe crearse para las *acciones nobles* y no para la mera convivencia<sup>99</sup>.

A diferencia, pues, de Platón, coloca la vida política toda bajo la tutela de la virtud<sup>100</sup>, aportando un matiz interesante al distinguir la *dikaio-syne* (la virtud de la justicia) de la *dike* (la justicia), pues ésta es el principio ordenador de la sociedad, responsabilidad de la autoridad, que en su empeño de ir más allá de la simple convivencia trabaja como *virtud de Estado* en el discernimiento de lo que es justo y conviene para el bien de todos, mientras que la primera es virtud del *politai*, responsabilidad de la *polis*, que se conduce así hacia la felicidad<sup>101</sup>.

Ahora bien, dicha unidad o unanimidad en el fin se consigue, en una primera instancia, con la educación y se mantiene con las leyes<sup>102</sup>. Sin embargo, Aristóteles –y en esto difiere de Platón– no buscará el gobierno ideal válido para todo tiempo y lugar; para él, cada *polis* puede necesitar un tipo de gobierno según sus peculiaridades<sup>103</sup>.

Así las cosas, la aportación aristotélica a la conceptualización del BC<sup>104</sup> pasa por la *polis*, en cuanto que se constituye para la vida buena del todo social y conlleva *que el individuo es todo él social, y que la sociedad, y sólo ésta, puede colmar cumplidamente todas las finalidades de que es portadora la naturaleza humana*<sup>105</sup>. En otras palabras, autosuficiencia y BC son para Aristóteles sinónimos de vida buena (felicidad), el

<sup>97</sup> Cf. *Ibídem*, III, 4, 1276b, 1ss.

<sup>98</sup> Cf. *Ibídem*, III, 9, 1280 a, 30.

<sup>99</sup> Cf. *Ibídem*, III, 9, 1281 a, 3.

<sup>100</sup> Con esto la convierte en el ideal al que debe aspirar la *polis*, cf. *Ibídem*, VII, 1, 1324a, 1ss.

<sup>101</sup> Cf. O. GODOY ARCAYA, *Antología de la Política de Aristóteles*: Estudios Públicos, 50 (1993) 16-17. Desde este planteamiento se puede entender mejor que para Platón el ideal es alcanzar un Estado justo, mientras que para Aristóteles es hacer una *polis* feliz.

<sup>102</sup> La educación es necesaria para que una comunidad pase de ser una *multitud* a una unidad (*polis*) y, una vez constituida, para los que no son adultos (jóvenes): cf. ARISTÓTELES, *Política*, II, 5, 1263b, 36; VIII, 1, 1337a, 1.

<sup>103</sup> En una *polis* pequeña puede servir una aristocracia, pero para una *polis* muy extensa, en la que muy difícilmente podrían unirse todos los hombres libres, quizá sería mejor una monarquía. Aristóteles, más bien, se plantea cuáles son las condiciones para que el gobierno, sea del tipo que sea, permita la justicia, despliegue la prosperidad económica y favorezca la vida virtuosa (feliz) de los *polites*. Para profundizar en las formas políticas de gobierno: cf. A. CRUZ PRADOS, *"Política" de Aristóteles y democracia I*, Anuario filosófico vol. 21, n. 2 (1988) 9-32.

<sup>104</sup> Cf., ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 9, 1160a, 11-14. Aquí usa las palabras *koinón agathón* que, según autores, se traducen por *interés común* o *bien común*. También aparecen en ARISTÓTELES, *Política*, III, 9, 1284b, 5, en un sentido político con un claro contexto que se opone al bien de la *parte*. Para una aproximación a la discusión etimológica ver la nota 18 en: E. DUSSEL, *El humanismo Helénico*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1975, 81. Una aproximación clásica en: G. FRAILE, *El bien común en la política de Aristóteles*: Ciencia Tomista 82 (1955) 309-335.

<sup>105</sup> E. GARCÍA ESTÉBANEZ, *o. c.*, 44.

propósito moral que persigue la *polis* y al que se entrega, a través de la *politeia* o autoridad, para conseguir la unanimidad en los fines por medio de la obediencia. El problema está en que si fracasa, si se tambalea la unidad, falla también esta peculiar idea del BC, ya que para eso se constituye y se mantiene la *polis* para el *provecho de sus miembros* y los que gobiernan tendrán que legislar promulgando lo que es justo, que deberá coincidir con lo que *es beneficio para todos*<sup>106</sup>.

Sin embargo, aunque tal exigencia de unidad pueda derivar en totalitarismo estatal, como vimos en Platón, Aristóteles, en cierta manera, lo evita<sup>107</sup>. Efectivamente, él también llega a afirmar que el individuo cuando se incorpora a la *polis* deja de pertenecerse a sí mismo para formar parte de un todo, pero desde su perspectiva de que es *natural* que las partes *se orienten a la supervisión del todo*<sup>108</sup> abre una puerta al pluralismo al admitir diversos tipos de gobierno según las características de los que se constituyen como *polis* y pone límites al proceso de unificación de los miembros que la forman<sup>109</sup>.

### 3. La apertura del *bien común* de la tradición griega a la *universitas* clásica.

La visión tradicional del BC en la cultura clásica griega, que hemos ejemplarizado en Platón y Aristóteles, aporta varios apuntes significativos a la construcción del concepto que tendrán relevancia, posteriormente, en la filosofía medieval, pero que antes es desplegado en su valor por la realidad de un mundo donde empiezan a caer las fronteras y a emerger configuraciones sociales más amplias<sup>110</sup>.

El peso de la herencia platónica y aristotélica es importante; en el pensamiento de

<sup>106</sup> El BC tal como lo expresa Aristóteles en su *Política* va a ser criterio para discernir la veracidad de los regímenes de gobierno, aunque en este caso prefiere usar el término *sympheron koinon* (interés o ventaja común); dicha expresión, la que más veces emplea Aristóteles, significa lo mismo que *koinon agathon* (También Agustín de Hipona y Tomás de Aquino tienen un vocabulario amplio para expresar el bien que es común: *utilitas communis* y *bonum commune*, la más de las veces usado indistintamente o de manera sinónima. De todas formas, Michael A. Smith advierte que, a diferencia de su traducción al inglés actual y a la mayoría de las lenguas europeas, contaminadas por el pensamiento utilitarista, nada hay en los textos originales que nos impida interpretar los dos términos como sinónimos; más aún, sugiere que Aristóteles empleó *sympheron koinon* para distanciarse de la idea platónica de bien, porque para él, *el bien es el bien de alguien o de algo*: ID, *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, Edwin Mellen Press, Lewiston, Queenston, Lampeter 1995, 62-63.

<sup>107</sup> Cf. C.B.A.O. ONYECHE, *Common Good in Aristotle's Political Theory (A Basis Need for Political Action)*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1989, 39; 47.

<sup>108</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, VIII, 1, 1337a, 26-28.

<sup>109</sup> En los dos primeros capítulos y en el quinto del libro II de su obra *Política* pone en duda la eficacia de las medidas platónicas para conseguir el Estado ideal como la comunidad de bienes, mujeres e hijos: cf. *Ibidem*, 161a, 18-30; 1263ab); más aún, advierte del peligro de la excesiva unificación.

<sup>110</sup> El objetivo en este apartado es apuntar la aportación del estoicismo al BC a través del cosmopolitismo antiguo y el concepto de *universitas*; quedan, pues, colocadas las bases para comprender el papel relevante que van a tener los acontecimientos históricos, las ideas propuestas y la influencia en el pensamiento posterior, principalmente en la filosofía católica que piensa lo social y da soluciones desde el BC desde la cultura clásica. Es una opción de método para evitar repeticiones; a su tiempo, pues, irán amplificándose tanto el pensamiento estoico como la filosofía romana. Para una primera aproximación de su pensamiento y una bibliografía fundamental: N. ABBAGNANO, o. c., t. 1, 168-182.

ambos y de sus discípulos conciben la consecución del bien, que salvando los matices apuntados tiene que ver con la idea de BC, en un contexto político en sentido general: comunitario, pero también idealista; pero, aunque tratan de hacer ciencia política de carácter pragmático, en el fondo terminan desplegando unas teorías políticas en sentido de *ciencia práctica*<sup>111</sup>. Las consecuencias de esta opción que toman se diversifican a la hora de poner los acentos en la realización de dicho bien: en Platón, la realización comunitaria del bien se consigue con la aportación del esfuerzo personal, a veces con el sacrificio individual, de cada ciudadano para hacer posible el Estado ideal; en Aristóteles, sin embargo, la participación en el cuerpo social es compartir el BC que de alguna manera revierte en el individuo como ayuda a su mejor realización en tanto que se dé con el mejor gobierno<sup>112</sup>.

El tratamiento que hacen ambos de las relaciones entre sociedad e individuo, aparte de que suelen usar indistintamente lo social y lo político sin distinguirlo, ha arrastrado a deducciones peligrosas como el totalitarismo estatal, y en el concepto del BC a una identificación comprometida, donde se han acentuado más los aspectos de la existencia humana que contribuyen a la estabilidad de la nación que los que lo hacen a la preocupación de que el BC cumpla con su finalidad de llevar a cada ser humano a su auténtica y plena realización<sup>113</sup>.

Ahora bien, tras la muerte de Alejandro su proyecto de imperio universal quedó roto por las ambiciones de poder de sus sucesores; estos fueron alejando al ciudadano de la contribución a la vida pública sumiéndolo en la colectividad<sup>114</sup>. Poco a poco, con forme se hacía crítica la situación, el BC se fue diluyendo en el período helénico. Los pensadores de la época comenzaron a hacer una ‘filosofía de emergencia’, un sustitutivo de las convicciones políticas y sociales -morales, en suma- que se habían hecho problemáticas. El pensamiento sobre el hombre perdió peso y se construyó una moral mínima para tiempos duros, una moral de resistencia, hasta que la situación fue radicalmente superada por el cristianismo, que significó el advenimiento del hombre

<sup>111</sup> En el caso de Aristóteles se ve claramente: el libro I de su obra *Política* contiene, al menos en esencia, una fundamentación de la teoría política que quiere hacer operativa en los libros IV al VI, pero en ellos no pasa de una *ciencia práctica*: cf. F. SAMARANCH KIRNER, *La antinomia "physis-nomos" en la Política de Aristóteles*. *Éndoxa: Series Filosóficas* 6 (1995) 283-284. A Platón le pasa parecido con su Estado ideal de *La República* y su búsqueda en obras posteriores del Estado *Real*. Esto se traduce en que se introducen en el ámbito utópico y, en concreto, marcando la concepción posterior del BC que se sigue moviendo en este ámbito de lo deseado, pero difícilmente conquistado.

<sup>112</sup> Cf. S. ORBAN, *I diritti delle minoranze etniche in Europa: uno studio analitico-etico sui loro fondamenti ed una proposta di fondazione nella prospettiva del bene comune*, Pontificia Universitas Lateranensis, Academia Alfonsiana, Institutum Superius Theologiae Moralis, Romae 2004, 144-145.

<sup>113</sup> Cf. E. P. UDOH, *Organisational Autonomy and the Common Good in Pluralist Democracy: (a Study of Robert Allan Dahl)*, Pontifical Urban University, Faculty of Philosophy, Rome 1997, 78.

<sup>114</sup> Cf. M. J. HIDALGO DE LA VEGA; J. J. SAYAS ABENGOCHEA; J. M. ROLDÁN HERVÁS, *Historia de la Grecia Antigua*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2008, 354.

nuevo<sup>115</sup>.

Así las cosas, el epicureísmo y el estoicismo se volcaron hacia el individuo: trataron de recuperar para el hombre la libertad de acción y decisión (αὐτο-κράτης)<sup>116</sup> abriendo un camino para la salvación individual. Los estoicos, por su parte, propusieron una ciudadanía universal para este tiempo de crisis fundada en la naturaleza humana, pero una ética divorciada de la política<sup>117</sup> desengrosa el BC, porque la mera identidad de naturaleza no supone un quehacer común que pueda agrupar a todos. No obstante, no hay perder de vista que estas reflexiones e incluso las de los dos grandes filósofos y sus antecesores surgieron dentro de contextos político-sociales localistas.

El concepto BC como categoría constructiva de la vida social, para alcanzar equilibrio en la bipolaridad individuo-colectividad, necesitó que se quebrasen los límites de una *polis* concreta para abrirse a una comunidad mayor. Las condiciones necesarias para no quedar encorsetados en la ciudad, autártica y pequeña, llegaron através del afán imperialista de Roma, con él aportaron experiencia suficiente para comenzar a dibujar la noción *universitas*, aunque siempre estuvo presente, ya que es inmediatamente deducible del destino común y la unidad del género humano. Pero antes abrieron el camino Aristóteles con la sistematización de la expresión de *derecho natural*<sup>118</sup>, los estoicos con su convicción respecto a la igualdad de todos los seres humanos por naturaleza<sup>119</sup> y el derecho romano con el término de *ius Gentium*, que experimentaron como pueblo y les hizo embarcarse en dicha tarea imperialista –la de mayor calado universalista de la antigüedad– con vocación de construir una comunidad mayor unida

<sup>115</sup> Cf. E. CASSIRER, *Antropología Filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de cultura económica, México 1968<sup>5</sup>, 89.

<sup>116</sup> αὐτο-κράτης, ἐς, *ruling by oneself, absolute, independent*, νοῦς Anaxag. 12; τύχη Hp. Loc. Hom. 46; φρήν E. Andr. 482 (Iyr.); ἀπειθής τε καὶ αὐ. Pl. Ti. 91b; γένεσις οὐδεμία αὐ. ἐστίν Dam. Pr. 394; τὸ αὐ. Plu. 2.1026d. Adv. κρατῶς Lyd. Mag. 1.33: GEL. Anaxágoras, en un fragmento suyo, determinó: *Todo tiene participación de todo; pero el Espíritu es infinito y suficiente (αὐτοκρατής) y sin mezcla con nada, sino es solo por sí mismo*: Frag. A-39 (I, 290, 17). d.: cita tomada de E. DUSSEL, *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*, o. c., 47-48. Para Anaxágoras, el BC del universo es cumplir con la ley propuesta por el Espíritu, empelando αὐτοκρατής en sentido fuerte yendo más allá del significado genérico de *aquel que se gobierna a sí mismo*; para él es *aquel que no necesita de otros* ya sea para gobernarse o subsistir. Los siguientes filósofos griegos y los medievales la van a usar como *suficiencia*, es decir, *lo independiente, el soberano en tanto tiene plenos poderes*. Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino lo usarán en sus sistemas de filosofía práctica (ética-política) y en relación con el BC se hablará de asegurar la suficiencia de vida: *Ibidem*, 49-50. Sin embargo, epicúreos y estoicos van a utilizar αὐτοκρατής en sentido débil, más que nada antropológico.

<sup>117</sup> Esto mismo volverá a suceder con la irrupción de la modernidad y de la postmodernidad. El proyecto de un orden político es un punto impreciso del proyecto global moderno, más preocupado de asentar el ordenamiento normativo desde la moral: cf. G. VILAR, *Una segunda modernidad: Diálogo Filosófico* 52 (2002) 65.

<sup>118</sup> A él se debe que la *Polis* no sea una convención sino algo natural y el concepto de ley fundamentado tanto en la naturaleza como en las costumbres, garantizando así el orden y la racionalidad en la dirección de la comunidad a su perfección: cf. G. FRAILE, a. c., 319-322; 334.

<sup>119</sup> Todos los seres humanos forman parte de una gran nación o cosmópolis: cf. M. DARAKI - G. ROMEYER-DHERBEY, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Akal, Madrid 2008, 50-55.

por vínculos jurídicos, espirituales y culturales<sup>120</sup>.

La propuesta universalista, conforme se expandía el Imperio, sin separarse de los fundamentos ético-políticos de los clásicos griegos, fue aportando soluciones a las nuevas problemáticas que surgían y que, a la postre, permitieron a los filósofos medievales desplegar contenidos potencialmente implícitos del BC. En este sentido, en la figura de Cicerón<sup>121</sup>, por el carácter ecléctico de su filosofía y la influencia de sus obras en la educación hasta el movimiento Renacentista, podemos encontrar el puente que unió ambos mundos de pensamiento<sup>122</sup>.

Aunque Cicerón no usa el término BC, sí que puede considerarse el primero que comienza a expresar el concepto desde el equilibrio en la bipolaridad individuo-sociedad tal como se percibe en la actualidad<sup>123</sup>. Él supo recuperar del pensamiento estoico la igualdad de todos los seres humanos y la tendencia a asociarse por naturaleza<sup>124</sup> que desarrolló en su teoría política<sup>125</sup>, donde el objetivo primordial es la consecución del interés común a partir de la voluntad divina expresada en la ley natural<sup>126</sup>. Sin embargo, aunque no terminó de desplegar todas las consecuencias de estos principios, sí que provocó la moralización de la acción política<sup>127</sup>,

Con las aportaciones de Cicerón, el BC volvió a resurgir. Su eclecticismo le llevó a recoger las aportaciones griegas sobre el mismo y a hacerlas suyas de otra manera. Ya en la era cristiana, Séneca ahondó en el humanismo romano próximo a los valores universales que asumió el cristianismo que, al igual que Plutarco (45-129 d. C.)<sup>128</sup> y el

<sup>120</sup> Cf. W. KUNKEL, *Historia del Derecho Romano*, Ariel, Barcelona 2003<sup>6</sup>, 83-85; 90-91; en esta misma obra hay fuentes y bibliografía sobre el concepto *ius Gentium*: *Ibidem*, 216ss.

<sup>121</sup> Para un acercamiento a su obra y pensamiento ver el monográfico dedicado a él en: Anuario Filosófico vol. 34, n. 70 (2001) 261-594. Las fuentes consultadas para sus obras: M. T. CICERÓN, *La República y las leyes*, Akal, Madrid 1989; M. T. CICERÓN, *Sobre los deberes*, Alianza, Madrid 2001.

<sup>122</sup> Cf. A. LETTIERI (Comp.), *Política y Sociedad: pensamiento clásico*, Signo, Buenos Aires, 2002, 14.

<sup>123</sup> Con Cicerón la terminología latina abandona el *agathon* de Aristóteles que acentúa la idea de fin, por la de *utilitas rei publicae* y *utilitas commune*; el concepto *útil* introduce la atención tanto por los medios prácticos para conseguir el bienestar del individuo como del bienestar de la colectividad: cf. L. BIAGI, *Bene comune*, Rivista di Teologia Morale 106 (1995) 281-283.

<sup>124</sup> Cf. CICERÓN, *La República* I, XXV, 39. *Res publica, res populi* y *utilitaris communione* son reflejo de su influencia griega: cf. J. SANTA CRUZ TEIXEIRO, *Notas sobre "De republica" de Cicerón*: Revista de estudios políticos 139 (1965) 168, nota a pie de página n. 56.

<sup>125</sup> Si bien en *La República* Cicerón despliega sus ideas sobre la organización social (la mejor forma de gobierno, la justicia, el gobernante ideal, la educación...), las completa en *Las Leyes* (estudio de las normas que permiten la convivencia, el papel del estadista respecto a ellas y la división de poderes) y las subordina a la ética en su obra *Sobre los Deberes*. Una aproximación a su figura y sus obras en: S. L. UTCHENKO, *Cicerón y su tiempo*, Akal, Madrid 2005, 295-306.

<sup>126</sup> Cf. CICERÓN, *Las Leyes* I, X, 28-30; XI, 31-32.

<sup>127</sup> Quizás su aportación fundamental es la ampliación *al mayor número de ciudadanos posible de sus preocupaciones por el bien común, que hasta entonces podrían considerarse limitadas a la oligarquía. Con ello no quedaría como patrimonio de esta última la dedicación a los problemas políticos*: A. MAGARIÑOS, *Enseñanzas y problemas políticos en el Pro Sestio de Cicerón*: Cuadernos de la Fundación Pastor 3 (1961) 79-97.

<sup>128</sup> Plutarco en su obra histórica *Vidas paralelas* menciona el BC en relación con la autoridad; por ejemplo, acusa a Agesilao no tenerlo en cuenta en dos ocasiones: cf. PLUTARCO, *Vidas paralelas*, Raiz y Rama, Barcelona 1945,



neoplatonismo de Plotino (204-270 d. C.)<sup>129</sup> en el ámbito griego, permitieron al pensamiento cristiano conectar con estas ideas, posibilitando que a Agustín de Hipona le resultara fácil elevarlas al ámbito religioso<sup>130</sup>. Todos ellos influyeron fuertemente en la filosofía política cristiana hasta la recuperación de Aristóteles en el Medievo.

### *Balance de los antecedentes del concepto 'bien común'*

El término BC aparece en la historia del pensamiento de la mano de la cultura clásica, más como un objetivo o meta de la vida política que como una categoría, e inscrito en un amplio campo semántico.

La primera vez que encontramos la expresión BC está situada en un contexto local y dentro de una conciencia de colectividad organizada con fuerte conciencia identitaria. En la raíz de los primeros esbozos del BC late la idea del 'bien de todos' fundado en la justicia -base de la sociedad y el orden divino del universo- y la exaltación de las virtudes individuales de los ciudadanos al servicio de los intereses de la polis. El individuo queda diluido en la comunidad en virtud del BC como fin de esta.

Platón y Aristóteles, partiendo de su idea de bien, equiparable a la de BC, asentaron las bases de su uso para construir la vida social informada desde la Ética, pero dentro de su contexto político localista terminaron enmarcándolo en el idealismo y rozando el totalitarismo estatal. El primero porque concebía al individuo como una pieza valiosa al servicio del Estado ideal hasta exigir el sacrificio de los intereses particulares en aras del bien de todos. El segundo porque, aunque reconoce la obligación del que gobierna la ciudad de garantizar la suficiencia de vida de los individuos, considera que estos, para conseguir el fin moral (la vida buena) de la polis, se deben a la autoridad para conquistar la unanimidad en los fines por medio de la obediencia; si no se tambalea dicha unidad *ideal* en el equilibrio *polites-politeia*, el BC revertirá en beneficio de todos.

Las dificultades señaladas se comenzaron a salvar, en parte, gracias a las pretensiones imperialistas romanas. Los límites de la polis se quebraron ante la realidad de una comunidad más amplia, permitiendo a pensadores como Cicerón abandonar la idea del BC como fin para acogerlo como concepto capaz de articular el equilibrio de la bipolaridad individuo-sociedad, aunque para ello tuvo que sumar, a la tendencia del

---

Agésilao V, 5; V, 10: cf. ROVIRA REICH, R., *La educación política en la Antigüedad clásica: el enfoque sapiencial de Plutarco*, Católica Madrid 2012.

<sup>129</sup> Se piensa que Plotino y Orígenes fueron condiscípulos: cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, vol II (1<sup>º</sup>), *El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*, Católica, Madrid 2006, 127. Sabemos también que Agustín de Hipona conoció a Platón a través de las *Enéadas* de Plotino, *Ibidem*, 193-196.

<sup>130</sup> Cf. C. A. REAL, *Cicerón y Agustín de Hipona: bien y felicidad*, Anuario Filosófico 70 (2001) 269-297.

hombre a asociarse por naturaleza, la idea de la igualdad del género humano del pensamiento estoico. Su teoría política se concentra en la consecución del *interés común* a partir de la voluntad divina expresada en la ley natural, pero, aunque no desplegó las consecuencias de estos principios, sí que sentó las bases de la moralización de la acción política.

## II. CONSTRUCCIÓN DEL BIEN COMÚN EN LA FILOSOFÍA SOCIAL CATÓLICA.

El poder imperial romano estuvo impregnado de *vocación universalista* hasta el fin de su existencia y encontró en el cristianismo una expresión más de la misma. El decreto del año 380 significó, a la larga, más que la oficialización de la religión de los cristianos, la puerta para el apoyo ideológico de la unidad del Imperio y la cobertura doctrinal para la homogenización de un modelo único organizativo de la dimensión social de los individuos impregnado de Dios. Dicho decreto, firmado por los emperadores Valentiniano II, Graciano y Teodosio I, pedía a los súbditos del Imperio vivir según *la disciplina apostólica y la doctrina evangélica* y dotaba a la Iglesia de Roma con funciones institucionales de gobierno; pronto, la tradición romana de derecho y de ley entró en simbiosis con el cristianismo, al que le resultó fácil empapar de lenguaje legal sus dogmas y doctrina, permitiendo una sólida uniformidad en la fundamentación del poder: los emperadores estaban revestidos de gracias divinas especiales para las funciones de gobierno y eran los encargados de velar por el BC, pero su poder, al provenir de Dios, les mantenía obligados a rendir cuentas ante su mayor representante, el papa, que era el último responsable del bienestar social de todos los súbditos<sup>131</sup>.

En este contexto, tan fuertemente uniformado, le resultó relativamente sencillo a los teólogos cristianos construir y armar el concepto de *universitas* y desde él usar el BC como paradigma constructivo de lo social. La cosmovisión cristiana, desde los santos padres, fue desarrollando la convicción de que el cuerpo social es un todo donde el ser humano individual es sólo una parte. Esto condujo a una reflexión ético-política focalizada en defender que, dentro de la totalidad social, cada persona tiene la tarea precisa de abrirse y liberar su propio desarrollo directamente explicitado por el BC<sup>132</sup>.

En esta segunda parte veremos los cambios que se producen en la comprensión de la noción de BC, principalmente en las visiones filosóficas de la tradición católica que

<sup>131</sup> Para profundizar en este contexto histórico cf. W. ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona 1997<sup>3</sup>.

<sup>132</sup> Cf. L. BIAGI, *Bene comune*, Rivista di Teologia Morale 106 (1995) 286. La antropología cristiana fundamenta la fraternidad universal en una verdad revelada: todos los hombres son hermanos porque todos son hijos amados de Dios. Son prójimos al estar unidos por el vínculo del amor del Padre que, por encima de la patria o la raza, les lleva a estar próximos a todos por la caridad: J. MARÍAS, *Historia de la Filosofía, o. c.*, 98-91.

alcanzaron su culmen en el pensamiento político de Tomás de Aquino. También, aunque sintéticamente, nos detendremos en los orígenes de la brecha que, a la postre, introducirá la cosmovisión política de los filósofos de la modernidad, para apreciar tanto las objeciones como las aportaciones que plantean al BC los pensadores situados en los umbrales de la misma. Igualmente, para completar esta parte, expondremos la recuperación teológica, por parte de los teólogos coetáneos a los filósofos pre-modernos, de los postulados políticos de Tomás de Aquino. Ellos se sumaron a los logros que el Aquinate alcanzó, para forjar el concepto de BC de la tradición católica con una propuesta filosófica enmarcada en un *horizonte utópico* que cimentaron en la fuerza de la fe, la esperanza y el amor cristiano.

En paralelo, a veces, con el creciente descrédito de la capacidad fundamentadora de la Metafísica, las aportaciones de los pensadores católicos y la consolidación del armazón de la autoridad conquistado en el Medievo con su complejo equilibrio de fuerzas de poder (Iglesia y Estado), se acertó a proponer el BC como categoría ética constructora de la vida social subrayando la dignidad del ser humano como criatura creada por Dios. A la idea de Bien se sumó la tendencia al absoluto de todo hombre informando la política, incluso la economía (principio de la propiedad privada), con la ética. El resultado fue la proclamación de la primacía del BC en la vida social a la par que el respeto absoluto al valor del hombre, un difícil equilibrio de tensiones que lograba mantener el teocentrismo teológico cohesionando las distintas dimensiones de la vida societaria<sup>133</sup>.

### **1. La elaboración del bien común desde las primeras reflexiones de la filosofía católica.**

El objetivo fundamental de este apartado es alcanzar una comprensión de las aportaciones de la filosofía católica al concepto de BC<sup>134</sup>. En Agustín de Hipona encontraremos una de las primeras ejemplificaciones de este constructo ideológico fundamentado, principalmente, desde la teología; con Isidoro de Sevilla se aquilatará<sup>135</sup>,

---

<sup>133</sup> Estos tiempos y pensamientos, de los que daré cuenta sintéticamente, fueron los que ejercieron fuerte influencia en el Magisterio eclesiástico cuando éste se decidió a realizar la recuperación institucional de los postulados tomistas, que a la postre se convirtió en la línea de salida de la reconstrucción del BC desde el discurso social de la Iglesia.

<sup>134</sup> El peso de la reflexión, de este primer punto, se apoya en Tomás de Aquino. En el recorrido hasta él, en orden al objetivo general planteado, entra también tanto la influencia de Agustín de Hipona, como las intuiciones de los santos padres e Isidoro de Sevilla. Sin embargo, a ellos le dedicaremos una reflexión suficiente, así como las referencias necesarias cuando el Aquinate -u otros pensadores- lo adopten como fuente o inspiración. No obstante, aportaremos una visión sintética de la patrística, porque en ella se encuentran intuiciones que constituyen el humus donde germinaron los principios fundamentales del pensamiento social cristiano.

<sup>135</sup> El término *aquilatar* con la que describimos la aportación de Isidoro de Sevilla es una constatación del esfuerzo que realizó en su obra *Etimologías* para construir una filosofía cristiana en la que, arrancando desde los logros de

y Tomás de Aquino lo terminará integrando en su síntesis filosófico-teológica y, aunque no sienta la necesidad de definir la idea de BC, colocará las bases del contenido del mismo, permaneciendo como principio básico de la moral social y la ética política hasta la modernidad.

### 1.1. Las aportaciones patrísticas al BC.

Hasta aquí, en el trayecto arqueológico del término BC, se puede apreciar que el concepto tiene algo de ‘transparencia originaria’ que le protege, a la larga, en su manipulación. A él se llega fácilmente por la intuición, la que es capaz de ver, sin entrar en explicaciones, su necesidad cuando entra en juego el problema de la convivencialidad a la hora de articular el valor del individuo y el peso de lo social. Hay otros muchos principios alcanzados por similar vía para facilitar la vida social, pero de entre ellos ha destacado siempre sobremanera el del BC, que puede ser rastreado desde las primeras reflexiones de los pensadores cristianos sobre la vida social<sup>136</sup>, incluso en la Biblia encontramos varias expresiones de contenido ético que hacen referencia implícita al BC. Comenta Pablo en su primera carta a los Corintios: *que nadie busque su interés, sino el del prójimo*<sup>137</sup> y *en cada uno se manifiesta el Espíritu para el bien común*<sup>138</sup>. Estos imperativos éticos se concretan en un estilo de vida visible y de recio carácter de contraste social al formar comunidades en las que *nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo tenían en común*<sup>139</sup>. También hay que tener en cuenta la idea antropológico-social latente en el nuevo testamento, desde Jesús exigiendo respeto a todo ser humano, mirándolo como un fin y nunca como un medio, por encima siempre de la ley social-religiosa, hasta otros testimonios sobre el perdón, la injusticia, el fraude

---

Agustín de Hipona, no se perdieran los alcanzados por Platón, Aristóteles y Séneca (en menor medida, también de Cicerón). Su principal aportación se encuentra en su definición de *ley* y la orientación que le dio hacia el BC (en el original latino aparece el término *communi utilitate* que traducen por *bien común*), así como la de *pueblo* y *ciudadano*: cf. S. MONTERO DÍAZ, *Introducción general*, en: ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, Católica, Madrid 1951, 1-82\*. Para la lectura y las citas tomo la edición crítica de la misma editorial publicada en 2004.

<sup>136</sup> Abordar la amplia reflexión patrística rastreando el BC desbordaría por completo los límites razonables de esta primera parte de la tesis, puesto que es un propósito firme no caer en la tentación de convertirla en oceánica. También apuntar que en la investigación y lecturas de los santos padres no hemos encontrado el término BC, pero sí formas similares como ‘el bien de todos’ o introducido por el traductor interpretando que se refiere al BC; por ejemplo, el texto de Clemente de Alejandría: *Dios creó nuestra raza para que participara de sus propios bienes, no sin antes repartir y poner a disposición de todos los hombres, como bien común, su propio Logos, haciéndolo todo para todos* (II, 120, 3); CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El pedagogo*, Gredos, Madrid 1988, 252; donde pone *bien común* no se encuentra en su expresión *ἀγαθὸν κοινόν* en el original griego sino esta otra *καὶ κοινὸν πᾶσιν*: CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Clementis Alexandrini Paedagogus*, Brill, Leiden 2002, 141.

<sup>137</sup> 1 Cor 10, 24.

<sup>138</sup> 1 Cor 12, 7. El texto griego utiliza *πρὸς τὸ συμφέρον* donde aparece *sympheron* el término sinónimo a *agthon* utilizado por Aristóteles a la hora de poner criterios para un buen gobierno: cf. F. LACUEVA, *Nuevo Testamento Interlineal griego-español*, Clie, Barcelona 1984, 689; C. VIDAL, *El Nuevo Testamento interlineal griego-español*, Harper Collins, Nashville, Tennessee (EE UU) 2011, 611. Para el contexto trinitario del texto mencionado ver: J. M. BOVER, *Teología de san Pablo*, Católica, Madrid 2008<sup>1</sup> rustica, 153-154.

<sup>139</sup> Hch 4, 32.

en los Hechos de los Apóstoles<sup>140</sup> y la no distinción de raza, estado social o religión que transmite Pablo porque en la comunidad todos son uno en Cristo<sup>141</sup>. Los pensadores cristianos desde los comienzos van a tener como referencia estas ideas al elaborar un discurso sobre lo social.

Los padres de la Iglesia<sup>142</sup>, en estas y en otras sentencias morales de similar contenido, inspirándose en la categoría política de BC, tanto de la tradición de la filosofía griega como de la latina, defendieron la igualdad óptica<sup>143</sup> y la naturaleza social del ser humano<sup>144</sup>. Mirando al hombre con los ojos de Dios amor, encuadran el BC partiendo de un hecho revelado: la creación es un don divino de todos y para todos. La intuición y la razón convirtieron la iluminación en un principio fundamental: que todos los bienes tienen una finalidad participable, pues son para la comunión y la comunicación<sup>145</sup>. Apoyados en este principio, reivindican el destino común de todos los bienes materiales y espirituales, que tuvo consecuencias inmediatas: un 'no' firme a la acumulación de riquezas y a las desigualdades sociales, porque por encima del bien particular está siempre el bien de todos<sup>146</sup>.

Para los Padres, en la comunicación de bienes se funden la justicia y la caridad, siendo ambos valores fundamentales a través de los que desarrollan las implicaciones prácticas del BC. Este contenido ético del que se revisten los dos valores mencionados merece la adjetivación de social (aunque no lo especifiquen) y en sus reflexiones se hace patente el surgimiento de un nuevo paradigma de lo justo y un singular mandato del amor<sup>147</sup>. Así, la justicia de dar a cada uno lo suyo (distributiva) se ve superada, según unos, por el que, consciente de que los bienes son un don de Dios para el género humano, comunica

<sup>140</sup> Cf. Hch 7, 59s; 8, 20-23.

<sup>141</sup> Cf. Gal 3, 28.

<sup>142</sup> Bibliografía básica: A. FERNÁNDEZ FARTO, *El pensamiento social de los Padres de la Iglesia*, en: JORNADAS DE TEOLOGÍA (11ª, 2010, Santiago de Compostela), *Desafíos de la crisis económica y compromiso cristiano: hacia un desarrollo humano integral*, Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela 2011, 251-280; CH. MARKSCHIES, *¿Por qué sobrevivió el cristianismo en el mundo antiguo? Contribución al diálogo entre la historia eclesial y la teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 2009; R. SIERRA BRAVO; J. A. MARTÍNEZ PUCHE (ed.), *Diccionario social de los Padres de la Iglesia: selección de textos*, Edibesa, Madrid 1997; G. FROSINI, *Li pensiero sociale dei Padri*, Queriniana, Roma 1996. El esquema usado para exponer sintéticamente el pensamiento de los Padres está inspirado en la introducción a la selección de textos realizada por R. SIERRA BRAVO, *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia: Colección general de documentos y textos*, Compi, Madrid 1967. A la hora de citar los textos recopilados por Sierra lo haremos de esta forma: (SIERRA BRAVO, n. x).

<sup>143</sup> Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía XV sobre el evangelio de san Juan*, 3 (SIERRA BRAVO, n. 863).

<sup>144</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *De hinubus opificio*: Sobre las palabras 'hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra'; Homilía IV in Ecclesiastem

<sup>145</sup> Cf. *Didaché* 1, 5; 4, 8 (SIERRA BRAVO, n. 1; 3); *PsBernabé* 19, 8 (SIERRA BRAVO, n. 16).

<sup>146</sup> *La regla o canon del cristiano más perfecto, la definición más exacta, la cima más alta es buscar la convivencia común*: JUAN CRISÓSTOMO, *In I Cr. Hom. XXV* (SIERRA BRAVO, n. 982). 'Para el bien de todos' sería la fórmula con la que los Padres unen la teología de Pablo con el BC que comenzaron a delinear para el pensamiento cristiano y que llegó hasta a Agustín de Hipona; pero, a la par, concentra el mínimo común múltiplo que aglutina el rico vocabulario de los Padres respecto al BC.

<sup>147</sup> Solidaridad absoluta que articula la libertad y la sumisión del amor: *la caridad somete a los hombres libres unos a otros y mantiene juntamente la libertad de la voluntad*: PSEUDOBASILIO, *Constitutiones monasticae* (SIERRA BRAVO, 148).

lo que tiene y lo que es con los demás (social)<sup>148</sup>; y, según otros, solo es concebible desde la comunidad universal de los humanos fundada en la igualdad<sup>149</sup>. Respecto a la caridad, para Gregorio de Nisa es expresada de forma suprema en la misericordia y la compasión (social), de modo que lo deficiente se iguale con lo abundante<sup>150</sup>, y de tal manera, para Juan Crisóstomo, que cada uno haga común de todos, por amor, lo que tiene como propio<sup>151</sup>. Traducidos a la política y a la economía estos nuevos arquetipos suponen la búsqueda de la justicia, por parte de los que gobiernan, para garantizar un orden de paz y de ley; la suficiencia de la vida y la inversión en de lo superfluo en lo común<sup>152</sup>.

## 1.2. Agustín de Hipona: primacía de lo común sobre lo propio.

Agustín<sup>153</sup>, hombre fronterizo, conocedor profundo de los dos mundos, del antiguo (griego y romano) y del cristianismo que se abre camino en la historia, inaugura una manera de entender la política desde una ética social que subraya los aspectos *comunitarios*; empeñado en levantar el edificio de la paz<sup>154</sup> en la comunidad de los hombres, acude a expresiones como *res publica* o *utilitatis communione* de la tradición ciceroniana para reforzar la necesaria complicidad de todos los hombres para el logro de la perfección<sup>155</sup>, para terminar elevándola al plano religioso desde su cosmología, reflejada, principalmente, en la *Ciudad de Dios*: el hombre sólo alcanza la perfección en la vida divina, el equivalente agustiniano de la idea de bien platónica<sup>156</sup>.

<sup>148</sup> *El ser humanado ha nacido para otros más bien que para sí y no busca tanto su beneficio cuanto la utilidad pública*: ZENÓN DE VERONA, *Tratado III de iustitia* 5-7 (SIERRA BRAVO, n. 1334).

<sup>149</sup> Cf. EPIFANIO, EL HEREJE, *De iustitia* (SIERRA BRAVO, n. 1952).

<sup>150</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *Sobre las bienaventuranzas*, V (SIERRA BRAVO, n. 448-449; 442; 453).

<sup>151</sup> Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía sobre la caridad perfecta* (SIERRA BRAVO, n. 758-762).

<sup>152</sup> *La riqueza, estancada, resulta inútil; más si se mueve y pasa de mano en mano, es bien y fruto común*: BASILIO MAGNO, *Destruiré mis graneros*, 5 (SIERRA BRAVO, n. 193).

<sup>153</sup> Se usa, para consultar sus obras, la edición *bilingüe* dirigida por Félix García: AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de san Agustín*, Católica, Madrid 1946, 41 vol.; para citar *La ciudad de Dios* se utiliza la edición: ID. *La ciudad de Dios*, Católica, Madrid 1958, 2 vol. La forma de citar será nombre del autor, título de la obra, capítulo y número. Igualmente, para no recargar la redacción nos referiremos a Agustín de Hipona solo como 'Agustín'.

<sup>154</sup> Agustín define la paz como *tranquilidad de orden* (*Ibidem*, XIX, 13) de fuertes resonancias clásicas; sin embargo, en él es sólo un anhelo, la vida del hombre sobre la tierra es definida por su tensión hacia esta paz alcanzable exclusivamente en plenitud escatológicamente: cf. L. SÁNCHEZ AGESTA, *Lecciones de Derecho Político*, Librería Prieto, Granada 1959<sup>6</sup>, 55. *Para los clásicos, paganos y cristianos, desde Aristóteles a santo Tomás, pasando por san Agustín, la noción de orden es inseparable de la noción de bien; la noción de orden político es inseparable de la noción de bien común*: M. A. BELMONTE, *Orden y desorden en la vida política*: <http://hdl.handle.net/2072/5355>, 3 (acceso: 27/10/2016).

<sup>155</sup> Propiamente, Agustín no usa la expresión *bien común*, pero sí un vocabulario de sintagmas en textos de contenido político que, para algunos de sus estudiosos, son sinónimos. Así, en ID. *La ciudad de Dios*, II, 21 cita a CICERÓN, *La República* I, XXV, 39, donde más claramente se define la idea de república y la sociabilidad humana que no se agrupa por debilidad sino en virtud de un derecho aceptado por todos y una comunidad de interés; pues bien, algunos autores traducen *utilitatis communione* por *bien común*, permitiéndose esa licencia amparados en su sinonimia. Para una síntesis sobre el estado de esta línea de investigación: cf. R. CANNING, *El vocabulario de san Agustín sobre el bien común y el lugar del amor al prójimo*: Augustinus, vol. XLIV (1999) 71-78.

<sup>156</sup> Agustín termina asertando contra el ideal grecorromano que el bien de la *polis* no es el bien humano más alto, señalando, así, el final del pensamiento clásico: D. HOLLENBACH, *The Common Good Revisited: Theological Studies* 50 (1989) 81-82; 85.

Desde este marco conceptual, podemos descubrir la presencia del BC en el desarrollo de la teología agustiniana sobre el amor<sup>157</sup>. Agustín interpreta el axioma paulino de que el amor no busca lo suyo<sup>158</sup> desde la búsqueda platónica de la felicidad en lo absoluto y no en lo mutable; así, el amor prefiere lo universal a lo particular, es decir, el todo a la parte, coincidiendo de este modo con los estoicos<sup>159</sup>.

La preeminencia del amor está presente en la constitución de sus dos ciudades<sup>160</sup>, pero en la lectura política se aleja de los estoicos en cuanto que para él el creador es superior al universo entero y, por ende, la ciudad eterna está por encima de la ciudad terrena y, aunque reconoce que ésta posee sus propios bienes, en todo caso son dones de Dios<sup>161</sup>, por lo que los bienes de la vida eterna son más merecedores de amor en cuanto que poseedores de una paz suprema y segura<sup>162</sup>.

Con respecto a las aportaciones de su pensamiento a la construcción de concepto de BC, destaca una cierta evolución que va desde la distinción entre común/público y propio/privado característico en sus obras tempranas<sup>163</sup> hasta la convicción de que el sintagma *cosa pública* se conecta con la obligación de velar para que todos los hombres tengan lo necesario para el logro de su perfección, es decir, sentir la totalidad de los bienes como cosa pública común.

El garante de que el hombre alcance su fin es la *civitas*, que Agustín entiende principalmente como sociedad o pueblo, nunca como Estado<sup>164</sup>, importante matiz presente en su obra *La Ciudad de Dios* que nos ayuda a entender el salto al ámbito religioso que realiza respecto al contenido del BC. Aunque al principio de la obra asume la definición clásica de Cicerón de *pueblo*, en el libro XIX la somete a crítica y modifica

<sup>157</sup> Una síntesis de esta teología del amor en: cf. H. ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid 2001, 131-145. Originalmente publicada en alemán en 1929. Aquí usamos la traducción de la versión inglesa de 1996 revisada y publicada con el título: *Love and Saint Augustine*.

<sup>158</sup> 1 Cor 13, 5.

<sup>159</sup> Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, XIX, 16; CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum*, III, XIX, 64.

<sup>160</sup> *Dos amores hicieron dos ciudades: el amor de sí hasta el desprecio de Dios, la ciudad terrestre; el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la ciudad celeste*: AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, XIV, 28.

<sup>161</sup> Si el hombre se aparta de ese sumo bien que es Dios se verá advocating al fracaso, por mucho que gestione los bienes temporales en beneficio de todos: cf. *Ibidem*, XII, 1.

<sup>162</sup> Cf. *Ibidem*, XV, 4. Más aún, en el n. 5 une la idea de amistad y el BC, pues afirma que nadie podrá poseer nada si no lo considera como común, y será mayor en la medida que ame a los demás como amigos (él usa la palabra consorte). Para un mayor desarrollo y la influencia de los clásicos, especialmente romanos: cf. R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of ST Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, 45-71.

<sup>163</sup> Se aprecia, en la primacía de lo común sobre lo propio, como presenta la *Verdad* como un bien cuya plenitud lo hace asequible a todos, por lo que no pertenece ni es *proprium* de ninguno en particular identificándola, así, con el contenido de la expresión BC: cf. N. J. TORCHIA, *La distinción entre commune y proprium en la primitiva teología moral de san Agustín*: *Augustinus* 36 (1991) 311-319.

<sup>164</sup> Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, XV, 8.

no sólo ésta<sup>165</sup>, sino también el contenido de *utilitatis communione*. Agustín de Hipona entiende que, de seguir tal descripción, tiene que declarar que Roma no ha sido una ciudad, porque nunca fue gobernada con justicia; su razonamiento hay que entenderlo desde la idea que él tiene de *iustitia*, a saber, la *voluntad firme y constante de atribuir a cada uno lo suyo*<sup>166</sup>, cosa que Roma no ha hecho en cuanto que ha apartado a los hombres de Dios, que es el primero a quien debe atribuírsele lo suyo<sup>167</sup>.

Sin embargo, ¿cómo negar la evidencia de que Roma y otras ciudades conocidas han conseguido gobernar la sociabilidad innata del hombre y mantener la paz<sup>168</sup> aun no practicando la justicia? Ante la imposibilidad de mantener el aserto, Agustín propone una definición más amplia en la que se destacan los dos elementos básicos de la definición ciceroniana, a saber, unidad y fin, pero despojándolos de toda referencia a la justicia; será *pueblo* toda agrupación que consiga la concordia de una multitud racional unida porque aman las mismas cosas<sup>169</sup>, eso sí, no será perfecta si no entra en la dinámica del justo que actúa movido por el amor a Dios y al prójimo<sup>170</sup>; sólo así, siendo Dios el fin al que debe de ser conducido el hombre, se puede encontrar la conexión de la *cosa pública* con los sintagmas que hacen referencia al concepto de BC<sup>171</sup>.

La doctrina de Agustín tuvo largas repercusiones en la organización y construcción de lo social que perduraron por mucho tiempo en el Medievo. Aunque él no lo desplegó del todo, dio pie a *subsumir el derecho natural en la justicia sobrenatural, el derecho del Estado en el de la Iglesia*<sup>172</sup> que configuró la vida política desde la hegemonía del

<sup>165</sup> En la definición de pueblo que, contra la ciceroniana, propone Agustín aparecen términos como el de concordia contra el de consenso, el de dilección contra el de justicia; en general, se habla del peso de los amores o inclinaciones naturales contra virtudes morales: S. ÁLVAREZ TURIENZO, *El pensamiento político de san Agustín en su contexto histórico-religioso*, en: P. ROCHE ARNAS (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid 2010, 62.

<sup>166</sup> Para profundizar en el concepto de *Civitas* y en el de *iusticia*: cf. J. C. OSSANDÓN VALDÉS, *La Ciudad de Dios*: Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada, 14 (2008) 73-82. Este autor defiende que la definición de Justicia, curiosamente de fuerte resonancia estoica, que tiene presente Agustín es de Justiniano.

<sup>167</sup> Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, XIX, 21. Aquí vuelve a retomar la definición ciceroniana (filosófica) de pueblo, la asumida por los romanos, para enclavarla primero como una utopía que está basada en la concordia de los ciudadanos, pero no en la justicia, para acto seguido criticarla en el capítulo 22 desde la Revelación (teología): cf. D. F. MACQUEEN, *The origins and Dynamics of Society and the State According to ST. Augustine*: *Augustinian studies* 4 (1973) 83.

<sup>168</sup> Agustín relaciona la paz con la tendencia natural de los seres humanos a asociarse: cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, XIX, 12. Para profundizar en la sociabilidad humana cf. M. A. ROSSI, *El estado y su condición de posibilidad en el pensamiento agustiniano*, en: cf. VARIOS, *Teoría y filosofía política: la tradición clásica y las nuevas fronteras*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- CLACSO, Buenos Aires 2001, 67-81.

<sup>169</sup> Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, XIX, 24.

<sup>170</sup> Cf. *Ibidem*, XIX, 23. Para Agustín, la ciudad terrena carece de la autoridad para ser mediadora del BC tal como él lo propone, más aún, nunca podrá serlo una vez que vive separada del Bien (Dios), fuente de todos los bienes: *Ibidem*, XIX, 26): cf. G. I. LAVERE, *The Problem of the Common Good in Saint Augustine's Civitas Terrena*, en: J. DUNN - I. HARRIS (ed.), *Great Political Thinkers, Augustine*, vol. II, Elgar, 1997, 161.

<sup>171</sup> Dios se identifica en Agustín con el sumo bien y común en cuanto necesario para la perfección del hombre; pero mientras dura la historia, aunque aspirante a un mismo amor, la ciudad celeste permanecerá místicamente (misteriosamente) en la terrena: cf. R. CANNING, a. c., vol. XLIV (1999) 77.

<sup>172</sup> Así se define el *agustinismo político* que terminó amplificando Gregorio VII: cf. H. X. ARQUILLIÈRE, *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas*, Universidad de Granada, Granada 2005,



papado, hasta el punto de que la autoridad del papa, como *pather reipublicae*, le revestía del deber de interpretar el concepto *publica utilitas*<sup>173</sup>.

La muerte de Agustín coincide con el nacimiento de Boecio. Él se acerca a la noción de BC en su obra *La Consolación de la Filosofía*<sup>174</sup>, donde trata de dar respuesta al sinsentido de la vida, pues está encarcelado y pendiente de ser ejecutado aun siendo inocente<sup>175</sup>. Boecio intenta dar una honesta respuesta desde lo que él cree que es la verdad poniéndola en relación con el BC<sup>176</sup>, pero construyendo una teodicea entretejida por el neoplatonismo, el aristotelismo y el cristianismo. De hecho, si bien no hay elementos exclusivamente cristianos, tampoco los hay contrarios a lo cristiano. Boecio busca la verdad desde afirmaciones que podían ser aceptadas tanto desde el neoplatonismo como desde el cristianismo.

Debido a las numerosas definiciones que realizó en sus obras, como la de persona, no hemos encontrado una para el BC, pero es interesante que en *Consolatio* use el término *commune bonorum ómnium*<sup>177</sup> en un contexto donde explica sus batallas contra las injusticias de los poderosos y su entrega a la defensa de los justos y de los indefensos. Esta actitud, que debiera ser la estándar en la política, le acarreó muchas enemistades. En otras palabras, Boecio intentó hacer política promoviendo el BC de acuerdo a como Platón lo había enseñado<sup>178</sup>. También hay indicios de que para él el mayor BC es Dios; igual que Platón leído por Plotino y Agustín, Dios altísimo es la felicidad del hombre: *Sed summum bonum beatitudinem esse concessum est*<sup>179</sup>.

### 1.3. Tomás de Aquino: la sistematización del principio *bien común*

El siglo de Tomás de Aquino está marcado por el renacimiento de la filosofía aristotélica. La irrupción de las obras de Aristóteles en el mundo del pensamiento,

38. En Agustín se queda sin desarrollo la teoría ético-política de los clásicos respecto a la organización del ser humano en sociedad, que con las aportaciones estoicas y una evolución posterior adecuada, podrían haber engendrado un sistema político fundamentado en las exigencias de la racionalidad que no habría causado tantas dificultades en la aceptación del concepto de BC como paradigma constructivo de lo social, tanto en la modernidad como en la actualidad.

<sup>173</sup> Agustín ofrece una clara descripción de la concepción descendente acerca del gobierno, pero él está interpretando la Revelación a través de la doctrina de la *autoridad* de san Pablo: cf. W. ULLMANN, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid 1971, 25. Este mismo autor desarrolla la relación apuntada arriba entre el príncipe secular y el derecho papal en: cf. *Ibidem*, 61-89.

<sup>174</sup> La edición usada es la de Ludouicus Bieler: ANICII MANLII SEUERINI BOETHII, *Philosophiae consolatio*, Brepols, Turnholt 1957. En cuanto a la hora de citar se hacen según la forma habitual utilizada por los especialistas de Boecio según la numeración lineal de la obra comentada.

<sup>175</sup> Cf. *Ibidem*, 1, 5, 1-12.

<sup>176</sup> *Et tu quidem de tuis in commune bonum meritis uera quidem, sed pro multitudine gestorum tibi pauca dixisti: Ibidem*, 1, 5, 7.

<sup>177</sup> *Ibidem*, 1, 4, 8. El añadido *ómnium* a la expresión sobre el BC será muy utilizado por el magisterio pontificio a partir de León XIII.

<sup>178</sup> *Ibidem*, 1, 4, 5: cf. A. R. M. MOTTO, *Severino Boecio y el sentido de la vida*: Teología 83 (2004) 71-93.

<sup>179</sup> BOETHII, *Philosophiae consolatio*, 3, 10, 17.

especialmente el universitario, supuso a la larga una revolución que dibujó la primera frontera entre el Medievo y la Modernidad<sup>180</sup>. Por una parte, allanó el camino de la ciencia filosófica como aspirante a cierta autonomía respecto de la Teología; por otra, la relectura de los principios organizativos de la vida social de Aristóteles, comenzada por Alberto Magno y culminada por el Aquinate<sup>181</sup>, recuperó como categoría mental lo *político*, subrayando que *hombre y cristiano constituían conceptualmente nociones distintas*<sup>182</sup>.

Así, en el ámbito de la organización de lo social, Tomás de Aquino, a diferencia de los pensadores clásicos, manteniendo un tono *realista* en su filosofía moral, realizó un esfuerzo importante para evitar que la política quedara reducida a ciencia especulativa<sup>183</sup>; para él ésta tiene un *carácter principalísimo* por la misma *naturaleza del propio fin* que es la consideración del *fin último de la vida humana*. Empeñado, pues, en no alejarse de la experiencia y apoyado en el *acto humano en su aspecto formal de ordenación a un fin*, consiguió no sólo abordar cualquier problema político, sino también implantar los principios que rigen la *ciencia política*. El carácter teleológico de esta actividad humana, moral e histórica, refuerza la necesidad, dada su amplitud, de especificar la indeterminación que conlleva *la atribución a cada hombre de su lugar propio dentro de la sociedad* (unidad de orden), objeto de la política, que el Aquinate encuentra en *el bien común como primer principio* iluminador de dicho orden<sup>184</sup>.

El BC en él, aun siendo un principio vertebrador de su ética política, no recibió un tratamiento sistemático, sino que estuvo disperso tanto en sus obras políticas como teológicas<sup>185</sup>; más aún, para ahondar en lo que él entiende por *bonum commune*<sup>186</sup> es

<sup>180</sup> Cf. G. REALE - D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. 1, Herder, Barcelona 2004<sup>3</sup>, 461-463.

<sup>181</sup> Cf. A. MAURER, *La resurrección de Aristóteles y la filosofía tomista*: Práxis filosófica 16 (2003) 9-22.

<sup>182</sup> Cf. W. ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, o. c., 167. La política se había reducido a la lectura romana de los estoicos filtrada por Agustín de Hipona e Isidoro de Sevilla y la relación razón y fe, con predominio de esta última, estaba en punto muerto; la presencia de Aristóteles la desatascó: cf. *Ibidem*, 152-165.

<sup>183</sup> Recuérdese la crítica realizada, en este capítulo, al intento de Platón y Aristóteles que buscaron hacer ciencia política de carácter pragmático, pero no pasaron de *ciencia práctica*. Para una introducción *clásica* de la moral social de Tomás de Aquino que ahonda en esta idea *práctica*: cf. E. GILSON, *El tomismo: introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Desclee de Brouwer, Buenos Aires, 1951, 425-463.

<sup>184</sup> Cf. B. R. RAFFO MAGNASCO, *Bien común y política en la concepción filosófica de santo Tomás de Aquino*, en: cf. VARIOS, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza 1949), t. 3, Instituto de Filosofía, Mendoza, Argentina 1950, 2022-2032.

<sup>185</sup> Las principales obras donde se puede encontrar la teoría política de del Aquinate son: cf. *De regno seu de regimine principum ad regem Cypri* (De regim. princ.) escrita entre 1265-1266, pero de la que solo se reconoce como suyo hasta el libro II, c.4; *Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei* (Cont. Gentes) escrita entre 1259-1264; y *Summa Theologiae* (STh.) escrita entre 1266-1273. As, a partir de este momento y a lo largo de la tesis citaremos sus obras con las abreviaturas que hemos colocado entre paréntesis. Respecto a las ediciones consultadas de la *Suma de Teología*: cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica de santo Tomás de Aquino*, Católica, Madrid 1947-1961, 16 vols.; TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, 5 vols., Editorial Católica, Madrid 1988-1994. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, Católica, Madrid 1952-1953; TOMÁS DE AQUINO, *Del gobierno de los príncipes*, Editora Cultural, Buenos Aires 1945. En Internet se puede consultar en <http://www.corpusthomicum.org/> (acceso: 27/06/2016) el catálogo más completo de la obra del Aquinate, así

preciso examinar todo su pensamiento y no siempre les ha resultado fácil a sus estudiosos alcanzar un acuerdo en una síntesis al respecto<sup>187</sup>. Aun así, se puede afirmar que con él la intuición que tuvieron sus antecesores respecto al concepto comenzó a tener consistencia para la organización social, entre otras cosas porque da con algunas claves para salvar el riesgo de la subordinación del individuo al Estado (Platón y Aristóteles) y el reduccionismo agustiniano de que sólo es sociedad perfecta la que busca como fin último a Dios<sup>188</sup>.

El pensamiento filosófico sobre lo social ha ido dando especificidad al descubrimiento del *instinto* de sociabilidad del ser humano; pues bien, en Tomás de Aquino alcanza una consistencia tal que puede considerarse el punto de partida desde el que despliega su teoría política y la necesidad del BC para el pleno desarrollo del hombre. *Homo naturaliter est animal sociale*; de esta forma precisa traduce el *zoo politikon* aristotélico y añade que la convivencia social además de ser un factor natural tiene su origen en la voluntad del creador<sup>189</sup>. Asimismo, ahondando en la realidad encuentra dos constataciones que lo refrendan en su argumentación: una de índole biológica o material, la otra trascendente o moral. La primera tiene como denominador común la racionalidad del ser humano, que le dota de una exclusiva estructura relacional, que busca en la alteridad al otro para poder satisfacer sus necesidades personales y realizarse

---

como bibliografía y herramientas para la investigación. Esta fuente la cita: cf. J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Barañáin (Navarra) 2002, 355-385; el mismo autor ofrece un breve catálogo de las obras del Aquinate en esas páginas.

<sup>186</sup> La denominación de "bien común" fue acuñada en lengua latina por santo Tomás, dando un nuevo valor a la completa suficiencia de vida que Aristóteles había definido como el "fin universal y específico de la comunidad política": A. PELLET, *Teoría del Estado*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1999, 95; Cf. L. SÁNCHEZ AGESTA, o. c., 59. Del concepto de autosuficiencia en Aristóteles hemos dado cuenta, a su tiempo, a raíz de la definición de ciudadano y estado: cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1 1275b; III, 9, 1280b, 20ss. Otros autores dejan entrever esta tesis, pero donde son unánimes es en que Tomás de Aquino no sintió la necesidad de definir el concepto de BC: cf. L. SÁNCHEZ AGESTA, o. c., 314. Para estudiar cómo llega, desde la etimología, a Tomás de Aquino desde la filosofía romana pasando por la patrística, Agustín de Hipona, Alberto Magno y Buenaventura: cf. TH. ESCHMANN, *A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good: Medieval Studies*, V (1943) 123-165.

<sup>187</sup> Han sido numerosos los esfuerzos de los pensadores, fieles a las ideas sociopolíticas del Aquinate, de reconstruir de forma sistemática su filosofía política; de entre ellos destacamos la obra de L. LACHANCE, *Humanismo político: Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, Eunsá, Pamplona 2001 (*L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et Etat*, Sirey-Lévrier, Paris, Canada, 1964); La obra es interesante en cuanto a la perspectiva que contempla en relación al BC y la tensión que se produce en el binomio individuo-sociedad que, como veremos, terminarán derivando en la discusión con las tesis personalistas de Jacques Maritain.

<sup>188</sup> Estas correcciones irán deduciéndose sutilmente de su propia propuesta conforme nos acerquemos a ella, porque Tomás de Aquino los lee, especialmente a Aristóteles, desde una hermenéutica que busca, con las reglas de la *expositio reverentialis*, lo que el autor quiere decir. Él, desde aquí, se siente autorizado a sustituirle, prolongarle y poner en su boca cosa que él no pudo pensar: J. P. TORRELL, o. c., 257. Esta obra es una buena introducción a la su figura y necesaria para comprenderlo en su contexto histórico.

<sup>189</sup> *El hombre es por naturaleza animal social, y en el estado de inocencia vivieron en sociedad. Ahora bien, la vida social entre muchos no se da si no hay alguien que los oriente al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas; y uno sólo a una: STh., I, q. 96, a. 4.* Para refrendar el argumento, creacional cita a Agustín de Hipona: cf. ID. *La ciudad de Dios*, XIX, 14.

culturalmente<sup>190</sup>. La segunda se podría decir que es repercusión de la primera, ya que asociándose le va a resultar más natural alcanzar la vida virtuosa<sup>191</sup> que, por otra parte, es la condición necesaria para aspirar a la vida plena y feliz que es el fin último de la vida humana, a saber, Dios<sup>192</sup>, la bienaventuranza perfecta que se alcanza con la *visión de la esencia divina*<sup>193</sup>.

Desde estas premisas antro-po-teológicas se puede afirmar que, aunque en principio el discurso de Tomás de Aquino sobre el BC queda enmarcado, al igual que en Aristóteles, en su doctrina del bien y su idea de fin, en el Aquinate cobra un valor y un sentido nuevo desde la fe cristiana, al aseverar la tensión transcendente del ser humano y porque le lleva al innegociable primado del mismo en la vida social. Con los ‘antiguos’ coincide en que *todas las cosas tienden al bien*, que es lo que todos apetecen, pero matiza desde el plano ontológico que todo se mueve por un propósito que coincide con su mismo bien y que en la medida de que lo alcance, lo perfecciona; en otras palabras, adquiere un incremento de su ser conforme a su naturaleza. Pues bien, con la misma convicción con que se impone esta idea en el plano individual, la descubre en el fenomenológico del obrar social de los hombres, es decir, el bien singular se convierte en común cuando es fin de una entidad colectiva<sup>194</sup>.

Llegados a este punto, Tomás de Aquino reconoce en cada realidad social -imperfecta, perfecta o transcendente- la persecución de un BC, pero usa el término de modo analógico, de modo que en cada concreción de la tendencia natural del hombre a asociarse el significado es semejante: en parte igual, en parte diferente<sup>195</sup>. Esta perspectiva analógica, que terminó convirtiendo en un método hermenéutico, le permitió salvar los obstáculos, ya enunciados, que encontraron sus predecesores a la

<sup>190</sup> Tomás de Aquino lo desarrolla en *De regim. princ.*, I, 1: a diferencia de los animales no tiene adaptabilidad al medio, ni se guía por el instinto y está dotado de lenguaje; recordar que parecidos argumentos utilizó Aristóteles: La racionalidad y el lenguaje, implican comunicabilidad; por ende, busca al otro no solo para una vida mejor y más fácil, sino también para intercambiar bienes como el conocimiento de la verdad y promoción de valores morales: cf. *Cont. Gentes*, III, 128.

<sup>191</sup> La virtud está en el ser humano *aptitudinal e incoativamente* (*STh.*, I-II, q. 63, a. 1; cf. I-II, q. 94, a. 3) y la vida en sociedad (en orden por la ley) facilita su despliegue (cf. *STh.*, I-II, q. 92, a. 1); más aún, la predisposición a la virtud se desarrollará mejor gracias a la disciplina de la vida comunitaria (cf. *STh.*, I-II, q. 95, a. 1).

<sup>192</sup> Cf. *STh.*, I-II, q. 2, a. 7; q. 3, a. 1; q. 69, a. 1.

<sup>193</sup> *STh.*, I-II, q. 3 a. 8. Esta conclusión la ha ido introduciendo en los artículos previos de la q. 3 y termina apelando al concepto *visión* para referirse al conocimiento de Dios en la eternidad, distinto del racional y el de la fe, necesario para abarcar todo el misterio de Dios. En este tema cita varias veces a Agustín, de Hipona pero también a Aristóteles, ya que no dista mucho su tratamiento de la felicidad de éste, tal como se constató al presentar su pensamiento.

<sup>194</sup> Cf. E. CHIAVACCI, *Il bene comune: Il regno* 52 (2007) 500.

<sup>195</sup> Así, recoge Urdanoz los analogados que el Aquinate menciona y trata en sus obras: *Todas las formas de bien común imperfecto, referentes a las sociedades imperfectas u organizaciones sociales inferiores a la sociedad política: de la sociedad familiar, corporaciones municipales o provinciales y asociaciones libres antes citadas. Otro, el bien común temporal, o bien humano completo de la sociedad perfecta, que es el Estado; el bien común natural de la humanidad entera, el bien común sobrenatural de la Iglesia, el bien común inmanente de todo el universo; por fin, el Bien común trascendente, que es el Bien divino*: T. URDANOZ, *El bien común según santo Tomás (Apéndice)*, en: TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica VIII*, Católica, Madrid 1956, 758-59.

hora de articular lo particular y lo común, lo immanente y lo trascendente<sup>196</sup>. En este sentido, vaya por delante que el analogado del BC que más directamente trató Tomás de Aquino fue el de la sociedad perfecta, el objeto del que se ocupa la Moral y la Política. Desde aquí despliega el concepto de BC como propósito que concentra la vida en común, anima la acción de los que la gobiernan y proporciona peso a la ley como herramienta válida para que, desde la autoridad, se conquiste el orden político.

La vida del hombre organizada y en común es para él, tal como venimos desplegando, el lugar *perfecto*<sup>197</sup>, no sólo como vehículo que garantizar la *suficiencia de vida* de sus miembros, sino también para aspirar a una vida humana completa que, fortalecida con la práctica de las virtudes, alcance más fácilmente la vida buena, la felicidad y la bienaventuranza<sup>198</sup>. Para explicar cómo puede conseguirse tan alto fin mirando todos al BC y participando de él, recurre a la comparación del *cuerpo social* con el *cuerpo humano*<sup>199</sup>; así, de la misma forma que cada órgano del cuerpo contribuye con su especificidad para el correcto funcionamiento del cuerpo entero, *cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo*<sup>200</sup>.

La sociedad perfecta necesita organizarse para que el BC cumpla su vocación de fin, al servicio de sus miembros, a través de un orden social *cierto* que permita la comunión y la paz con un entramado jurídico. Desde aquí, Tomás de Aquino enmarca ahora el BC, desde una perspectiva *temporal*, en su tratado de la justicia, que regula una triple relación estrechamente vinculada al BC, a saber: la justicia general, que se ocupa de ordenar la contribución al BC de las partes al todo social<sup>201</sup>; la justicia distributiva, que

<sup>196</sup> Cf. C. A. CÁRDENAS SIERRA, *Aproximación al método analógico tomista*: Hallazgos, revista de investigaciones 4 (2005) 60-69.

<sup>197</sup> Tomás se apoya en Aristóteles para reforzar la concepción del Estado como sociedad perfecta, en cuanto que a ella se ordenan las otras asociaciones imperfectas, como las domésticas, para la consecución del BC: cf., *STh.*, I-II, q. 90, a. 3, ad 3.

<sup>198</sup> Cf. *De regim. princ.*, I, 14. Para ampliar la relación entre BC y felicidad en Tomás de Aquino: cf. A. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, *La felicidad en la filosofía política de santo Tomás y en el liberalismo*: Estudios filosóficos vol. 52, n. 151 (2003) 505-523. Además, el autor rechaza el intento de hacer una lectura liberal de la filosofía política de Tomás de Aquino defendiendo que el Aquinate y los liberales como Nozick, y Novak parten de presupuesto radicalmente distintos, los unos porque promueven la felicidad subjetiva del individuo, el otro porque para él *el bien común como fin absoluto de la persona implica una totalidad de bienes humanos que pueden englobarse bajo la razón de felicidad humana plena. Como el bien común es la razón justificativa de todo uso recto del poder político, de toda motivación de las leyes que rigen un pueblo y de todos los procesos de creación y reparto de bienes económicos, cabe decir que la felicidad humana es término final de todo gobierno, de todo el orden jurídico y del económico. Sto. Tomás aplicó la concepción eudemónica aristotélica a la filosofía política, a la jurídica y a la económica. Y, además, se sirvió de esta doctrina para explicar teológicamente el tema de la felicidad eterna sobrenatural*: *Ibidem*, 505.

<sup>199</sup> Prácticamente todos los pensadores anteriores al Aquinate recurren a este argumento, pero él, aparte de usarlo en múltiples ocasiones, lo maneja mejor para potenciar que buscar el BC es buscar el bien de todos y el personal: cf. E. BRIANCESCO, *Tomás de Aquino, Maestro de vida social*: Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina 23-24 (1974), 11-15.

<sup>200</sup> *STh.*, II-II, q. 64, a. 2. Más aún, *siendo un miembro cualquiera parte de todo el cuerpo humano, existe por el todo, como lo imperfecto por lo perfecto*: *STh.*, II-II, q. 65, a. 1.

<sup>201</sup> Cf. *STh.*, II-II, q. 58, a. 5-6. Algunos autores identifican está con la justicia social tal como la entendemos en la actualidad, porque más adelante la califica de virtud debida: cf. *STh.*, II-II, q. 79, a. 1; a.3.

tiene como objetivo hacer partícipes a las partes del BC del todo (comunidad) de manera proporcional<sup>202</sup>; por último, la justicia conmutativa, que se encarga de regir las relaciones entre los individuos<sup>203</sup>.

Por otra parte, la *ley* asiste a la *justicia* encargándose de articular correctamente las virtudes morales en las relaciones sociales, por lo que a la *justicia general* también la llama *legal*, ya que opera con la ley coincidiendo ambas en el fin, que es la consecución del BC para la construcción del entramado social<sup>204</sup>. Ahora bien, como el BC implica multiplicidad<sup>205</sup>, la *justicia* necesita de la prudencia política para proveerla de leyes que contribuyan a un orden social duradero<sup>206</sup>. No obstante, la ley no basta; la tutela del Estado se hace imprescindible pero, en cierto modo, insuficiente sin hombres libres, con sensibilidad para lo social y colaboradores amistosos<sup>207</sup> empeñados en hacer prevalecer el BC. Así las cosas, el Estado tendrá que tender a maximizar los elementos necesarios promoviendo en la multitud gobernada la *unidad con la paz*<sup>208</sup>, no sólo para garantizar el orden, sino también para que todos participen igualmente en y del BC<sup>209</sup>.

Tomás de Aquino, igual que los clásicos, reflexiona sobre el ejercicio de la autoridad y las cualidades de los gobernantes, queines en su práctica deben estar guiados por la virtud de la justicia y la prudencia<sup>210</sup>, pero dedica mucho más esfuerzos reflexivos a la necesidad de organizar un armazón moral y normativo que proporcione unidad a la sociedad<sup>211</sup>. Este consistiría para el Aquinate, de una manera sintética, en el desvelo

<sup>202</sup> Cf. *STh.*, II-II, q. 61; q. 63.

<sup>203</sup> La define en *STh.*, II-II, q. 61, a. 3 y le dedica prácticamente todas las cuestiones del apartado de la *División de la Justicia*, en el que entra en la explicación de casos concretos entre los que destaca el derecho a la propiedad privada en la q. 66.

<sup>204</sup> Cf. *STh.*, I-II, q. 90, a. 2. Aquí prefiere Tomás de Aquino apoyar la idea de que el fin de la ley es el BC en Isidoro de Sevilla en lugar de Aristóteles, ya que en su obra *Etimologías* hace un trabajo importante para aquilatar las intuiciones de sus antecesores respecto a los principios constructores de la vida social, como es el caso del BC: cf. ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*: I. V, c. 21; también en I. II, c. 10.

<sup>205</sup> Cf. *STh.*, I-II, q. 96, a. 1.

<sup>206</sup> Cf. *STh.*, II-II, q. 47, a. 10-11.

<sup>207</sup> Tomás, siguiendo la estela de los clásicos, da a la virtud de la amistad relevancia en la construcción de la sociedad. Los términos amor, caridad y amistad aparecen en su obra relacionados entre sí, tanto en el orden natural respecto a la búsqueda del bien del otro (*amor de amistad*: *STh.*, I-II, q. 26, a. 4), como en orden de la gracia donde la unión afectiva con Dios (*amistad virtuosa*) se convierte en bien total y fin último de la vida: cf. *STh.*, II-II, q. 23, a.3.; *Cont. Gentes*, III, 134. Una síntesis de la relación entre sociabilidad, amor mutuo y exigencia de la ley divina de amar al prójimo en: cf. *Cont. Gentes*, III, 127. Desde aquí algunos autores redescubren el papel de la fraternidad en el BC: cf. F. VIOLA, *La Fraternità nel Bene Comune*: Persona y Derecho 49 (2003) 141-161.

<sup>208</sup> Cf. *De regim. princ.*, I, 2.

<sup>209</sup> Cf. *STh.*, II-II, q. 61, a. 1. El Estado debe proveer a los ciudadanos de todos los bienes materiales necesarios para una vida digna (Cf. *STh.*, I-II, q. 4, a. 7), así como intelectuales y morales (Cf. *De regim. princ.*, I, 14); también deberá velar para que no haya injusticias en el prorrateo de los bienes, porque *a causa de la mala distribución de las propiedades, muchas ciudades han caído en la ruina*: cf. *STh.*, I-II, q. 105, a. 2.

<sup>210</sup> Tomás llega a proponer como modelo para el hombre de gobierno tanto el actuar de Dios (cf. *De regim. Princ.*, I, 13, entre otras muchas), como el de un padre de familia (cf. *STh.*, II-II, q. 50 a. 3 ad 3, entre otras muchas), pero concreta el oficio de la autoridad en su ejercicio con el uso correcto de las virtudes de la justicia y la prudencia, que llega a sintetizar en la máxima: dar a cada uno lo que es suyo: cf. *STh.*, II-II, q. 58 a.1, ad. 5-6.

<sup>211</sup> La idea, en continuidad con Aristóteles y los clásicos, vincula el fin de la vida en común con la unidad como condición para la consecución del bien humano: *cada cosa apetee naturalmente la unidad lo mismo que la bondad*: *STh.*, I-II, q. 36, a. 3). Asimismo, vincula este apetito natural con el ejercicio de la autoridad que mediante

continuo del Estado por la promulgación<sup>212</sup> de un ordenamiento jurídico que favorezca la consecución del BC. Esta *ley humana*<sup>213</sup>, que participa de la *ley natural* informada por la *ley eterna*, la denomina *ley positiva*<sup>214</sup>. Ahora bien, la ley humana, así fundamentada, concreta las exigencias de deber de cada individuo para con los demás y la comunidad, pero el Estado está obligado a respetar la dignidad y la autonomía de cada persona si quiere resistirse a las tentaciones totalitaristas. Esto se consigue creando unas condiciones básicas de paz, unidad, guía (por medio de la autoridad) y suficiencia de bienes para la vida buena<sup>215</sup>, así como legislar en miras al BC<sup>216</sup>.

Llegados aquí, conviene reparar en una problemática latente en todo lo expuesto y sólo sutilmente insinuada hasta el momento. El desarrollo del pensamiento de Tomás de Aquino respecto al BC conlleva un serio interrogante respecto al tratamiento de las relaciones del individuo con la sociedad o, de otra manera, el Aquinate afirma en su obra tanto la primacía del BC como el primado de la persona en la vida social<sup>217</sup>. La solución no es simple, pero en el intento de descifrar el problema emergen con claridad diáfana los límites exactos con los que acota su concepción del BC.

Tomás de Aquino plantea, tratando de abordar todas las perspectivas posibles sin

---

la promulgación de leyes y con capacidad coercitiva pueda garantizar que no se caiga en anarquía o se termine en fracaso: cf. *STh.*, I-II, q. 90, a. 3, ad 2; cf. I, q. 11, a. 3; q. 103, a. 3.

<sup>212</sup> Insiste Tomás en la promulgación de la ley por parte de quien tiene la autoridad, porque es necesario para la obediencia el conocimiento de la misma, pero al hacerlo perfila mejor que sus antecesores la definición de ley: *una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad*: *STh.*, I-II, q. 90, a. 4.

<sup>213</sup> Isidoro de Sevilla dividió la ley humana (derecho) en tres tipos: *ius autem naturale [est], aut civile, aut gentium*: ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, o. c., I. V, c. 4. Sin embargo, el Aquinate dedica un controvertido artículo a objetar contra tal división isidoriana resolviendo que tanto el derecho de gentes como el civil derivan de la ley natural: cf. *STh.*, I-II, q. 95, a. 4. El problema surge porque el texto de Isidoro es bastante intrincado; él está definiendo el *ius Gentium* tal como lo hacía el derecho romano (Cf. ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*: I. V, c. 6) y por no contraderirle, Tomás, hace del derecho de gentes un derecho positivo, pero más adelante (cf. *STh.*, I-II, q. 57, a. 3) deja claro que el *ius Gentium* es un derecho natural. Algunos tomistas, advierte la nota *d* del polémico artículo citado, se han quedado con tal idea errada o confunden el *ius Gentium* con el actual derecho internacional público. A su tiempo, Vitoria subsanó algunas confusiones históricas respecto el *ius Gentium*, amén de recuperarlo para la vida política entre pueblos y dotarlo de un contenido que le permitió aplicar el concepto de BC a todo el género humano: cf. M. MARTÍN GÓMEZ, *El derecho de gentes: Un concepto fundamental en la filosofía política de san Isidoro de Sevilla y santo Tomás de Aquino*, en: P. ROCHE (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, I. c., 529-539.

<sup>214</sup> *La ley positiva humana en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural* (*STh.*, I-II, q. 95, a. 2) que es la *primera regla de la razón* (*STh.*, I-II, q. 91, a. 2, ad 2) y en ésta *regla* deben fundamentarse todas las normas que no cubre la ley natural, pero que son imprescindibles para vivir ordenadamente al BC en sociedad (Cf. *STh.*, I-II, q. 58, a. 9, ad 3).

<sup>215</sup> Donde más detalladamente compila Tomás de Aquino las responsabilidades del gobernante totalmente referidas al BC lo podemos encontrar en: cf. *De regim. princ.*, I, 15. Pero él mismo advierte que hay que tratar de cada aspecto expuesto particularmente; esto lo materializa a lo largo de toda su obra y en este capítulo solo se expone sintéticamente.

<sup>216</sup> *La intención del legislador mira primero y principalmente al bien común; luego, a conservar el orden de la justicia y de la virtud, por el cual se conserva el bien común y se llega a él*: *STh.*, I-II, q. 100, a. 8).

<sup>217</sup> A mediados del siglo pasado se generó abundante bibliografía a propósito de la controversia de los especialistas en Tomás de Aquino intentando resolver cuál detentaba la primacía. Para una aproximación general: cf. C. SORIA, *La controversia actual en torno a la persona y el bien común*: a. c., 211-242.

dejarse ninguna esencial<sup>218</sup>, la primacía del BC en la sociedad política por encima del bien individual o particular<sup>219</sup>, situándose, por tanto, en el orden de bien; pero, desde el orden del ser, no duda en aseverar que la persona es *absolutamente* más perfecta que la sociedad<sup>220</sup>. Al final se puede recapitular lo expuesto desde un texto magistral que recoge la tesis desde la que construye su teología moral y su política: *El hombre no se ordena a la comunidad política con todo su ser y con todas sus cosas... Sin embargo, todo lo que el hombre es y todo lo que puede y tiene, ha de ser ordenado a Dios*<sup>221</sup>.

Desde lo hablado hasta ahora se aprecia con cierta nitidez que la relación entre ética y política en Tomás de Aquino es portadora de una vinculación, con ciertos matices, que le separa de sus antecesores en cuanto que es más equilibrada y armónica<sup>222</sup>. Para explicar dicha relación nos podemos servir de una figura, la de dos esferas concéntricas; en el núcleo estaría la moral (ley eterna, ley natural) y abriéndose, respecto a esta primera, la política (ley positiva, autoridad-estado, comunidades intermedias, familia, individuo). Así, las dos con un mismo propósito, el BC que es norma para ambas, pero con autonomía en lo específico como disciplina del saber. A la par, el BC en cuanto ordenado al fin superior que es Dios facilita la acción normalizada del ser humano en la vida social (política) que se realiza desde el respeto al fin transcendente (moral)<sup>223</sup>.

Aunque pueda parecer que su constructo del BC queda intachablemente delineado, el Aquinate introduce un tercer elemento que lo perfecciona. Siguiendo con la figura de las

<sup>218</sup> Tomás de Aquino, apoyado en una distinción de método sugerida por Boecio, toma perspectiva distinguiendo el orden del ser y del bien: cf. *STh.*, I, q. 5, a. 1, ad 1.

<sup>219</sup> *Que el bien común de la ciudad y el bien particular de una persona no difieren solamente según lo mucho o lo poco, sino según la diferencia formal, pues no es igual la razón de bien común que la del bien particular, como tampoco es igual la razón del todo que la de la parte: STh.*, II-II, q. 58, a. 7, ad 2: cf. *STh.*, I-II, q. 113, a. 9, ad 2. En la polémica anunciada, algunos autores subrayaron la primacía del BC; sin darle la espalda a la definición de persona ni a la dignidad del bien particular, se apoyaron en la sociabilidad innata del ser humano y su dignidad moral que alcanza como parte de un todo moral con una vida virtuosa, para subordinar el bien privado al BC. Un autor representativo de esta tendencia: cf. C. DE KONINCK, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, Cultura Hispánica, Madrid, 1952.

<sup>220</sup> *Persona significa lo que en toda naturaleza es perfectísimo, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional: STh.*, I, q. 29, a. 3. Por su parte, aquí se apoyan los otros autores protagonistas de la contienda, calificados de *personalistas*, para resaltar que la persona es un todo y no puede considerarse parte del todo social y que tomaron como abanderado a J. Maritain (Sintetiza su postura en *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, en: cf. J. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, vol. IX (1947-1951), Editions universitaires, Fribourg (Suisse); Saint-Paul, Paris 2000<sup>2</sup>, 167-238).

<sup>221</sup> *STh.*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3. Aquí presenta el armazón de su moral haciendo entrar en juego tres realidades: *el hombre libre, la sociedad, Dios, íntima y dinámicamente coordinadas entre sí*: E. BRIANCESCO, a. c., 14.

<sup>222</sup> Así, en el eje de la relación ética-política que hemos rastreado en los pensadores por su valor para determinar el contenido del BC, permite apreciar cómo el Aquinate salva, concediendo a la sociedad valor y fin propios, que la política se disuelva en la ética como les pasó a Platón y Agustín de Hipona; a su vez, afirmando que el BC político es norma por igual para el individuo y el estado, supera a Aristóteles en cuanto que no encierra la ética en la política, pues no sólo salva la libertad de las personas frente al poder de los que gobiernan, sino que también las lanza por encima de los límites de la vida social política.

<sup>223</sup> *La ética, pues, que mira al fin último del hombre es norma de la política, que mira al fin inmediato del mismo*: E. GARCÍA ESTÉBANEZ, *El bien común y la moral política*, Herder, Barcelona 1970, 89.



esferas<sup>224</sup>, en él se encuentra, igualmente concéntrica, una más que se abre hacia la dimensión económica del individuo y la sociedad: la teorización sobre la propiedad privada<sup>225</sup>. Su propuesta se aleja del comunitarismo platónico y del egoísmo privatista de Aristóteles para acercarse más a la visión de los santos padres desde la idea del destino universal de los bienes; en efecto, Ambrosio, Basilio, Juan Crisóstomo, Agustín de Hipona, entre otros, cuestionaban la propiedad privada apoyados en la Sagrada Escritura, en la que se defiende que todos los bienes de la tierra son comunes<sup>226</sup>.

Tomás de Aquino sostiene que, aun siendo de ley natural el destino común de los bienes, conviene que el hombre posea como propios los bienes sobre los que tiene la responsabilidad de la gestión y disposición en orden a la satisfacción de sus necesidades vitales y, por ende, de las de todos los demás hombres<sup>227</sup>; así, además de sintetizar el pensamiento aristotélico sobre la conveniencia de esta convención para garantizar el buen funcionamiento de la sociedad, aplica una distinción práctica al considerar la propiedad privada como un derecho natural no absoluto sino relativo<sup>228</sup>, puesto que, aunque todas las cosas son comunes, lo son para utilidad de todos y en la medida en que no impida que otros puedan tener y disponer de los bienes de modo totalmente lícito<sup>229</sup>.

<sup>224</sup> La idea de la imagen de las esferas está tomada de Paul Ricoeur (Cf. J. I. CALLEJA, *Moral Samaritana II. Fundamentos y nociones de ética política cristiana*, PPC, Madrid 2005, 143-145) y la usa para explicar, en nuestro presente y en una sociedad libre, las siempre discutidas relaciones entre ética y política; su propuesta es la de tres círculos (política, ética y economía) que se cruzan entre sí creando una zona común que sería lo que comparten las tres disciplinas (a saber, los valores y los derechos humanos) y zonas propias que se correspondería con la legítima autonomía (más relativa que absoluta, ya que la ética debería acompañar siempre a las otras dos) de cada una. Más adelante desarrollaré esta *figura*, pues donde convergen las tres se puede fundamentar los principios básicos de la moral social, entre los que se encuentra el BC; por ahora, aquí se aplica al pensamiento del Aquinate en cuanto que es útil para descubrir la atomización de las tres disciplinas que se lleva a cabo en la modernidad y, por ende, la imposibilidad de fundamentar una idea unitaria de BC, mientras que puede ser válido para la recuperación del concepto en el discurso social de la Iglesia.

<sup>225</sup> Esta aportación tendrá vital importancia en el desarrollo ulterior del concepto de BC, especialmente en la construcción del mismo que surge del discurso social del Magisterio de la Iglesia a partir del papa León XIII: cf. J. M<sup>a</sup>. CASTÁN, *La propiedad privada y la propiedad pública, según la doctrina del Concilio*: Revista de Estudios Políticos 150 (1966) 95-108. Sí que conviene advertir que Tomás de Aquino no usa el término, que suele hablar más del derecho a *la propiedad de las posesiones*; para una aproximación general: cf. E. GARCÍA ESTÉBANEZ, *Introducción a las cuestiones 61 a 79*, en: TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, III vols., Editorial Católica, Madrid 1990, 504-509.

<sup>226</sup> En general, es difícil encontrar en la patrística una postura del todo favorable hacia la propiedad privada; por el contrario, subidos al ideal de vida entre los primeros cristianos, creían en el uso común de las posesiones: cf. V. MARTÍN, *La teoría de los derechos de propiedad en la tradición religiosa y la escolástica*: Sociedad y utopía: 10 (1997) 125-140.

<sup>227</sup> Cf. *STh.*, II-II, q. 66, a. 2.

<sup>228</sup> Ejemplariza esta distinción en relación con la posesión de las tierras que, antes de que sean requeridas por alguien para el cultivo y, por tanto, para su subsistencia, lo son de todos, pero por sus consecuencias conviene que sean privadas para su mejor explotación y uso pacífico: cf. *STh.*, II-II, q. 57, a. 3. Con anterioridad aserta que la ley natural no especifica positivamente la manera de la posesión de los bienes (si privada o común), pero tampoco es incompatible con la misma: cf. *STh.*, I-II, q. 94, a. 5, ad 3.

<sup>229</sup> *La posesión de la riqueza no es de suyo ilícita si se observa el orden de la razón, de suerte que se posea justamente lo que se tiene y que no se ponga en ella el fin de la voluntad y se la emplee en provecho propio y ajeno*: *Cont. Gentes*, III, 134. Pero la acumulación de riquezas y obstaculizar a que los demás pueda participar (tener y usar) de los bienes es pecado: cf. *STh.*, II-II, q. 66, a. 2, ad 2.

Al hilo de lo expuesto, propone una sutil distinción entre el derecho a la propiedad de los bienes y el uso y disfrute de los mismos, abriendo la posibilidad a una nueva visión o función social de los bienes<sup>230</sup>. Así, en el *Tratado de la Caridad* dedica una cuestión a la *limosna* como acto exterior del amor al prójimo, pero la pone en relación con el uso de los bienes en cuanto que, aún siendo legítima y conveniente la posesión, el uso en ningún caso es privado<sup>231</sup>. El argumento esgrimido es que los bienes se tienen para la suficiencia de vida, por lo que lo *superfluo*, es decir, lo que no es necesario para la subsistencia del individuo y de los que dependen directamente de su responsabilidad o para mantener el decoro de la propia situación social<sup>232</sup>, tiene que caer a favor de la situación de necesidad de los que les falte lo suficiente y no solamente como exigencia de la virtud –en este caso la caridad-, sino como deber de la justicia. Socorrer al prójimo en su necesidad es una virtud debida, pero se convierte en obligación grave cuando las personas se encuentran en una situación de extrema o comprometida necesidad<sup>233</sup>. Más aún, esta preocupación no es fruto de un día, sino que incluye la devoción constante a procurar el BC y perpetuarlo, a preferirlo por encima del bien personal<sup>234</sup>.

Recapitulando, sería conveniente aventurar una definición de la noción tomista de BC como soporte para poder valorar las aportaciones posteriores a la construcción del mismo. Sánchez Agesta propone sintetizar el pensamiento tomista sobre el BC como *el orden justo, estable y seguro para la vida suficiente y virtuosa de una comunidad*. Él mismo justifica la definición aportando su valor como principio creador de lo social en cuanto que *constituye el ideal normativo (la idea de comunidad perfecta) y el valor que nos permite estimar la conducta política histórica*<sup>235</sup>. Igualmente, otros autores hacen hincapié en estas dimensiones realizando una distinción interesante que tiene que ver con los dos términos que componen el concepto. En cuanto que es *bien*, hace referencia a las condiciones que son indispensables para el desarrollo de los miembros de la sociedad, es decir, la satisfacción de las necesidades de la entera naturaleza del hombre (corporal, moral y espiritual) juntamente con la paz, la virtud y lo necesario para el desenvolvimiento de su existencia; en cuanto que *común*, responde a la naturaleza

<sup>230</sup> La denominación de *función social* es de nuestro tiempo, pero el Aquinate la descubre desde las virtudes de la caridad y la justicia, fuertemente influenciado por las Escrituras y los santos padres respecto al peligro de la riqueza y las desigualdades que engendra. Para profundizar en las implicaciones del tema de la propiedad privada ver el amplio estudio: cf. J. VALLET DE GOYTISOLO, *La propiedad en santo Tomás de Aquino*: Revista de Estudios Políticos 195-196 (1974) 49-99.

<sup>231</sup> Cf. *STh.*, II-II, q. 32, a. 5, ad 2.

<sup>232</sup> Cf. *Ibidem.*, II-II, q. 32, a. 7.

<sup>233</sup> Cf. *Ibidem.*, II-II, q. 32, a. 5; en caso de necesidad común se deja al *arbitrio de cada uno*: *Ibidem.*, II-II, q. 66, a. 7.

<sup>234</sup> *No es recta la [voluntad] de quien quiere un bien particular si no lo refiere al bien común como a fin*: *Ibidem.*, I-II, q. 19, a. 10.

<sup>235</sup> L. SÁNCHEZ AGESTA, *o. c.*, 319.

dialógica del ser humano, es decir se trata de un bien recibido y comunicado que es distribuido entre el todo y las partes en proporción de la justicia, en cuanto principio de orden, tanto del patrimonio común como de los bienes personales<sup>236</sup>.

Por último, aunque Tomás de Aquino no contempla directamente el tema de la historicidad del BC, sí que da cuenta de su carácter dinámico e histórico si hacemos balance de la conceptualización hecha y si atendemos a su principio especulativo de la distinción entre formal y material. En cuanto *formal*, es decir, respecto del objeto (contenido) ya ampliamente expuesto, permanece invariable como fin del que gobierna, como responsabilidad del individuo y como plan divino, a la par que *incesantemente deseado por el poder espiritual y universal que es la voluntad de todos*. En cuanto *material*, se realizará de muy diversas formas según los contextos y se ampliará al ritmo de los alcances históricos de los bienes necesarios para la vida buena, ya que *es un ideal de perfección, nunca totalmente realizable, que señala una meta de progreso indefinido*<sup>237</sup>.

## 2. Los umbrales de la modernidad: la atomización de la ética y la política.

La repercusión de Tomás de Aquino en el pensamiento posterior fue notable, especialmente en lo que respecta a la Teología; y aunque no compuso un tratado específico sobre su doctrina política, los principios de la misma que apuntó en su obra inspiraron a filósofos y teólogos. Sin embargo, en el ámbito de la ciencia, la cultura, el pensamiento y la política se estaban produciendo suaves movimientos que, a la postre, iban a originar una brecha en la manera de entender al ser humano y su mundo de relaciones que terminará inaugurando una nueva época: la moderna<sup>238</sup>. A continuación, expongo las reflexiones en torno al BC más relevantes de los pensadores que se sitúan en los umbrales mismos de los *tiempos modernos*.

El primero que se sintió invitado a perpetuar el pensamiento tomista fue Remigio de Girolami<sup>239</sup> que, curiosamente, fue pionero en la Escolástica Medieval en componer un

<sup>236</sup> Cf. L. BIAGI, *o. c.*, 288-289.

<sup>237</sup> L. LACHANCE, *o. c.*, 302ss.

<sup>238</sup> Para una visión de conjunto del tema: cf. Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, I. El Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1985; ID. *Los fundamentos del pensamiento político moderno, II. La Reforma*, Fondo de Cultura Económica, México 1986. Respecto a la modernidad: C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Católica, Madrid 1996; F. VIOLA, *Identità e comunità: il senso morale della politica*. Volumen 7 de Filosofía morale, Vita e Pensiero, Milano 1999; J. L. TEJEDA, *Las fronteras de la modernidad*, Plaza y Valdés, México 1998. En relación con la discusión de los límites de esta etapa desde la hermenéutica filosófica: J. PÉREZ DE TUDELA VELASCO, *Historia de la Filosofía Moderna: De Cusa a Rousseau*, Akal, Madrid 2001.

<sup>239</sup> Dominico de Florencia, formado en París y discípulo del Aquinate del que recibió clases entre 1269-72. Para profundizar en su figura y obra: cf. M. S. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford University Press, New York 1999, 293-338.

tratado sobre el BC<sup>240</sup>. Para Remigio, el BC de la ciudad prevalece sobre el bien particular; como el todo sobre la parte, éste no existe sino en el todo, por eso, siguiendo a Aristóteles llega a afirmar que *si non est civis non est homo*<sup>241</sup>, cosa que le ha valido el calificado de *corporacionista extremo*, es decir, de subordinar al individuo al idealismo peligroso de la comunidad (la *polis* tal como la piensan los filósofos clásicos); sin embargo, si se acoge a la perspectiva de la primacía de lo social, tan subrayada por el Aquinate, es debido a la situación histórica de Florencia que, buscando la paz, necesita sacrificios que la conduzcan hacia la reconciliación ciudadana<sup>242</sup>.

Los problemas que vivió Remigio en Florencia ejemplarizan los cambios que se están produciendo en Europa respecto a las ideas políticas, sociales y económicas, dado que en el siglo XIV comienza a entrar en crisis el modelo feudal y la soberanía *de facto* del poder político del papado<sup>243</sup>. En este contexto convulso despuntan dos pensadores que aportan matices -con *colores* que se adelantan a la modernidad- a la comprensión del BC desde la necesidad de la paz y el buen gobierno de las sociedades: Marsilio de Padua y Dante Alighieri<sup>244</sup>.

Marsilio, en su obra *Defensor Pacis*<sup>245</sup>, conviene que la ley es un factor determinante para la convivencia social por ser esta el instrumento idóneo para que un gobierno unipersonal, que cuenta con el consentimiento de los ciudadanos, realice el BC<sup>246</sup>; por

<sup>240</sup> *The first specific treatise of this kind seems to have appeared not earlier than near the turn of the thirteenth century and was written by a pupil of St. Thomas Fra Remigio de' Girolami O. P. of Florence, teacher of Dante: TH. ESCHMANN, A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good: a. c., 123. Este tratado ha sido publicado en una edición crítica y traducido al italiano en: REMIGIO DEI GIROLAMI, *De Bono Comuni*, en: E. PANELLA (ED.), *Dal bene comune al bene del Comune: Memorie domenicane* 16 (1985) 123-168 (páginas del texto en latín).*

<sup>241</sup> *Ibidem.*, 9, 80-81.

<sup>242</sup> Para entender su postura hay que leer el Tratado *De Bono Comuni* junto con el *De Bono Pacis*: cf. E. PANELLA (ed.), *Dal bene comune al bene del Comune: Memorie domenicane* 16 (1985) 169-83. Aquí, Remigio, materializa con consecuencias resolutorias los principios expuestos en el primer tratado.

<sup>243</sup> A principios del siglo XIV se produce una crisis alimenticia con graves consecuencias económica y comienza el deterioro del equilibrio de las fuerzas de poder político en detrimento del *peso* institucional del papado; Bonifacio VIII sale al paso con la *Bula unam sanctam* (1302) en un intento de poner las cosas en su sitio, pero la brecha abierta va a hacer imposible la reparación: cf. G. HOLMES, *Florencia, Roma y los orígenes del Renacimiento*, Akal, Madrid 1993. En el texto de la Bula se insiste en que *por las palabras del Evangelio somos instruídos de que, en ésta y en su potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal [...] Una y otra espada, pues, está en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse en favor de la Iglesia; aquélla por la Iglesia misma*: H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcelona 1962, D-469.

<sup>244</sup> De los dos, será Marsilio el más radical al *poner en tela de juicio incluso el fundamento común de todas las disputas políticas de la Edad Media, es decir, la doctrina del derecho natural divino*: N. ABBAGNANO, o. c., t. 1, 529.

<sup>245</sup> Tomamos la traducción de Luis Martínez Gómez publicada en: cf. MARSILIO DE PADUA, *El Defensor de la Paz*, Tecnos, Madrid 1989. Los comentarios son ricos y abren a una visión general de este pensador que fue el primer teólogo que pensó en el origen laico del poder desafiando, así, a la autoridad eclesiástica, lo que le llevó a la condena y al ostracismo en el ámbito intelectual católico durante siglos. La teoría y fundamentación del derecho y del Estado la desarrolla en la primera parte de su obra y en su explicación racional del Estado se adelantó en el tiempo a la que sostuvieron Maquiavelo y Hobbes. Para una aproximación general de su pensamiento y una antología del *Defensor Pacis*: cf. O. GODOY, *Antología del Defensor de la Paz, de Marsilio de Padua*: Estudios Públicos 90 (2003) 335-445.

<sup>246</sup> Cf. MARSILIO DE PADUA, *El Defensor de la Paz*, I, IX.

ello, va a ser el Estado el último responsable para que las leyes contribuyan al total despliegue de la vida social facilitando el orden y la paz, porque la ausencia de leyes no conduce nada más que a la frustración en la realización de la justicia en la convivencia; eso sí, siempre y cuando se cumplan unos requisitos mínimo: las leyes tienen que dictar lo que es justo no mirando al interés particular de cada individuo, sino al BC<sup>247</sup>, y siguiendo a Aristóteles afirma que *la mejor ley es la que se da para la utilidad común de los ciudadanos*<sup>248</sup>. Sin embargo, va a dar un giro importante respecto a los clásicos e incluso a los pensadores medievales que habían asumido, con el Aquinate, que la ley humana, además de ser una prolongación o concreción de la ley natural, debía ser comprendida en su fundamento como *ordinatio rationis*,<sup>249</sup> pues subrayó deliberadamente más otro aspecto, el volitivo; la ley debe contar con un contenido de justicia no sólo objeto de una captación racional, sino también de un recto querer<sup>250</sup>.

El interés común va a ser lo que marque su teoría política, poniendo todo su esfuerzo en descubrir, como los clásicos, qué hace a una ley ser ley; él pone el acento no tanto en el contenido de la justicia, sino en la fuerza coercitiva, que debe de poseer y poder ejercer la misma autoridad que establece la ley. Por ende, estudiará al legislador, que tendrá que estar avalado por el conjunto de los ciudadanos o su parte prevalente<sup>251</sup>.

La política marsiliana, por tanto, no se despega de la visión moral aristotélica que insta al gobernante a garantizar *la suficiencia de vida*; así las cosas, configura el BC<sup>252</sup> desde la prosecución de los bienes económicos y la utilidad social<sup>253</sup>.

<sup>247</sup> Cf. *Ibidem*, I, XII, 8.

<sup>248</sup> Cf. *Ibidem*, I, XII, 5.

<sup>249</sup> Cf. *Ibidem*, I, XIII, 3. Para profundizar en esta perspectiva: cf. J. R. GARCÍA CUE, *Teoría de la ley y de la soberanía popular en el "Defensor Pacis" de Marsilio de Padua*: Revista de Estudios Políticos 43 (1985) 107-148.

<sup>250</sup> Sobre las dimensiones o facultades cognitivas y volitivas que aparecen en el tratamiento del fin de la ley de Marsilio y su relación con el contenido de la justicia: cf. J. A. CASTELLO DUBRA, *La significación política de justicia en Marsilio de Padua*: Principios: Revista de Filosofía vol. 9, n. 11-12 (2002) 179-202.

<sup>251</sup> De esta manera, en la siguiente parte del *Defensor Pacis*, justificará que ninguna otra parte de la comunidad podrá dictar leyes, ni siguiera los doctores o el clero. Sobre estos aspectos y el papel de la ley: cf. B. BAYONA, *El significado 'político' de la Ley en la filosofía de Marsilio de Padua*: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 22 (2005) 125-138. Pueden observarse aquí, también, las fuertes resonancias ciceronianas y la influencia de Isidoro de Sevilla y Tomás de Aquino en la definición de Ley, pero salvando la intencionalidad conceptual que aporta Marsilio.

<sup>252</sup> Marsilio no usa expresamente el *bonum commune* consagrado por el Aquinate, pero sí sinónimos del mismo que están presentes en los teólogos medievales y que dificultan precisar, en muchos de ellos, el contenido del concepto. Para ver los sinónimos: cf. M. S. KEMPSHALL, *o. c.*, 10. Para profundizar este fenómeno al detalle: Cf. TH. ESCHMANN, *A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good: a. c.*, 123-165; en la segunda parte de su artículo (142-165) ofrece un rico glosario (*The Thomistic glossary*) con las citas de las obras donde aparece la expresión de BC.

<sup>253</sup> Cf. MARSILIO DE PADUA, *El Defensor de la Paz*, I, IV, 5. Marsilio deja ver claramente en la primera parte su relectura del libro V de la *Política* de Aristóteles y la influencia que recibe de Cicerón. De todas formas, la ruptura definitiva con la tarea moral del príncipe no vendrá hasta Maquiavelo: cf. B. BAYONA, *Marsilio de Padua y Maquiavelo: una lectura comparada*, Foro Interno 7 (2007) 26.

Al igual que Marsilio, Dante Alighieri<sup>254</sup>, el que fuera discípulo de Remigio de Girolami, va a romper con la tradición escolástica en política, diseñando un modelo convivencial con suficiente capacidad para generar la paz y proponiendo una monarquía universal que no debe consistir en el gobierno de uno solo en un Estado determinado, sino en un *principado único*<sup>255</sup>, *superior a todos los otros en el tiempo*<sup>256</sup>.

Desde esta concepción, Dante propone la estrecha relación existente entre la conquista de la paz universal y el derecho (ley) como promotor del BC, puesto que el fin de toda sociedad es procurar el *bien común de sus miembros*<sup>257</sup>. Así, sólo la unidad del imperio podrá asegurar la ordenación de la libertad de la que están dotados los seres humanos, para que tanto gobernantes como gobernados, en una jerarquía de relaciones de servicio, trabajen en miras del BC<sup>258</sup> cimentado en la Justicia.

La cosmovisión política de Niccolò Machiavelli (Maquiavelo), dos siglos después, nos conduce de los umbrales a las mismas puertas de la modernidad<sup>259</sup>. Sus reflexiones sobre la naturaleza humana y la sociedad le llevan a plasmar en *El Príncipe*<sup>260</sup> una original visión de la ciencia política, al tomar distancia de los modelos existentes<sup>261</sup> buscando la fundamentación de la *praxis* y alejándose de las propuestas utópicas de sus predecesores que, como él mismo hace notar, conducen más a la ruina que a la conservación<sup>262</sup>. En

<sup>254</sup> Para acercarse sintéticamente a los supuestos históricos y filosóficos de Dante: cf. J. BARCELÓ, *Selección de Escritos Filosófico-Políticos de Dante*: Estudios Públicos, 40 (1990) 1-7. La edición consultada de sus obras: cf. DANTE ALIGHIERI, *Obras Completas*, Católica, Madrid 1956.

<sup>255</sup> DANTE ALIGHIERI, *El Convite*, IV, IV, 4.

<sup>256</sup> ID. *Monarquía*, I, II, 1-2. La *Monarchie* (no *De Monarchia* como se la suele denominar) de Dante hay que leerla junto a la *Divina Comedia* para comprender su propuesta política, especialmente la idea de una monarquía universal, pues Dante aprecia que los gobiernos no disponen de la capacidad coercitiva de leyes que conduzcan la libertad de los hombres en el ámbito universal que usurpa, con facilidad en la dimensión moral, el papado apoyado en la catolicidad de la Iglesia: cf. J. M. FORTE MONGE, *Maquiavelo Antihierocrático y las fuentes del Anticlericalismo Italiano*: Revista de Estudios Políticos (Nueva Época) 113 (2001) 144. Según Ullmann, Dante, además, recibe de Tomás de Aquino argumentos (*dúplex ordo*) para terminar de reivindicar la laicidad del gobierno; cf. W. ULLMANN, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, o. c., 1971, 257ss.; G. MONTENEGRO, *Dante y su pensamiento político*: El orador 10 (2003) 127-138.

<sup>257</sup> DANTE ALIGHIERI, *Monarquía*, II, V, 2. Aquí, aunque lo cita mal, Dante expresa la idea de BC de la tradición filosófica clásica (Cicerón) y Medieval siguiendo la definición de Ley de Isidoro de Sevilla y Tomás de Aquino. Para ver estas influencias consultar la introducción y comentarios de: cf. L. Robles y L. Frayle en DANTE ALIGHIERI, *Monarquía*, Tecnos, Madrid 1992.

<sup>258</sup> Cf. ID. *Monarquía*, I, XII. Aquí está repensando el capítulo III de la *Política* de Aristóteles, pero las citas que hace son claramente tomadas de los escritos de Tomás de Aquino: cf. J. DE J. LEDESMA URIBE, *El orden internacional en la monarquía de Dante*: Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana 12 (1980) 396-397. En este estudio se hace notar también la importancia de Dante, que adelantó el *orden internacional* como 'necesidad', para que siglos después, Francisco de Vitoria la dotara de un proyecto para su materialización política.

<sup>259</sup> La revolución que supuso la concepción política de Maquiavelo es comparable a la de Galileo en el mundo científico: cf. B. MANTILLA, *Maquiavelo o el iniciador de la ciencia política moderna*, Revista Estudios Políticos 151 (1967) 5-21.

<sup>260</sup> N. MAQUIAVELO, *Obras políticas*, El Ateneo, Buenos Aires 1952. Otras obras donde plasma su visión política y que citaremos por esta edición: *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio* y *Dell'arte della guerra*.

<sup>261</sup> No de todos, pues con Marsilio de Padua comparte la preocupación por la paz, el rechazo del clericalismo político y la atomización de las esferas de la política y la moral, aunque Maquiavelo las lleva a sus últimas consecuencias: cf. B. BAYONA, o. c., 11-34.

<sup>262</sup> El realismo del que parte es de destacar, cuando dice que *muchos han visto en su imaginación repúblicas y principados que jamás existieron en la realidad*: N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, XV.

concreto, su propuesta consiste en decretar la emancipación de la política respecto de la moral y la religión; tal desvinculación la hace efectiva dotando de fines distintos a ambas disciplinas, reservando para la política la eficacia en el mantenimiento del poder (éxito) y para la moral la rectitud<sup>263</sup>.

Para entender la aportación de Maquiavelo al concepto de BC hay que enmarcarlo desde la visión especialmente negativa que tiene del ser humano: egoísta y ambicioso, más inclinado a buscar su propio interés que cualquier bien colectivo<sup>264</sup>. Sin embargo, desde el realismo que imprimió a su filosofía política y la experiencia de Imperios como el romano, asevera que el hombre no quiere ser esclavo y lucha por la libertad, de tal manera que puede abandonarse a un BC por encima del particular<sup>265</sup> si el gobernante es capaz de aunar las tendencias egoístas hacia el beneficio de la mayoría y salvar, con un ejercicio político bien reglado, las tensiones de la convivencia<sup>266</sup>. Pero Maquiavelo va más allá, pues en su manera de entender la organización de la vida social necesita romper con el contenido naturalista clásico del BC para que dejara *de ser reflejo de un orden natural, exterior a los hombres, para pasar a ser una creación de la voluntad humana*<sup>267</sup>.

Para ello será necesario un cuerpo de leyes y un sistema institucional gestionado por la figura del *príncipe*<sup>268</sup> que aliente el amor a la patria<sup>269</sup>, es decir, que haga que todos los bienes individuales tengan menos peso que el BC<sup>270</sup>, siendo de vital importancia para él la figura sólida del individuo que gobierna hasta el punto de que, en determinados casos, cuando la ley no es suficiente, pueda hacer uso de la fuerza o dejar de lado los valores éticos con tal de hacer prevalecer el BC<sup>271</sup>.

Al fin, Maquiavelo introdujo una grieta irreparable que supieron explotar los pensadores posteriores, pues en cuando se cuestiona la vocación natural del hombre (ciudadano) a la sociedad, aunque se realce su juego en la política, pierde peso al dejar la

---

<sup>263</sup> Ambos fines no se pueden alcanzar a la par y lo resuelve con su dialéctica de los medios y de los fines: cf. J. USCATESCU BARRÓN, *Actualidad de Maquiavelo*: Revista de estudios políticos 165-166 (1969) 31-33.

<sup>264</sup> Cf. L. ARRILAGA, *Maquiavelo: El poder que fue y no pudo ser*: Revista de estudios políticos 38 (1984) 220.

<sup>265</sup> Cf. T. A. CHUAQUI, *La ética política de Maquiavelo: Gloria, poder y los usos del mal*: Estudios Públicos 79 (2000) 412.

<sup>266</sup> Cf. N. MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, II; I, IX; II, II.

<sup>267</sup> P. DE VEGA, *La democracia como proceso: consideraciones en torno al republicanismo de Maquiavelo*: Revista de Estudios Políticos 120 (2003) 21. Este autor considera que subyace el pensamiento de Rousseau en Maquiavelo, aunque no llegó a formular expresamente que el BC *solo puede ser entendido como expresión de la voluntad general*.

<sup>268</sup> Cf. N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, XI. En esta obra, Maquiavelo trata más del ejercicio y gestión del poder que del BC, pero no puede ser leída ésta sin los *Discorsi*: cf. J. M. BERMUDO ÁVILA, *Maquiavelo, Consejero de príncipes*, Universitat de Barcelona, Barcelona 1994, 14; 140ss.

<sup>269</sup> Cf. Q. SKINNER, *Maquiavelo*, Alianza, Madrid 2008, 80.

<sup>270</sup> Cf. T. A. CHUAQUI, *a. c.*, Estudios Públicos 79 (2000) 430.

<sup>271</sup> Cf. N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, XVIII.

convivencialidad más cerca de ser un producto del acuerdo que un sostén firmemente asentado en la ley natural fundamento de la moral. La impresión es que la sociabilidad, sin insistir en su condición de innata en el ser humano, se torna al menos necesaria para evitar el conflicto social que busca garantizar los derechos individuales de las personas. Surgirá, así, el Estado o nación como garante de la convivencia organizada de los individuos, pero ya sólo cabe calificar esta realidad nueva como *artificial*<sup>272</sup>. Desterrada la ética del pensamiento político, queda únicamente el antropocentrismo: lo importante en política son los sujetos y sus derechos regidos sólo por reglas que la razón sostiene.

### 3. Recuperación teológica de los postulados tomistas en el Renacimiento español.

La arquitectura más completa del concepto de BC, es decir, la que le dotó de una fuerte fundamentación y capacidad constructiva de lo social en su momento histórico, se puede afirmar que la encontramos en Tomás de Aquino; pero tal aseveración necesita una explicación, que comienza justo en el acotamiento final de lo asegurado: *en su momento histórico*. A lo largo de la búsqueda en el pensamiento social de los filósofos y teólogos respecto a la noción de BC se puede apreciar que hay un componente invariable que permanece por encima de los contextos especulativos y prácticos, conduciéndolo hacia su operatividad en la vida política de cada tiempo histórico. Así, algunos autores, basados en la distinción entre *formal* y *material* en el pensamiento del Aquinate, reconocen que el contenido formal del BC, es decir, su objeto o finalidad, ha permanecido invariable por encima de los contextos o del contenido material del mismo aplicado en cada momento histórico<sup>273</sup>. Justo así se puede pensar que percibieron algunos pensadores posteriores a Tomás de Aquino, y que trataron de ahondar unos y recuperar otros, el marco conceptual *iusnaturalista*<sup>274</sup> en el que inscribió

<sup>272</sup> Cf. R. MAÍZ, *Nicolás Maquiavelo: La política en las ciudades del silencio*: Revista de Estudios Políticos (Nueva Época) 52 (1986) 37-38.

<sup>273</sup> Así lo percibe M. NOVAK, *Free Persons and The Common Good*, Madison Books, Landham 1989, 176-177, citado por P. UDOH, *Organisational Autonomy and the Common Good in Pluralist Democracy: (a study of Robert Allan Dahl)*, Pontifical Urban University, Rome 1997, 89. Para la distinción entre formal y material en el Aquinate: cf. B. R. RAFFO MAGNASCO, *Bien común y política en la concepción filosófica de santo Tomás de Aquino*, en: L. J. GUERRERO (ed.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*: Mendoza, Argentina, marzo 30- abril 9, 1949, t. 3, Instituto de Filosofía, Mendoza-Argentina 1950, 2022-2032.

<sup>274</sup> En el siglo XVI se recupera el iusnaturalismo y se reabre el debate con el positivismo jurídico. Básicamente, el iusnaturalismo se concibe como *un sistema de normas de conducta intersubjetiva distinto del constituido por las normas establecidas por el Estado* (Derecho positivo) que *tiene validez por sí mismo, es anterior y superior al Derecho positivo y, en caso de conflicto con este último, debe prevalecer sobre el mismo*: cf. G. FASSÓ, *Iusnaturalismo*, en: N. BOBBIO - N. MATTEUCCI - G. PASQUINO, *Diccionario de política, A-J*, Siglo XXI, Madrid 1982, 836-837. Hay varias versiones del iusnaturalismo, pero el clásico es ontológico; fue *propuesto en el pensamiento griego, recogido y reformulado filosóficamente por el derecho romano y, posteriormente, injertado en la tradición cristiana por pensadores como S. Agustín, Sto. Tomás, Escoto, Vitoria, Suárez y otros muchos*: A. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, *Teoría de los Derechos Humanos: conocer para practicar*, San Esteban-EDIBESA; Salamanca-Madrid 2001, 125. El valor de este sistema en el momento histórico que analizo es que sirvió a los juristas españoles para fundamentar el *ius Gentium*, con el que defendieron los derechos naturales de estricta convivencia



su idea del BC.

Tal como acabamos de ver, en los umbrales de la Modernidad está anunciada la brecha que se va a abrir en el pensamiento moderno respecto al BC; más aún, corrían tiempos convulsos provocados por la nueva configuración mundial que, de alguna manera, estaba exigiendo encontrar caminos diferentes para dar respuesta política tanto al mundo del pensamiento como a la nueva situación geopolítica.

Así pues, en esta sección daremos cuenta de los esfuerzos que hemos anunciado, reparando en la recuperación de los postulados de Tomás de Aquino<sup>275</sup> respecto al BC; primero, desde la visión novedosa que ofrecieron los juristas clásicos españoles en el siglo XVI, que dieron respuesta al absolutismo político y al incipiente liberalismo alentado por la reforma protestante; segundo, desde las soluciones teológicas apuntaladas en los albores de lo que será la recuperación *oficial* del pensamiento de Tomás de Aquino como *filosofía cristiana*<sup>276</sup> en el siglo XIX, que tuvo como resultado el surgimiento de una *filosofía social cristiana* como solución a los problemas generados por las revoluciones, tanto las ilustradas como la industrial<sup>277</sup>.

Por otra parte, la elección de los pensadores, que expondremos a continuación, está motivada por su aportación al concepto de BC que, a la larga, supuso un audaz esfuerzo y un adelanto de respuesta a los problemas de convivencialidad que siguen afectando en nuestro presente.

Los primeros autores que destacan, tanto por sentirse deudores del pensamiento de

---

de los pueblos y de las personas; y en el presente, sigue siendo una teoría de índole ética para fundamentar los derechos humanos: *Ibídem*, 124-155.

<sup>275</sup> El valor dado por los pensadores cristianos al Aquinate se engloba bajo el calificativo de *Tomismo*. Para una aproximación a su génesis histórica y la cronología de las distintas etapas: cf. E. FORMENT GIRALT, *Id a Tomás: principios fundamentales del pensamiento de santo Tomás*, Fundación Gratis-Date, Pamplona 1998, 148-155; E. GILSON, *El tomismo: introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino, o. c.*; C. FABRO, *Introducción al tomismo*, Rialp, Madrid 1999; S. T. BONINO, *La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson*, Scripta theologica 26 (1994/3), 955-976.

<sup>276</sup> Cf. O. N. DERISI, *Concepto de la filosofía cristiana*, Club de Lectores, Buenos Aires 1979<sup>3</sup>.

<sup>277</sup> Es importante reseñar aquí está primera recuperación de los postulados tomistas sobre el BC, puesto que fueron el primer contrapunto al deterioro del BC, a la par que tienen valor de muestra de cómo la reflexión filosófica-teológica no se rompe después del Aquinate permitiendo, así, que más adelante fuera más fácil realizar una recuperación institucional de dichos postulados. Así, tal como señalaremos en la segunda parte de la tesis, León XIII tuvo la genial intuición de abrir la Iglesia a la cuestión social, pero primero recuperó a Tomás de Aquino; esto permitirá apreciar, en toda su importancia, el esfuerzo del discurso social de la Iglesia para seguir ofreciendo el BC como categoría de construcción social y política sin que pierda peso ético y con capacidad para articular la dialéctica individuo-sociedad en el nuevo contexto de la interdependencia, la globalización y la sobrevaloración de la pluralidad y lo particular, por encima de lo universal y la unicidad. Con lo expuesto trabajaremos con una hipótesis: en la filosofía política se puede dar el conocimiento acumulativo como en las ciencias: cf. S. S. WOLIN, *Paradigmas y Teorías Políticas*, en: A. VELASCO (Comp.), *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*, Instituto de investigaciones Filosóficas, México 1999, 153-192. Pues bien, con la continuidad pensada respecto al BC con el Aquinate por parte de los teólogos y del Magisterio Eclesiástico, a la par que en las aportaciones al concepto que van añadiendo, se puede afirmar que tal conocimiento acumulativo respecto al BC se da en el pensamiento teológico cristiano.

Tomás de Aquino<sup>278</sup> como por sus aportaciones y que amplifican el campo de la Ética Social y Política y, por ende, la noción de BC<sup>279</sup>, pertenecen al ámbito hispano, fundamentalmente juristas y teólogos que vivieron durante el siglo XVI y parte de la centuria siguiente y que suelen englobarse en la denominación de *Escuela de Salamanca*<sup>280</sup>. Estos pensadores ensayaron de forma peculiar y con métodos diversos<sup>281</sup>, para responder a su presente histórico, propuestas para la organización política y social, en las que se percibe un denominador común: la paz social es un objetivo alcanzable si, a través del BC<sup>282</sup>, se sientan las bases de una convivencialidad mediante un ordenamiento jurídico y ético que redunde en un bienestar material para todos<sup>283</sup>. Sin embargo, de todos ellos, aquí nos acercamos a Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, no para desarrollar sus doctrinas, pero sí para apuntar sus posturas con relación al BC<sup>284</sup>, que ambos redescubren desde una peculiar visión universal (internacional) de los pueblos y los Estados<sup>285</sup> que, en cierta medida, retoma el ideal estoico de cosmópolis<sup>286</sup>.

<sup>278</sup> Cf. H. A. ROMMEN, *El estado en el pensamiento católico: un tratado de filosofía política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1956, 703-841.

<sup>279</sup> Cf. Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, II. o. c.*, 141-191. La importancia de Vitoria y Suárez se puede comprobar en esta obra de Skinner, pues se centra en ellos para reseñar el resurgimiento del tomismo en su búsqueda de la fundamentación del pensamiento político moderno.

<sup>280</sup> La denominación es bastante restrictiva y quizás poco exacta, pero aquí la usamos para delimitar el campo de los representantes principales: cf. el capítulo II de J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Católica, Madrid 2000; M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Legitimación del derecho, emanado del poder, según los Maestros de la Escuela de Salamanca*: Anales de la Cátedra Francisco Suárez 16 (1976) 111-128. Para un estudio histórico de la misma: M. A. PENA GONZÁLEZ, *El concepto 'Escuela de Salamanca', siglos XVI-XX*, en: L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca vol. III. 1, Saberes y confluencias*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2006, 251-301.

<sup>281</sup> Es de consulta obligada la obra de L. PEREÑA VICENTE, *Hacia una sociología del bien común: El bien común en los juristas clásicos españoles*, Euramérica, Madrid, 1955. Aquí, el autor reconoce la dificultad para sistematizar el pensamiento sobre el BC de los juristas clásico españoles, pues son más de un centenar los que en justicia merecen este nombre: *Ibidem*, 121.

<sup>282</sup> Pereña apunta cuatro características que subrayaron estos pensadores respecto al BC: es el bien natural de la comunidad autárquica; es un bienestar general que está integrado por los bienes particulares; es un bien supra-individual y específico que no se puede reducir a la suma de los bienes particulares; es un bien relativo, no absoluto: *Ibidem*, 9-27. El esfuerzo es loable, pero el mismo reconoce que no aparece una definición de BC; los teólogos no lo intentaron y los juristas tampoco.

<sup>283</sup> Siguiendo con la figura de las esferas, en los juristas españoles encontramos la misma configuración, pero en el ámbito del BC político; como en Tomás de Aquino, en el ámbito trascendente Dios está en el centro. Sin embargo, aparece más clara la relación individuo-sociedad desde el BC. Respecto a la fuente donde comprobar está visión de ordenamiento social, la más clara está en Suárez: cf. F. SUÁREZ, *De Legibus*, l. 3, c. 11, n. 7. Utilizamos la edición crítica bilingüe de L. PEREÑA (dir.), *Corpus Hispanorum de Pace*, v. 15, Instituto Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1971-1977.

<sup>284</sup> Es importante reparar ahora en ellos porque son la puerta a la idea del concepto al que supo dar nombre Juan XXIII: bien común Universal (a partir de ahora BCU), objetivo principal de investigación de esta Tesis. Más aún, las ideas de estos teólogos aparecen, como fuente de inspiración, en los documentos sociales del Magisterio Eclesiástico: cf. R. COSTE, *Moral Internacional*, Herder, Barcelona 1967, 97-101.

<sup>285</sup> Las bases para la fundamentación de la tensión universalista en el terreno de las relaciones entre Estados, traducido para su operatividad en el *derecho de gentes*, arranca en los pensadores clásicos y se consolida con la *ley natural* en el los teólogos, necesita materializarse a través de los gobernantes en leyes positivas para una vida ordenada en sociedad al BC. Para ver esta trayectoria y las aportaciones de Bartolomé de las Casas, Vitoria y Suárez: cf. J. M. AYALA MARTÍNEZ, *Importancia de los teólogos juristas de Salamanca en el desarrollo de los Derechos Humanos*, en: P. ROCHE ARNAS (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media, I. c.*, 253-262.

<sup>286</sup> Ya vimos que esta idea se traducía en una débil imagen de *La Ciudad del Mundo*; pero los estoicos, aunque llegan a través de los derechos naturales al reconocimiento de la unidad del genero humana, sólo en la Modernidad se alcanza como fundamento de los derechos del hombre: cf. M. DARAKI-G. ROMÉYER-DHERBEY, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Akal, Madrid 2008, 53-54.

### 3.1. Francisco de Vitoria: el *bien común* de la comunidad natural de todos los pueblos.

Las ideas filosóficas, jurídicas y teológicas alcanzadas en este tiempo desembocan en Francisco de Vitoria, que destaca por su noción de comunidad universal y su derecho correspondiente en sentido moderno propiamente dicho. Para él, el ser humano necesita asociarse para crecer y perfeccionarse, no sólo para satisfacer sus necesidades físicas básicas, también para la vida en la amistad, fuente de alegría, y la perfección de su espíritu a través de la *cultura*, el *entendimiento* y la *voluntad*<sup>287</sup>. Así, la vida en común es posible por su condición de comunicabilidad de bienes pero, aunque en este sentido sea parte de la sociedad política, no queda supeditado a ella en cuanto portador de un espíritu, del que sólo puede dar cuenta él mismo, con el que entra en directa relación con Dios<sup>288</sup>. La sociabilidad, por tanto, es una inclinación natural que, como para Aristóteles y Tomás de Aquino, es necesaria para que se dé la virtud, de tal modo que la vida al margen de los otros solo conduce a la inhumanidad<sup>289</sup>.

Así, las principales aportaciones respecto al BC político de Vitoria se encuentran en relación con la ley. Fiel al Aquinate, concibe la ley como un mandado de la razón ordenado al BC que promulga el que tiene el encargo de gobernar a la comunidad<sup>290</sup>; asimismo, para que surta sus efectos la ley debe ser promulgada<sup>291</sup>. El BC no puede ser otra cosa que la misma razón de ser de la ley, en cuanto que responde, por naturaleza, a la perfección específica del ser humano como animal social y político. Por consiguiente, la ley es la medida establecida por la razón para ubicar las acciones humanas en orden al mismo fin del hombre, que siempre tendrá que ser un bien<sup>292</sup>.

El efecto de la ley que mira al BC es hacer buenos a los hombres, porque en él radica la felicidad. Los bienes particulares no deben perder de vista al BC y, como hay hombres a los que les es muy difícil mantenerse en este objetivo, la ley sale al paso para hacerlos buenos, y viceversa, no habrá felicidad si no se anda en virtud. Por eso, apoyándose en

---

<sup>287</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de potestate civili*, n. 4, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2008, 77.

<sup>288</sup> Cf. ID. *Comentarios a la Secunda Secundae de santo Tomás*, q. 26, a. 4 (se citará con la edición preparada por Vicente Beltrán de Heredia, Editorial: Salamanca, 1932-1935). La conciliación entre la primacía del BC sobre el hombre y el primado del ser humano sobre la vida social está presente en Vitoria y lo seguirá estando en el debate tomista hasta el siglo XX.

<sup>289</sup> Cf. S. LANGELLA, *Estudio introductorio. Francisco de Vitoria y su comentario al De Legibus*, en: FRANCISCO DE VITORIA, *De Legibus*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2010, 36. Se cita con esta edición..

<sup>290</sup> Cf. ID. *De Legibus*, q. 90, a. 3; Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 90, a. 4.

<sup>291</sup> Cf. *Ibidem*, q. 90, a. 4.

<sup>292</sup> La ley no puede estar ordenada sino al BC y, de no estarlo, no tendrá razón de ley. El BC es lo que hace a la ley recta y buena: cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Legibus*, q. 90, q. 2. *El estar ordenada al bien común no implica que no se deba tener en cuenta el bien privado y particular, aunque, ante todo y principalmente, se deba cumplir el bien común, y sólo en segundo lugar favorecer el bien privado*: S. LANGELLA, *l. c.*, 36.

Aristóteles, asevera que las leyes justas hacen felices a los hombres siempre que hagan virtuosos a los que la obedecen<sup>293</sup>. Sin embargo, es cuidadoso a la hora de respetar las distintas autoridades: la civil se encarga de la virtud natural –también de la moral– en los límites de la felicidad humana; la eclesiástica, a ordenarlos a la felicidad eterna<sup>294</sup>.

Respecto al derecho a la propiedad mantiene una postura peculiar. Aunque reconoce que tal derecho se fundamenta en la ley natural, el hecho de que sea privada no es algo que deba resolverse desde la misma; le compete a la ley positiva humana, en función del BC, determinar lo más conveniente en cuanto a lo que es privado y lo que no lo es. En este sentido, llega a afirmar que si los bienes dados en común han llegado a ser propiedad privada, lo han hecho por la vía del derecho humano<sup>295</sup>.

Así, con un esbozo de sistema de organización de la vida política y social desde el BC, en un mundo que se ensanchaba con el descubrimiento de nuevos pueblos y culturas, los juristas clásicos españoles fueron descubriendo que la unidad del género humano y su capacidad de comunicabilidad, que llevaba al hombre a asociarse en Estados por el BC político, podía ser extensible a todo el orbe: todos los Estados podrían integrarse en una comunidad natural de pueblos, no por una motivación de mutua ayuda o cooperación, sino como exigencia de la igual dignidad óntica y la sociabilidad innata. El problema era que en el plano sociológico dicha comunidad estaba en una fase incipiente y la más de las veces anárquica, pero ciertamente se caminaba hacia ella en cuanto que temas como el colonialismo y las guerras entre naciones estaban necesitados de una última palabra<sup>296</sup> y ésta debía darla una estructura organizativa situada por encima de los Estados<sup>297</sup>.

Vitoria amplía el perímetro de la sociedad ordenada al ámbito inter-naciones proponiendo un gobierno dotado de autoridad y volcado en hacer respetar la dignidad y autonomía de cada persona legislando para el BC. La creación, pues, de unas condiciones básicas de paz, unidad, orden de gobierno y suficiencia de bienes para la

<sup>293</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Legibus*, q. 92, a. 1

<sup>294</sup> Cf. ID. *Comentarios a la Secunda Secundae de santo Tomás*, q. 10, a. 8.

<sup>295</sup> Cf. *Ibidem*, q. 62.

<sup>296</sup> Los problemas morales que surgieron de esta nueva situación fueron adelantados por Vitoria, pero los trabajó, tanto teórica como prácticamente, Fray Bartolomé de las Casas: cf. T. URDANOZ, *Las Casas y Francisco de Vitoria*: Revista De Estudios Políticos 198 (1974) 115-191. No obstante, en una segunda parte del artículo publicada en el siguiente número de la misma revista, Urdanoz repara en las diferencias entre ambos: cf. ID. *Las Casas y Francisco de Vitoria*: Revista De Estudios Políticos 199 (1975) 199-224.

<sup>297</sup> Es de destacar que Vitoria representa el universalismo frente al estatismo de Maquiavelo; tal contrapunto permitió que no se olvidara la disyuntiva entre ambos polos dentro de las relaciones internacionales, aunque, a la larga, los filósofos europeos no siguieron ahondando en los logros de la obra de Vitoria: cf. M. C. ORTEGA, *Recuperar a Vitoria*: Isegoría 16 (1997) 168-169; A. E. PÉREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Trotta, Madrid 1992.

vida buena se concretan, en Vitoria, en el *derecho de gentes*<sup>298</sup>, que tiene como finalidad la búsqueda y persecución del BC para todos los seres humanos, como obligada ‘vacuna’ para resistirse a la tentación totalitarista. Para él, desde la perspectiva del orbe, la categoría de BCU debe ser superior a la del BC estatal<sup>299</sup> y se hace operativa a través de un concepto débil de justicia distributiva, en sentido de *social* al modo que se entiende en la actualidad, pues dicho BCU se basa en una comunicación solidaria y recíproca que alcanzaría su mayor eficacia con una autoridad mundial<sup>300</sup>.

### 3.2. Francisco Suárez: el *ius Gentium* regulador del bien común del género humano.

Aunque en la misma línea de pensamiento que Vitoria y los demás juristas españoles, Francisco Suárez<sup>301</sup> tampoco logró la institucionalización política de la idea de la comunidad universal. Eso sí, sigue desarrollando los problemas morales que surgen en torno a si podría darse una guerra justa sin tenerse en cuenta el BCU, o admitirse la injerencia de unos Estados en otros lugares del mundo sometiendo a las gentes, violando

<sup>298</sup> Con Vitoria se alcanza clarificación respecto al alcance y contenido del derecho de gentes, especialmente respecto a la aplicación del BCU; así, después de las incertidumbres históricas sobre qué es y a qué tipo de derecho pertenece, primero Vitoria y después Francisco Suárez, Melchor Cano, Diego de Chaves, Domingo de las Cuevas, Domingo de Soto... apuntan una definición de *ius Gentium*, la cual tiene como denominadores comunes: (1) que representa el conjunto de normas universales basadas en la razón natural del ser humano; (2) que están presentes en todos los pueblos; (3) que posibilitan regular las relaciones internacionales entre todos los hombres. Sin embargo, la disparidad aflora en cuando se intenta esclarecer a qué tipo de derecho corresponde. Vitoria, en este punto, escribe: *Et quidem multa videntur procedere ex iure gentium, quod quia derivatur suffi cientes ex iure naturali, manifestam vim habet ad dandum ius et obligandum. Et dato quod non semper derivetur ex iure naturali, satis videtur esse consensus maioris partis totius orbis, maxime pro bono communi omnium. Si enim post prima tempora creati orbis, aut reparati post diluvium, maior pars hominum constituerit, ut legati ubique essent inviolabiles, ut mare esset commune, ut bello capti essent servi, et hoc ita expediret ut hospites non exigerentur, certe hoc haberet vim etiam aliis repugnantibus*: FRANCISCO DE VITORIA: *De los Indios: Relección primera*, en: *Obras de Francisco de Vitoria*, Católica, Madrid 1960, 710. Según este texto, Vitoria valora más el hecho de que pueda ser un derecho positivo que, ciertamente, tiene su origen en la voluntad humana, pero en cuanto derivado suficientemente del derecho natural tiene fuerza de ley por mucho que algunos se opusieran: cf. R. HERNÁNDEZ, *Francisco de Vitoria: vida y pensamiento internacionalista*, Católica, Madrid 1995; J. DE J. LEDESMA URIBE, *Vitoria, forjador del derecho de gentes. El derecho de gentes de Gayo a Vitoria*: Jurídica: Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana 8 (1976) 311-332; L. PEREÑA, *El concepto de derecho de gentes en Francisco de Vitoria*: Revista Española de Derecho Internacional 5 (1952) 607-612.

<sup>299</sup> Las leyes, *equitativas y convenientes a todos*, editadas para el *bien de todos*, constituyen el *Derecho de Gentes*, el cual obliga a ser observado por todo Estado: cf. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de potestate civili*, n. 21, o. c. Más aún, el BC del Estado puede que tenga que quedar subordinado al BCU de la comunidad de los pueblos; en concreto, Vitoria llega a afirmar que, aunque un Estado entable una legítima guerra contra otros Estados y, aun siendo un bien para dicho Estado, si perjudica al orbe o la *cristiandad*, tal guerra *sería injusta*: *Ibidem*, n. 13.

<sup>300</sup> Cf. *Ibidem*, n. 14. La idea de una autoridad mundial con capacidad para editar leyes en orden al bien común universal aparece, por vez primera, en Vitoria: cf. A. MESSINEO, *Comunità mondiale e autorità mondiale*: La Civiltà Cattolica 114 (1963) III, 433.

<sup>301</sup> Sus dos obras básicas en esta materia son *De legibus ac Deo Legislatore* y *Defensio fidei*. La fuente para citar estas obras: F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, Madrid 1971 y ss., vols. 8., del XI-XVII, XXI-XXII de la colección Corpus Hispanorum de Pace; y F. SUÁREZ, *De iuramento fidelitatis*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, Madrid 1978-1979, Vols. 2, del XVIII-XIX de la colección Corpus Hispanorum de Pace. También, a pesar de ser una obra de juventud, F. SUÁREZ, *Disputatio XIII de bello*: Texto crítico, en: cf. L. PEREÑA, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, v. 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1954.

las instituciones de su organización o la persona misma en su dignidad<sup>302</sup>; pero, en este tema, introduce un camino de pensamiento que pone en duda el Estado como *societas perfecta*<sup>303</sup> con la intención clara de abrir las naciones a una especie de federalismo amparado en un incipiente contractualismo<sup>304</sup>.

Con todo, Suárez va a destacar, especialmente, tanto en su aportación teórica a la democracia como en la determinación del rol del Soberano (rex, princeps) y de la monarquía en su noción jurídico-política de la convivencia social<sup>305</sup>, donde el concepto de BC es determinante en cuanto constituido como la ley institucional de la sociedad. En el horizonte de Suárez el BC, que abarca no solo el bien que reside en la comunidad -los bienes que garantizan la vida de la comunidad-, sino también el bien de los miembros particulares y viceversa, produce tanto la felicidad de los individuos como la *felicitas communis*<sup>306</sup>, aunque pueda ocurrir que los ciudadanos tengan que asumir ciertos sacrificios en pro de la comunidad.

El sistema jurídico-político de Suárez se sustenta en la igualdad y la libertad originaria inscrita en la naturaleza del ser humano por el mismo Creador<sup>307</sup>; sin embargo, ambas deben articularse con la innata sociabilidad del hombre que, dotado de lenguaje, está hecho para la vida social<sup>308</sup>. Con esta doble afirmación, Suárez se ve inmerso en las mismas dificultades que sus antecesores respecto a las aparentes antinomias libertad-

<sup>302</sup> Cf. L. C. AMEZÚA, *Aportaciones de los clásicos iusnaturalistas hispanos al ideario liberal*: Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña 12 (2008) 53-54.

<sup>303</sup> *El concepto de la comunidad perfecta tenía para Suárez carácter relativo [...] La soberanía de una comunidad perfecta que, de cualquier manera, pasa a ser miembro, por ejemplo, de un Estado federal, se diluye en la soberanía de este Estado, para reaparecer inmediatamente, tan pronto como la nueva comunidad imperfecta vuelva a ser, por disolución del Estado federal, comunidad perfecta*: H. A. ROMMEN, *La teoría del estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, Diana, Madrid 1951, 240. Para ampliar la idea de Hommen cf. *Ibidem*, 171ss.

<sup>304</sup> Cf. Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, II. o. c., 165.

<sup>305</sup> Cf. V. ABRIL CASTELLÓ, *Derecho - Estado - Rey: Monarquía y democracia en Francisco Suárez*: Revista de Estudios Políticos 210 (1976) 129-188. El autor remite a otros estudios suyos y propone abundante bibliografía. La tesis central de Abril es: *¿Hasta qué punto, en qué sentido y con qué consecuencias fue Suárez auténticamente democrático? [...] Resumiendo nuestra propia interpretación, en este campo, puede afirmarse que la concepción suareciana de la obligación política es todo menos autocrítica, unilateral, monística o puramente moralística. Es decir, que tiene todos los ingredientes y dimensiones para, poder calificarla como «democrática, comunitaria y pluralística»*: *Ibidem*, 131.

<sup>306</sup> *Está felicidad consiste en que los miembros de la comunidad política vivan en paz y justicia, con la cantidad de bienes suficientes para la conservación y utilidad de la vida corporal, y en la moralidad necesaria para la felicidad y paz externa del Estado y para la conveniente conservación de la naturaleza humana*: F. SUÁREZ, *De Legibus*, I. 3, c. 11, n. 7. El subrayado es nuestro, con lo que quedan resaltados los tres elementos que servir para configurar el sistema jurídico-político de Suárez con el BC como fin de la vida social, usado también con Vitoria. Para la traducción del texto y el origen de este procedimiento: cf. L. PEREÑA VICENTE, *Hacia una sociología del bien común*, o. c., 125.

<sup>307</sup> Cf. F. CARPINTERO BENÍTEZ, *La ley natural: historia de un concepto controvertido*, Encuentro, Madrid 2008, 190-216. El autor amplía esta síntesis del pensamiento de Suárez, herencia de sus antecesores, pero a la par repara en la novedad que arrastra sus planteamientos: desde el tono expositivo no utópico dada la realidad geopolítica que se le impone, hasta la doctrina de los derechos subjetivos de libertad.

<sup>308</sup> Cf. F. SUÁREZ, *De legibus*, I. 3, c. 1, n. 7. Más aún, en el estado pre-político el hombre se agrupaba en comunidades familiares o domésticas por esta sociabilidad innata que posee, pero advierte que estas deben abrirse a una comunidad mayor gobernada para evitar, como mínimo, las injusticias y alcanzar paz: cf. *Id.* *Defensio fidei*, I. 3, c. 1, n. 4.

autoridad e individuo-comunidad, escollo que salva argumentando que, si bien el hombre sólo debe obediencia a Dios<sup>309</sup>; aunque libre por naturaleza, también está dotado de la capacidad de ser gobernado para que pueda desarrollar su vida social<sup>310</sup>.

La consecuencia inmediata de este planteamiento es que el poder político va a ser responsabilidad de la comunidad social<sup>311</sup>, la que surge del hecho de reunirse los seres humanos en sociedad y que se constituye por el mutuo acuerdo (*communi consensu*) de los que la forma<sup>312</sup>; a su vez, la misma comunidad, libremente, lo deposita en manos de la forma de gobierno que ellos hayan, igualmente, estipulado<sup>313</sup>. Dicho poder político es denominado por Suárez como poder legislativo, entre otras cosas porque el gobierno de la comunidad va a tener la misión de promulgar leyes que tengan en cuenta el BC<sup>314</sup>.

De este núcleo esencial de su pensamiento se puede extraer la aportación de Suárez al concepto BC; siguiendo el camino de su teoría política a través de sus ideas respecto de la justicia, la moralidad y la propiedad se podrá ver como su sistema jurídico-político queda reducido a una teoría del BC y que, en su afán de superar las antinomias consagradas por los pensadores contractualistas<sup>315</sup>, apoyado en una noción del ser humano inspirada por los principios cristianos, diseña una visión de la vida social al servicio del hombre y de la historia para cooperar con Dios en el gobierno del

<sup>309</sup> En la misma línea que Vitoria, piensa que el hombre está como parte en la vida social, pero que en el orden transcendente tiene un valor del que solo da cuenta a sí mismo y a Dios: cf. ID. *De legibus*, l. 2, c. 1, n. 3.

<sup>310</sup> Para Suárez, la vida social debe estar organizada, pero el ejercicio de gobierno, sea cual sea su forma, aunque no se deduce de la naturaleza del hombre, no es contrario a la Ley Natural: cf. *Ibidem*, l. 3, c. 1, n. 11. Lo mismo que el cuerpo tiene una cabeza, la sociedad necesita un poder supremo: cf. ID., *Defensio fidei*, l. 2, c. 1, n. 5.

<sup>311</sup> El poder civil, comenta Suárez, *procede del pueblo y de la comunidad de manera próxima o remota*: *Ibidem*, l. 3, c. 4, n. 2; aunque de manera mediata proceda de Dios: cf. ID. *De legibus*, l. 3, c. 1, n. 1. Sobre cómo llegó la idea del origen comunitario del poder civil presente en Aristóteles al pensamiento medieval: cf. W. ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, o. c., 153ss.

<sup>312</sup> La comunidad, que posee una voluntad general de unirse en aras de la ayuda mutua y para alcanzar el BC como objetivo político, lo realiza a través de un *consenso común*: *De legibus*, l. 1, c. 7, n. 5; sin embargo, no hay un contrato escrito entre el pueblo y el gobernante, sino algo parecido donde lo esencial es que convergen las voluntades del pueblo y el gobernante: cf. H. A. ROMMEN, *La teoría del estado*, o. c., 302; Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, II. o. c., 172.

<sup>313</sup> Cf. F. SUÁREZ, *De legibus*, l. 3, c. 2, n. 4. Este intrincado pensamiento de Suárez tiene como objetivo *demostrar que la sujeción política no es menos natural al hombre que la ausencia de tal sujeción. Esto es, demostrar que estamos naturalmente inclinados hacia la vida en comunidad política y que tal comunidad no puede funcionar desprovista de gobierno*: D. SCHWARTZ PORZECANSKI, *Francisco Suárez y la tradición del contrato social*: Contrastes: revista internacional de filosofía 10 (2005) 125.

<sup>314</sup> F. SUÁREZ, *De legibus*, l. 3, c. 1, n. 6-7. El BC y la legitimidad del poder son las claves de Suárez para poder promulgar leyes, por eso, en un reino (nación) injustamente poseído no pueden legislarse leyes para sujetar a sus miembros: cf. *Ibidem*, l. 3, c. 4, n. 4. En el *cuasi contrato* que plantea Suárez, el consentimiento legitima el traspaso de la libertad y autoridad política del pueblo al gobernante, pero con un contenido mínimo, a saber, que debe gobernar para el BC (Cf. ID. *Defensio fidei*, l. 3, c. 7, n. 5) y de no hacerlo puede ser depuesto: cf. Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, II. o. c., 165-169. No obstante, una vez recibido el poder, tiene el gobernante no depende del pueblo para el ejercicio del poder (Cf. F. SUÁREZ, *Defensio fidei*, l. 3, c. 4, n. 4), ni puede ser derogado a capricho (Cf. *Ibidem*, l. 3, c. 4, n. 6).

<sup>315</sup> Aunque hay indicios que Suárez pueda inscribirse en el círculo de la tradición del contrato social tal como sostiene Schwartz (Cf. D. SCHWARTZ PORZECANSKI, *Francisco Suárez y la tradición del contrato social*, a. c., 119-138), pesa más la fundamentación metafísica del consentimiento en el origen de la obligación política, eso sí, firmemente asentada en el BC como fin; de hecho, Suárez añade a Vitoria que la derogación de una ley sólo se puede hacer en orden a un BC mayor: cf. F. SUÁREZ, *De legibus*, l. 7, c. 1, n. 3. Más aún, admite la rebelión cuando el gobernante use su poder en provecho propio y no del BC: cf. ID. *Defensio fidei*, l. 3, c. 4, n. 3.

mundo<sup>316</sup>.

El primer elemento de la configuración política de la vida social que atiende Suárez es la justicia. En su *De Legibus* trata prolijamente los temas del derecho, la justicia y la ley<sup>317</sup>, aunque aquí sólo nos centraremos en lo que expone respecto al BC. Así, tiene en común con sus predecesores la visión de que toda ley proviene de Dios, aunque tal aseveración no significa que las leyes humanas sean leyes divinas: las leyes humanas tienen como objetivo ordenar, con un aparato jurídico, los fines propios de la vida humana en sociedad; así, como comunidad de seres racionales y libres, podrán obrar de diversos modos y, por ende, dicho obrar tendrá implicaciones jurídicas y morales<sup>318</sup>. Así, manteniéndose fiel a la formulación de Tomás de Aquino, Suárez ahonda en que las leyes son una disposición de la razón en orden al BC, pero aporta su propia definición: *Lex est commune praeceptum, iustum, ac stabile, sufficienter promulgatum*<sup>319</sup>. Pero va a ser el BC el que ostente la función correctora dictando si la ley es justa, útil, conveniente y correctamente promulgada<sup>320</sup>.

La moralidad es el segundo aspecto constructor de vida social<sup>321</sup>. Los hombres reunidos en una sociedad alcanzan la unión en cuanto que asumen los derechos y deberes que posibilitan la vida política; dicha unión es moral y forma una entidad, distinta que la física, que surge, igual que sucede en el vínculo matrimonial, de las obligaciones nacidas del consentimiento o la promesa<sup>322</sup>. La sujeción a una potestad *común y superior* será la única manera de que un cuerpo político se dirija a un *mismo fin y bien común*<sup>323</sup>; así, la primera virtud del ciudadano será la entrega incondicional al cumplimiento de las

<sup>316</sup> No sólo va a intentar con el BC articular los binomios generados por la vida en sociedad que ya hemos apuntado (libertad-autoridad e individuo-comunidad), también ensaya una respuesta nueva para el de estado-comunidad internacional.

<sup>317</sup> Un ensayo para profundizar en estos tres temas: cf. F. PUY MUÑOZ, *Los conceptos de derecho, justicia y ley en el "De legibus" de Francisco Suárez (1548-1617)*: Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos 40 (1999) 175-196.

<sup>318</sup> Otros temas que comparte con los juristas españoles, pero aportando sus matices: (1) Estrictamente hablando, sólo puede hablarse de leyes con relación a las comunidades humanas, pero que estas leyes civiles no conducen al fin sobrenatural del hombre: cf. F. SUÁREZ, *De legibus*, l. 1, c. 3, n. 20, sino de forma extrínseca: cf. *Ibidem*, l. 3, c. 11, n. 4. (2) Las existencia de dos potestades (la civil y la canónica) que son diferentes aunque puedan coincidir en algún objetivo legislativo común, como el matrimonio: cf. ID. *Defensio fidei*, l. 3, c. 22, n. 11. (3) La presencia de dos fines últimos en el hombre: el natural y el sobrenatural, para los que ha recibido dos revelaciones: cf. ID. *De legibus*, l. 2, prefacio; y, por ende, dos leyes naturales: cf. *Ibidem*, l. 1, c. 3, n. 10. (4) La clasificación de las leyes de forma jerárquica, que en Suárez se explicita en *lex divina, lex aeterna, lex naturalis, lex positiva, consuetudo, privilegium, fuero y statutum*: cf. F. PUY MUÑOZ, *Los conceptos de derecho, justicia y ley en el "De legibus" de Francisco Suárez, a. c.*, 183-196. El autor no tiene en cuenta el *ius Gentium* en este trabajo.

<sup>319</sup> F. SUÁREZ, *De legibus*, l. 1, c. 12, n. 5.

<sup>320</sup> Cf. *Ibidem*, l. 1, c. 6, n. 4. Aquí se resalta la visión relativa y dinámica del concepto de BC en los juristas clásicos españoles, en cuanto que la ley, teniendo en cuenta el BC, es justa, útil y conveniente en cuando dirigida a el hombre concreto en su territorio y en su momento histórico, porque tiene que conquistar la felicidad común.

<sup>321</sup> En su hilo argumental deja claro que la administración de la justicia no puede entrometerse en el fuero íntimo del hombre; aunque su ámbito se extiende a los actos externos que afectan a la vida social, tiene también la obligación positiva de proteger y fomentar la virtud y, la negativa, de perseguir y castigar los vicios que afectan al bien general: cf. *Ibidem*, l. 3, c. 12-13.

<sup>322</sup> Cf. ID. *Defensio fidei*, l. 1, c. 6, n. 18.

<sup>323</sup> Cf. ID. *De legibus*, l. 3, c. 2, n. 4.



funciones que desempeña cada individuo en la sociedad<sup>324</sup>, aún a costa del bien particular que cada uno persiga. De igual modo es vital, mediante la educación, cultivar las virtudes y practicarlas<sup>325</sup>.

El tercer elemento que contempla en su propuesta política es el concepto de propiedad<sup>326</sup>; este está relacionado con la necesidad de asegurar la suficiencia de vida<sup>327</sup> de las personas que forman una sociedad y repara, principalmente, en considerarla en relación con la propiedad privada que, para Suárez también, ha sido introducida por los hombres, por lo que pertenece al Derecho Civil. Suárez contempla, siguiendo a Tomás de Aquino, que en el estado de inocencia no existía la propiedad privada, sino que cada uno tomaba del bien común lo que necesitaba sin que surgieran conflictos<sup>328</sup>. Sin embargo, llegó un momento que, para el desarrollo de la persona y el comercio se produjo la división de los bienes y la propiedad, así, que lo que era de derecho natural, desde ese momento es derecho humano, aunque esto no significa que en algún momento vuelva, por el BC, a ser propiedad común<sup>329</sup>.

Precisamente será desde su idea de BC y sus reflexiones sobre la ley como Suárez enganche con los demás juristas españoles para perfilar mucho mejor el *derecho de gentes*. A raíz de la nueva situación geopolítica, para los juristas españoles cobró una relevancia significativa la definición de *ius Gentium* de Isidoro de Sevilla, sobre todo porque se comentan los ejemplos que dio respecto a él<sup>330</sup>. Suárez, que fue madurando su pensamiento respecto al tema en cuestión<sup>331</sup>, se va a servir de dicha definición descriptiva para determinar *que una norma jurídica puede calificarse como derecho de gentes en dos sentidos: Primero, por ser un derecho que todos los pueblos y las distintas naciones deben respetar en sus mutuas relaciones. Segundo, por ser una ley que cada*

<sup>324</sup> La ley humana (civil la llama Suárez) tiene la finalidad de hacer buenos ciudadanos (*bonum civem*) Cf. *Ibídem*, I. 1, c. 13, n. 2.

<sup>325</sup> Suárez señala como virtudes fundamentales la fortaleza, la templanza, la fidelidad, la verdad y el amor al prójimo, cf. *Ibídem*, I. 3, c. 12, n. 4-5.

<sup>326</sup> Para un estudio pormenorizado cf. A. FERREIRO, *La naturaleza de la propiedad privada en las doctrinas de Suárez*: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 4, n. extra (1948) 449-492.

<sup>327</sup> *La cantidad de bienes suficientes para la conservación y utilidad de la vida corporal*: F. SUÁREZ, *De Legibus*, I. 3, c. 11, n. 7.

<sup>328</sup> Cf. *STh.*, I, q. 98, a. 1 ad. 3.

<sup>329</sup> Cf. F. SUÁREZ, *De legibus*, I. 2, c. 17, n. 9. Este planteamiento es la base de la función social de los bienes que defiende el Magisterio Social de la Iglesia, en consonancia con la tradición teológica cristiana. En este sentido, el ideal de los juristas españoles se coloca en la paz social y está pasa por la responsabilidad de los gobernantes a la hora de garantizar la propiedad privada, a la par que cuida de que a nadie le falte lo necesario. Un ejemplo de esta responsabilidad gubernamental lo apunta Suárez, que hablando de los impuestos exige que nunca graven sobre los bienes de primera necesidad, sino sobre los de lujo y los de uso superfluo: cf. *Ibídem*, I. 5, c. 17, n. 2.

<sup>330</sup> *Ius gentium est sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, posliminia, foedera pacis, indutiae, legatorum non violandorum religio, connubia inter alienigenas prohibita. Et inde ius gentium, quia eo iure omnes fere gentes utuntur*: ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*: I. V, c. 6.

<sup>331</sup> Sin duda, es de obligada referencia, para conocer al detalle el derecho de gentes en Suárez, el estudio preliminar del *De legibus*, I. 2, c. 12-20, en: L. PEREÑA, *La génesis suareciana del ius Gentium*, en: L. PEREÑA (dir.), *Corpus Hispanorum de Pace*, v. 14, Instituto Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1974. pp. XIX-LXII.

*una de los Estados o reinos cumple dentro de su territorio, pero que se llama derecho de gentes por ser [ordenamientos civiles] comparables y coincidir las naciones en su reconocimiento*<sup>332</sup>.

Suárez alcanza esta comprensión máxima del derecho de gentes y, con ella, un despliegue de la conceptualización del BCU: aunque el hombre se organice en reinos y naciones, está vinculado con los demás por el consenso adquirido en la doctrina tomista de la unidad del género humano; se necesitan los unos a los otros y, de hecho, se buscan para alcanzar un mayor desarrollo<sup>333</sup> que apunta directamente a la salvaguardia de un BCU garantizado con un cuerpo de leyes.

Un *Estado perfecto* es contradictorio con el dato sociológico que está pidiendo una organización inter-nacional<sup>334</sup>; al menos, así lo plantea él: la finalidad principal de todo Estado es el BC y la paz (*felicitata communis*), pero a la par los miembros de cada Estado lo son también de la comunidad humana; así, el derecho de gentes regula *el bien*

<sup>332</sup> F. SUÁREZ, *De legibus*, l. 2, c. 19, n. 8. La clasificación propuesta por Suárez, respecto al doble sentido en el que se puede hablar del derecho de gentes, introduce una herramienta muy valiosa para articular, desde el BC, el binomio nación-comunidad internacional generado por la vida en sociedad. Aplicando el método interpretativo tomista: cf. C. A. CÁRDENAS SIERRA, *Aproximación al método analógico tomista: a. c.*, 60-69, el *ius Gentium* tienen un carácter unívoco que, por su contenido, tiene como sujeto no a la humanidad organizada en naciones, sino a la humanidad conjunto de todos los seres humanos, sujetos directos de la ley natural; en este sentido sería un derecho inter-nacional (*ius inter gentes*) positivo y consuetudinario (creado progresivamente con el asentimiento de los pueblos) cuya finalidad es dirigir a la humanidad, con el bien común del género humano (cf. F. SUÁREZ, *De bello*, l. 13, sect. 6, n.7) hacia la comunidad de todos los pueblos. Por otra parte, en el *ius Gentium*, se puede encontrar, también, un carácter análogo, cuyo fin inmediato, aunque no persiga la colaboración de todos los pueblos para caminar hacia una asociación progresiva de la humanidad, sí que va impregnado el conjunto de leyes que gobiernan cada nación para dar respuesta a la interacción con las otras naciones; sería así, un derecho intra-nacional (*ius intra gentes*) en el que *casí* todas las *naciones* coinciden (recuérdese la cita de la lista de Isidoro de Sevilla) y que persigue el bien (*ius*) común de todas las naciones (cf. ID. *De legibus*, l. 2, c. 20, n. 8) estableciéndolo *cada Estado a través de un proceso jurisdiccional y de acuerdo con los procedimientos constitucionales*. *Ibidem*, l. 2, c. 19, n. 10. Para la distinción inter/intra nacional nos inspiramos en Juan Cruz, aunque el usa la terminología inter/intra grupal (Cf. J. CRUZ, *Fragilidad humana y ley natural: cuestiones disputadas en el Siglo de Oro*, EUNSA, Barañáin (Navarra) 2009, 192-195). Desde ahora, está distinción metodológica, usada por Suárez en el ámbito de las naciones como entidad moral, es válida para aplicarla en el ámbito de la persona a la hora de articular el binomio individuo-sociedad, si se atiende por igual al carácter intersubjetivo e intrasubjetivo del BC, a saber, que el mismo, en sentido unívoco busca el bien de lo común a todos los individuos en cuanto sujetos de una sociedad, pero en sentido análogo, repercute en el individuo que busca en su bien, el bien de todos y en él alcanza el de todos y el suyo.

<sup>333</sup> Aunque un Estado –monarquía o república– sea naturalmente comunidad autártica y esté dotado de sus propios elementos constitutivos, sin embargo, cualquiera de los Estados es también, en algún sentido y en relación con el género humano, un miembro de la comunidad universal. Porque estos Estados, aisladamente considerados, nunca gozan de autonomía tan absoluta que no precisen de alguna ayuda, asociación y común intercambio, unas veces para su mayor bienestar, progreso y desarrollo y otras incluso por verdadera necesidad moral y falta de medios, como demuestra la experiencia misma: F. SUÁREZ, *De Legibus*, l. 2, c. 19, n. 9.

<sup>334</sup> Las naciones tienen necesidad de un sistema de leyes por el que se dirijan y organicen debidamente en esta clase de intercambios y mutua asociación. Y si bien en gran parte está previsto por la razón natural, no lo está, sin embargo, directa y plenamente con relación a todas las materias y circunstancias. De ahí que pudieron establecerse algunas leyes especiales a través de las costumbres de esas mismas naciones. Porque de la misma manera que en un Estado o país la costumbre es fuente de derecho, así también en la comunidad del género humano fue posible establecer leyes internacionales por medio de costumbres. Sobre todo, si se tiene en cuenta que son pocas las materias objeto del derecho de gentes y están muy próximas al derecho natural y se pueden deducir muy fácilmente de él; y son tan útiles y convenientes a la misma naturaleza de los hombres, que sin llegar a ser conclusiones evidentes –absolutas y necesarias para la rectitud moral–, están, sin embargo, en plena armonía con la naturaleza y pueden ser fácilmente aceptadas por todos: *Ibidem*, l. 2, c. 19, n. 9.

*común del género humano*<sup>335</sup>, de tal manera que cada Estado, al promover el BC de los suyos, tiene que actuar teniendo presente el BC de la humanidad<sup>336</sup>.

### 3.3. Rastros de la herencia de los juristas españoles.

Los juristas españoles, aunque no trataron de forma sistemática el concepto BC, redescubrieron su papel constructor, no sólo para la organización social de cada Estado, Nación o comunidad civil, sino también para la ordenación de una comunidad natural mayor integrada por todos los pueblos. Ellos dieron la réplica al despertar de la atomización de la ética y la política antropocéntrica que propuso Maquiavelo, acentuando el valor de la libertad del ser humano (también su igual dignidad) y la sociabilidad, sin dejar abandonado el iusnaturalismo de la tradición aristotélica y tomista<sup>337</sup>. Apoyados en dicha tradición dejaron, como parte crucial de su herencia, la fundamentación metafísica de los modelos de convivencia humana: concibieron el derecho natural como un ordenamiento de normas inmutables, modelo para el derecho humano positivo, a la par que defendieron el valor de la libertad de la persona.

Replicaron, pero no pararon, la ruptura que se avecinaba. La Modernidad, como contrapartida, entenderá el derecho natural como un conjunto de exigencias éticas emanadas de la libertad; Hobbes y los pensadores modernos van a seguir, en mayor o menor medida, recurriendo a la ley natural, pero dotándola con un rol distinto en sus esquemas de convivencia social y política. La diferencia la marcaron con la creciente sobrevaloración de la esfera individual de la persona y se materializó con las trabas impuestas para que en política se pueda decir una palabra desde la esfera ética<sup>338</sup>.

---

<sup>335</sup> Tanto la expresión señalada, como la del BC de todas las naciones son utilizadas por BENEDICTO XVI, *Carta al Presidente de la Conferencia Episcopal Italiana, Mons. Angelo Bagnasco, con ocasión del centenario de la primera Semana Social de los Católicos Italianos (12 de octubre de 2007)*: Ecclesia 3.388 (2007) 1.725.

<sup>336</sup> Para seguir profundizando en el pensamiento de Suárez respecto a las relaciones éticas y jurídicas entre los diversos Estados y su teoría del *ius Gentium*, que se funda en los sujetos mismos de la norma jurídica y en la precisa relación entre ellos, base del derecho internacional: cf. H. A. ROMMEN, *La teoría del estado, o. c.*, 447-506. Y para la perspectiva desde la costumbre: cf. J. CRUZ, *o. c.*, 175-203.

<sup>337</sup> Los juristas españoles del XVI lograron sustituir en las universidades el estudio del *Comentario de las Sentencias* de Pedro Lombardo, por el de la *Summa* de Tomás de Aquino. Tal cambio, de hecho, fue significativo, porque con el Aquinate, Suárez defendió el principio de la soberanía popular sentando las bases del origen ético y jurídico del poder político (estado de derecho) frente a la teocracia planteada en *El Príncipe* de Maquiavelo con su doctrina del absolutismo regio: cf. M. A. SALAMONE SAVONA, *Desde el republicanismo clásico hasta el contractualismo moderno: el De Principatu de M. Salamone y el Principatus Politicus de F. Suárez*: INGENIUM: Revista de historia del pensamiento moderno 5 (2011) 189-207. Esta cuestión tuvo una importancia histórica crucial; la autora desgrana como la reforma protestante se apropió de los postulados de Maquiavelo y el contrapunto, que colocó Mario Salamone defendiendo la doctrina republicana del pacto social que, según ella, fue respaldada por los jesuitas como Suárez y los calvinistas como J. Althusius.

<sup>338</sup> En el siguiente capítulo, el derecho natural quedará como un procedimiento, un conjunto de leyes provenientes del Estado, fundado en un pacto alcanzado a través del consentimiento entre individuos libres: cf. M. J. RODRÍGUEZ PUERTO, *Escolásticos españoles y subjetivismo moderno (un comentario sobre el concepto de derecho en Luis de Molina y Francisco Suárez)*: Ingenium: Revista de historia del pensamiento moderno 5 (2011) 167-187. Este autor valora la fundamentación metafísica de la organización de las sociedades planteada por los juristas

Por otra parte, acontecimientos sociales, políticos y eclesiales hicieron que la herencia del Siglo de Oro Español fuera cayendo en el olvido. Mientras que la Ilustración católica va a comenzar la recuperación de los postulados tomistas en forma de método teológico, el siglo XVII va a olvidar la reflexión de la Escuela de Salamanca, que no vuelve a tener resonancia hasta bien entrado el siglo XVIII. No hay que olvidar que en 1767 es expulsada de España la Compañía de Jesús y en su lugar toma la hegemonía de la enseñanza la orden de predicadores. Eso sí, hay un tímido esfuerzo en recuperar el esplendor pasado, en tiempos convulsos en lo político, con la creación de la Cátedra de Suárez en 1720<sup>339</sup>.

Dentro del pensamiento católico, las referencias de los teólogos a la imbricación del BC con la comunidad internacional, de similar calado al alcanzado por Vitoria y Suárez, reaparecen en el siglo XIX enriquecidas y sistematizadas en la figura de Luigi Taparelli D'Azeglio, conocedor de la obra del Aquinate, que supo continuar las reflexiones de Suárez y sacar todo el partido posible al principio vitoriano de la unidad del género humano para aplicar sus consecuencias a la vida social internacional<sup>340</sup>.

Su propuesta arranca de la posición clásica de que el ser humano es social por naturaleza y que, por ende, la organización de la vida de los hombres tiene como referente de última instancia el orden creador de Dios. A raíz de este presupuesto, aunque admite con medida el liberalismo, lo termina criticando por la visión demasiado optimista que tiene respecto a la libertad; pero donde aporta novedad en su tiempo es enganchando con la idea de una comunidad de los pueblos, la intuita por los clásicos, desarrollada por Vitoria y Suárez, defendida desde otras perspectivas por Rousseau y Kant. *A esta comunidad la llama 'etnarchia' y la ve como 'prodotto della natura', es decir, como algo*

---

españoles del XVI, deteniéndose en Molina y Suárez; más aún, plantea en su artículo que el origen moderno del derecho como libertad individual lo podemos encontrar en ellos.

<sup>339</sup> Cf. M. A. PENA GONZÁLEZ, *El concepto 'Escuela de Salamanca', I. c.*, 281-284. A Vitoria no le llegará el reconocimiento hasta la creación de la Asociación Francisco de Vitoria, de una Cátedra y de un Instituto de Derecho Internacional a finales del primer tercio del Siglo XX. Los juristas españoles tendrán que esperar hasta la segunda mitad del siglo XX para que cobren renovado valor con los estudios de L. Pereña y la obra monumental, alentada por los deseos de paz que ansiaba el mundo, *Corpus Hispanorum de Pace*: cf. *Ibidem*, 187ss. También es de reseñar que el discurso social de los papas toma inspiración y apoyo de ellos.

<sup>340</sup> Taparelli es un gran desconocido a pesar de su capacidad de crear lenguaje para las situaciones nuevas, su estudio de los pensadores *profanos* como Maquiavelo y Montesquieu, sus grandes aportaciones en el campo de la moral internacional y su influencia en el discurso social de la Iglesia; por ejemplo, él usó por primera vez, en 1840, el término *justicia social* en: cf. ID. *Saggio Teòrico di Diritto Naturale: Appoggiato sul Fatto*, Civiltà cattolica, Roma 1855, 2 vols.: cf. P. F. GAGO GUERRERO, *Los principios de la justicia social*: Cuadernos de Trabajo Social 7 (1994) 97. Taparelli nacido el 24 de enero de 1793 y fallecido el 20 de septiembre de 1862. Su padre, Cesare, era embajador del rey Víctor Manuel I de Cerdeña ante la Santa Sede. Estudió en Senis bajo los padres calasancios y en el Ateneo de Turín. El 12 noviembre de 1814 ingresó a la Compañía de Jesús en Roma. Discípulo de Domenico Sordi, SJ, fue el primer rector del Colegio Romano después de su restitución a los jesuitas. Enseñó filosofía por 16 años en Palermo. Por muchos años fue miembro de la editorial de *La Civiltà Cattolica*. Además de la obra citada, fue autor de *Corso elementare di natural Diritto ad uso delle scuole* (Napoli, 1843); *Della nazionalità* (Génova, 1847); *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna* (2 vol., Roma, 1854); *Le Ragioni del bello secondo i principii di S. Tommaso* (Roma, 1860).

*querido por Dios*<sup>341</sup>.

Su gran aportación, pues, se enmarca en un razonable horizonte utópico<sup>342</sup>. Cree que la misma historia está evolucionando hacia la constitución de una organización mundial que la inteligencia percibe como razonable y que el amor de cada Estado hacia los demás y viceversa hará posible. Ha de llegar un día en que los problemas entre Estados no serán dirimidos con la guerra, porque tendremos una estructura supranacional dedicada a promover el *bien común universal* que redactará un código de derecho de gentes y constituirá un tribunal de arbitraje con poder ejecutivo, poder judicial y la suficiente fuerza coercitiva para imponer el orden y la justicia. Pero en ningún caso se constituirá a modo de único Estado, sino que respetará la autonomía de la forma natural de organizarse los pueblos<sup>343</sup>.

Destacar, también, las reflexiones del siglo XIX sobre la filosofía social que comienzan a ser significativas en el ámbito católico alemán<sup>344</sup>. Resulta llamativo que las aportaciones a la noción de BC por parte de los pensadores católicos y la fundamentación metafísica del mismo continúan a pesar del peso y el prestigio de la perspectiva nueva, generada desde lo político y jurídico, por los filósofos de la modernidad. Ciertamente, aunque hizo disminuir las contribuciones teóricas sobre su contenido, no terminó de eclipsar la importancia del concepto para la vida social<sup>345</sup>; al contrario, a mediados del siglo XIX se aprecia en Alemania, Inglaterra y Francia un renacer de la vida intelectual católica organizada que recuperó el BC para la cuestión socio-política y lo reivindicó como un valor social indispensable, más necesario que nunca para la organización de unas

---

<sup>341</sup> Aunque no es tampoco un Estado en el sentido usual, sí es una comunidad contractual ('poloarchia') con un fundamento jurídico, respecto de la cual los eventuales transgresores son reclamables judicialmente. Sólo puede efectuarse libremente y, además, tiene que servir al bien del hombre señalado por la naturaleza: H. M. SCHMIDINGER, *Centros tomistas en Roma, Nápoles, Perugia, etc.*; S. Sordi, D. Sordi, L. Taparelli d'Azeglio, M. Liberatore, C. M. Curci, G. M. Cornoldi y otros, en: E. CORETH – W. M. NEIDL – G. PFLIGERSDORFFER (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, t. 2, *Vuelta a la herencia escolástica*, Encuentro, Madrid 1994, 108.

<sup>342</sup> Cf. R. COSTE, o. c., 122-123. Entiendo por horizonte utópico la tensión que produce un modelo (en este caso de organización de la vida social internacional) al que el ser humano puede aspirar porque lo descubre razonable y posible desde la filosofía práctica, pero difícil de conseguir por las condiciones dictadas por la realidad presente.

<sup>343</sup> Cf. A. MESSINEO, *La comunità mondiale*: La Civiltà Cattolica 114 (1963) III, 313-324. Messineo rastrea en el pensamiento de Taparelli para descubrir coincidencias con la propuesta de la Autoridad Mundial estrictamente relacionada con el principio del BCU, tanto en éste como en la *Pacem in terris*. Para una mirada más amplia sobre su propuesta y su influencia en los papas: cf. L. PEREÑA, *La autoridad internacional en Taparelli*, en: VARIOS, *Miscellanea Taparelli*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1964, 405-432.

<sup>344</sup> La filosofía social tiene una primera referencia en Pío XI (QA 78-80) y está en relación con la reflexión social de los teólogos, especialmente forjada en el seno del catolicismo alemán, que comienzan a preocuparse de la dimensión social de la fe (la cuestión social); así, es reconocida la influencia de Wilhelm Emmanuel van Ketteler († 1877), Heinrich Pesch († 1926) y sobre todo Gustav Gundlach († 1963), en las primeras encíclicas sociales de los papas: cf. M. NOVAK, *Pensamiento Social Católico e instituciones liberales*: Estudios Públicos 20 (1985) 6-33.

<sup>345</sup> Cf. D. J. MICHELINI, *Bien común y ética pública: Alcances y límites del concepto tradicional de bien común*: Tópicos 15 (2007) 47.

sociedades cada vez más marcadamente pluralistas<sup>346</sup>.

Las aportaciones del Obispo W. E. van Ketteler en el ámbito de la filosofía social se sitúan dentro en una línea peculiar: su vida fue, tanto como laico como sacerdote y obispo, a la par que militante, reflexiva; sus acciones en el campo de la política activa, sus homilías y escritos, le llevaron a ser considerado líder espiritual de los católicos alemanes<sup>347</sup>. Su gran preocupación fue defender los vínculos humanos, cohesionadores de vida social, que se creaban con los mecanismos de organización de las sociedades medievales inspiradas en el modelo cristiano del amor fraterno, frente al atomismo individualista que ofrecían las posturas del liberalismo y el materialismo de la mayoría de las versiones socialistas<sup>348</sup>.

Respecto al BC, lo subscribe como el principal fin que debe perseguir el Estado, no sólo asumiendo la responsabilidad en el respeto del derecho y el orden, sino procurando el bien (*bien-être*) de todos los ciudadanos<sup>349</sup>. Es partidario, pues, de un Estado implicado en los asuntos que conciernen al bienestar de todos y rechaza la postura liberal del *laissez faire, laissez passer*, pues no está de acuerdo en que la sociedad y la economía funcionen mejor con la intervención mínima del Estado<sup>350</sup>.

#### 4. El debate tomista sobre el *bien común* en torno al binomio persona-sociedad.

El siglo XX va a ser testigo de un intenso debate dentro del círculo de los pensadores católicos respecto valor del BC en la relación vital del ser humano dentro de la sociedad. El momento en el que se produjo fue delicado pues, igual que en otras épocas, los acontecimientos sociopolíticos que estaban viviendo alentaron a algunos filósofos cristianos a bucear en la arquitectura del BC pensada por Tomás de Aquino para

<sup>346</sup> En un diccionario de política concluyen en la voz sobre el BC que representa *el máximo intento por lograr una integración social basada en el consenso, aun cuando este concepto, elaborado para sociedades agrícolas y sacras, no se adapte bien a las sociedades industrializadas y desacralizadas*: N. MATTEUCCI, *Bien común*, en: N. BOBBIO - N. MATTEUCCI - G. PASQUINO, *Diccionario de política, A-J*, Siglo XXI, Madrid 1982, 145. Los autores son liberales contemporáneos y que la conclusión que sacan está influenciada ideológicamente; no obstante, el pensamiento católico, consciente de la realidad no va a cejar en la tarea de rehabilitarlo para las sociedades pluralista, democráticas y secularizadas.

<sup>347</sup> Para un acercamiento a su vida y pensamiento: cf. M. NOVAK, *Pensamiento Social Católico e instituciones liberales, a. c.*, 7-17.

<sup>348</sup> *Telles étaient les associations au temps où l'esprit chrétien vivifiait les institutions. Sans que les hommes réunis pour les buts les plus divers en eussent conscience, chaque association prenait la forme d'une corporation jouissant d'une homogénéité vivante, morale et spirituelle. De là vient l'immense différence qui les sépare des associations modernes. Dans celles-ci, le seul lien qui unit les membres est le but commun*: W. E. VON KETTELER, *La question ouvrière et le christianisme*, L. Grandmont-Donders, Liège 1869, 120. En los primeros capítulos sobresalen las críticas y la exposición de la cuestión obrera. En el capítulo VII ofrece una detallada propuesta que podría entenderse como una *tercera vía*, alternativa al liberalismo y el socialismo: cf. *Ibidem*, *Vraie solution de la question*, 88-131. el primer liberalismo y socialismo al que se opusieron los papas en su Magisterio Social fue el que describió Ketteler en sus obras.

<sup>349</sup> Cf. *Ibidem*, 78.

<sup>350</sup> Cf. A. RAUSCHER, *La filosofía social católica en el siglo XIX*, en: E. CORETH - W. M. NEIDL - G. PFLIGERSDORFFER (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, t. 1, Nuevos enfoques en el siglo XIX, Encuentro, Madrid 1993, 731-733.

proponer modelos de organización social, mejorando y enriqueciendo, de paso, el concepto de BC.

En los círculos católicos de pensamiento filosófico sobre lo social seguía pesando la visión política de los clásicos. Ellos, pioneros en la búsqueda de la filosofía práctica, pergeñaron una idea de organización de la vida social que, sintéticamente, consistía en que el buen gobernante necesitaba arquetipos para conducir la sociabilidad humana; uno de ellos lo encontraron en el valor del BC como objetivo capaz de salvaguardar al individuo garantizándole la suficiencia de vida, aunque privilegiaron, a veces con exceso, el bien de la sociedad constituida. Su filosofía política cumplía una función correctora en el sentido de que su propuesta de organización era un ideal a y por conseguir.

A esta primera *versión* del BC se sumaron los santos padres y los teólogos católicos del Medievo con una propuesta filosófica enmarcada en los horizontes utópicos; fundamentada ésta en la fuerza de la fe, la esperanza y el amor cristiano, con la consolidación del armazón de la autoridad conquistado en el Medievo y su complejo equilibrio de fuerzas de poder (Iglesia y Estado), presentaron el BC como categoría ética constructora de la vida social subrayando la dignidad del ser humano como criatura creada por Dios. A la idea de bien se sumó la tendencia al absoluto de todo hombre informando la política, incluso la economía (principio de la propiedad privada), con la ética. El resultado fue la proclamación de la primacía del BC en la vida social a la par que el respeto absoluto al valor del hombre, un difícil equilibrio de tensiones que lograba mantener el teocentrismo teológico cohesionando las distintas dimensiones de la vida societaria.

A pesar de los esfuerzos, principalmente de los juristas españoles, para seguir proponiendo este modelo de BC alcanzado en un mundo que extendía sus límites geográficos conocidos, el pensamiento moderno rompió con la cosmovisión única en Occidente abriendo la puerta a la pluralidad y entrando así en crisis la fundamentación metafísica de la organización de la sociabilidad humana<sup>351</sup>. Con la razón y sin Dios se forjaron ideologías con capacidad para sustentar modelos concretos de vida social. A manera de paradigmas constructores<sup>352</sup> funcionaron como política pragmática en varias

---

<sup>351</sup> Con el hombre y sus derechos como único contexto, la ética queda desterrada del pensamiento político: cf. C. DÉNIZ HERNÁNDEZ, *El bien común: ¿Un paradigma de la política hoy? o. c.*, 53-54.

<sup>352</sup> Cf. T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1990<sup>14</sup>; cf. S. S. WOLIN, *Paradigmas y Teorías Políticas*, en: A. VELASCO (Comp.), *l. c.*, 153-192. Wolin traslada la idea de *paradigma científico* diseñado por Kuhn a las teorías políticas obteniendo un resultado esclarecedor respecto a la línea investigativa que vengo desarrollando. Desde los filósofos griegos hasta los modernos, pasando por los teólogos, la construcción teórica de sus sistemas de vida en sociedad estaba destinada a los gobernantes y su

versiones que tenían como denominador común el ateísmo y el materialismo como motor de, principalmente, dos grupos ideológicos: los totalitarios, que negaban la libertad, fundados sobre el odio hacia la parte de la humanidad que no comulgaba con su ideal (comunismo, nazismo, fascismo...) y los reduccionistas, que, aunque respetuosos con las libertades formales, se apoyaban sobre una deflación mutiladora de la apertura de la persona a los otros (liberalismo, capitalismo, laicismo...) <sup>353</sup>. Aunque diferentes y antagonistas, sus fuentes son comunes y se encuentran en las filosofías que los sustentan, las que se cocinaron a finales del siglo XIX y tuvieron su concreción en el siglo XX <sup>354</sup>.

Estas filosofías se presentan bajo dos versiones, que se pueden englobar bajo los calificativos beligerante y laxo. El ateísmo duro y beligerante niega radicalmente la existencia de Dios y combate, incluso con violencia, a los creyentes. El ateísmo laxo se despreocupa del problema de la existencia de Dios y sofoca, desde la discreción, a los creyentes. A su vez, el materialismo duro e inconsciente ve en el hombre una máquina con necesidades que satisfacer prometiéndole un futuro feliz. El materialismo blando, pero astuto, piensa al hombre como un enmarañado constructo de necesidades insaciables y le propone incesantemente deseos ficticios <sup>355</sup>.

Esta apretada síntesis expuesta permite situar el contexto en el que surge, entre los filósofos católicos de las dos guerras mundiales del siglo XX, la apasionada discusión en torno a la persona y el BC, en la que sobresale la figura del pensador Jacques

empeño fue que se dejaran conducir por ellos; sin embargo, los paradigmas más exitosos que provocaron revoluciones fueron los sustentados por ideologías. A pesar de ello no se puede considerar lo anterior como fracaso, pues la construcción paradigmática lleva implícito el carácter acumulativo, es decir, que todas las conquistas en Filosofía Política están presentes en la actualidad y sin ellas hubiese sido imposible el estado actual. Así, atendiendo a lo apuntado, la construcción del concepto de BC es un claro ejemplo de este saber acumulativo.

<sup>353</sup> Igualmente, las ideas y la fanatización de las mismas generaron el horror conduciéndose por los caminos del genocidio, la limpieza étnica y la barbarie cuando, estos ideales, se concretaron en el racismo fascista, el fundamentalismo religioso, el terrorismo, el imperialismo, el nacionalismo, el neoconsecuadurismo: cf. R. DEL ÁGUILA TEJERINA, *Crítica de las ideologías: el peligro de los ideales*, Taurus, Madrid 2008.

<sup>354</sup> Existen, también, unos precedentes histórico-filosóficos que serán tratados en el siguiente capítulo; pero, aquí sirve, para valorar críticamente el camino que conduce a los modelos sociales del siglo XX, ejemplarizada en la hipótesis que propone Gérard Mairet: con la modernidad se produce en el poder (como gobierno) un *movimiento inesperado* que va del cielo a la tierra, *como si, hablando del mundo y de su orden, se tratara de la sociedad y de su poder de gobierno; como si, según deseaba Tomás de Aquino, la imagen del mundo ordenado a Dios no fuera más que la imagen-modelo de la ciudad ordenada al príncipe*: ID, *De la Iglesia al Estado: Conclusión*, en: F. CHATELET - G. MAIRET, *Historia de las ideologías: de los faraones a Mao*, Akal, Madrid 1989, 419. El movimiento vacía a Dios de su centralidad y acaba desembocando en agnosticismo y/o ateísmo; el centro pasa a ocuparlo el saber y las ideologías el mando en el poder: cf. *Liberalismo, Socialismo, Anarquismo, Comunismo, Facismo*, en: J. A. MELLÓN (coord.), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Tecnos, Madrid 2006<sup>2</sup>.

<sup>355</sup> Cf. G. M. MARTY, *Sur l'encyclique "Centesimus Annus"*: *Revue Thomiste* 92 (1992) 849. Estas ideologías, que tuvieron capacidad para presentarse como modelos sociales, aunque no las desarrolle con amplitud, sí que van a estar presentes, en su momento, por su repercusión social, en cuanto que servirá para enmarcar, en parte, las aportaciones al BC desde el Discurso Social de la Iglesia, objetivo de capítulos posteriores; desde el mismo inicio de este Magisterio Social se vieron los papas en la obligación moral de desautorizar dichas estructuras organizativas que, en su propuesta reductiva del BC, terminaban dejando a la persona y su dignidad en serio peligro. Adelanto, no obstante, que la preocupación mayor no será la condena de estas expresiones desviadas del BC, ni el aportar una tercera vía, como demostraré, si no ofrecer unos principios fundamentales para la organización de la sociedad en sus respectivos contextos históricos; por eso repararé, en sus críticas y/o condenas, en la medida que afecten a las propuestas del Magisterio social sobre el BC o su concepción del mismo.



Maritain<sup>356</sup>. La controversia *tomista* en torno a este tema es, en cierto modo, singular, porque no se circunscribe exclusivamente a los círculos de las discusiones de los *escolásticos*<sup>357</sup>; por el contrario, surge a raíz de las influencias de los filósofos seculares respecto a la corriente de pensamiento personalista, especialmente de Max Scheler y su intento de superar el positivismo y el formalismo ético<sup>358</sup> a la hora de afrontar soluciones a los modelos de convivencialidad aportados desde la filosofía política<sup>359</sup>.

Así las cosas, más allá de entrar en los detalles de la polémica, centraremos el objetivo en hacer aflorar la amplificación del concepto de BC desde las reflexiones que Jacques Maritain realiza en torno a la persona, el derecho y el Estado, así como las relaciones de estos tres ítem entre sí, los cuales giran en torno a una cuestión de valor crucial en su momento histórico: cómo se articula la libertad y la autonomía personal con la sociabilidad innata del ser humano.

Maritain fue gestando una respuesta en varias de sus obras<sup>360</sup> y la fue ubicando en un contexto o ‘lugar geográfico intelectual’ que conviene tener presente para comprender su aportación: (1) las ideologías de índole liberal e igualitaria que, erigiéndose en constructoras de sociedad, han conducido a los errores del individualismo y el

<sup>356</sup> A propósito de la exposición del pensamiento de Tomás de Aquino vimos, brevemente, las dos lecturas que surgieron en el siglo XX a raíz de la doble afirmación del Aquinate sobre la centralidad del individuo en la sociedad y la primacía del BC. El objetivo, ahora, aunque deseable, no puede ser mostrar el pensamiento de los filósofos y teólogos, implicados en la discusión, que tradicionalmente se engloban bajo el término de pensamiento *Escolástico* o *Tomismo*, debido tanto a la cantidad como a la calidad de los matices que presentan. Por eso tomo la opción de ejemplarizar la controversia en la figura de Jacques Maritain, porque la repercusión de su pensamiento es objetivamente palpable en el Magisterio Social de Juan XXIII. Sin embargo, ofrezco bibliografía básica para ahondar cómo han tratado el tema del BC estos autores: cf. C. CARDONA, *La metafísica del bien común*, Rialp, Madrid 1966; G. FESSARD, *Autorite et bien común*, Deuxième édition Aubier-Montaigne, Paris 1969; E. GARCÍA ESTÉBANEZ, *El bien común y la moral política*, Herder, Barcelona 1970; G. GONELLA, *La nozione di bene comune*, Giuffrè, Milano 1959; R. GONZÁLEZ MORALES, *Pensamiento pontificio sobre el bien común*, Euramérica, Madrid 1951; C. DE KONINCK, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, Cultura Hispánica, Madrid, 1952; C. SANTAMARÍA, *Jacques Maritain y la polémica del bien común*, A.C.N. de P., Madrid 1955; J. MESSNER, *El bien común, fin y tarea de la sociedad*, Euramérica, Madrid 1959; M. NOVAK, *Free Persons and the Common Good*, Madison Book, Landham 1989; S. M. RAMÍREZ, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Euramérica, Madrid 1956; J. TODOLI, *El bien común*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid 1951; J. ZARAGÜETA, *Problemática del bien común*, A.C.N. de P., Madrid 1956. Algunos ya han sido citados en este capítulo y volverán a ser tenidos en cuenta en este apartado. Por otra parte, de la mayoría de ellos se puede encontrar su vida, obras y pensamiento en: E. CORETH – W. M. NEIDL – G. PFLIGERSDORFFER (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Encuentro, Madrid (1993-1997), 3 vol.: t. 1. *Nuevos enfoques en el siglo XIX*; t. 2. *Vuelta a la herencia escolástica*; t. 3. *Corrientes modernas en el siglo XX*.

<sup>357</sup> Usamos el calificativo genérico de *escolásticos* consciente de que es un término con una historia detrás y múltiples significados; sobre este asunto, cf. H. M. Schmidinger, “*Escolástica*” y “*neoescolástica*”: historia de dos conceptos, en: E. CORETH – W. M. NEIDL – G. PFLIGERSDORFFER (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, t. 2., *Vuelta a la herencia escolástica*, Encuentro, Madrid 1994, 23-50.

<sup>358</sup> Scheler publica en 1913 la obra *Ética* donde ensaya su propuesta personalista: cf. M. SCHELER, *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid 2001<sup>3</sup>.

<sup>359</sup> Cf. C. SORIA, *La controversia actual en torno a la persona y el bien común: a. c.*, 211-218.

<sup>360</sup> Las principales obras donde desarrolla estos temas son: *Trois réformateurs* (1925); *Du régime temporel et de la liberté* (1933); *Humanisme intégral* (1936); *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942); *La personne et le bien commun* (1947); *L'homme et l'état* (1951). Todos ellos están en la edición crítica: J. MARITAIN, *Oeuvres complètes* vols. 16, Editions universitaires, Fribourg (Suisse); Saint-Paul, Paris, 1982ss.

totalitarismo<sup>361</sup>; (2) la búsqueda, por parte de la reflexión filosófica, de la superación de estos extremos colocando al hombre en el centro, lo que ha generado una corriente de pensamiento personalista donde pretenden concurrir sistemas que son antagónicos<sup>362</sup>; (3) la recuperación de la tradición filosófica-teológica del Aquinate y sus relecturas desde la filosofía social católica, como doctrina personalista (fundada en la dignidad de la persona humana) con capacidad suficiente para superar ambos extremos<sup>363</sup>.

La expresión más madura de su aportación se encuentra en *La persona y el bien común*; aquí plantea la cuestión crucial del debate abierto en su tiempo: *¿Es la sociedad para cada uno de nosotros, o somos más bien cada uno de nosotros para la sociedad?*<sup>364</sup>. El punto de partida de su respuesta arranca afirmando, la ordenación del hombre a su objetivo último, es decir, el ser humano es un todo subsistente ordenado a Dios y su bien está por encima de cualquier *bien común temporal*<sup>365</sup>; por eso, en cierto orden, el primado de la persona trasciende a la sociedad y está, junto al Estado, al servicio del fin último del hombre. Sin embargo, este justo puesto superior (divino) del ser humano, lejos de negar la primacía del BC en la sociedad, lo subraya porque en el ámbito político, si el individuo está en el centro, el BC es también su bien por lo que está por encima del bien individual; en este ámbito práctico, donde los hombres se necesitan los unos a los otros para progresar en su mayor beneficio, el todo es *más divino* que la parte y el Estado tiene la encomienda de velar porque así sea en *materia estrictamente social*, siempre al servicio del hombre<sup>366</sup>.

La fundamentación de su propuesta, que él mismo adjetiva como personalista, está en su

<sup>361</sup> Toda filosofía política (práctica) que pretenda ser auténtica lo ha de ser también eficazmente democrática oponiéndose *tanto a todo tipo de dictadura, como a todo intento de absolutismo o totalitarismo de la vida política*: A. E. DÍAZ QUEZADA, *Filosofía política, persona y democracia: una mirada actualizada a partir del pensamiento de Jacques Maritain*: Revista de Filosofía 15 (2006) 79-96.

<sup>362</sup> Aunque el mismo Maritain reconoce que se puede ser personalista de muchas maneras y que se puede intentar construir un personalismo tomista, él lo va a ser a su manera, sin llegar a identificarse con las corrientes personalistas-espiritualistas de su entorno: cf. V. ABRIL CASTELLÓ, *Jacques Maritain: Su legado humanista y político*: Revista de estudios políticos, 189-190, (1973) 192-193; ID, *Las ideologías personalistas ante la ciencia jurídica actual*: Anuario de Filosofía del Derecho 12 (1966) 373-448.

<sup>363</sup> Los teólogos y filósofos católicos contemporáneos a Maritain comparten los dos primeros puntos con él. Será en el tercero donde se produzcan las discrepancias, especialmente con Charles De Koninck; no obstante, en la construcción de su personalismo extraído de Tomás de Aquino, aunque el mismo Maritain no se considera perteneciente al neotomismo, sí se autodefine como un tomista peculiar que lee, interpreta y traduce al lenguaje de su tiempo al Aquinate; pese a esto, las influencias de los filósofos en su pensamiento son múltiples, sin olvidar el papel que jugó Bergson en su formación: cf. P. VIOTTO, *Los Maritain y la filosofía contemporánea*: Información Filosófica, vol. 1, n. 2 (2004) 222-250. Para una aproximación global a los puntos esenciales de su biografía y pensamiento cf. A. RIGOBELLO, *Jacques Maritain (1982-1973)*, en: E. CORETH – W. M. NEIDL – G. PFLIGERSDORFFER (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, t. 2, I. c., 451-474.

<sup>364</sup> J. MARITAIN, *La persona y el bien común*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1948, 10. Usamos esta edición para la traducción al castellano.

<sup>365</sup> *Bien común creado, bien común de la sociedad política y bien común intrínseco del universo*: *Ibídem*, 17.

<sup>366</sup> Cf. *Ibídem*, 30-32. Nótese que la doble afirmación de Maritain responde a la doble negación del Estado y de la persona presentes en los modelos sociales puestos en práctica y sustentados por las ideologías; en su objetivo está su determinación contra: (1) los totalitarismos, que arrasan toda transcendencia en el hombre; (2) los individualismos, que buscan suprimir o vaciar el valor del orden social y el sentido comunitario: cf. C. SANTAMARÍA, o. c., 31-33.

visión antropología metafísica y su iusnaturalismo inspirado en Tomás de Aquino<sup>367</sup>. El alma humana es espiritual y en su subsistencia misma cada hombre subsiste íntegramente siendo ésta, en cada uno, *un principio de unidad creadora, de independencia y de libertad*<sup>368</sup>. Por su espíritu el hombre es persona y gracias a las cualidades de la inteligencia y la voluntad es capaz de tomar distancia respecto a la materia y gobernarse a sí mismo, tanto porque se conoce y conoce el ser de las cosas, como por saberse dueño de su actividad y de su destino<sup>369</sup>. Asimismo, también está ordenado a Dios; creado por Él y hecho para Él, como su supremo fin y bien, el hombre está obligado, por exigencias ontológicas expresadas en el orden moral<sup>370</sup>, a desarrollar su dimensión trascendente persiguiendo su fin divino dictado por la ley natural<sup>371</sup>.

Maritain define la ley natural desde una perspectiva personalista: Todos los seres humanos tienen el deber común de hacer el bien y evitar el mal por el hecho mismo de serlo<sup>372</sup>. Así, encuadrada dentro del orden moral la fuente de los derechos personales fundamentales pero, al tener los hombres la misma naturaleza, son, después de todo, derechos humanos afincados en el derecho natural que tutela la orientación de la persona a su fin último, que es Dios<sup>373</sup>. Por lo tanto, obligada moralmente a cumplir su destino, la persona tiene tanto el derecho a conseguirlo como lo necesario para alcanzarlo; más aún, la ley natural posee un dinamismo que estimula tanto al *derecho*

<sup>367</sup> Las reflexiones que siguen en torno a estos dos temas, a saber, la antropología y el iusnaturalismo tal como lo concibe Maritain están dispersos a lo largo su obra *La persona y el bien común*, pero también están expresados, como en un continuo, en las obras que reseñé al principio de la exposición de este autor. Aquí nos limitamos, más que nada, a sintetizarlos y ordenarlos para comprender su aportación al BC. En lo que sigue subrayaremos un propósito de Maritain: expresar en términos y conceptos que manejan los filósofos seculares de su tiempo la metafísica teológica de la tradición católica tomista: cf. J. J. ÁLVAREZ, *Apuntes para una teoría del saber: La prospectiva de Jacques Maritain*: Arbor, 726 (2007) 567.

<sup>368</sup> J. MARITAIN, *La persona y el bien común*, o. c., 41; 44.

<sup>369</sup> Cf. ID. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, en: J. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, vol. 7 (1939-1943), I. c., 1988, 621.

<sup>370</sup> Con el constructo de *orden moral* se suma a la tradición tomista de la *ley moral*, la que rige como debe el hombre hacerse lo que es (cf. J. ID. *La persona y el bien común*, o. c., 47) desde la obediencia a la ley divina (eterna, natural, revelada) y la humana (eclesiástica y civil) apoyada en el *Tratado de la Ley en General* de TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II q. 90-97.

<sup>371</sup> Maritain define la ley natural como *un orden o una disposición que la razón humana puede descubrir y según la cual la voluntad humana debe actuar para ajustarse a los fines necesarios del ser humano*: ID., *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, I. c., 658.

<sup>372</sup> *La ley natural es el conjunto de cosas que se deben hacer o no hacer; que se siguen de ahí de un modo necesario por el simple hecho de que el hombre es hombre, en ausencia de cualquier otra consideración*: *Ibidem*, 659. Más aún, *la ley natural y la luz de la conciencia moral no nos prescriben solamente cosas que se deben hacer o no hacer, también reconocen derechos*: *Ibidem*, 660.

<sup>373</sup> Maritain ensaya una lista de derechos fundamentales, con la mira puesta en su humanismo comunitario y personalista, tales como *el derecho a la existencia y a la vida, el derecho a la libertad personal o derecho a llevar una vida como dueño de uno mismo y de sus actos, responsable de estos ante Dios y ante la ley de la ciudad, el derecho a perseguir la perfección de la vida humana, moral y racional, el derecho a buscar el bien eterno (sin el que no hay verdadera búsqueda de la felicidad), el derecho a la integridad corporal, el derecho a la propiedad privada de los bienes materiales, que es salvaguarda de las libertades de la persona, el derecho a casarse según la propia elección y fundar una familia, que esté también asegurada por las libertades que le son propias, el derecho de asociación, el respeto a la dignidad humana en cada uno, tanto si presenta como si no un valor económico para la sociedad, todos estos derechos están enraizados en la vocación de la persona, agente racional y libre, en el orden de los valores absolutos y a un destino superior al tiempo*: *Ibidem*, 671. La traducción es de ID., *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, Palabra, Madrid 2001, 68.

de gentes como al *derecho positivo* a amplificar la *ley humana* forjándola, en su propio devenir, hacia los valores *contingentes*, más *perfecta* y más *justa*<sup>374</sup>.

Maritain también insiste en el valor de la sociabilidad innata en el ser humano que le conduce a comunicarse<sup>375</sup> y agruparse, con el propósito de salvaguardar y hacer efectivo el derecho natural, en sociedades en torno a un conjunto de valores permanentes (familia, asociaciones intermedias) y en sociedad política (sociedad perfecta)<sup>376</sup>. A su vez, el Estado, que para Maritain es una *parte especializada* de la sociedad política y, en cuanto a tal, inferior a esta<sup>377</sup>, debe garantizar todo aquello que las personas, las sociedades intermedias y la familia necesitan para poder desarrollarse y perfeccionar sus propios bienes (derecho positivo)<sup>378</sup> que, en cuanto configuran y constituyen el BC político<sup>379</sup>, hacen que la sociedad política, en última instancia, esté al servicio del hombre<sup>380</sup>. El BC, por tanto, en cuanto bien, no es simplemente algo bueno, sino éticamente bueno; y en cuanto común, no lo es de un todo substancial, por lo que es especialmente distinto del bien individual<sup>381</sup>, como también lo es de un todo biológico determinante (una sociedad animal, por ejemplo). El BC es el bien propio de una multitud de personas fundado principalmente en relaciones de justicia más que en

<sup>374</sup> Más aún, según este dinamismo, los derechos de la persona humana toman forma política y social en la comunidad: J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, I. c., 665.

<sup>375</sup> La persona es un *todo* abierto; *cada uno tiene necesidad de los demás para su vida material, intelectual y moral, no solamente a causa de las necesidades e indigencias de la naturaleza humana, sino también por la generosidad radical inscrita en el ser mismo de la persona*: *Ibidem*, 622. La apertura le es innata al hombre por su estar hecho para la comunicabilidad *de la inteligencia y del amor, que son las propias del espíritu* y las que le exigen entrar en relación con los otros: *Ibidem*, 622.

<sup>376</sup> Estas ideas las desarrolla ampliamente en el capítulo primero de su obra *El hombre y el Estado* donde afirma que la más perfecta de las sociedades temporales es la política, pues requerida por la naturaleza y realizada por la razón, es una realidad concreta y enteramente humana; más aún, la pone en relación con el BC en cuanto que lo persigue como un bien concreto, por completo, humano: cf. ID., *L'homme et l'état*, en: ID. - R. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, vol. IX (1947-1951), Editions Universitaires, Fribourg (Suisse); Saint-Paul, Paris 2000 (2ª ed), 497.

<sup>377</sup> Cf. *Ibidem*, 512. Para Maritain el pueblo es *la multitud de las personas humanas que, unidos bajo leyes justas por una amistad recíproca y para el bien común de su existencia humana, constituyen una sociedad política o un cuerpo político*; más aún, para él el concepto de Pueblo es el más alto y noble porque es *cuerpo soberano*, es decir, tiene derecho natural a gobernarse a sí mismo y está compuesto de *personas humanas que no solamente forman un cuerpo político sino que tiene cada una un alma espiritual y un destino supratemporal*: cf. *Ibidem*, 511-516.

<sup>378</sup> *El bien común implica y exige el reconocimiento de los derechos fundamentales de las personas, y los derechos de la sociedad familiar, donde las personas están insertadas más originariamente que en la sociedad política*: ID. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, I. c., 624.

<sup>379</sup> *El bien común de la sociedad política es el fin supremo del Estado y tiene preferencia sobre el fin inmediato del Estado que es mantener el orden público*: ID. *L'homme et l'état*, I. c., 513. Maritain, al igual que Tomás de Aquino, explicita los diversos analogados del BC: cf. *Ibidem*, 549; por eso, para evitar equívocos y apreciar la proximidad en el pensamiento social con el este, usamos el adjetivo *político* como lo hicimos al exponer el pensamiento del Aquinate, en lugar de *temporal* que lo usan más los pensadores católicos, entre ellos, el mismo Matitain.

<sup>380</sup> Maritain usa el término *bonum honestum* que tradicionalmente es utilizado por los escolásticos para expresar que la sociedad política se tiene que preocupar de un bien adecuado para los hombres, es decir, proporcional a su naturaleza, por lo que abarca tanto el bien material como el moral: cf. ID. *La persona y el bien común*, o. c., 58-59.

<sup>381</sup> *El fin de la sociedad no es el bien individual, ni la colección de bienes individuales de cada una de las personas que la constituyen. Semejante fórmula destruiría la sociedad*: *Ibidem*, 56. De no tener en cuenta esto, el peligro es confundir el bien público con el BC propio de las ideologías individualistas, incluso caer en concepciones anárquicas.

relaciones coercitivas<sup>382</sup>.

Llegados a este punto, Maritain extrae de la realidad de su tiempo un dato sociológico con el que apunta hacia el BCU. Hablando de las exigencias que conlleva para el hombre vivir en sociedad mirando al BC sugiere que este queda implicado por entero a la sociedad civil, porque a diferencia del BC de otras sociedades intermedias, los miembros, en cuanto ciudadanos, *comprometen a la vez sus vidas, sus bienes y su honor*. Sin embargo, esta exigencia, dada por la misma noción de sociedad perfecta, está sociológicamente más cerca de la ciudad planteada en el tiempo de Aristóteles que en la concreción del Estado de su tiempo histórico y escribe: *Hoy el bien común ha dejado decididamente de ser únicamente el bien común de la nación, pero todavía no ha llegado a constituirse en el bien común de la comunidad civilizada. Mas no hay duda de que se encamina a ese término*<sup>383</sup>.

Desde este planteamiento sobre el BC, siempre con miras a responder a la cuestión que se planteaba al principio sobre cómo resolver la doble afirmación del Aquinate respecto al primado del hombre sobre la sociedad y la primacía de BC sobre el bien particular del ser humano, Maritain introduce la distinción entre individuo y persona<sup>384</sup> con el afán, no de resolver lo que expusiera el Aquinate, sino de evitar los errores de los excesos del individualismo y el totalitarismo; y, desde aquí, pienso que se ha de entender lo que propone: como individuo, el hombre se encuentra subordinado a la sociedad y al bien común, pero como persona está por encima de estos, que han de someterse y servir a su propio bien individual<sup>385</sup>. Esta distinción es más que discutible y de hecho generó mucha

<sup>382</sup> Advierte Maritain que de no entenderse esto es fácil caer en errores totalitaristas: *El bien común de la ciudad no es la simple colección de bienes privados ni el bien propio de un todo que (como la especie, por ejemplo, respecto a los individuos o como la colmena para las abejas) sólo beneficia a ese todo sacrificándole las partes. Ese bien común es la conveniente vida humana de la multitud, una multitud de personas, su comunicación en el buen vivir. Es, pues, común al todo y a las partes sobre las cuales se difunde y que con él deben sacrificarse: Ibidem, 57.*

<sup>383</sup> *Ibidem*, 61. En 1951, el mismo Maritain volverá a tratar el tema del BCU en el capítulo final de su obra *El Hombre y el Estado*: cf. ID. *L'homme et l'état, I. c.*, 703ss. Es importante reseñar la intuición de Maritain al tomar de los juristas españoles la idea del BCU aplicado a la realidad de interdependencia o mundialización de la sociedad de su tiempo, especialmente porque no abundan estudios sobre la dimensión internacional de su pensamiento político: cf. R. PAPINI, *Para una teoría maritainiana de las relaciones internacionales*: Estudios Internacionales 163 (2009) 47-61. Más adelante será necesario retomar la idea para descubrir la influencia de Maritain en la propuesta de Juan XXIII.

<sup>384</sup> La distinción entre individuo y persona la habían definido con anterioridad M. B. Schwalm (1860-1908), R. Garrigou-Lagrange (1877-1965) y más poco más adelante E. Welty (1902-1965). Para una exposición condensada de la postura de los dos primeros: cf. C. SORIA, *La controversia actual en torno a la persona y el bien común, a. c.*, 218-221. También, Max Scheler investiga al respecto de esta distinción en la sexta sección de ID. *Ética, o. c.*, 599-767: cf. G. BUENO, *El sentido de la vida*, Pentalfa Editores, Oviedo 1996, 115-236; L. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, *Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler*: Anuario filosófico, vol. 10, n. 1 (1977) 9-26; J. M. Vegas, Introducción al pensamiento de Max Scheler, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid 1992, 47-66. Maritain había expresado la distinción defendiendo el concepto de persona como *una substancia individual completa* y el de individuo como fragmento de materia, es decir, como principio de individuación que explica la íntima unión entre materia e individuo: cf. ID. *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, en: ID. - R. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, vol. III (1924-1929), Editions universitaires, Fribourg (Suisse); Saint-Paul, Paris 1985, 429-743.

<sup>385</sup> Maritain prefiere hablar en términos de individualidad y personalidad: cf. J. MARITAIN, *La persona y el bien común, o. c.*, 35-49. Maritain intenta alcanzar con esta puntualización la conclusión madura al complejo tema de

reflexión pero también excesiva literatura porque tanto los que creyeron ver clarividencia en el planteamiento de Maritain como los que se opusieron<sup>386</sup>, estaban simplemente subrayando los dos extremos de un dilema de difícil solución<sup>387</sup> en el que, sin embargo, coincidían en lo fundamental.

El individuo como totalidad espiritual independiente, en todo lo referente a su último fin y al orden moral humano, no se subordina a la sociedad y al bien común, sino al contrario; pero, como miembro de la sociedad, ha de contribuir a su constitución desde el bien común, cosa que le obliga honestamente a someterse a sus exigencias. Ahora bien, si un Estado intenta someter al individuo colocándose en lugar de Dios como último fin del hombre, se propasa, en cuanto que el BC es el bien de las personas sirviendo a sus derechos naturales. Igualmente, el sometimiento del ser humano a la sociedad como miembro de la misma se refiere a aspectos secundarios de la persona, que sirve a la sociedad en orden a establecer el BC, es decir, para la constitución de la sociedad al servicio de la persona<sup>388</sup>.

Esto último, en lo que coinciden los filósofos y teólogos católicos de su tiempo, seguramente lo hubiese firmado Maritain, pero a él habrá que darle al menos el mérito de haber colocado, en medio de una época convulsa en lo político, a la persona en la cima del orden humano creado, resaltando el valor del ser humano y sus derechos frente a todo lo que no es Dios.

#### *Balance de la elaboración del concepto 'bien común'*

La teología católica se apropió con naturalidad de la idea de BC de la filosofía clásica: primero, elevándola al ámbito religioso; segundo, armando el concepto como categoría ética constructiva de la vida en sociedad. La cosmovisión cristiana, universalista por vocación, conectó con el contexto sociopolítico uniformado por el Imperio y desplegó tanto la idea de que el cuerpo social es un todo como la necesidad de afianzar que cada individuo tiene la misión de abrirse y liberar su propio desarrollo directamente explicitado por el BC.

---

la realidad personal del ser humano, objetivo que ha ido persiguiendo en toda su obra filosófica, a saber, las trazas antropológicas que avanzan la conformación del ser humano: sus características propias, su ser personal, su dignidad irrenunciable, su innata sociabilidad, su necesidad de proyectarse en el ámbito concreto de lo político y su hambre de asegurar, profundizar y extender su libertad. Para una visión sintética de esta perspectiva: cf. A. DÍAZ, *La concepción de la persona en Jacques Maritain. Desde la noción de individuo a la de libertad personal*: Polis (en línea), 15 (2006), <http://polis.revues.org/4874> (acceso: 10/12/2016).

<sup>386</sup> Entre los que lo defiende está Eschmann y Santamaría; otros intentan mantenerse neutrales, como Todoli; y entre los que se opusieron destaca De Korninck: cf. sus obras ya citadas.

<sup>387</sup> Aquí nos referimos a la articulación del binomio individuo-sociedad que ha acompañado prácticamente toda la exposición de la elaboración del concepto de BC como categoría constructora de la vida social.

<sup>388</sup> Esta reflexión conclusiva surge de una lectura atenta del último capítulo de: cf. J. MARITAIN, *La persona y el bien común*, o. c., 97-111.

Los padres de la Iglesia inspirados en la realidad y las enseñanzas de Jesucristo propusieron el principio de la comunión-comunicación de los bienes, desde el que afirmaron que por encima del bien particular está siempre el BC. El fin propio de la política es la búsqueda de la justicia para garantizar un orden de paz y el establecimiento del Derecho. La aportación al orden económico mediante el principio de la propiedad que regula los bienes parte del dato revelado de que éstos han sido ordenados por Dios para satisfacer las necesidades básicas de los hombres, pero también para ser invertidos en el bien de todos, es decir, en el BC.

Agustín de Hipona fue pionero en llevar esta reflexión ético-política del terreno teleológico al teológico. El instinto de sociabilidad del ser humano le lleva a agruparse en avenencia con los que aman las mismas cosas; sin embargo, no formarán una unidad perfecta por la dinámica de la racionalidad sino por la fuerza del amor a Dios y al prójimo. Más aún, sólo se logrará cuando el individuo sea conducido por el gobernante hacia Dios, sumo bien y común en cuanto necesario para la perfección del ser humano. Desde esta visión al BC sólo le queda, mientras dure la historia, una funcionalidad *terrena* (política) consistente en garantizar que todos los hombres tengan lo necesario para el logro de su pleno desarrollo y hacerle sentir la totalidad de los bienes como cosa pública común. Sin embargo, le faltó desarrollar la teorización ético-política de los clásicos que le hubiera permitido insistir en las exigencias de la racionalidad para fundamentar el concepto de BC.

El pensamiento filosófico sobre la sociabilidad, reflexión desde la que arranca la necesidad del BC, encuentra en Tomás de Aquino su elaboración más acabada. Él dio consistencia a la *intuición* que tuvieron sus antecesores respecto al BC desplegando su valor para la organización social y salvando tanto la temida subordinación del individuo al Estado como el reduccionismo agustiniano de que sólo es sociedad perfecta la que busca como fin último a Dios.

Construye su teoría política desde una vinculación más armónica con la moral. Para él la sociedad posee valor y fin propios (evita que la política se disuelva en la ética), pero al colocar el BC como norma por igual para el individuo y el Estado (no encierra la ética en la política) logra salvar la libertad de las personas frente al poder de los que gobiernan a la par que las proyecta por encima de los límites de la vida social política. Desde aquí despliega el concepto de BC como fin que concentra la vida en común, anima la acción de los que la gobiernan y proporciona peso a la ley como herramienta válida para que, desde la autoridad, se conquiste el orden político.

El BC como principio quedó configurado de este modo: en cuanto que es *bien* hace referencia a las condiciones que son indispensables para el desarrollo de los miembros de la sociedad; en cuanto que *común* se trata de un bien recibido y comunicado que es distribuido entre el todo y las partes en proporción de la justicia. No obstante, no logró articular del todo la tensión que genera la relación individuo-colectividad en la vida societaria, pues afirmó por igual, en sus escritos, tanto la primacía del BC como el primado de la persona en la vida social; ahora bien, hay que valorar positivamente la introducción de la esfera económica como ámbito del que se preocupa también el BC mediante la conceptualización del principio de la propiedad privada.

A las puertas de la Modernidad se produjo la atomización de la ética y la política que culmina en Maquiavelo, que rompe el contenido naturalista clásico del BC haciendo que abandone el ser reflejo del orden natural, para pasar a ser creación de la voluntad humana.

El marco conceptual iusnaturalista fue recuperado por los juristas españoles. Vitoria y Suárez alcanzan la doctrina del *ius Gentium* y con ella la búsqueda y persecución del BC para todos los seres humanos, superando el BCU al BC estatal. El BCU se hace operativo desde un concepto de justicia en sentido social que sería más eficaz con una autoridad en el ámbito ‘inter-naciones’. El BC es la finalidad de todo Estado, pero los miembros de este pertenecen también a la comunidad humana, por consiguiente, el derecho de Gentes regula el BC del género humano.

La aportación de los juristas y su herencia recogida por los teólogos posteriores será el punto de partida para que el Magisterio pontificio comenzara a hablar del BCU, especialmente por parte de Juan XXIII, que lo desarrolló para la realidad mundial del siglo XX.

En el recorrido de la elaboración y construcción del BC, el elemento más importante que aportó el debate tomista, en torno a la tensión persona-sociedad, es el que propone la visión antropológica dentro de las propuestas de modelos sociales de convivencia. La mirada al hombre, aunque en este momento fuese ontológica, provocó que los pensadores católicos sobre lo social dieran la importancia debida al principal sujeto de la vida social: la persona, sus necesidades y el desarrollo integral de todas sus potencialidades.



## **CAPÍTULO 3**

VISIÓN DEL *BIEN COMÚN* EN LA FILOSOFÍA SOCIAL  
DESDE LA MODERNIDAD A NUESTROS DÍAS



El recorrido del capítulo precedente nos ha conducido, en la búsqueda de la construcción del concepto BC, desde el pensamiento arcaico de los poetas griegos, donde hemos encontrado la primera vez que aparece la idea de BC en una expresión de Tirteo en lenguaje jónico, hasta la configuración metafísica del término por los grandes pensadores griegos y romanos, pasando por la adopción de la noción por parte de la primera teología de los Padres de la Iglesia hasta Tomás de Aquino. Sin embargo, la brecha que abrieron los pensadores en los umbrales de la Modernidad respecto a la manera de entender la política y la organización social hizo que se tambaleara la conexión entre ética, política y economía, que no volvieron a estar vinculadas en la teología social cristiana hasta las recuperaciones del pensamiento sociopolítico de Tomás de Aquino en el renacimiento español y en el debate tomista en torno a la persona y el BC de la primera mitad del siglo XX.

En la reflexión Moderna, en la búsqueda del bien y lo común, emergió un nuevo enfoque social que cuestionó el concepto de BC pensado desde la fundamentación metafísica. Las sociedades comenzaban a ser plurales y complejas; se operaron revoluciones que condujeron a la secularización de la cultura, la ciencia y la política; por ende, la idea unitaria del *Bien* entró en crisis. Sin embargo, el BC siguió presente como constructor de lo social, pero en una versión nueva que se suele calificar de *Moderna*, más ‘ligera’ en cuanto que se va a fundamentar en el ‘pacto social’ como lugar común donde resolver la necesaria convivencialidad en armonía. A la par, pese a la fractura que provoca por la Modernidad, coexistió la versión con ‘peso’ del BC alentada por pensadores católicos, empeñados en recuperar la tradición tomista desde una perspectiva con calado social y visible en la preocupación por los derechos del hombre, fundados en la visión universalista de la cosmovisión cristiana.

La conquista de la libertad, la que alcanzó la modernidad, hizo sentir incómodos a los pensadores, salvando algunas excepciones, a la hora de operar con la visión tradicional del BC, porque en sus sistemas pesaba más el individuo que lo societario. Más aún, en el pensamiento contemporáneo, la sensibilidad hacia el hombre y su individualidad ha alcanzado cotas de un elevado antropocentrismo desvinculado de toda fundamentación metafísica. También es cierto que, en este panorama privilegiador de lo individual, no ayudaron mucho las dificultades no resueltas que tuvieron los pensadores antiguos y medievales en la tarea de desvelar la potencialidad antropológica del BC, ya que en la realidad contextual en la que se movían necesitaban subrayar los lazos comunitarios para asegurar su supervivencia.

No obstante, en el capítulo precedente, hemos descubierto que para articular el binomio individuo-sociedad había que tener en cuenta también la relación entre ética y política. A su vez, cuando entra en el juego social el tema de la propiedad, lo económico se unía a estos formando

una tríada. La armonización de la totalidad de estas recaía sobre la autoridad legítimamente constituida. Así las cosas, la visión del hombre (antropología), los deberes, la responsabilidad y el comportamiento con los iguales (ética), la organización de la convivencia (política) y la ordenación y uso de los bienes materiales (economía) son aspectos centrales presentes en todos los sistemas propuestos por los pensadores. De cada uno de ellos se dará cuenta en este capítulo, especialmente de los que han aportado una noción de BC.

La estructura de la exposición en el capítulo consta de cuatro bloques agrupados en dos partes. El hilo conductor de estas es la reinterpretación, la imposibilidad o la negación del BC expuesto en el capítulo 2, tras certificar la atomización de las esferas que configuran la convivencia de los hombres en sociedad y una vez desarmado el sistema sociopolítico del pensamiento cristiano a raíz de las críticas de los pensadores *pre-modernos*. Teniendo en cuenta estos ítems, la primera parte versa sobre la brecha abierta, en la etapa histórica Moderna, en el concepto de BC, descubriéndola en los pensadores anteriores a la Revolución Francesa y otros posteriores que tienen en común la búsqueda separada de lo común y lo bueno, que se completa con la reflexión madura de las consecuencias de la revolución de París, ejemplarizado en el idealismo alemán que nace con Kant y concluye con Hegel, los cuales tuvieron ideas casi contrapuestas en relación con la armonización del binomio individuo-comunidad.

A sus sistemas filosóficos, de gran calado y profundidad, se aferraron, en la historia contemporánea del pensamiento social, dos sistemas que, partiendo de lógicas diferentes, continuaron el debate sobre el BC haciéndose herederos de ellos dos. Esta confrontación es el objetivo de la segunda parte, donde desarrollaremos, bastante mediado ya el siglo XX, tanto la lógica individualista sustentadora del liberalismo que se apoya en Kant como la lógica comunitarista opuesta a la concepción del BC propuesta por los liberales que ahonda en la idea de comunidad rescatando a Hegel para fundamentar sus sistemas.

## I. LA BRECHA DE LA MODERNIDAD EN EL CONCEPTO *BIEN COMÚN*.

La Modernidad se distancia de la noción de la vida política históricamente anterior; asimismo, el concepto de BC, aunque permanece con severas correcciones (desarmada su centralidad ética), va ir perdiendo relevancia como paradigma constructivo de lo social. Si recuperamos ahora la imagen de las esferas concéntricas usada para prefigurar el modelo medieval de fundamentación de lo social, se percibirá mejor cómo los pensadores de este tiempo histórico van a ir desplazándolas hasta producir una atomización de las mismas. En el momento en que se potencia la centralidad del individuo y sus derechos, el bien absoluto que sostiene la operatividad del BC comienza a desdibujarse con sucesivos descartes respecto a la posibilidad de una idea de bien unitaria, objetiva y vinculante<sup>1</sup>.

La preeminencia de la razón y los conflictos de poder (guerras de religión) que provoca la ruptura de la unidad religiosa desembocan en el surgimiento del Estado moderno y su reivindicación de organización desde la lógica propia de la razón de Estado<sup>2</sup>. Por otra parte, conviene reparar en el protagonismo que van a cobrar las revoluciones en la configuración de la Modernidad; esta se puso en marcha con la concatenación de tres de ellas: la cultural (Ilustración, la razón en el centro explicándolo todo), la científica (Galileo, Newton..., no necesitaban de Dios para dar razón de las leyes de la naturaleza) y la política (contrato social, el pacto para fundamentar la vida societaria). Con el hombre y sus derechos como único contexto, la ética queda desterrada del pensamiento político<sup>3</sup>.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, ahondaremos en la visión moderna del concepto de BC de los pensadores más representativos de esta época que, aunque tienen en común el celo por la autonomía del individuo y la huida de cualquier comprensión comunitaria de carácter totalizante, aportan matices al contenido del BC. Sin embargo, por la importancia de los cambios geopolíticos y la influencia de las revoluciones en la reconfiguración del ordenamiento social, dividimos esta primera parte en dos sirviéndonos de un artificio<sup>4</sup>: distinguiendo un

---

<sup>1</sup> Cf. P. SÁNCHEZ GARRIDO, *El bien común clásico ante la polémica contemporánea sobre perfeccionismo y neutralidad*, en: C. FERNÁNDEZ DE LA CIGÜÑA, - P. SÁNCHEZ GARRIDO, (eds.), *Bien común y sociedad política*, Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU, Madrid 2005, 30.

<sup>2</sup> Para profundizar: cf. E. DÍAZ, *Razón de Estado y razones del Estado*, (Decimas Conferencias Aranguren): Isegoría 26 (2002) 131-179.

<sup>3</sup> Cf. C. DÉNIZ, *El bien común: ¿Un paradigma de la política hoy? Estudio en la reflexión contemporánea y en la Doctrina Social de la Iglesia*, Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, Zamora 2007, 53-54.

<sup>4</sup> En los manuales de Historia de la Filosofía Política, no aparece la división de la Modernidad en etapas o momentos en el estado de reflexión filosófica; pero por razones explicativas, necesarias para llevar el hilo de la construcción del concepto de BC recurrimos a la división. No obstante, apuntar que Enrique Dussel sí que habla de fases en la Modernidad, aunque propiamente distingue dos concepciones de la misma: reparando en una, la más común, que coloca la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa como los acontecimientos históricos claves del inicio de la modernidad, aunque la madurez de ésta se alcanza con la introducción del principio de la subjetividad, compartiendo este pensamiento con Habermas (esta idea es la que inspira la división que proponemos); de otra, más amplia y que la antecede (la que él propone), que la hace arrancar en el siglo XV cuando Europa se convierte en el centro de la historia mundial relegando a todas las otras culturas como su periferia: cf. E. DUSSEL, *Europa, modernidad y eurocentrismo*, en: E. LANDER (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires 1993, 41-53.

momento inicial, donde reparamos en el pensamiento moderno de los primeros filósofos constructores del cambio operado en el BC (de Hobbes a Bentham), de un segundo, más maduro en la reflexión sobre lo social que, ahondando en la Revolución Francesa como el triunfo del hombre y la consolidación de un nuevo orden centrado en el humanismo, descubre empero las dificultades para articular la dialéctica entre la realidad individual y la realidad social que ejemplarizo en el Idealismo Alemán (Kant y Hegel).

## 1. La búsqueda del bien y lo común en la reflexión Moderna.

*Thomas Hobbes*

Hobbes<sup>5</sup> plantea la vida social como resultado único del acuerdo mutuo, es decir, la organización de los seres humanos es sólo posible por convenio y, por ende, es algo artificial<sup>6</sup>. Rompe con el naturalismo clásico, porque para él la sociedad natural es impensable para el género humano; puede que funcione con los *animales sociales*, traídos siempre como ejemplo de la sociabilidad por los clásicos y los escolásticos, pero no para el hombre, que tiene capacidad para diferenciar entre los bienes o intereses públicos y los privados y que henchido de orgullo tiende a comparar y compararse<sup>7</sup>. Portador de una visión antropológica negativa, no encuentra ninguna predisposición innata en los hombres que les lleve a subordinar voluntariamente lo que tienen o lo que son al bien de la totalidad.

El estado de naturaleza existente antes de fundar el pacto era la guerra de todos contra todos; para evitar el caos, los individuos se sometieron a una autoridad política mediante un contrato social como el camino más plausible de procurarse seguridad. Por tanto, los seres humanos llegan a la comunidad social solamente a través de un ejercicio de poder político donde lo social se convierte en una faena de construcción y por tanto, una obra de artificio consecuencia de las capacidades del que dirige la vida en sociedad y producto exclusivo de las convenciones que generan los propios individuos<sup>8</sup>.

Aunque el hombre tienda al bien desde la peculiar perspectiva individualista, eso no significa que

<sup>5</sup> Una aproximación sintética de su pensamiento político en: D. NEGRO PAVÓN, *Thomas Hobbes: De la razón estética a la razón política*: Revista de estudios políticos 212 (1977) 11-58.

<sup>6</sup> La obra política de Hobbes se encuentra principalmente en: T. HOBBS, *Elementos de derecho natural y político*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1979; *De Cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza 2000; *Leviatan*, Editora Nacional, Madrid 1981. En las dos primeras describe el estado de naturaleza, fuera de la sociedad; en el *Leviatan*, especialmente en la introducción, fundamenta la necesidad y creación del cuerpo artificial.

<sup>7</sup> Hobbes compara al hombre caído y depravado con el Leviatán, el monstruo bíblico que da nombre a su principal obra social y que ejemplariza la peculiar cualidad del orgullo: cf. D. NEGRO PAVÓN, *La imaginación política de Hobbes*: Revista de estudios políticos 215 (1977) 64. Más aún, lo que para el pensamiento clásico eran signos inequívocos de sociabilidad, como la ausencia de adaptabilidad al medio y el lenguaje con los que los hombres se buscan para una vida mejor y para intercambiar toda clase de bienes materiales y morales, para Hobbes es sólo un medio para engañar, especialmente el lenguaje, y fuente de conflicto más que de unión.

<sup>8</sup> *Hobbes rechazó la idea de que la política debe subordinarse al logro del bien último en la vida espiritual y propuso que la autoridad suprema en este mundo es un Estado secular cuyo único fin es la protección de la vida física*: G. L. NEGRETTO, *La política como teología secularizada: una interpretación del Leviatán de Hobbes*: Revista Internacional de Filosofía Política 20 (2002) 113-125.

el BC sea suficiente para que los seres humanos se mantengan unidos tal como pensaba Aristóteles<sup>9</sup>, porque tal *bien* estaría, en todo caso, al abrigo de las apreciaciones de los individuos en función de la multiplicidad de visiones de vida buena<sup>10</sup> que terminan por generar conflicto, guerra y división; por tanto, sólo el *pacto* acredita al Estado, con los gobernantes y las leyes<sup>11</sup>, para determinar cuál es el BC que deben seguir todos y debe ejercitarse con la fuerza coercitiva siempre que sea necesario mantener su contenido para así asegurar las condiciones materiales de la convivencia (la vida y los bienes)<sup>12</sup>.

*John Locke*

Locke, por su parte, coincide con Hobbes en el método de observación de la sociedad civil y en las consecuencias, pues para él ésta es resultado de la agrupación contractual de los individuos que, para preservar los derechos individuales, la buscan como única salida del estado de naturaleza<sup>13</sup>; sin embargo, funda su visión antropológica, que está adjetivada por el optimismo y la capacidad de poner orden (origen del Estado) en la facultad de razonar<sup>14</sup>.

Por otra parte, en este orden social se asume el pacto no tanto para buscar seguridad como para asegurar la propiedad, que para Locke tiene tres objetos que conservar: la vida, la libertad y los bienes; en el estado de naturaleza, donde imperaba la igualdad absoluta, era difícil salvaguardarlos porque no había ni normas ni autoridad para imponer orden; así, los hombres ingresan en la sociedad civil para, cediendo en unos mínimos que configuran el *bien público*, garantizar al menos la propiedad principal que es la libertad<sup>15</sup>.

Por tanto, el contrato que plantea no es tan rígido como el de Hobbes, puesto que el hombre no se aliena entregando todos sus derechos individuales; más aún, plantea la división del poder en legislativo y ejecutivo como camino para asegurarlos. Así, aunque no aparece expresamente en las obras de Locke la expresión BC, sí que está presente<sup>16</sup>, con restricciones respecto al concepto tradicional en cuanto que el poder no puede excederse del mismo a la hora de cumplir su finalidad, que es *lograr la paz, la seguridad y el bien de la población*<sup>17</sup>: El poder político mira

<sup>9</sup> No cabe posibilidad para Hobbes de colocar al BC como fundamento último de la política y el derecho, porque no existe el *finis ultimus* [...] ni el *summum bonum* [...], de los que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas: T. HOBBS, *Leviatan*, I, XI.

<sup>10</sup> La palabra *bueno*, igual que *malo*, tienen el valor que le da la persona en su uso: *ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo* (o de la persona que lo representa en un Estado) *o de un árbitro o juez a quien los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal*: ID. *Leviatan*, I, VI. No hay, pues, posibilidad en Hobbes, más allá de la pura quimera, de alcanzar una visión objetiva y universal del bien.

<sup>11</sup> Cf. E. GUIÁN SEIJAS, *Ética y política en Hobbes*: Revista de estudios políticos 50, (1986) 171-173.

<sup>12</sup> Cf. T. HOBBS, *Leviatan*, II, XVII-XVIII.

<sup>13</sup> Cf. J. MARÍAS, *Historia de la Filosofía*, Alianza, Madrid 2003 6ª reimpr., 246-248.

<sup>14</sup> En Locke pesa su cosmovisión judeocristiana: la descripción del estado de naturaleza es parecida a la del paraíso y su antropología del hombre caído por el pecado no puede ser calificada ni de pesimista ni de excesivamente individualistas: cf. C. MIRANDA, *Selección de escritos políticos de John Locke*: Estudios Públicos, 44 (1991) 4.

<sup>15</sup> Cf. G. REALE; D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. 2, Herder, Barcelona 2004<sup>4</sup>, 443-444.

<sup>16</sup> Principalmente en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno*: J. LOCKE, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Espasa Calpe, Madrid 1997<sup>2</sup>. Locke usa la expresión *Commonwealth* tanto como comunidad (Estado) como en el sentido de bien común.

<sup>17</sup> J. LOCKE, *Segundo Tratado sobre el Gobierno*, IX, 131.

al bien público<sup>18</sup>, que dicta<sup>19</sup> y ejecuta las leyes conforme lo exige ese mismo bien público<sup>20</sup>. Así, la vida en sociedad se justifica por la búsqueda de este bien y, a la par, se plantea la necesidad del Estado para resolver los problemas que puedan surgir *del estado de naturaleza originados en el conflicto de intereses individuales*<sup>21</sup>.

*Benedictus de Spinoza*

El camino empezado por Locke respecto a la libertad es la puerta de entrada que usó Spinoza para su propuesta política<sup>22</sup>. Como sus predecesores, especialmente siguiendo a Hobbes<sup>23</sup>, su empeño será desterrar de la filosofía política las fantasías utópicas, para lo cual arranca, en su observación de la realidad, desde el estado presente del ser humano, que está más abierto a la *imaginación* que a la *razón*. Precisamente en sus escritos utiliza estas dos expresiones como los polos ambivalentes (no contrapuestos) entre los que se debate el hombre real, el que existe en la historia y toma decisiones libremente, es decir, asumiendo la responsabilidad de sus *acciones*<sup>24</sup>; así, la *imaginación* engloba el mundo de las falsas ideas de la impotencia y de todo lo que le hace quedar preso del egoísmo<sup>25</sup>; por el contrario, la *razón* es la casusa de las ideas verdaderas, del potencial del ser humano capaz de dominar y orientar sus pasiones engendrando las *acciones*<sup>26</sup>.

Spinoza, llegados a este punto, certifica abiertamente la atomización de la ética y la política. Para él ambas disciplinas persiguen fines distintos y procedimientos diferentes: mientras la ética practica un ejercicio sistemático de reflexión en búsqueda de niveles de libertad cada vez mayores, cosa que pocos hombres pueden realizar, la política se ocupa de las interrelaciones de todos los hombre, ejerciendo un principio de realismo que se aleja del hombre abstracto para concentrarse en el hombre real movido más por los sentimientos y prejuicios<sup>27</sup>.

El pacto necesariamente va a tener que surgir del acuerdo y estar fundado en la posibilidad de

<sup>18</sup> *Ibidem*, I, 1.

<sup>19</sup> *Ibidem*, XI, 134-135.

<sup>20</sup> *Ibidem*, VII, 89; XII, 143.

<sup>21</sup> D. FERNÁNDEZ PEYCHAUX, *John Locke: el bien común como fundamento del Estado*, en: IV CONGRESO INTERNACIONAL DE LA SAF, Sociedad Académica de Filosofía, Madrid 2009, 841.

<sup>22</sup> La filosofía política de Spinoza la encontramos en dos obras: cf. BENEDICTUS DE SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid 2003 y *Tratado político*, Alianza, Madrid 1986. La primera fue publicada en 1670, pero la segunda, que comenzó a escribir al final de sus días (entre 1675-1677) y que quedó inconclusa, fue edita después de su muerte. Sin embargo, para entender su aportación filosófica al concepto BC es necesario tener en cuenta sus aportaciones en el campo de la Ética que recoge en *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid 2000.

<sup>23</sup> Aunque el pensamiento político de Spinoza está en continuidad con el de Hobbes, también se enmarca en la tradición de fractura con la filosofía política de los clásicos comenzada por Maquiavelo: cf. G. REALE; D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. 2, o. c., 377-379.

<sup>24</sup> Cf. BENEDICTUS DE SPINOZA, *Tratado político*, o. c., I, 1. Precisamente este realismo es el que evocará Hegel a la hora de su crítica a Kant.

<sup>25</sup> Cf. ID. *Ética demostrada según el orden geométrico*, o. c., III, 1-3.

<sup>26</sup> Spinoza advierte que el camino que orienta la razón, el que materializa las *acciones* (política), es el más difícil de recorrer y al que hay que prestarle la máxima atención: *Ibidem*, *Tratado político*, o. c., I, 5.

<sup>27</sup> Sin embargo, no puede entenderse su *Tratado Político* sin su *Ética*. *Spinoza es consciente de que su obra política se limita a recoger los resultados de su Ética y traducirlos a lenguaje político*: A. DOMÍNGUEZ BASALO, *Libertad y democracia en la filosofía de Spinoza*: Revista de estudios políticos n. 11 (1979) 135-136.



que el individuo pueda conseguir un bien mayor que en el estado natural; este pasa por la garantía de unos derechos comunes que le permiten a cada uno ser dueño de sí<sup>28</sup> sin tener que estar luchando por ellos en competición con los de todos los demás. El acuerdo común para asegurar la libertad de cada individuo, en pro de la utilidad, será el que favorezca la eficacia del pacto<sup>29</sup>.

La mejor forma, entonces, de organizar la vida social pasa por determinar su utilidad y garantizarla. A través del pacto se puede conseguir más fácilmente la igualdad en el derecho a la vida, a la integridad física y a la seguridad<sup>30</sup>, sin embargo, mantenerla implica conjugar estos derechos individuales con la libertad y el poder del Estado. Por una parte habrá que dotar a la autoridad de elementos coactivos suficientes; por otra, según Spinoza, nunca podrán estos mermar el derecho a la libertad de pensamiento y expresión<sup>31</sup>.

Así, en tal planteamiento el BC queda dibujado no como un fin perseguido por la comunidad civil o un objetivo a asegurar por la autoridad<sup>32</sup> sino como un *bien público* que está obligado a consultar el gobernante si quiere mantener el poder, amén de no apartarse de los dictados de la razón. El fin de la *rei publicae* es la libertad, lo más próximo posible a la que tuvo el hombre en el estado de naturaleza; el BC queda reducido a asegurarse el bienestar que procura la sociedad desde la mera utilidad común, sin una vinculación moral que lo una en un propósito, sino sólo como el resultado de los esfuerzos de los individuos para salvar la *imaginación* (pasiones, emociones, pulsiones... fuera de la razón) que al sumarse permitan la conservación de los bienes individuales.

Jean-Jacques Rousseau

Avanzando un poco más en el tiempo, Jean-Jacques Rousseau<sup>33</sup>, influenciado por las circunstancias históricas de su tiempo, propone su particular visión de la situación de la vida en

<sup>28</sup> Los hombres no necesitarían la sociedad si individualmente se rigieran por la *sana razón*; sí, por el contrario, solamente siguieran los impulsos de sus pasiones estaríamos en la guerra de todos contra todos. Por tanto, construir sociedad pasa necesariamente por un acuerdo lo más próximo a la libertad que tendría, teóricamente, el individuo en el estado natural: BENEDICTUS DE SPINOZA, *Tratado teológico-político*, o. c., XVI. Un buen análisis de esta idea en comparación con Hobbes en: cf. J. GARCÍA LEAL, *La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes*, Revista de Estudios Políticos (Nueva Época) 28 (1982) 125-193.

<sup>29</sup> Spinoza está convencido de la existencia de una ley *inscrita en la naturaleza humana* incuestionable con la que trata de justificar que el hombre intente llegar a acuerdos comunes: *cada cual elegirá entre dos bienes el que le parece mayor, y entre dos males el que le parece menor*: BENEDICTUS DE SPINOZA, *Tratado teológico-político*, o. c., XVI, 260.

<sup>30</sup> Cf. E. FERNÁNDEZ, *El contractualismo clásico (siglo XVII Y XVIII) y los derechos naturales*: Anuario de Derechos Humanos de la Universidad Complutense n. 2 (1983) 98.

<sup>31</sup> Cf. BENEDICTUS DE SPINOZA, *Tratado teológico-político*, o. c., XX. Spinoza logra articular el poder del Estado, la obediencia del súbdito y la libertad del individuo a través de un pensamiento tejido con gruesa trama: para una aproximación centrada en este aspecto ver: cf. J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, *El pensamiento filosófico-político de Baruch Spinoza*: Revista de Estudios Políticos n. 36 (1983) 159-179.

<sup>32</sup> Sus fines son la seguridad de la vida y la paz: BENEDICTUS DE SPINOZA, *Tratado político*, o. c., V, 2.

<sup>33</sup> La influencia de Rousseau en la filosofía política contemporánea se muestra en los numerosos estudios y revisiones de su obra que acontecen a la par de la celebración de diversos centenarios; así, podemos encontrar un número monográfico a propósito del II centenario de su muerte en la Revista de Estudios Políticos 8 (1979). Interesante es también, para repasar las múltiples lecturas que de la filosofía política de Rousseau se han hecho en el último tercio del siglo XX, ver: cf. E. BELLO, *Rousseau político*, Isegoría 2 (1990) 139-153.

sociedad<sup>34</sup> de los hombres insistiendo en los elementos observados por sus predecesores pero compartiendo aún menos si cabe la antropología negativa de los mismos, pues él denuncia que el egoísmo y la violencia del hombre contra el hombre son producto de la corrupción adquirida en la evolución de la vida social. Más aún, mantiene que en la ansiedad por la propiedad privada pudo estar la raíz del acto fundacional de la sociedad civil<sup>35</sup> que quebró definitivamente la igualdad natural<sup>36</sup>; por lo tanto se impone la vuelta al estado de naturaleza en búsqueda de la bondad natural de la persona, pero para proponer una nueva convivencia política en la que los ciudadanos, mediante un acuerdo libre, acoplen su voluntad individual a la voluntad general del Estado a fin de sentirse protegidos en sus derechos sin perder libertad<sup>37</sup>. Así, cuando propone su diseño de vida social se plantea *encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes*<sup>38</sup>.

El contrato social rousseauiano busca huir de las escenificaciones utópicas y encuentra, precisamente, su realismo en el concepto de *voluntad general* que hace referencia a una particular visión del BC clásico y escolástico. Las voluntades individuales, si se abren al bien, e incluso a otras voluntades generales, deben alinearse por debajo de la voluntad general del Estado, que tiene el compromiso de velar por el bienestar y la preservación del todo y de la parte que, mediante las leyes, fija lo que es justo e injusto<sup>39</sup>.

La vida virtuosa en sociedad consistirá en seguir dicha voluntad general, que no reside en la suma de las voluntades particulares<sup>40</sup> sino en la apertura que, aunque signifique entrega de derechos a la comunidad, también es el camino, mediante la obediencia a las leyes, para no errar, puesto que el pueblo y los individuos siempre van a buscar su bien, pero sin garantías de acertar<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> Las principales obras donde aparece su pensamiento social-político están en: cf. JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Del contrato social; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid 2002. Para las citas nos servimos de: cf. ID. *Discurso sobre las ciencias y las artes* y *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Tecnos, Madrid, 1990; ID. *El contrato social*, Alianza, Madrid 1980.

<sup>35</sup> *El primero que habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: Esto es mío, y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil*: ID. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, II.

<sup>36</sup> *Una sociedad establecida sobre tan espurios fundamentos sólo puede mantenerse mediante las cadenas opresoras que Rousseau denuncia al comienzo del Contrato social*: C. E. MIRANDA, *Antología Política de Rousseau*: Estudios Públicos 65 (1997) 325.

<sup>37</sup> La síntesis expuesta trata de recoger el amplio y complejo pensamiento de Rousseau, especialmente presente en los dos discursos citados, que le conduce a su aportación respecto del contrato social y su peculiar versión del BC. En toda su obra, la antropología positiva y el respeto a la libertad están siempre como presupuesto. Para una visión amplia de sus presupuestos filosófico-políticos: cf. I. HAMPSHER-MONK, *Historia del pensamiento político moderno: los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*, Ariel, Barcelona 1996, 187-211.

<sup>38</sup> JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Del contrato social*, I, 6.

<sup>39</sup> Cf. *Ibidem*, II, 3.

<sup>40</sup> Rousseau diferencia la voluntad general y la de todos; la primera se mueve en pro del interés común, mientras que el *de todos* sería el interés privado suma de las voluntades particulares; así, la voluntad general sería el resultado de restar a la segunda lo que por demás o por de menos se excluye por incompatibilidad: cf. *Ibidem.*, II, 3.

<sup>41</sup> Cf. *Ibidem*, IV, 2.

Los *sumados*, es decir, los adheridos a la voluntad general mediante una expresa *deliberación pública*<sup>42</sup>, viven la dedicación al bien (*bien común*) en una dinámica de libertad y de realización en cuanto que asumen un proyecto que obedece a la voluntad constante de todos los miembros del Estado y que, a su vez, se articula en la voluntad general mediante el trabajo del legislador que acomoda las voluntades a la razón. La labor política consistirá en mantener la convivencia a través del vínculo al proyecto compartido; a su vez, el Estado, que encarna la voluntad general, deberá ser democrático o, para ser más precisos, el poder lo detentará una comunidad en su conjunto, no pertenecerá a un individuo o cargo<sup>43</sup> y podrá no llegar a necesitar la coerción en la medida que se diluya el ámbito individual a su mínima expresión<sup>44</sup>.

Jeremy Bentham

La visión moderna del BC, principalmente iusnaturalista, que hemos ido desgranando hasta ahora, se va a teñir de utilitarismo político y ético al hilo del desarrollo espectacular que experimentará la economía desde los presupuestos políticos de la modernidad y que depositará su confianza, para la conquista del BC, en la estructura producción-mercado<sup>45</sup>. Este es el caso de Jeremy Bentham, que representa los inicios modernos de los postulados utilitaristas y su aporte peculiar a la idea de BC.

La vida social la fundamenta Bentham en dos principios: primero, la ausencia de toda explicación metafísica y, por tanto, apoyo en las descripciones positivas basadas tanto en la experiencia como en el comportamiento del individuo; segundo, la máxima que lo popularizó, a saber, la mayor felicidad para el mayor número de personas que se acogen a la ley<sup>46</sup>. Los dos principios derivan en una convicción: la democracia es el único gobierno capaz de manejar la

<sup>42</sup> Cf. *Ibidem*, I, 7.

<sup>43</sup> Cf. *Ibidem*, III. Rousseau no acepta las premisas liberales respecto a la relación entre individuo y comunidad: la representación correcta de la relación política en la comunidad democrática rousseauiana no es la del equilibrio entre dos polos -individuos privados versus poder público-, sino la de la conjunción intersubjetiva en el espacio público: J. PEÑA ECHEVERRÍA, *Rousseau y la idea de comunidad política*: Isegoría 11 (1995) 136. Con precaución, Peña deja entrever en el, a veces, ambiguo discurso de Rousseau los elementos básicos de la actual conceptualización y funcionalidad de la *sociedad civil*. Más claros, sin embargo, se muestran otros autores que ven en la ambigüedad rousseauiana una distinción entre *voluntad general* (la expresada con el voto y constructora de gobierno) y la *opinión pública* que *vendría a ser una suerte de voluntad general oficiosa, procedente de la sociedad* (en cuanto organizada sería el punto de reunión de la sociedad civil): cf. I. FERNÁNDEZ SARASOLA, *Voluntad general y representación en el constitucionalismo iusracionalista*: Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas vol. 36, n. 105 (2006) 255 - 282; 269

<sup>44</sup> Aquí Rousseau, con ese horizonte en el que desaparecerá toda expresión individual, parece que da pie al totalitarismo estatal. Este peligro lo hemos señalado con anterioridad en otros pensadores, pues es difícil articular el equilibrio de la tensión individuo-sociedad. No obstante, el pensamiento rousseauiano ha sido fuente de fundamentación tanto de las lógicas individualistas como de las comunitaristas, dada la ambigüedad y cierta imprecisión de Rousseau en esta tensión citada. Para profundizar en estos aspectos e incluso el tema de la Religión Civil que trata en el último capítulo del *Contrato Social* porque duda de una integración en la vida social solamente a través de las leyes: cf. I. FETSCHER, *Filosofía moral y política de J. J. Rousseau*: Revista de Estudios Políticos 8 (1979) 7-32.

<sup>45</sup> Un poco más adelante, Adam Smith, será el que más claramente completará el ciclo de atomización de las esferas que nos han servido de figura explicativa del profundo cambio producido en la modernidad respecto al pensamiento anterior, al reivindicar para la economía leyes propias y autonomía como ciencia. Smith, con su *Teoría de los sentimientos morales*, hace el primer intento de una moral laica e individualista, donde *economizar, trabajar y mejorar*, dejan de ser vicios del egoísmo, para pasar a ser *cualidades meritorias*: S. S. GINER, *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona 1988<sup>6</sup>, 317-318.

<sup>46</sup> El primero que planteó el objetivo de la vida social como *la mayor felicidad repartida entre el mayor número* fue el italiano César Beccaria. La fórmula no solo fue aceptada por Bentham, sino que la hizo suya: cf. N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía*, t. 2, Hora, Barcelona 1994<sup>4</sup>, 393.

voluntad de poder para desplegar el principio de utilidad<sup>47</sup> que, a pesar de poder ser leído en clave de personas individuales, la principalidad de su objeto reside en la aplicación a la comunidad humana en general. Pero en este matiz halló Bentham ciertos aprietos que solventó con sucesivas reformulaciones del principio<sup>48</sup>; en este sentido, se encontró con la dificultad de articular el respeto a las minorías, aunque estas restasen, por sus actitudes particulares, felicidad a las mayorías, por lo que determinó un protocolo de actuación con dos principios que debían actuar uno tras otro: el incremento de la felicidad debe distribuirse a todos equitativamente y, si esto no es posible, al mayor número. Este escollo, de alguna manera, le obligó a afinar en los objetivos políticos de los gobernantes: subsistencia, abundancia, seguridad e igualdad son determinantes en el logro de la mayor felicidad para el mayor número<sup>49</sup>.

La terminología que usa Bentham respecto al concepto clásico de BC se acerca más a la utilizada por Rousseau, pero tomando una perspectiva diferente. A Bentham le preocupa la voluntad general, pero en clave de interés público no puede imaginarse, como pretendía Rousseau a través del contrato, que el descubrimiento del interés general obligase moralmente al individuo a someter su interés particular al mismo; para él, sin embargo, entender el bien de la comunidad pasa obligatoriamente por descubrir los entresijos del bien particular: *La dicha del peor de todos los hombres es tan parte integrante de la masa total de la felicidad humana, como la del mejor de ellos*<sup>50</sup>; es decir, se podrá llegar a un acuerdo sobre el interés común siempre que se parta de la igual dignidad de los intereses particulares<sup>51</sup>. Por eso, lo dicho no se traduce en que el interés de la comunidad sea la mera suma de los intereses de los individuos y que el gobierno procure leyes con el objeto de alcanzar una especie de BC consensuado, sino que debe aspirarse a que todo bien *particular*, de alguna manera, esté reflejado en el *común* perseguido. Esto se logra con la participación mediante el sufragio, a la hora de elegir gobernantes, en la medida en que el individuo vote identificando parte de sus intereses con el interés general<sup>52</sup>.

## 2. La concepción de *bien común* en el idealismo alemán.

El desarrollo del pensamiento moderno que hemos expuesto en sus principales pensadores supuso un cambio significativo en el contenido del concepto clásico de BC. Primero, se sucedieron acompañados acontecimientos históricos que fueron transformando el ordenamiento político; segundo, fue perdiendo peso para los filósofos la capacidad de la metafísica para

<sup>47</sup> Cf. G. REALE; D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. 3, Herder, Barcelona 2005<sup>3</sup>, 286-288.

<sup>48</sup> Hay una dificultad seria en la determinación de su pensamiento porque, aparte de que concluyó pocas obras, las sometió a continuas revisiones y los estudiosos del filósofo están todavía redescubriendo sus escritos no publicados: cf. I. HAMPSHER-MONK, *o. c.*, 356-356.

<sup>49</sup> Cf. *Ibidem*, 384-385.

<sup>50</sup> J. BENTHAM, *Deontología o ciencia de la moral*, t. 1, Librería de Mallen y Sobrinos, Valencia 1836, 220. (Obra póstuma)

<sup>51</sup> Cf. J. M. COLOMER, *Teoría de la democracia en el utilitarismo (En torno al pensamiento político de Jeremy Bentham)*, Revista de Estudios Políticos 57 (1987) 14.

<sup>52</sup> Cf. *Ibidem*, 21-22.

fundamentar, a través del BC, la vida societaria de los individuos que quedaban supeditados a la comunidad desde una idea unitaria de bien para buscar las fuentes de la convivencia en la razón descubierta, en su singularidad, como la única capaz de aunar los intereses particulares y asegurar a los individuos la libertad, el bienestar y la seguridad. Ciertamente, el bien y lo común se siguen buscando en la etapa moderna, pero se hace desde la pluralidad de visiones de lo bueno que puede alcanzar, mediante la confrontación dirigida hacia el contrato, el interés común como objetivo teleológico de la vida en sociedad, siempre desde un consenso que descubra la voluntad general desde la que los gobernantes puedan dirigir y garantizar la convivencia de los individuos<sup>53</sup>.

Estas conquistas, alcanzadas en el ámbito de la reflexión filosófica, se suelen interpretar como el armazón ideológico que devino en el acontecimiento de la Revolución Francesa, llevando el mundo del pensamiento a la práctica. Pero en los actores revolucionarios había más ambición. Robespierre lo expresó vibrantemente: La Revolución se llevó a cabo, *para cumplir las promesas de la filosofía*<sup>54</sup>; con ella se cierra la puerta de la *prehistoria de la humanidad* y se completan las revoluciones, en el mundo material, con la revolución moral del mundo. Amén de estas consideraciones, la Revolución Francesa dejó, también, una doble huella en la cultura de la modernidad: por una parte, impulsó la edad de oro de la Filosofía de la Historia y, por otra, provocó el nacimiento de la ciencia *objetiva* de la sociedad (Sociología)<sup>55</sup>.

En este sentido, surgieron nuevos actores de las revoluciones en la especulación filosófica, principalmente en Alemania, curiosamente fuera del contexto francés, porque la Revolución Francesa planteó serios dilemas que vinieron a ser resueltos por las filosofías representativas de la historia<sup>56</sup>. Precisamente aquí entran en escena Kant y Hegel. A ambos los elijo para descubrir las aportaciones, en cierta medida antagónicas, respecto al BC desde los presupuestos vistos hasta ahora de la modernidad; encantados en un primer momento con la Revolución, repensaron la organización social, la idea de libertad, de contrato, de voluntad general de sus predecesores para proponer una nueva configuración de la organización de la vida social<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> Cf. P. LÓPEZ TARÍN, *La reconversión del bien común en interés general*, en: C. FERNÁNDEZ DE LA CIGONA - P. SÁNCHEZ GARRIDO (eds.), l. c., 53-54.

<sup>54</sup> *Queremos, en una palabra, satisfacer los íntimos deseos de la naturaleza, realizar los destinos de la humanidad, cumplir las promesas de la filosofía, absolver a la providencia del largo reinado del crimen y de la tiranía*: M. ROBESPIERRE, *Sobre los principios de moral política que deben guiar a la Convención Nacional en la administración interior de la República*, 5 de febrero de 1794, en: M. ROBESPIERRE, *Discursos e informes en la Convención*, Ciencia Nueva D.L., Madrid 1968, 48.

<sup>55</sup> Para verificar la huella cultural de la revolución desde el punto de vista histórico y con amplia bibliografía cf. L. BERGERON - F. FURET - R. KOSELLECK, *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, Siglo XXI, México 1983<sup>8</sup>.

<sup>56</sup> Para profundizar en el valor y los cambios de la Revolución Francesa en la modernidad, cf. F. FEHÉR (ed.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, University of California Press, Berkeley 1990.

<sup>57</sup> En la introducción de esta parte optamos por abordar en un segundo momento, más maduro de la modernidad, el impacto de la Revolución Francesa en el pensamiento sobre lo social, sin olvidar que, ésta, tuvo un antes se escenificó con anterioridad en la Revolución Americana y que tuvo varios intentos fallidos por todo Europa como la de las Comunidades de Castilla, las revueltas que tienen lugar en Inglaterra desde 1780 y la de los Países Bajos holandeses en 1783; pero también tuvo un después: se convirtió en un referente; la *Revolución francesa es la revolución liberal por excelencia* y la de mayor

Kant y Hegel, constructores de los últimos grandes sistemas de pensamiento, desarrollan una visión del concepto de BC reflejo de la tensión individuo-comunidad en la propuesta de modelos de vida social que no se detiene en ellos, sino que continúa en el desarrollo de la filosofía contemporánea; entender, pues, el debate actual sobre el BC pasa obligadamente por descubrirlo tanto en Kant como en Hegel.

## 2.1. Kant.

El debate filosófico moderno sobre la manera de organizar y fundamentar la vida social desde unos presupuestos en clara confrontación con el pensamiento clásico alcanza, con el acontecimiento de la Revolución Francesa, un nivel nuevo de reflexión con las aportaciones de Immanuel Kant<sup>58</sup> porque, aunque él no llegó a desplegar una filosofía política sistemática de la misma altura que sus *Críticas*, sí que mostró sus ideas sobre la organización de la sociedad en varios ensayos<sup>59</sup> fruto de la discusión política que entabló con sus contemporáneos en Alemania en torno a las ideas republicanas<sup>60</sup>.

Kant recupera la conexión de la ética y la política rota primero por Maquiavelo y certificada después desde Hobbes hasta Spinoza; su visión respecto a la relación entre ambas disciplinas alcanzará nexos más fuertes que en la filosofía clásica<sup>61</sup>. Pero para llegar a sus aportaciones respecto al BC hay que reparar primero en su filosofía política que, a su vez, está ligada a su noción del derecho, a través de la cual fundamenta el modelo más adecuado, según él, de organización social para el desarrollo pleno del hombre: la constitución republicana<sup>62</sup>.

Para entender la filosofía del derecho kantiana hay que arrancar de su concepción de libertad junto con la de coacción: *El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una*

---

relevancia para el pensamiento social posterior. Baste señalar que, aún en nuestros días, el *bienestar social* sigue siendo un *objetivo práctico y explícito de los gobiernos*: cf. S. GINER, o. c., 365-379.

<sup>58</sup> Cf. F. FEHÉR, *Practical Reason in the Revolution: Kant's Dialogue with the French Revolution*, en: F. FEHÉR (ed.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, l. c., 201-218.

<sup>59</sup> La mayoría de estos ensayos se pueden encontrar en I. KANT, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid 2009<sup>2</sup>. Los fuente de los textos originales está tomada de las obras completas de Kant en la edición elaborada por la Real Academia Alemana de las Ciencias: *Kant's gesammelte Schriften*, Berlín 1910 ss. Para algunos de sus comentaristas estas obras de los últimos años productivos de Kant sobre filosofía de la historia, de la política y del derecho pueden ser consideradas su cuarta crítica: cf. R. COMPOSTO, *La cuarta crítica kantiana*, Palumbo, Palermo 1954, citado por Brandt. Sin embargo, Jürg Freudiger, en un ensayo de 1996, ha calificado la «Crítica de la facultad de juicio teleológico» como «cuarta Crítica»: R. BRANDT, *La cuarta crítica de Kant*: Azafra 8 (2006) 186.

<sup>60</sup> Cf. F. MÚGICA, *Kant, espectador filosófico de la revolución francesa*: Persona y Derecho 17 (1987) 31-74.

<sup>61</sup> Cf. M. GARRIDO, *La revolución política de Kant*, en: I. KANT, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid 2009<sup>2</sup>, 15.

<sup>62</sup> La propuesta de organización social kantiana va a suponer una ruptura con la tradición clásica y la inmediatamente anterior a él (estoy pensando en el dominio del neoescolástico Christian Wolff en la filosofía alemana), al menos en dos puntos: por una parte va a dejar de preguntarse sobre la mejor forma de Estado, para abordar la cuestión de cómo se gobierna mejor (*el pueblo tiene más interés, sin comparación, en el modo de gobierno que en la forma de Estado*: I. KANT, *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid 1985<sup>62</sup>, 20); por otra, va a vincular el Estado al derecho, como única posibilidad de condición del mismo, estableciendo la división de poderes (legislativo y ejecutivo) y el sistema representativo como principios de lo que él denomina constitución republicana: cf. J. ABELLÁN, *Sobre el concepto de república*, en: I. KANT, *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid 1985<sup>6</sup>, XXIII-XXXIII.

*ley universal*<sup>63</sup>. La libertad está en el centro del derecho tanto como lo está un *derecho primario de coacción*, presuntamente innato o anterior, ejercitado en cuanto que la libertad como persona se resuelve obligatoriamente en un terreno social; hacer valer la libertad individual en un medio colectivo implica límites: lo propio debe estar en pie de igualdad con lo del otro.

Kant maneja, en sus escritos políticos, dos conceptos de libertad del individuo: según sea en su relación con el derecho (las leyes) o frente a no ser determinada por otro. La primera la verbaliza como la capacidad del ciudadano *de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento*<sup>64</sup>; desde ella, como iré mostrando, podrá el gobernante dictar leyes justas y crear un principio legitimador de las mismas, en cuanto consentidas por todos en un contrato social. La segunda la presenta como la facultad legítima de cada individuo para *buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca* mientras no sea obstáculo para que los demás también puedan buscarla<sup>65</sup>; en este caso, la libertad es entendida como autodeterminación (libertad interior) frente a cualquier otro que, dotado de poder suficiente como el gobernante o el Estado, imponga un modo de ser feliz.

Desde estos presupuestos se plantea un doble interrogante: ¿cómo legitimar el poder coactivo y quién puede administrarlo eficazmente en nombre de la colectividad? La respuesta de Kant a estas cuestiones no es sólo la llave de entrada a su filosofía política, sino también el punto desde el que partirán las reflexiones contemporáneas sobre lo político<sup>66</sup>; además toma distancia respecto a sus predecesores ya que fundamenta el ejercicio coactivo en la idea de derecho, es decir, en una legitimidad racional y no en una argumentación pragmática como puede ser la felicidad. Él es, principalmente, un filósofo moral, pero en los acontecimientos revolucionarios de Francia cree que se pagó un alto precio en violencia y derramamiento de sangre para la emergencia histórica de normas de convivencialidad nacidas de la *soberanía popular*. Su conclusión, la que vengo apuntando: la socialización pacífica sólo es posible con un derecho

<sup>63</sup> I. KANT, *En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"* (1793), en: I. KANT, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, I. c., 112. También lo expresa así: *El derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad*: I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres* (1797), Tecnos, Madrid 1993, 39.

<sup>64</sup> ID. *La Metafísica de las Costumbres*, o. c., 143. Otra formulación más amplia: *Mi libertad exterior (jurídica) hay que explicarla, más bien, de la siguiente manera: como la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto y en cuanto he podido darle mi consentimiento*: ID., *La paz perpetua*, o. c., 16.

<sup>65</sup> *Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro)*: ID. *En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"* (1793), en: ID. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, I. c., 113.

<sup>66</sup> La lectura de Kant por parte de los filósofos contemporáneos, especialmente de los liberales, es un dato que tendré en cuenta a la hora de desarrollar, más adelante, el pensamiento de estos. Como ejemplo, sirva la controversia en torno a la misma concepción de libertad política, clave para la comprensión del derecho kantiano, pues es motivo de lecturas diversas y discusiones de índole filosófico-analítica como de carácter directamente político-sustantivo: cf. J. L. COLOMER, *Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política*: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho, vol. 2, n. 15-16 (1994) 581-598.

coactivo que acompañe a la moral<sup>67</sup>.

En Kant conviven ciertas dosis de realismo en lo político junto con ideales nacidos de su confianza en que con la razón se puede -y se debe- alcanzar el sueño de la paz perpetua en su dimensión amplia cosmopolita. Está confianza la desarrolla en su ensayo *Probable inicio de la historia humana* (1786) y la extiende al hombre y la historia con una peculiar visión de la *providencia*<sup>68</sup>, en la que viene a demostrar que el estado alcanzado en el *contrato* no pudo ser repentino, ni siquiera lo fue histórico, sino consecuencia de un proceso que condujo a la moralidad<sup>69</sup> y, en su presente, a una *mera idea de la razón*<sup>70</sup>.

Con Hobbes viene a coincidir en esa fuerza natural que adjetiva al hombre como insociable, es decir, incapaz de asociarse si no media una ley impuesta mediante un poder coactivo; pero reivindica que la naturaleza lo ha dotado, igualmente, de pasiones que le conducen a buscar, impelido por un imperativo moral, la paz y el pacto que abre el camino al *estado civil*<sup>71</sup>.

La frágil sociabilidad de la que arranca Kant cambia la perspectiva respecto de cómo entender el contrato y legitimar el poder coactivo: los hombres se pueden unir con un objetivo, uno que todos tengan en común, mediante un pacto para regular sus relaciones; pero toda relación externa, por la condición sociable, está marcada por el *influjo recíproco*, siendo esa misma unión *en sí misma un fin* que todos *deben tener*, y el contrato social que surja se convierte entonces en un deber *incondicionado y primero* que sólo es posible sostener si se constituye una *comunidad*<sup>72</sup>. Siguiendo con su pensamiento, es tal el influjo mutuo que se genera en toda

<sup>67</sup> Este pensamiento cobra consistencia en su última gran obra: *La Metafísica de las Costumbres*, como lo hace notar Adela Cortina en el *Estudio preliminar* de la edición en: cf. I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, o. c., XXXVIII-XLII. Kant argumenta en esta obra que salir del estado de naturaleza hacia el estado civil es un deber de derecho, no de virtud, pero no lo cierra con toda la claridad deseada; quizá por eso, en la filosofía política contemporánea, sigue la discusión sobre la relación entre este deber de derecho y el imperativo categórico, un debate cargado de implicaciones teórico-prácticas: cf. R. B. PIPPIN, *¿Lo mío y lo tuyo? El Estado kantiano*: Anuario Filosófico, vol. 37, n. 3 (2004) 595-630.

<sup>68</sup> Su filosofía de la historia está marcada por este concepto que entiende como “progreso”, al que añade el adjetivo “asistido” para alcanzar la justa comprensión de la providencia kantiana sin prejuzgarla como anacrónica: el hombre camina, con la producción de acciones libres, hacia la mejor versión de sí mismo y, aunque en ciertos momentos históricos surgen conflictos terribles que hacen pensar en lo peor, la especie humana se las arregla para reconducirse a la senda del mejoramiento moral: I. KANT, *Probable inicio de la historia humana* (1786), en: ID. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, I. c., 77-93. Para descubrir la presencia y valor del concepto de *providencia* en el resto de las obras donde Kant trata sobre filosofía de la historia: cf. J. J. SANGUINETI, *La filosofía del progreso en Kant y Tomás de Aquino*: Anuario Filosófico, vol. 18, n. 2 (1985) 199-210.

<sup>69</sup> La idea la toma de Rousseau al que cita para justificar *el fin último del destino moral de la especie humana*: I. KANT, *Probable inicio de la historia humana* (1786), en: ID. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, I. c., 84-86.

<sup>70</sup> Esta *idea de la razón* tiene para Kant valor práctico en cuanto que es clave en la legitimación de toda *ley pública*: el legislador tiene que promulgar las leyes *como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unidad de todo un pueblo*; igualmente, tendrá que actuar considerando a todo ciudadano *como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal*: ID. *En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* (1793), en: ID. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, I. c., 120.

<sup>71</sup> Kant consagra esta idea con el concepto *la insociable sociabilidad* que aparece por vez primera en ID. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), en: ID. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, I. c., 37. Apuntar, empero, que de esta concepción arrancará Hegel su crítica a Kant, sobre todo poniendo en duda que el imperativo moral pueda desarrollarse de una manera cosmopolita: cf., F. REQUEJO COLL; R. VALLS PLANA, *Somos conflictivos, pero... actualidad de la tesis de Kant sobre la “insociable sociabilidad” de los humanos y su prolongación por parte de Hegel*: Isegoría 37 (2007) 127-163.

<sup>72</sup> Cf. I. KANT, *En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* (1793), en: ID. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, I. c., 111.



asociación de personas que la misma libertad individual, incluso la paz, tiene una única posibilidad de garantía para poder ser desplegada: la simple reunión de los individuos debe convertirse en una *comunidad* con un *pacto* blindado con *leyes públicas* de coacción defendidas institucionalmente por alguien que detente el poder. Tal sistema normativo, en cuanto aceptado legítimamente por todos, se convierte en una *ley universal* capaz de consolidar un estado civil regido *a priori* por tres principios: 1. *La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre.* 2. *La igualdad de éste con cualquier otro, en cuanto súbdito.* 3. *La independencia de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano*<sup>73</sup>.

El propósito que todos deben tener no hay que buscarlo en la felicidad, aunque esta pueda ser un buen fin, porque las múltiples concepciones de la misma pueden hacer que no terminemos de ponernos de acuerdo en lo que hace verdaderamente feliz a todo hombre<sup>74</sup>, sino más bien en el doble principio del derecho y el deber, porque estos son, desde la racionalidad, los que cimientan la vida en comunidad como algo debido y duradero para evitar la guerra de todos contra todos. No se trata de que queramos vivir juntos, sino de que debemos vivir juntos. Redundando en la idea nuclear de Kant, tal imperativo, *incondicionado y primero*, se garantiza en la *institucionalidad*: a través de un contrato aceptado por todos sin reservas y sustentado con leyes (constitución civil) por el poder depositado en una persona que lo ejerce en nombre del Estado<sup>75</sup>.

El gobernante o el Estado, con todo el poder coactivo en su mano para dictar leyes como si los *sometidos* hubiesen dado su consentimiento, tiene como fin primordial asegurar la propiedad<sup>76</sup> y seguir legislando con el consentimiento y participación de los ciudadanos. Sin embargo, la legitimidad que se le va a dar al poder es formal, una idea de la razón inicialmente, para posibilitar la coexistencia pacífica una vez abandonado el estado de naturaleza mediante un pacto, porque en dicho estado pre-civil no se puede distinguir *lo mío de lo tuyo* si no es por la fuerza de todos contra todos. No hay, pues, fundamentación ni principio que lo avale más allá

<sup>73</sup> Kant vuelve sobre estos principios para presentarlos, matizados, como pilares de la constitución republicana para una *paz perpetua*, cf. ID. *Sobre la paz perpetua*, o. c., 148; aquí la *libertad*, la dependencia *respecto a una única legislación común* y la *igualdad* se deducen de *la idea de contrato originario* y en ellos es donde tienen que *fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo*: *Ibidem*, 149.

<sup>74</sup> El proyecto filosófico político kantiano, aunque se distancia de las posturas eudemonistas no recurriendo únicamente a la búsqueda del bienestar como principio para fundamentar la moral, no descarta que, la propia felicidad, sea el fin último en la vida de todo hombre. Kant no eleva, pues, esta búsqueda a principio moral, si no que se esfuerza en marcar una clara línea divisoria respecto al derecho: el hombre moral que respeta el estado de derecho y desarrolla sus facultades observándolo va a acabar siendo feliz; la felicidad está demasiado ligada a motivaciones subjetivas, mientras que poder ser feliz en un despliegue de la libertad individual sometiéndose a una ley universal, a un principio normativo, además de ser más objetivo es una vacuna contra el poder paternalista y despótico en el que podría caer el gobernante que distase leyes sobre cómo debe ser feliz el ciudadano: cf. ID. *En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"* (1793), en: ID. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, I. c., 113; 121.

<sup>75</sup> Cf. E. FERNÁNDEZ, *El contractualismo clásico (siglo XVII Y XVIII) y los Derechos Naturales*: Anuario de Derechos Humanos de la Universidad Complutense n. 2 (1983) 93-94.

<sup>76</sup> Cf. I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, o. c., 147.

de la pactada convivencia<sup>77</sup>.

Tal planteamiento lleva consigo una serie de inferencias determinantes en la propuesta del modelo social kantiano: la primera es que un poder así, para que pueda funcionar, necesita no ser cuestionado, no hay lugar a *oposición revolucionaria*<sup>78</sup>; la segunda, que la configuración de la *ciudadanía* tiene que ser restrictiva, quedando supeditada, en principio, a la condición de ser propietario y poder mantener lo poseído o la posesión<sup>79</sup>; la tercera, derivada de esta última, apostilla que todos los individuos por igual, en cuanto súbditos, están sujetos a las leyes públicas, pero mientras que los propietarios lo están como *colegisladores*, los no propietarios lo están como *coprotegidos*<sup>80</sup>.

La *igualdad* que pregonaba Kant del individuo queda comprometida, puesto que no todos participan como garantes de la legitimidad del Estado de derecho; igualmente, queda en entredicho su noción de libertad; sin embargo, de lo expuesto en el párrafo anterior conviene no perder de vista la salvedad de que para Kant, en política, el que cuenta es el propietario, cosa que hace que algunas de las expresiones usadas más arriba por él parezcan estar ajenas a la autonomía y la universalidad del sujeto moral<sup>81</sup>. No obstante, el mismo Kant irá aportando pensamientos en sus obras con los que intenta que no se disocie completamente al individuo (como persona moral) del ciudadano (como individuo sujeto a las leyes) porque para *dignificar* la obediencia al derecho, haciéndola ir más allá del temor a ser castigado por el poder coactivo del gobernante, es necesario que ésta tenga valor de acto ético<sup>82</sup>.

Con tales planteamientos, el dominio del pensamiento únicamente individualista alcanza cotas muy altas, cosa que se evidencia en las dificultades de los filósofos modernos -con ellos Kant- para dar una explicación satisfactoria de lo político en el hombre, argüir sobre la obediencia a la

<sup>77</sup> La institución fundamental de la sociedad burguesa moderna, según lo ve Kant, es la propiedad privada, y la autoridad fundamental del estado proviene del papel que desempeña al asegurar los derechos de propiedad: R. B. PIPPIN, *¿Lo mío y lo tuyo? El Estado kantiano*: Anuario Filosófico, vol. 37, n. 3 (2004) 600.

<sup>78</sup> El debate sobre este punto es intenso; lo recogen y retoman con persistencia los comentaristas de Kant cuando ahondan en su filosofía política: cf. F. GONZÁLEZ VICÉN, *El derecho de resistencia en Kant*, en: cf. J. MUGUERZA - R. R. ARAMAYO (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la crítica de la razón práctica*, Tecnos, Madrid 1989, 13-20. Para más detalles sobre el contenido de esta consecuencia desplegada por Kant y su relación con la propuesta de Rousseau: cf. E. BELLO, *Lectura Kantiana del contrato social*, en: *Ibidem*, 153-173.

<sup>79</sup> Kant determina más restricciones como *la cualidad natural (no ser niño ni mujer)* e igualmente reflexiona sobre el concepto de *propiedad* ocupándolo con matices como que sea *su propio señor*, incluso manifiestas las dificultades para determinar quien es *propietario de sí mismo*, pero no duda en excluir del concepto de ciudadano legislador al trabajador asalariado (el que tiene como única propiedad la remuneración de su trabajo): cf. ID. *En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"* (1793), en: ID. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, I. c., 118-120. Ciertamente, llegó a modificar levemente este planteamiento proponiendo la distinción entre *ciudadano activo y pasivo*: ID. *La Metafísica de las Costumbres* (1797), o. c., 143-144.

<sup>80</sup> Cf. ID. *En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"* (1793), en: ID. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, I. c., 117.

<sup>81</sup> Cf. J. M. GONZÁLEZ GARCÍA, *La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber*, en: J. MUGUERZA - R. R. ARAMAYO (eds.), *Kant después de Kant*, I. c., 496.

<sup>82</sup> Tomar como máxima el obrar conforme al derecho es una exigencia que me hace la ética: I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres* (1797), o. c., 39-40. Para profundizar en esta idea: cf. A. CORTINA, *El contrato social como ideal del Estado de Derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant*, en: J. MUGUERZA - R. R. ARAMAYO (eds.), *Kant después de Kant*, I. c., 183-184; 186-187.

autoridad política o justificar los fines de la sociedad; asimismo, la ruptura con la fundamentación metafísica de la legitimación del poder es evidente, pues se asienta en el derecho y no en la dignidad y la sociabilidad humana; incluso se aleja de la dada por Rousseau porque distorsiona conceptos, que toma de él, como la voluntad general y el rol del contrato en la convivencialidad puesto que para Kant sólo tienen sentido formal<sup>83</sup>.

En Rousseau la voluntad general ocupa el papel operativo que realiza el BC en las nociones metafísicas clásicas<sup>84</sup>, mientras que la configuración social que plantea Kant se hace débil respecto al planteamiento de ambos, acercándose más a la noción de *interés general*<sup>85</sup> que terminó bendiciendo el liberalismo y que en él se muestra en la idea de que el interés de la comunidad (pueblo, Estado, relación entre naciones) se alcanza *al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros*<sup>86</sup>.

En la base de este *egoísmo* creador de la sociedad está el ser humano ‘mordido’ por la *insociable sociabilidad*, pero modelado por cierto optimismo antropológico que se deduce de la filosofía de la historia kantiana. Para Kant la humanidad va a más en cuanto a progreso moral, por más que los intereses individuales, la violencia o las guerras hagan pensar lo contrario. Tal idea está inscrita en el proyecto teleológico de marcado carácter idealista<sup>87</sup> al que apunta en sus obras políticas y que concreta en su constructo de *comunidad ética*<sup>88</sup>.

La humanidad, en su camino hacia el perfeccionamiento moral<sup>89</sup>, tiene como *tarea y deber* ir

<sup>83</sup> Kant «moralizó» a Rousseau y, de esta manera, lo desactivó políticamente, mientras que los conceptos de contrato social y voluntad general los situaba en el ámbito trascendental, en un vano esfuerzo por unificar Hobbes y Rousseau en una síntesis muy realista, pero enteramente inconsistente: J. RUBIO CARRACEDO, *Rousseau y Kant: Una relación proteica*: Revista de Estudios Políticos 133 (2006) 21. Este mismo autor realiza una síntesis de las investigaciones sobre el distanciamiento de Kant respecto a Rousseau en la filosofía política y el sentido formal que confiere a la voluntad general y el contrato social: cf. *Ibidem*, 21-29.

<sup>84</sup> La voluntad general puede únicamente dirigir las fuerzas del Estado de acuerdo con los fines de su institución, que es el bien común; pues si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de sociedades, la conformidad de esos mismos intereses es lo que ha hecho posible su existencia. Lo que hay de común en esos intereses es lo que constituye el vínculo social, porque si no hubiera un punto en el que todos concordasen, ninguna sociedad podría existir: JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Del contrato social*, o. c., II, 1.

<sup>85</sup> Este concepto resalta las dimensiones individuales y subjetivas por encima de la pretensión totalizante de voluntad general cercanas al totalitarismo estatal. Como hemos señalado, algunos de los pensadores modernos no terminan de salvar esta tendencia al totalitarismo en la articulación individuo-sociedad.

<sup>86</sup> I. KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), en: ID. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, I. c., 34.

<sup>87</sup> Existe una discusión respecto de cómo adjetivar dicho proyecto: si es un ideal utópico o habría que hablar de *anticipación*; cf. J. DE ZAN, *La utopía kantiana de la comunidad ética*: Isegoría 33 (2005) 144-145. Por mi parte, pienso que este proyecto optimista está enmarcado en las corrientes impulsoras de horizontes utópicos, tal como hemos apuntado en otros apartados, y, a través de él, se puede apreciar una aportación significativa al concepto de BC.

<sup>88</sup> Este concepto aparece, no en una obra política o histórica, sino en I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 1991. El desarrollo de la obra está presentado en cuatro partes: en la 1ª describe la coexistencia de un principio del mal y otro del bien en la naturaleza del hombre; en la 2ª describe la lucha que se entabla entre estos dos principios en el hombre; en la 3ª estudia cómo puede el bien triunfar desarrollando la formación de una comunidad ética; y en la 4ª es donde delinea dicha comunidad como la unión de todos los hombres en una comunidad puramente moral, como «un reino de Dios sobre la tierra», construida solamente en base a la libre adhesión de la voluntad de sus miembros, con total independencia del sistema jurídico-político del Estado.

<sup>89</sup> Conducida por la naturaleza en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad. Por esta razón se la llama indistintamente destino, como causa necesaria de los efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros, o providencia, por referencia a la finalidad

ensamblando inclusivamente tres ámbitos: (1) el jurídico, que es el más *visible* en el pensamiento kantiano sobre lo social, aparece en el ámbito moral como respeto a la ley, es decir, adhesión incondicional desde la libertad externa al entramado del derecho; (2) el político, que consistiría en alcanzar las condiciones mínimas que permitieran abandonar la inclinación *natural* generadora de los mecanismos de guerra en pos de para planificar la paz como un fin y un deber, para lo que el ser humano tendría que dejarse guiar por su razón práctica hacia una tendencia al todo cosmopolita, creando, tanto condiciones políticas como suficientes herramientas jurídicas que conduzcan a la contención y la erradicación de la guerra y, en definitiva, a la paz perpetua como horizonte ideal en el ámbito político<sup>90</sup>; (3) el ético, una vez alcanzados los anteriores ámbitos, con el que *el progreso histórico culminaría en la construcción de una comunidad ética según leyes de virtud*<sup>91</sup>. La libertad externa y la interna deben concurrir en algún lugar común, siguiendo el reino de los fines diseñado por Kant, para alcanzar la visión de la universalidad cosmopolita que garantice la convivencialidad, precisamente para tomar distancia respecto de los que certificaron la expulsión de la ética del ámbito político desde Maquiavelo.

Kant afirma encontrar en la obra *comunidad ética* ese lugar al que se dirige el progreso constante del ser humano. En la búsqueda del bien, el hombre compromete su libertad interna asociándose voluntariamente en grupos públicos (no privados, como la familia o similares) más o menos informales, pero independientes de la arquitectura jurídica y política del sistema de gobierno<sup>92</sup>. Estas comunidades, sin las cuales no alcanzaríamos ser personas íntegras, viven inscritas en el Estado pero tienden a trascenderlo, tanto en cuanto se posicionen para conseguir un alcance cosmopolita a través del ejercicio reflexivo de sus fines morales<sup>93</sup>.

Estas últimas consideraciones de Kant permiten abrir una doble hipótesis de trabajo: tal como

---

*del curso del mundo, como la sabiduría profunda de una causa más elevada que se guía por el fin último objetivo del género humano y que predetermina el devenir del mundo: ID. Sobre la paz perpetua, o. c., 31.*

<sup>90</sup> Las implicaciones de este paso inclusivo del ámbito jurídico al político no son fáciles de resolver, especialmente en lo referente a la práctica política, donde no siempre rige el respeto a la ley, tanto en el ámbito interno, como en el externo. Kant no intenta negar este hecho. Su crítica va dirigida a la pretensión de hacer del conocimiento empírico la piedra de toque para la formulación de máximas, ignorando lo que ya ha sido juzgado conforme como lo correcto o lo justo. De manera que el mayor impedimento para la paz no es la maldad humana, ni el destino ineluctable, sino una especie de “mala fe” que consiste en soslayar el juicio de la razón práctica a favor de una “sabiduría pragmática”, lo que nos aleja cada vez más del imperativo de obrar conforme a la justicia y el derecho: T. SANTIAGO OROPEZA, *Kant y su proyecto de una paz perpetua*: Revista Digital Universitaria de la UNAM, vol. 5, n. 11 (2004) 9. Kant, resuelve el escollo del paso al ámbito jurídico con el principio transcendental de publicidad: I. KANT, *La paz perpetua*, o. c., 60. Para un desarrollo de tal principio cf. D. M. GRANJA CASTRO, *El principio de publicidad en la teoría kantiana de la acción*, en: cf. J. BROHMAN - D. M. GRANJA CASTRO - G. LEYVA MARTÍNEZ (eds.), *Cosmopolitismo: democracia en la era de la globalización*, Anthropos, Rubí (Barcelona) 2009, 61-106. Este artículo lo completa, en una segunda parte, la misma autora: cf. D. M. GRANJA CASTRO, *El principio de publicidad en la teoría kantiana de la acción*: Estudios: filosofía, historia, letras vol. VII, n. 89 (2009), 53-112.

<sup>91</sup> C. FLÓREZ MIGUEL, *Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant*, en: J. MUGUERZA - R. R. ARAMAYO (eds.), *Kant después de Kant*, I.c., 210.

<sup>92</sup> A una liga de los hombres bajo meras leyes de virtud según prescripción de esta idea se la puede llamar sociedad ética y, en cuanto estas leyes son públicas, sociedad civil ética (en oposición a la sociedad civil de derecho) o comunidad ética: I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, o. c., 95.

<sup>93</sup> Puesto que los deberes de virtud conciernen a todos los hombres, el concepto de una comunidad ética está siempre referido al ideal de una totalidad de todos los hombres, Y en ello se distingue del de una comunidad política: *Ibidem*, 97.

plantea su noción de ley podría considerarse, por una parte, que trastoca la función constructora de lo social (política y ética) del BC según la visión tradicional del mismo y, por otra, que supera la visión moderna *de las costumbres en su concepto de ley*. La doble hipótesis surge de un nuevo planteamiento de Kant; cuando intenta justificar la necesidad de una comunidad ética<sup>94</sup> se sirve de la visión hobbesiana del estado del hombre sin aparato jurídico-político ni autoridad con poder coactivo para hacer prevalecer las leyes, pero lo describe como un «*estado de naturaleza jurídico*». *De manera semejante hay que pensar la situación de los hombres mientras no se integren al mismo tiempo en una comunidad ética de personas morales, como un «estado de naturaleza ético», en el cual los individuos están expuestos e indefensos frente a las incesantes acechanzas del principio del mal, y se transforman, a su vez, en sus instrumentos*<sup>95</sup>.

Así las cosas, si la libertad externa sin ley es un estado de injusticia y guerra de todos contra todos del cual el hombre debe salir para entrar en un estado civil político, igualmente la libertad interna sin un bien supremo moral es un estado de naturaleza ético es un público hacerse la guerra mutuamente a los principios de virtud y un estado de interna amoralidad, del cual el hombre natural debe aplicarse a salir tan pronto como sea posible. Para Kant, esa obligada aspiración está revestida de una idiosincrasia del todo diferente: partiendo de la premisa de que los seres racionales están determinados objetivamente, desde la idea de la razón, a un fin comunitario, que no es otro que *la promoción del bien supremo como bien comunitario*, determina que este es un deber *del género humano para consigo mismo, no de los hombres para con los hombres*<sup>96</sup>.

Pues bien, en el desarrollo racional de esta idea recién apuntada<sup>97</sup> se encuentra la aportación kantiana a la configuración del BC. Él no rechaza el valor de la noción en sí, ni siguiera lo reconfigura, sino que lo trasciende, situándolo fuera del ámbito político; él piensa que *hacer algo provechoso para el bien universal*<sup>98</sup> es una aspiración del corazón humano que prueba tanto la

<sup>94</sup> Cf. *Ibidem*, 93-146.

<sup>95</sup> J. DE ZAN, *La utopía kantiana de la comunidad ética*: Isegoría 33 (2005) 146-147.

<sup>96</sup> I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, o. c., 97-98.

<sup>97</sup> Kant investiga en el resto de la obra, además de en este primer supuesto, en otro al que llega desde la necesidad de que los hombres se unan para conseguir el bien supremo moral en una *república universal según leyes de virtud*, meta a la que no llegarían buscando, para sí, su propia perfección moral, a saber: *la de un ser moral superior mediante cuya universal organización las fuerzas, por sí insuficientes, de los particulares son unidas en orden a un efecto comunal*: *Ibidem*, 98.

<sup>98</sup> ID. En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica» (1793), en: ID. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, l. c., 134. La expresión en alemán utilizada por Kant es *Allgemeinen Wohl* y es traducida, en nuestro texto en español, por *bien universal*; sin embargo, en alguna edición inglesa se traduce como *common good*: ID. *On the Common Saying: 'This May Be True in Theory, But it Does Not Apply in Practice'*, en: *Kant's Political Writings*, Edited by H. S. REISS (comp.), Cambridge University Press, Cambridge 1991, 2ª ed.: 2003, 14ª printing, 89. No obstante la traducción del término usado por Kant se acerca más a *bienestar general* o *bien general*, que a *bien común*, puesto que si hubiese querido expresar esto último la palabra usada debería haber sido *gemein* (communis, publicus) distinto de *allgemein* (universalis, generalis): cf. J. GRIMM - W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1854 20 vol. Por otra parte, el término acuñado en alemán surgido en la baja edad media es *Gemeiner Nutzen* o *Gemeinnutz*; para profundizar en el origen y formación del concepto: cf. P. BLICKLE, *El principio del «bien común» como norma para la actividad política. La aportación de campesinos y burgueses al desarrollo del Estado moderno temprano en Europa central*: Edad Media: revista de historia 1 (1998) 29-46. El autor, además de ofrecer

esperanza que deposita el hombre en que llegarán tiempos mejores como el camino hacia el progreso moral de la humanidad; aunque este proceso ni se mantendrá ni se acelerará por lo que hagamos o los métodos que usemos, sino por el obrar de la *Providencia* en nosotros<sup>99</sup>. Por tanto, el BC no va a ser quien construya la vida en sociedad (quiebra el concepto tradicional del mismo) sino quien persiga el bien moral, porque el bien o es moral o no es tal bien<sup>100</sup>; así las cosas, la sociedad tendrá que ser obrada legislando conforme *el deber que está implícito en la idea de bien supremo, el cual sólo puede llegar a resolverse en una visión cosmopolita del mundo social*<sup>101</sup>.

La comunidad ética quedaría unida no por un fin jurídico o político como puede ser el BC, sino por la búsqueda compartida del bien supremo como propósito común; así, según Kant, la humanidad entera puede llegar a regirse por leyes de virtud para superar el estado de naturaleza bélico, siendo este no sólo un ideal apetecible sino posible, tanto en cuanto cada pequeña comunidad ética someta al filtro reflexivo sus fines morales para que pueda abrirse a la unidad de todo el género humano<sup>102</sup>.

Kant, aun lo expuesto sobre su concepción del BC, en *La Metafísica de las Costumbres* pone en manos del gobernante una inquietante prerrogativa por lo que supone de *excepción* dentro de su teoría del derecho, tan atenta en lo referente a garantizar la libertad exterior de los individuos y evitar que el gobernante caiga en el *paternalismo*; se trata del derecho de gravar al pueblo con tasas económica *para su propia conservación, tales como los impuestos en interés de los pobres, las inclusas y la iglesia, instituciones llamadas en otro caso de caridad o piadosas*<sup>103</sup>.

Este impuesto o tasa que propone Kant ha sido fuente de intensos debates en cuanto a su interpretación<sup>104</sup>, aunque el interés al traerlo aquí está en que abre una puerta a la perspectiva, vista en algunos filósofos desde que la inició Aristóteles, del BC como suficiencia de vida. El

abundante bibliografía sobre la etimología del concepto, demuestra que el *Gemeinnutz* no es equivalente a la figura jurídica de *bomun commune*.

<sup>99</sup> Cf. I. KANT, *En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"* (1793), en: ID. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, I. c., 134-135.

<sup>100</sup> La búsqueda del bien supremo es una *necesidad moral, distinta de todas las leyes morales* que, en el modelo de sociedad que plantea Kant, hace posible la unidad de fines para la constitución de una república *universal según leyes de virtud*: I ID. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, o. c., 98. Aquí rompe con la concepción moderna de las costumbres en su concepto de ley.

<sup>101</sup> C. FLÓREZ MIGUEL, o. c., 214.

<sup>102</sup> *El reino de los fines ha sido interpretado a veces como un mundo inteligible, o nouménico, meramente pensado. En la Filosofía de la Religión, en cambio, es claro que se trata de algo realmente posible, y siempre ya realizado, aunque solamente en cierta medida de intensidad y de amplitud siempre todavía limitada*: J. DE ZAN, *La utopía kantiana de la comunidad ética*: Isegoría 33 (2005)156. De hecho, Kant ilustra de dos modos cómo la conducta humana actúa de acuerdo con la idea de un reino de los fines: una es la expuesta sobre la unidad en el fin común de la comunidad ética y la otra a través la idea de la amistad, en la que la felicidad de ambos amigos es asimilada en un fin común, que incluye el bien de ambos: Cf. I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, o. c., 344-349.

<sup>103</sup> *Ibidem.*, 159. Se trata de que el gobernante pueda *obligar a los poderosos* con el fin de que procuren *medios de subsistencia* a los que no lo tienen, *a contribuir con los suyos a la conservación de sus conciudadanos*, no solo por medio de contribuciones voluntarias, sino también por medio de contribuciones obligatorias como cargas públicas. *Ibidem*, 159.

<sup>104</sup> Para profundizar en el estado de esta cuestión: cf. A. W. WOOD, *Kantian ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 193-205

Estado (o el *jefe supremo*, en la terminología de Kant) que se interesa por promover la supervivencia física de sus ciudadanos está cumpliendo con un deber legítimo tanto en cuanto busque asegurar la libertad externa, que es la que garantiza el Estado de derecho. A pesar de sus planteamientos sobre la propiedad, sin entrar en consideraciones utilitaristas o eudemonistas, Kant considera la posibilidad de regular algo en lo social para evitar que las personas en precariedad pierdan su estado de libertad respecto a los demás.

Sin embargo, Kant se para aquí. En su diseño del ámbito jurídico desde la libertad, plantea la urgencia de promulgar leyes que atiendan a la satisfacción de las necesidades físicas básicas de los pobres, pero esto no es suficiente para sostener su libertad frente a los demás; faltaría, obviamente, asegurarles condiciones mínimas de dignidad y respeto para que pudieran llevar una vida decente más allá de la mera supervivencia.

La tensión individuo-sociedad queda sin resolver también en Kant. Preocupado por la libertad pero advertido por las conquistas de sus antecesores *modernos* sobre la inclinación insociable del ser humano, alcanza a ver la sociabilidad en el ámbito jurídico-político sólo como una necesidad para el orden y la paz, manteniendo la construcción de lo social casi exclusivamente desde una dimensión intersubjetiva en detrimento de la intrasubjetiva<sup>105</sup>.

## 2.2. Hegel.

Negar la posibilidad de la labor creadora de lo social del concepto BC en el ámbito jurídico, político y ético bajo pretexto de salvaguardia de la libertad y amparándolo en la necesaria neutralidad del aparato estatal deja el trabajo por la igualdad como asignatura pendiente de la Modernidad; más aún, aunque se trate de salvar esto último por medio de una teoría de la justicia como han pretendido muchos arrancando desde los presupuestos del pensamiento kantiano, igualmente todo ello está siendo un esfuerzo necesario pero insuficiente, al diluir lo individual junto con la idiosincrasia de las comunidades históricas y concretas en la abstracción de lo universal.

<sup>105</sup> Kant nos aporta una hipótesis de trabajo que iremos contrastando con las siguientes aportaciones de los pensadores respecto al BC y que conectará con la propuesta de BCU de la PT, a saber, que para proponer con propiedad el BC como categoría ética debe de articular, en relación a las personas, la dimensión intersubjetiva y la intrasubjetiva: ha de involucrar a cada miembro de la sociedad como persona en relación con los demás y como persona *per se*. Abogo por esta distinción de ámbitos o esferas en las relaciones individuo-colectividad, amparándome en la búsqueda de una categoría reconocible interdisciplinariamente que ayude a la comprensión del concepto BC y que sirva para juzgar su valor constructivo de lo social. Sin entrar en detalles -a su tiempo se irán ampliando-, esta terminología se fraguó en el campo de la Psicología Social para describir los procesos de subjetivación. La elasticidad semántica de este constructo permite conceptuarlo como el proceso que conduce a que algo se vuelva subjetivo. En este sentido, Hegel será el primero que presenta la modernidad desde el principio de la *libertad de la subjetividad* y desde él arrancará su crítica a Kant por abandonar la dimensión intrasubjetiva. La Psicología Social fue iniciada por Wilhelm Wundt (1832-1920) como *Psicología de los pueblos* y continuada por Durkheim (1855-1917), Weber (1864-1920), Simmel (1856-1916), Thomas (1863-1947) y Moscovisi que la desarrollaron desde la perspectiva sociológica, aunque también tiene, en la actualidad, un desarrollo desde la psicología de la que son antecedentes Freud (1856-1939), Skinner (1904-1990), Lewin (1890-1947) y Riviére (1905-1979): cf. S. GINER, o. c., 605-632; R. HARRÉ - R. LAMB, *Diccionario de psicología social y de la personalidad*, Paidós, Barcelona 1992. Para las consideraciones de Hegel sobre la subjetividad: cf. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1991, 28-32.

La ley moral y la ley del derecho, desde la filosofía política kantiana, tienden a la universalización, por ser éstas deducidas a priori, dejando al margen aspectos vitales de la vida social como la determinación histórica. Hegel, retomando a Spinoza, sin abandonar las ideas liberales<sup>106</sup>, construye su pensamiento político alejándose del pensamiento de Kant<sup>107</sup>. Con él, pues, comienza la batalla que fue a perder la modernidad, henchida de la razón, entrada ya la era filosófica contemporánea.

Según Habermas, Hegel será el *primer filósofo que desarrolló un concepto claro de modernidad*<sup>108</sup>, al situar a ésta en interna relación con la *racionalidad* y declarar como principio fundamental de la misma la *libertad de la subjetividad*<sup>109</sup>. Si con Kant se alcanza el culmen de una idea de libertad entendida de forma abstracta, sin posibilidades para llenar de contenido las reflexiones que conducen a la moralidad, con Hegel comienza el camino de vuelta. Al acuñar el término de *eticidad* como noción histórica apela a una racionalidad cargada de contenidos concretos, realizada desde siempre en las costumbres, las instituciones y los estilos de vida<sup>110</sup>.

Hegel desistirá de buscar instituciones que salvaguarden la libertad de los sujetos; por el contrario, pondrá todo su empeño en descifrar si la configuración social para la convivencia organizada, la que existe concretamente, en la que participan los sujetos, promueve la libertad. Sus preguntas a la organización de lo social serán: cómo y qué condiciones hacen real la libertad

<sup>106</sup> En su primera obra emblemática, *Fenomenología del Espíritu*, donde apunta los principios de su sistema filosófico que pueden resumirse en la fórmula *sustancia-sujeto* y en el concepto de *espíritu*, es patente la confluencia de Spinoza (sustancia) y Kant (sujeto) en su pensamiento. Él se siente heredero de estas dos corrientes filosóficas de la modernidad. Sin embargo, en su obra *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la que puede ser considerada como la expresión de su sistema filosófico logrado (que no acabado), abiertamente ve en la *sustancia única* spinozista el arranque de toda filosofía (Cf. §159, p. 244), mientras no cesa en criticar de formalista el pensamiento kantiano (Cf. § 54, nota del traductor 195). Las referencias entre paréntesis están tomadas de: cf. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, Alianza, Madrid 1999. Usamos esta edición en castellano para citar por estar basada en la edición crítica de la "Academia" - *editio princeps*: cf. ID. (1770-1831), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Felix Meiner, Hamburg 1992.

<sup>107</sup> Hegel manifiesta la ruptura con Kant desde el formalismo denotándolo como característica de la filosofía de la época (Moderna): CF. ID. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, o. c., § 55, 60, 95 y 415. Pero será en la *Filosofía del Derecho*, la obra de Hegel donde se encuentra, principalmente, su concepción de la organización político-social, donde rompe definitivamente con Kant. Esta, como otras de sus publicaciones, surgen de los apuntes que prepara para sus clases de *Derecho natural y ciencia política* entre 1818 y 1825 en Berlín, cuya primera edición data de 1821; como, en el trascurso de sus clases modifica los apuntes, nos encontramos añadidos, tanto suyos como de sus alumnos, que generaron varias ediciones. La fuente consultada es: cf. ID. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner, Hamburgo 1955 (Hoffmeister recoge las correcciones y añadidos de la edición de las Obras Completas de Hegel realizada por Gans en 1833). En cuanto a las traducciones: cf. G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires 1968<sup>6</sup>; ID. *Fundamentos de la Filosofía del derecho*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1987; ID. *Principios de la Filosofía del Derecho*, EDHASA, Barcelona 1988.

<sup>108</sup> J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1989, 15. Desde la perspectiva de la Filosofía de la Historia, puede que sea Hegel el primero, como defiende Habermas; sin embargo, Kant tomó opciones de reflexión, sobre todo en su obra *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, que son *the stance of a new political philosophy and the end of the typical approach of political thought of the Enlightenment*: F. FEHÉR, *Practical Reason in the Revolution: Kant's Dialogue with the French Revolution*, en: ID. (ed.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, I. c., 201-205.

<sup>109</sup> Cf. G. W. F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*, o. c., 188 [§ 124].

<sup>110</sup> Hegel debió de inspirarse en la búsqueda spinoziana del hombre real del que se ocupaba la política en su sistema, para llenar de contenidos la moralidad kantiana dirigida por los principios formales, abstractos y ahistóricos, con su constructo *eticidad* que representa el *ethos fáctico* de los sistemas sociales, históricamente activos: cf. J. A. GIMPERNAT, *Las renovadas objeciones hegelianas a la moralidad kantiana (El prisma de la ética discursiva)*, en: J. MUGUERZA - R. R. ARAMAYO (eds.), *Kant después de Kant*, I. c., 605.



de la persona<sup>111</sup>. Amparado en estos presupuestos, coloca el origen de la libertad en la experiencia, que puede alcanzar toda persona, de la propia conciencia: el *saber-se* distinto de todo lo demás; tal libertad, sin embargo, es pura potencia que hay que actualizar, por lo que va a estar siempre en construcción<sup>112</sup>.

Partiendo desde lo dicho, la aportación de Hegel al concepto de BC, dentro del debate filosófico moderno sobre la manera de organizar y fundamentar la vida social, hay que abordarla desde su filosofía del derecho y la política, porque es en ella donde traza el camino para que la libertad se termine concretando; su plan es desplegar las tres esferas del espíritu objetivo, arrancando del derecho abstracto (propiedad y contrato), pasando por la moralidad (principios) hasta llegar a la eticidad (instituciones)<sup>113</sup>.

La libertad de la persona se manifiesta en la esfera más externa, en el derecho abstracto de la *propiedad*. El ser humano, con su capacidad de abstracción o conciencia de sí mismo, exige ser justivalorado por sus semejantes en su mismidad; tal situación comienza con el hecho de tomar posesión de algo y que esto sea reconocido como su propiedad (derecho)<sup>114</sup>. El respeto de lo propio de cada cual necesita de un contrato que lo legitime y que establezca el intercambio de bienes<sup>115</sup>, entre otras cosas porque las relaciones de propiedad pueden generar conflictos, ya sea por indefinición o por mala intención de los que quieran apropiarse de lo de otro<sup>116</sup>; y con el conflicto brota la urgente necesidad de un juez y de un castigo<sup>117</sup>. El hilo argumentativo seguido por Hegel le conduce a poner en evidencia la debilidad de un derecho que se limite a la actuación de un árbitro que regule las relaciones externas entre personas libres: el derecho debe

<sup>111</sup> En esta preocupación de Hegel late el intento de articular la razón con el concepto de *revolución* para utilizarlo como principio de la vida política. Como en Kant, en su pensamiento late su aprecio a la Revolución Francesa, pero igual que la admira más como un momento *apocalíptico* para la humanidad que como un suceso histórico, en el que, a través de la Ilustración, la sociedad repara en las condiciones de la razón y la libertad para escapar de la esclavitud, no tardó en percibirla, también, como una gran tragedia moral y política. En la delineación que iré ofreciendo sobre su sistema se podrá percibir esta ambivalencia reflejada en sus críticas a los Ilustrados, a Kant y a los intentos de la Revolución para crear las condiciones necesarias para la realización de la voluntad general sin prestar atención a las particularidades del contexto y la situación: cf. S. B. SMITH, *Hegel and the French Revolution: An Epitaph for Republicanism*, en: F. FEHÉR (ed.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, I. c., 219-239.

<sup>112</sup> La libertad ocupa buena parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* donde, Hegel, la concibe como autoconciencia potencial en relación con el *espíritu*: la libertad sería la esencia formal del espíritu, cf. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, o. c. 416 [§ 382]. En la *Enciclopedia* explora tres dimensiones del *espíritu*: el *subjetivo* (antropología, fenomenología del espíritu y psicología), el *objetivo* (derecho, moralidad y eticidad) y el *absoluto* (arte, religión y filosofía); desde este planteamiento, la libertad sería el ejercicio del hombre que, trascendiéndose, alcanza la posibilidad de entenderse a sí mismo para descubrir la presencia de lo divino, como manifestaciones supremas del espíritu absoluto, en el arte, la religión y la filosofía: *Ibidem*, 580ss.

<sup>113</sup> El proyecto delineado por Hegel en la segunda sección de la tercera parte de la *Enciclopedia*: cf. *Ibidem*, 552-579; y lo desarrolla en *Principios de la Filosofía del Derecho* donde el espíritu objetivo atraviesa las tres esferas, comprendido por él como el mundo de lo humano en cuanto realización de las interacciones de las conciencias como sujetos libres: cf. C. CORDUA, *Selección de textos políticos de Hegel*: Estudios Públicos, 54 (1994) 428-429.

<sup>114</sup> Cf. G. W. F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*, o. c., 107ss [§ 41]. Ser esclavo o pobre vulnera tanto la libertad como el derecho por no poder ser propietario: *Ibidem*, 56 [§ 2].

<sup>115</sup> Con esto Hegel asevera que la persona es más que la propiedad. *El contrato supone que los que participan en él se reconocen como personas y propietarios; puesto que el contrato es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está supuesto y contenido en él*: *Ibidem*, 137-138 [§ 71].

<sup>116</sup> Cf. *Ibidem*, 151-152 [§ 84-85].

<sup>117</sup> *Sin jueces ni leyes, la pena tiene siempre forma de venganza, que es deficiente en la medida en que es la acción de una voluntad subjetiva y no es adecuada por lo tanto al contenido*: *Ibidem*, 166 [§ 102].

asegurar la imparcialidad del juez y fomentar la educación moral, es decir, la persona debe alcanzar la siguiente esfera, convertirse en *sujeto moral*<sup>118</sup>.

Hegel gusta denominar *voluntad subjetiva* al *sujeto moral*; con ello quiere hacer notar que la persona, en la esfera de la moralidad, va a mantener su autonomía con la libre adhesión a los principios morales, pero contra Kant objeta que la bondad de una acción no se puede medir con independencia total de su contenido<sup>119</sup>. Las acciones humanas están marcadas siempre por una finalidad; movidas por una razón o un motivo, tienden a referirse a contenidos concretos, porque sin ellos, colocando sólo como criterio para obrar bien el puro respeto a la ley, se deja a la persona sin razones para obrar: no solo hay que obrar haciendo lo bueno, sino hacerlo sabiendo que es bueno<sup>120</sup>. Si esto es así, el contexto concreto de la realización del acto moral tiene algo que decir respecto a la bondad del mismo y de esta forma, Hegel, deja entrar en su sistema el ámbito de la intrasubjetividad, donde es posible hablar de BC, aunque de una forma sesgada a semejanza de Kant, porque si bien este, como apunté arriba, introdujo la intersubjetividad, las dos dimensiones son necesarias para poder hablar propiamente de BC.

Las dos esferas expuestas apuntan a una tercera, la de la eticidad, que vendría a ser la síntesis dentro de su método filosófico. El derecho abstracto de la propiedad y los principios de la moralidad son concebidos como condición de posibilidad de la eticidad, con la que configura su modelo de organización de la sociedad<sup>121</sup> que, para él, es el resultado de un proceso histórico conformado por la razón que, partiendo del orden social existente, ha ido tejiéndose con las costumbres y las leyes<sup>122</sup>. En esta esfera, la persona virtuosa será la que al hacer lo que debe también realiza lo que desea, esto es, conjuga su naturaleza con su razón; desde la moralidad, la acción ética de las personas percibe las normas como coacciones, mientras que desde la eticidad alcanza a comprenderlas como la *sustancia del sujeto* siempre que, desde una conciencia desarrollada, devengan en las tres facetas que distingue Hegel en la eticidad: la familia (amor a la

<sup>118</sup> Los niveles que ha ido proponiendo en el concepto de propiedad, al culminarlos en la esfera de la moralidad, apuntan a una obligada lectura o interpretación moral del mismo, idea con la que se distancia de Kant.

<sup>119</sup> Actuar así puede hacernos caer en subjetivismo moral: Cf. *Ibidem*, 189-190 [§ 126].

<sup>120</sup> El imperativo categórico kantiano no puede ser, según Hegel, el criterio último de toda acción moral. El peso de lo que está en juego en la acción moral debe recaer en el carácter normativo implícito en la determinación concreta de la que está cargada la acción, es decir, hay que tener en cuenta el contexto real y concreto de la aplicación de la norma, no su corrección formal con respecto a un principio abstracto Cf. *Ibidem*, 178 [§ 114]. De todas formas, Hegel no niega claramente que el deber por el deber mismo tenga que ser cumplido, pero sí pone en entredicho el formalismo kantiano cuando es tomado de forma exclusiva y excluyente: Cf. *Ibidem*, 198-200 [§ 135].

<sup>121</sup> Para Hegel el Estado abraza toda la red social, no sólo el gobierno; vendría a contener lo que llamamos Estado de Derecho: familia, organización de la sociedad civil, estructuras de gobierno, estado... Cf. *Ibidem*, 236 [§ 157].

<sup>122</sup> Esta idea, presente desde el prefacio de su obra *Filosofía del Derecho*, es clave para entender que Hegel va a someter a crítica, mediante el concepto de eticidad, los dos grandes sistemas de filosofía social coexistentes hasta él: por una parte, la tradición de la corriente nacida en los clásicos griegos y acogida por la filosofía social de los teólogos católicos, centrada en proyectos de *vida buena* y el concepto de BC; por otra, la tradición moderna que subraya la recta razón o la acción justa que deriva en un universalismo abstracto de las exigencias de justicia. Parte de ellas y del tejido social presente para hacer síntesis y proponer una política para el futuro concretada en su doctrina del Estado: cf. K. H. ILTING, *La forma lógica y sistemática de la filosofía del derecho*, en: G. W. F. HEGEL, *Fundamentos de la Filosofía del derecho*, o. c., 19-38.

misma), la sociedad civil (satisfacción profesional) y el Estado (buen ciudadano)<sup>123</sup>.

*La subjetividad indeterminada que no alcanza la existencia y la determinación objetiva del actuar [...] permanece en sí misma carente de realidad*<sup>124</sup>. Así, haciendo clara referencia a Kant, plantea una seria objeción al cumplimiento del deber por el deber, para proponer el cumplimiento de la norma por la necesidad de ser reconocidos como ciudadanos dentro de las instituciones que el Estado organiza para la defensa de la libertad. El Estado hegeliano se mueve en el campo de lo ideal<sup>125</sup>, él lo determina como la *realización de la idea ética*<sup>126</sup> o, como expresa en otras ocasiones, como la *realidad de la libertad concreta*<sup>127</sup>. Su idea de Estado es más una *institución ética*, una estructura integral que coloca el acento no en la fuerza coercitiva sino en la firmeza de la garantía de los derechos, la libertad subjetiva y el bienestar de los individuos<sup>128</sup>; pero esta configuración se materializa en una compleja noción del Estado<sup>129</sup>:

*El Estado, en cuanto realidad de la voluntad sustancial, realidad que ésta tiene en la autoconciencia particular elevada a su universalidad, es lo racional en sí y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del Estado*<sup>130</sup>.

El Estado es más que una institución política, es el espíritu colectivo que empapa la vida de la comunidad ética que se alcanza cuando los ciudadanos aceptan solo los valores que su comunidad, y también su propia cultura, van tamizando desde un examen racional. Así, el Estado hegeliano, para ser comprendido, ha de ser descubierto tal como lo concibe él: como un

<sup>123</sup> La conciencia moral puede percibir las normas que articulan los comportamientos sociales como restricciones coercitivas, pero desarrollada esta misma conciencia hasta la eticidad quedarán descubiertas como las condiciones de la propia liberación: cf. ID. *Principios de la Filosofía del Derecho*, o. c., 230-231 [§ 149].

<sup>124</sup> *Ibídem*, 230 [§ 149].

<sup>125</sup> La referencia para comprenderlo pasa por no olvidar que él entiende por Estado, estado de derecho. Más aún, no concreta ningún modelo en cuanto se sitúa en un ámbito de *políticas futuras*, tal como hemos apuntado, asumiendo los riesgos de una posible mal interpretación de su crítica a los planteamientos clásicos y liberales. Se percibe un alejamiento sustancial respecto de Spinoza al rozar el campo de lo especulativo al plantear, según mi parecer, únicamente criterios mínimos para valorar los Estados reales: 1º Los ámbitos de la vida pública deben estar integrados coherentemente desde el aparato estatal; 2º Como la libertad es el valor supremo, el Estado debe tener una estructura funcional posibilitadora de las libertades fundamentales de los individuos. Puede confrontarse esta opinión con lo que, juiciosamente, propone: cf. B. BOURGEOIS, *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969, 89-154.

<sup>126</sup> Cf. G. W. F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*, o. c., 318 [§ 257]. Antes ha usado el mismo concepto como *espíritu ético* [§ 157] que va jalonando los ámbitos y sus tránsitos desde la familia a la sociedad civil [§ 182] y de esta al Estado [§ 257].

<sup>127</sup> *Ibídem*, 352-326 [§ 260].

<sup>128</sup> *For Hegel, the rationality of the modern state turns ultimately on its actualization of freedom. A free society is one in which individuals are with themselves in their ethical institutions. In the modern world, this requires that social institutions guarantee the right of persons and provide scope for the subjective freedom of individuals. As a person, I must have an external sphere of freedom over which society respects and protects my right to arbitrary freedom. As a subject, the direction of my life must, in the respects that matter most to me, be at the mercy of my choices and conscience*: A. W. WOOD, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, New York 1990, 257.

<sup>129</sup> Esta complejidad es resultado de su concepción del verdadero método filosófico, que debe conceptualizar varias formas de experiencia humana y relacionarlas mutuamente como necesariamente conectadas: Z. A. PELCZYNSKI, *La concepción Hegeliana del Estado*, en: G. AMENGUAL COLL, *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989, 261.

<sup>130</sup> G. W. F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*, o. c., 318 [§ 258].

momento del espíritu que tiene su cenit cuando se salvan con la eticidad (*Sittlichkeit*) las otras clases de principios normativos que conducen el actuar de los hombres, es decir, cuando quedan superados el derecho abstracto (*abstraktes Recht*) y la moralidad (*Moralität*)<sup>131</sup>. Así, su doctrina del Estado es un intento de sobrepasar la visión individualista de la filosofía política moderna (derecho y moral) de sus antecesores. El Estado tiene la tarea de garantizar la suficiencia de vida (protección y seguridad), la propiedad privada y la satisfacción, como *sujeto moral*, de sus propios fines como ciudadano; pero Hegel va más allá al concebir el Estado como una comunidad (política) cargada de una tradición histórica donde los ciudadanos, en su conjunto, persiguen sus intereses públicos por encima de sus intereses privados<sup>132</sup>, pero no porque renuncien como individuos al *interés, el saber y el querer particular*, sino porque éstos, en la esfera de la eticidad, se convierten *por sí mismos en interés de lo universal*<sup>133</sup>.

La aportación de Hegel al concepto de BC, desde esta compleja noción del Estado, implica un ejercicio arduo de actitud investigativa que puede concentrarse en la idea de que el *interés general como tal* es tarea de la institución de gobierno<sup>134</sup> que, a su vez, lleva consigo, *como en su sustancia*, garantizar los intereses particulares. Esta finalidad estatal constituye, en primer lugar, su *sustancialidad* (realidad abstracta: derecho); en segundo lugar, su *necesidad* (naturaleza) en cuanto dirime, con los poderes, las diferencias surgidas de su actividad (ley-moralidad); por último, tal *sustancialidad es el espíritu* que, transitando a través de la *forma de la cultura*, se hace conocedor de sí y amante de sí (eticidad)<sup>135</sup>.

Sin embargo, tras esta forma oscura de plantear el concepto de BC late una idea inquietante; Hegel expone como conclusión a lo expresado hasta ahora que: *el Estado sabe por lo tanto lo que quiere, y lo sabe con universalidad, como algo pensado; por eso obra y actúa siguiendo fines sabidos, principios conocidos y leyes que no son sólo en sí, sino también para la conciencia; del mismo modo, si se refiere a circunstancias y situaciones dadas, lo hace de acuerdo con el*

<sup>131</sup> En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su libertad sustancial en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad: *Ibidem*, 318 [§ 257].

<sup>132</sup> Aquí se sitúa más próximo a la filosofía política de Platón y Aristóteles que a la de la modernidad, cf. K. H. ILTING, *La estructura de la "Filosofía del Derecho" de Hegel*, en: G. AMENGUAL COLL, *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, I. c., 77.

<sup>133</sup> Cf. G. W. F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*, o. c., 325-326 [§ 260].

<sup>134</sup> En la alusión a la voluntad universal hay una clara referencia a Rousseau. Aunque para Hegel fuera Rousseau el primero que planteó el absoluto de la libertad, está convencido que se equivocó al fundar esa libertad en las voluntades individuales; tal planteamiento es abstracto y no tiene valor como instrumento reformador de la política, a la par que resulta ineficaz para crear una comunidad cohesionada, porque el concepto de bien común queda vaciado de contenido y la propuesta de virtudes cívicas queda como una noción vacua. El Estado es el único que puede evitar este vacío y abstracción que conduciría, a la larga, al abuso del procedimiento formalista para intereses particulares de los que saben usar dichos procedimientos: cf. S. B. SMITH, *Hegel and the French Revolution: An Epitaph for Republicanism*, en: F. FEHÉR (ed.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, I. c., 228-232.

<sup>135</sup> Cf. G. W. F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*, o. c., 334 [§ 270]. En esta primera parte del párrafo, fiel a su diseño filosófico político, va desvelando como el interés general (fin del estado) cuida del bien particular en la medida que avanza en la consecución de las esferas que van del derecho a la eticidad.

*conocimiento que tiene de ellas*<sup>136</sup>. En otras palabras, Hegel, que en un primer momento se declara como defensor de los intereses particulares al Derecho y a la Moralidad, termina subordinando éstos al interés general del que se ocupa el Estado; así, el ciudadano le debe todo lo que es al Estado, tomando éste tintes totalitarios en la medida en que convierte la búsqueda del interés común (lo universal por encima de lo particular) en el fundamento último del aparato gubernamental<sup>137</sup>.

En las referencias al *interés general*<sup>138</sup> que se encuentra en su *Filosofía del Derecho* se percibe sutilmente el esfuerzo de Hegel para recuperar la dimensión intrasubjetiva del mismo articulándola con la intersubjetiva, especialmente al usar el concepto de *bien general*<sup>139</sup> dentro de la esfera de la moralidad, pues lo entiende, a diferencia de Kant, como *idea* (potencia) presente en las tres esferas: *el bien [...] es la idea ulteriormente determinada, la unidad del concepto de la voluntad y la voluntad particular; por tanto, no es algo abstractamente jurídico, sino algo pleno de contenido, que incluye tanto al derecho como al bienestar*<sup>140</sup>. Tal *allgemeine wohl* (welfare, bienestar) carece de toda validez si se queda en *la voluntad particular individual*, sin la referencia en *cuanto universal en sí, es decir según la libertad*<sup>141</sup>.

Su noción del BC, sin embargo, no termina acertando con la articulación pretendida; si bien supera el formalismo kantiano, no concreta cómo cargar de contenido ese interés común, que conoce y quiere el individuo en su propio beneficio, entre otras cosas porque no existe tal individuo; Hegel se estanca en su idealismo y cuando intenta superarlo, lo más que consigue es una justificación del sistema político prusiano: el interés general es algo que define el Estado; con él trata de conservar lo particular de la propia cultura, la idiosincrasia de la comunidad concreta, por lo que termina dictando una manera particular de ser feliz a través de un BC con contenidos predeterminados. El Estado conoce lo que necesita el ciudadano para ser feliz y la comunidad

<sup>136</sup> *Ibidem*, 334 [§ 270].

<sup>137</sup> Derecho, Sociedad Civil (comunidad política) y Estado no han dejado de ser, hasta Hegel, instrumentos relevantes y necesarios para asegurar “lo común”, ya sea en pro del *Interés* o del *Bien*. En este sentido comparto la reflexión de Marcuse respecto a que el pensamiento político de Hegel *lo lleva a negar toda armonía «natural» entre el interés particular y el general, entre la sociedad civil y el Estado. La idea liberal del Estado quedaba así demolida. Con el fin de que el marco del orden social dado no se quebrante, el interés común tiene que ser incorporado en una instancia autónoma, y es necesario situar la autoridad del Estado por encima del campo de batalla de los grupos sociales en competencia*: H. MARCUSE, *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Altaya, Barcelona 1994, 212.

<sup>138</sup> Las ediciones castellanas traducen *allgemeine interesse*, usado por Hegel en *Filosofía del Derecho*, como *interés general*: cf. G. W. F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*, o. c., § 215; 256; 260; 270; 281, 287-290; 296; 301; 301; 309. Por su parte, en la edición inglesa de A. W. Wood se traduce como *universal interest*: cf. ID. *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, New York 2003<sup>8</sup>. En ambos casos, la traducción no altera la intención, presente en Hegel, de subordinar el *allgemeine interesse*, a los intereses particulares.

<sup>139</sup> También utiliza, como lo hiciera Kant, por dos veces *allgemeine wohl*: cf. G. W. F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*, o. c., [§ 126; 130]; traducido en alguna edición castellana como *bien universal*, aunque, tal como vimos, es preferible la traducción *bienestar general* o *bien general* a la de *bien común*: cf. J. GRIMM - W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, o. c.; aunque en la citada edición inglesa de A. W. Wood se traduce como *common weal* o *welfare*: cf. ID. *Elements of the Philosophy of Right*, o. c., [§ 126; 130].

<sup>140</sup> ID. *Principios de la Filosofía del Derecho*, o. c., 193 [§ 129].

<sup>141</sup> *Ibidem*, 193 [§ 130]. *Es la libertad realizada, el absoluto fin último del mundo: Ibidem*, 193 [§ 129].

para alcanzar sus fines de sociabilidad<sup>142</sup>. Tras este pensamiento está el esbozo de un Estado autoritario y centralista, abiertamente en incompatibilidad con la realización de la libertad que pregona Hegel<sup>143</sup>.

## II. EL DEBATE CONTEMPORÁNEO EN TORNO AL BIEN COMÚN.

La modernidad rompió con la cosmovisión única en occidente abriendo la puerta a la pluralidad y haciendo entrar en crisis la fundamentación metafísica de la organización de la sociabilidad humana. Se puede afirmar, sin temor a la equivocación, que después de Hegel, lo que él alcanzó a presentar como armonía dentro de una totalidad se descompone, a veces de un modo vehemente. De alguna manera se deja de hacer filosofía política y el pensamiento sobre lo social se convierte en un hervidero de ideas heterogéneas que no retienen la atención general, constatándose un tenue trueque de la filosofía por la ideología en la elaboración de modelos sociales<sup>144</sup>.

Dichas ideologías, aunque diferentes y antagonistas, tienen fuentes comunes que se encuentran en las filosofías que las sustentan, las que se cocinaron a finales del siglo XIX y tuvieron su concreción en el siglo XX. Las ideologías convivieron, en este tiempo, con cierto estancamiento en la reflexión filosófica social y la ausencia de debate a causa de las escuetas propuestas de teorías sobre la vida social, excesivamente polarizadas en los extremos que, o bien privilegiaban la construcción social desde la libertad o desde la igualdad, que, tradicionalmente en los manuales de filosofía en occidente, se vienen a identificar como liberales y progresistas, respectivamente<sup>145</sup>.

<sup>142</sup> Cf. H. MARCUSE, *Razón y revolución*, o. c., 213-219.

<sup>143</sup> Hegel se defiende apelando al constructo de *espíritu nacional* (*Volksgeist*) como posibilidad para la plena libertad de los ciudadanos. *Volksgeist* para Hegel es *el sentimiento que un pueblo tiene de sí y de sus posesiones, instituciones, costumbres, pasado, etcétera, constituye una entidad: es el Espíritu del pueblo. Se trata, agrega Hegel, de un espíritu determinado –y determinado por la historia–. Por eso el espíritu de un pueblo equivale a un individuo en el curso de la historia universal y por eso los espíritus de los diversos pueblos en el curso de la historia son los grados en la historia del universo, en la cual se realiza el Espíritu universal*: J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, t. II, Alianza Editorial, Madrid 1979<sup>6</sup>, 1015. No obstante, en su pensamiento está latente la idea de que el Estado, de alguna manera, ya sea apelando al *Volksgeist* o al patriotismo: cf. G. W. F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*, o. c., 332-333 [§ 260], ‘obliga’ a los ciudadanos a abandonar los intereses individuales para ser plenamente *autodeterminados* por reglas racionales; o, en otras palabras, adhiriéndose a objetivos universales, el ciudadano puede llegar a sentirse libre: cf. I. HAMPSHER-MONK, o. c., 1996, 530.

<sup>144</sup> La edad de oro del pensamiento conceptual desaparece con Hegel. Lo que él logró desplegar en su sistema, admirablemente conjugado, se va a disociar, está vez para no volverse a unir de nuevo. Después de él se va a ir perdiendo la fe en la razón, heredad de hombre moderno, y los primeros sustitutos del siglo XIX no lograrán un consenso general: cf. G. REALE; D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. 3, o. c., 152-154. El siguiente paso es el predominio de las ideologías, entre las que destaca el liberalismo con pretensiones de ser herederos de Kant y la derecha e izquierda hegelianas, de las que destaca como modelo constructor de sociedades el marxismo. No obstante, por elección metodológica, la génesis de estas ideologías y su desarrollo hasta los años 60 del siglo XX las recogemos en el capítulo 4 como contexto obligado para entender las propuestas del BC desde el Magisterio de la Iglesia. Por ahora, en este capítulo solo apuntaremos lo necesario para encuadrar las propuestas contemporáneas junto la explanación de la lógica individualista y la lógica comunitarista.

<sup>145</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea: una introducción*, Ariel, Barcelona 1995, 11-19. El autor habla de izquierda y derecha, quizás porque en su hilo expositivo coloca a estas tradiciones filosóficas a los extremos de una línea recta; puede que influya en él, también, el peso del imaginario que nos ha llegado de la Revolución Francesa, cuando los progresistas se sentaban a la izquierda y los conservadores a la derecha del presidente de la Asamblea Nacional. De todas

En un extremo se sitúan las filosofías que responden a una *tradición progresista*. La preocupación principal que les cautiva es la igualdad como motor generador de sociedades. La política, la economía y la ética se desarrollan en múltiples versiones socialistas y marxistas con un denominador común: todos los seres humanos, aunque impregnados de una genuina individualidad, al vivir en sociedad hay que organizarlos desde la igualdad y la unidad de fin, aunque ello conlleve pérdidas aparentes de libertad<sup>146</sup>.

Al otro extremo están las filosofías fieles a la *tradición liberal*. En sus sistemas tienden a subrayar la libertad, con el contrato social y el utilitarismo, como principio de posibilidad de la edificación social. En lo económico, su expresiones relevantes son el capitalismo y el libre mercado; en lo ideológico, su manifestación más extrema es el libertarismo que defiende, de forma contundente, la imposibilidad de que las áreas del saber que tienen que ver con la sociabilidad puedan llegar a encontrarse: en el centro está el respeto a la libertad individual y la razón útil explicándolo todo, tratando que el bienestar, la felicidad y la suficiencia de vida lleguen al mayor número de personas despreocupándose, en las versiones más radicales, de la redistribución, al dar casi valor absoluto a lo particular sobre lo universal<sup>147</sup>.

La visión descrita es válida hasta la séptima década del siglo XX. A partir de aquí, tanto en las preocupaciones sociales y políticas que entran a debate como en las propuestas teóricas sobre la vida social se percibe un cambio en el pensamiento socio-político: se clausura la Modernidad y aparece un nuevo tiempo, convenido y adjetivado como contemporáneo, que toma el relevo en el debate entre la centralidad del individuo o de la sociedad en la vida política, más aún, se reabrirá la necesidad o no de la fundamentación de la misma desde los presupuestos metafísicos o religiosos<sup>148</sup>.

Las propuestas se multiplican en la pugna entre lo universal y lo particular<sup>149</sup> marcadas por la desemejanza, tanto en la manera de concebir al ser humano como en los valores que intervienen en la construcción de la convivencia. La pluralidad, pues, se deja asomar a la hora de emitir propuestas de organización social, necesarias y suficientes para cohabitar en paz, con

---

formas, estos lenguajes en relación a la política, cuando no se matizan, quedan ambiguos. Provisionalmente, optamos por ahora, hablar de tradición progresista y tradición liberal.

<sup>146</sup> Para una visión de conjunto: cf. F. CHATELET, *El trabajo y la industria: El Marxismo*, en: F. CHATELET - G. MAIRET, *Historia de las ideologías: de los faraones a Mao*, Akal, Madrid 1989, 524-545.

<sup>147</sup> Para una primera aproximación al liberalismo como ideología: cf. G. MAIRET, *El liberalismo: presupuestos y significaciones*, en: F. CHATELET - G. MAIRET (eds.), *I. c.*, 505-524.

<sup>148</sup> Una bibliografía general y básica para ahondar en esta nueva época: M. H. LESNOFF, *La filosofía política del siglo XX*, Akal, Madrid 2011; J. A. MELLÓN (coord.), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Tecnos, Madrid 2006<sup>2</sup>; R. C. MACRIDIS, *Las ideologías políticas contemporáneas: regímenes y movimientos*, Alianza, Madrid 1998; K. VON BEYME, *Teoría política del siglo XX: de la modernidad a la postmodernidad*, Alianza, Madrid 1994; R. ECCLESHALL, *Ideologías políticas*, Tecnos, Madrid 1993; F. VALLESPÍN (comp.), *Historia de la teoría política*, 6 vols., Alianza, Madrid 1990-1992; W. D. HUDSON, *La filosofía moral contemporánea*, Alianza, Madrid 1974. Aunque la obra citada de Kymlicka publicada en 1990 es referente obligado para comprender los cambios que se producen en nuestro tiempo en la filosofía política (Cf. nota 145).

<sup>149</sup> Para una síntesis de las propuestas y sus costes ético-políticos cf. V. CAMPS, *La universalidad ética y sus enemigos*, en: cf. S. GINER - R. SACARTEZZINI (eds.), *Universalidad y diferencia*, Alianza Editorial, Madrid 1996, 137-153.

pensamientos capaces de crear instituciones políticas aglutinadoras de las múltiples concepciones del bien y de la virtud<sup>150</sup>. Esta situación se ejemplariza tomando como figura un abanico, donde las varillas que sostienen la tela serían las aportaciones múltiples dadas al problema de cómo conformar la vida de los individuos en sociedad, unidas todas ellas, en su extremo, a un centro que las ancla, a saber, la búsqueda de un principio, fundamental y último, que las sustente, el valor o la categoría capaz de resolver la tensión igualdad-libertad.

Las teorías contemporáneas van a desdibujar, en búsqueda de ese principio último constructor de la vida política y social, la identificación de la igualdad con la tradición progresista (socialismo) y de la libertad con la tradición liberal. En ambas tradiciones se va a apelar a otros principios<sup>151</sup>. La línea continua que va desde la igualdad a la libertad se quebrará, en un primer momento, con el esfuerzo por conciliar ambos extremos desde la creación de un *Estado de bienestar*. Dicha propuesta aglutina al liberalismo moderado; sin embargo, esta visión tradicional de la filosofía política comienza a desvanecerse tanto en los temas centrales de debate<sup>152</sup> como en las nuevas expresiones del contractualismo y de la filosofía práctica kantiana vs. hegeliana.

En el epicentro de las nuevas propuestas están tanto la *Teoría de la Justicia* de John Rawls (1971)<sup>153</sup> como los intentos de desquebrajar la confianza en el utilitarismo dominante hasta mediados del siglo XX<sup>154</sup>. Sin embargo, fue tal el impacto de la propuesta de Rawls que el resto de ellas nacen para defenderla, criticarla o tratar de amoldarla apelando a lógicas que, por razones de síntesis explicativa, ejemplarizo en dos: por una parte la individualista y por otra la

<sup>150</sup> El marco es nuevo, pero el lienzo es el mismo; los problemas y las preguntas de nuestro presente siguen vertebrándose en tres temas fundamentales de fondo, los mismos que vengo indagando en los pensadores en su relación con el BC: 1º cómo resolver la tensión individuo-sociedad; 2º qué sentido y valor otorgar a la libertad en la comunidad política; 3º cómo gestionar el alcance de los derechos humanos como piedra angular de la democracia: cf. V. CAMPS, *Introducción a la filosofía política*, Crítica, Barcelona 2001.

<sup>151</sup> La pluralidad de principios, tal como vengo apuntando, es el denominador común y de ella daré cuenta en este apartado; pero, la igualdad y la libertad van a seguir presentes en ese punto común que, siguiendo la imagen del abanico, sirve de anclaje a las teorías que se van a proponer. Sin embargo, Kymlicka, propone la tesis de que todas las teorías políticas actuales tienen un valor último en común: la igualdad; son teorías igualitarias que aceptan la necesidad de tratar a todos los individuos como iguales, pero en el sentido de que los intereses de cada miembro de la comunidad política deben ser tratados de un modo igual, pero no necesariamente que todos tengan una distribución igual, por ejemplo, de los bienes económicos: cf. W. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea: una introducción*, o. c., 14-16). La idea la toma de Dworkin; para éste, la defensa de los derechos individuales es objetivo prioritario, pero en este tiempo nuestro hay que trabajar, muy especialmente, en la defensa del derecho a la igual consideración y respeto de todos: cf. R. M. DWORKIN, *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona 1984, 179-183. Kymlicka viene a sugerir, apoyado en Dworkin, una línea de investigación que podría reconciliar a las distintas propuestas, a saber, ahondar en la interpretación de la igualdad como plataforma de la discusión política en el pensamiento actual. Este puede ser un camino plausible para redescubrir el valor potencial del BC como principio constructor de sociedad, en cuanto que está muy próximo a los valores ontológicos de la dignidad y sociabilidad humana defendidos por la filosofía social católica.

<sup>152</sup> Además de la búsqueda del principio último fundamentador, los temas a debate son las figuras históricas y el análisis conceptual sobre el significado del poder; la soberanía y la naturaleza de la ley; la filosofía normativa y las tesis sobre la sociedad justa, libre o buena.

<sup>153</sup> Las primeras versiones de su teoría comenzarán, como en casi todos los autores contemporáneos, con artículos y ensayos que irán siendo corregidos a golpe de críticas y nuevas aportaciones: cf. J. RAWLS, *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*, Tecnos, Madrid 1986 (aquí se recogen los primeros ensayos de su teoría y se dejan ver los resultados de los debates).

<sup>154</sup> Esta 'batalla' la comienza Rawls y continúa con Dworkin. El liberalismo, según este último, tiene que abandonar las estrategias utilitaristas y abonarse al radicalismo igualitarista para rehabilitar un liberalismo progresista que dé respuestas válidas a los problemas societarios del hombre actual: cf. R. DWORKIN, *Liberalismo*, en: S. HAMPSHIRE (comp.), *Moralidad pública y privada*, Fondo de Cultura Económica, México 1983, 163.



comunitarista<sup>155</sup>. Ambas van a representar, para nuestro tiempo, el mismo debate (no resuelto) que enfrentó a Kant y a Hegel respecto a la visión de la vida societaria y el valor del constructo BC<sup>156</sup>.

## 1. El *bien común* pensado desde la lógica individualista.

La tradición liberal acumula tres siglos de reflexión multidisciplinar. En este recorrido se pueden apreciar rasgos comunes que lo configuran, pero también insistencias que lo diferencian en corrientes que no siempre resultan fáciles de clasificar<sup>157</sup>.

El núcleo común de su pensamiento, permanente desde Locke, está en la primacía de la razón como motor constructor de sociedades, donde lo más importante es defender el individualismo, no sólo como principio, sino también como explicación de la vida; desde aquí, la libertad será el valor a cuidar con absoluta prioridad sobre cualquier otro, sea este la justicia o la igualdad, y el

<sup>155</sup> La aportación de Rawls cambió los derroteros de la filosofía política contemporánea en los contenidos, pero también en la lógica interna o estructura racional que sustenta cada concepción filosófica concreta. Este dato es importante porque los debates que surgen de su *Teoría de la Justicia* se van a producir dentro de la tradición liberal, aunque los pensadores van a seguir lógicas diversas en sus nuevas propuestas. En este sentido, apuesto por agruparlas en dos, las más nítidas, pero abandono la terminología liberalismo vs. comunitarismo, aunque la literatura política actual la use, porque da a entender que los comunitaristas están totalmente fuera de la tradición liberal, cosa que no es del todo exacta como demostraré en esta sección. Para evitarlo hemos optado por la terminología individualismo vs. comunitarismo siguiendo la intuición de S. AVINERI-A. DE-SHALIT (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, New York, 1992 (imp. 2001). Ésta es una obra recopilatoria que reúne trabajos, artículos y capítulos, publicados en los años 80 del siglo XX, de los pensadores más representativos de las dos lógicas (Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, David Miller, Marilyn Friedman, Amy Gutmann, Robert Nozick, David Gauthier, Will Kymlicka, John Rawls, y Ronald Dworkin). El hilo conductor es repasar las respuestas a los temas que son motivo de debate: (1) la naturaleza del yo individual y su relación con la sociedad; (2) explicar el comportamiento humano con o sin tener en cuenta los vínculos sociales y culturales de los que son poseedores los individuos; (3) el Estado puede o no debe promover una idea de lo bueno.

<sup>156</sup> En el conjunto de la tesis, la hipótesis de trabajo en esta sección es reparar, en una primera aproximación, en los debates de la filosofía política durante los últimos años comenzando por la novedad del pensamiento de Rawls y siguiendo con la discusión entre las dos lógicas mencionadas, para indagar si se puede establecer un dialogo desde los principios de la libertad y la igualdad en la que se mueven ellos para su propuesta débil de BC como constructor de vida social, con los valores ónticos de la igual dignidad y la sociabilidad innata, que defiende la tradición filosófica católica y en especial la DSI, para proponer el BCU (Juan XXIII) como categoría política capaz de articular el binomio individuo-sociedad y superar el déficit de convivencialidad mundial de nuestro presente histórico. En esta línea de investigación, hay autores que partiendo de la filosofía de Jacques Maritain y las reflexiones de Alasdair MacIntyre, abogan que es posible tal dialogo, además de compatible con el marco de la tradición occidental y cristiana: cf. J. MIGLIORE, *Interés, autonomía y bien común. Treinta años de filosofía política*: Revista Valores en la sociedad industrial 58 (2003) 76-90.

<sup>157</sup> De la abundante bibliografía sobre el liberalismo, además de las obras de los filósofos más significativos, hemos indagado en la lógica individualista a través de las siguientes obras generales: J. L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Religión en público: debate con los liberales*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012 (Interesante el catálogo liberal y la bibliografía que ofrece: en la primera parte presenta los rasgos generales y a los autores del liberalismo clásico; en la segunda, da cuenta del liberalismo político contemporáneo desarrollado en Estados Unidos); F. VERGARA, *Introducción a los fundamentos filosóficos del liberalismo*, Alianza, Madrid 1999; F. QUESADA (ed.), *La filosofía política en perspectiva*, Anthropos, Rubí (Barcelona) 1998; C. VELARDE, *Liberalismo y liberalismos*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997; J. GRAY, *Liberalismo*, Alianza, Madrid 1994; M. D. FARRELL, *La filosofía del liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1992; J. PLAMENATZ, *Liberalism*, en: P. P. WIENER (ed.), *Dictionary of the history of ideas*, vol. III, Charles Scribner's Sons, New York 1973, 36-61; N. BOBBIO, *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México 2000. Para descifrar la lógica individualista la referencia es su máximo exponente: F. A. HAYEK, *Individualism and Economic Order*, Ludwig von Mises Institute, 1963. La edición original es de 1948, publicado por The University of Chicago Press y recoge su propuesta sobre el individualismo en el capítulo 1 que ya había publicado en: ID. *Individualism: True and False*, Hodges Figgis & Co, Dublin 1946; de este capítulo hay una traducción en español en: F. A. HAYEK, *Individualismo: El verdadero y el falso*: Estudios Públicos 22 (1986) 315-341; F. A. HAYEK, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Taylor & Francis, London 1978. Igualmente, sobre la dimensión economista, la obra de Mises publicada por primera vez en 1927 y sujeta a numerosas revisiones, es una consulta obligada: L. VON MISES, *Liberalismo*, Unión Editorial, Madrid 1982<sup>2</sup>. Revistas: E. ANCHUSTEGUI IGARTUA, *Fundamentación de la filosofía política y perspectiva de una ética cosmopolita*: Daimon: Revista de filosofía 29 (2003) 137-154; M. BARBERIS, *Libertad y liberalismo*: Isonomía 16 (2002) 181-200.

Estado, en beneficio de la libertad individual, verá limitadas sus funciones y su poder<sup>158</sup>.

La lógica individualista, presente en la filosofía política del siglo XX, recepciona (de los pensadores creadores de la tradición liberal expuestos en la primera sección) un núcleo de principios o valores adquiridos que engrosan su estructura racional a la hora de proponer su visión del hombre y de la organización de la vida social; sintéticamente, éstos son: el contrato está en el origen del Estado, descubierto como mal menor para el hombre natural y revestido de un poder sustentado en el consentimiento; aunque en la raíz conciben de forma pesimista la naturaleza del ser humano, defienden el progreso ininterrumpido de la historia de la humanidad y que los derechos humanos son inseparables del individuo; y, por último, desconfían de que la voluntad general se exprese únicamente en las mayorías, en la política práctica o en una forma concreta de gobierno (aparato estatal). Manteniéndose, pues, en sintonía con Kant, privilegian el deber (la justicia) sobre la virtud (lo bueno), pero en la respuesta a la pregunta sobre qué es lo justo, es decir, cómo organizarse socialmente determinando las instituciones (sociales y políticas) básicas y necesarias para respetar la libertad autónoma sin perder cooperación, es donde comienzan los matices y se multiplican las propuestas que están generando un vivo e intenso debate desde las tres últimas décadas del siglo XX a nuestros días<sup>159</sup>.

En la actualidad, sobresalen cuatro maneras de entender la herencia liberal desde la lógica individualista: la constructivista (J. Rawls), la igualitaria (R. Dworkin), la ética (B. Ackerman) y la conservadora (o liberalismo libertario de R. Nozick)<sup>160</sup>. No se puede hablar, pues, de una única visión liberal ni en los comienzos ni en las postrimerías del mismo, sino más bien de tradición liberal con sesgos de estrategia común uniformadora en el sentido de que esta tradición, en sus diversas manifestaciones, busca respetar la libertad y por ende, la posibilidad de autoafirmación personal y generación de bienes y riquezas, a la par que contribuir a la igualdad con mecanismos de redistribución más o menos eficientes (no hay renuncia al utilitarismo) y más o menos justos.

La expresión *más o menos* no es una evasiva imprecisa, al contrario, con ella se subraya que en el peso dado a lo justo y a la redistribución es donde radica parte de la diversidad de las visiones liberales y el motivo de los mayores debates hacia dentro del mundo liberal. Detrás de la concepción deontológica de la moral está la dignidad humana como supremo valor; de ella se

<sup>158</sup> Cf. J. NAVARRETE, *Liberales y Comunitaristas: Reflexiones generales para un debate permanente*, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile 2006, 23.

<sup>159</sup> Cf. F. A. HAYEK, *Liberalism*, escrito en 1973 para la *Enciclopedia del Novicento* (Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma) y recogido por el mismo Hayek en el capítulo IX de *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, o. c., 119-151; en éste, que conserva el estilo propio de una voz de diccionario, se desarrolla en dos partes, tras la introducción: la historia del liberalismo, dejando ver la recepción en el siglo XX de la tradición liberal anglosajona (págs. 119-131); el tratamiento sistemático de las ideas-clave liberales de dicha tradición (págs. 132-151).

<sup>160</sup> Simplificando el catálogo liberal, menciono estas expresiones actuales del mismos, pero subrayo que, aun siendo el liberalismo un pensamiento político-moral más que un sistema económico, ha pasado por etapas donde se ha privilegiado más la dimensión economista, pero en la actualidad predomina el aspecto social (filosofía moral y política). No obstante, los cuatro pensadores que menciono pertenecen al contexto anglosajón junto con A. Sen y J. Raz; pero en Alemania destacan J. Habermas, R. Alexy y K. O. Apel; en Italia tenemos a N. Bobbio, L. Ferrajoli y P. Comanducci; por último, del mundo Hispanoamericano nombrar a E. Díaz, M. Farrill y C. Nino.

derivan la libertad y la igualdad del individuo que, en cuanto ciudadano, hay que procurar desde la política: la constitución de una sociedad estable donde las personas, portadoras de múltiples cosmovisiones (religiosas, políticas o morales), convivan en paz y se unan por fines comunes, sin que ello derive en detrimento de la libertad o la igualdad de cada uno<sup>161</sup>.

Desde estos presupuestos se pueden situar las respuestas liberales en una línea donde en el extremo más conservador se defiende que la mejor manera de que no haya pérdidas de libertad o igualdad es tratando a los individuos como iguales dejando aparte sus diferencias para, mediante leyes universales que salven cualquier tipo de discriminación, otorgarles una igual consideración y respeto; por lo tanto, apelando a la *igualdad de oportunidades* no van a tener en cuenta las desigualdades que se produzcan en el juego social, considerando las pérdidas, las que evidencian las desigualdades en la vida real, como producto de las malas decisiones tomadas. Al extremo contrario se sitúa un liberalismo que podría calificarse de igualitario; ellos advierten de los peligros que acarrea la construcción de la vida social si no se tienen en cuenta las diferencias que existen entre las personas, tanto sociales como económicas, porque no habría manera de garantizar su autonomía para adoptar decisiones; por tanto, la filosofía política debería ser sensible a cualquier circunstancia que constituya un obstáculo para que los individuos alcancen la satisfacción general de sus necesidades<sup>162</sup>.

Para profundizar en la lógica individualista del liberalismo contemporáneo y sus aportaciones al BC nos centraremos en Rawls y Nozick<sup>163</sup>, porque se sitúan en el marco de una nueva comprensión del contractualismo<sup>164</sup>: el primero porque lo renueva<sup>165</sup> y el segundo porque corrige

<sup>161</sup> Se ha gestado un *nuevo paradigma liberal* que algunos han bautizado como *rights based* de claro carácter deontológico, es decir, basado en los derechos, pero que no abandona el individualismo como lógica interna: cf. J. G. MERQUIOR, *Liberalismo viejo y nuevo*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, 135-195.

<sup>162</sup> En estos últimos es más plausible encontrar una concepción de BC: *Existe un "bien común" presente también en las teorías políticas liberales, dado que cualquier teoría política tiene como propósito promover los intereses de los miembros de la comunidad. La forma que utilizan los liberales para determinar el bien común es la de combinar las preferencias individuales con la elección de la sociedad como un todo, a través de procesos políticos y económicos. Afirmar la neutralidad estatal, por lo tanto, no implica rechazar la idea de un bien común, sino más bien darle una cierta interpretación*: W. KYMLICKA, *o. c.*, 227. Está reflexión aviva mi intención investigativa sobre el BC en la tradición liberal contemporánea.

<sup>163</sup> Tendría cabida un tercero dentro del hilo expositivo planteado: J. Habermas porque con él comienza un camino intermedio entre liberalismo y comunitarismo; aunque puede inscribirse en la tradición contractualista, plantea una nueva perspectiva con su teoría discursiva. El pensamiento de Habermas abre caminos hacia un BC pactado que tendría en cuenta la dimensión intersubjetiva y, en parte, la intrasubjetiva, al poner en diálogo las propuestas sustantivas intentando conseguir un consenso mediante argumentos, desde el ideal de la disponibilidad de dejar atrás nuestros intereses particulares. Así, como en la *voluntad general* de Rousseau, confluirían la voluntad de todos y la de cada uno. Para una síntesis de la relación de Habermas con las lógicas apuntadas: cf. F. CORTÉS RODAS, *Liberalismo, comunitarismo y ética comunicativa*: Daimon: Revista de filosofía 15 (1997) 93-106.

<sup>164</sup> Dejo a R. M. Dworkin porque, aun compartiendo con Rawls el carácter deontológico de la teoría de la justicia y su frontal crítica al utilitarismo, amén del principio de igualdad, ciertamente mantiene distancia respecto del uso de la ficción neocontractualista y busca una versión en línea ética del liberalismo: cf. M. DAGUERRE, *La relación entre ética y política en el liberalismo igualitarista de Rawls y Dworkin: el problema de la fuerza categórica*: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho 32 (2009) 627-646. Para profundizar en lo fundamental de su pensamiento: cf. R. M. DWORKIN, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós Ibérica, Barcelona 1993. Igualmente, no insistiré en la expresión ética de B. Ackerman porque él mismo se siente cercano a la primera formulación de la *Teoría de la Justicia* de Rawls: cf. B. ACKERMAN, *Liberalismos políticos*: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho 17-18 (1995), 25-51. En su obra *La justicia social en el Estado liberal*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1993, se puede apreciar cómo comparte, con Rawls, principios que elucidan la lógica interna del liberalismo político según su punto de vista.

a éste negando el pacto fundacional y apelando a un Estado mínimo.

### 1.1. John Rawls.

John Rawls sorprendió a la comunidad científica de pensadores liberales proponiendo una Teoría de la Justicia<sup>166</sup> en la que desarrollaba una nueva elaboración de la teoría contractualista de la sociedad. En su punto de mira estaba encontrar una vía de escape al enquistamiento en el que se encontraba la filosofía política a la hora de dar salida, en las modernas sociedades democráticas, al enfrentamiento entre libertad e igualdad. El contrato social lo concibe, en sintonía con Rousseau, como un pacto fundacional que se ejecuta en dos tiempos: el primero pasa por el establecimiento de unos *primeros principios de justicia* que han de regir la estructura de la sociedad; el segundo se explicita con la instauración de unos *procedimientos racionales* que nos conducen a establecer lo que es justo<sup>167</sup>.

Así las cosas, su planteamiento filosófico es procedimental, al puro estilo formal: ¿cuál debe ser la situación de arranque de los participantes en el pacto fundacional para que su elección se produzca en condiciones óptimas de racionalidad y moralidad? En fidelidad a sus antecesores comenzó manejándose desde la idea del *egoísmo racional*: el buscar cada cual la *mejor* posición para él revertiría en la *mejor* solución para todos<sup>168</sup>. Sin embargo, rechazó la idea porque, aunque racional, carecía de toda moralidad, además de que no dejaba de ser un punto de partida desde una situación concreta<sup>169</sup>; esto le llevó a otro planteamiento, al que llamó *el velo de la ignorancia*, consistente en arrancar desde un punto anterior al lugar de cada uno en la sociedad (la clase, el status social), incluso de los dones naturales o el proyecto de vida personal. Ignorando tales *accidentes*, los participantes en el pacto pueden estar en condiciones de elegir principios racionales y universales, es decir, válidos para todos y para siempre<sup>170</sup>.

Con esta visión pretende alcanzar una idea de justicia entendida como *imparcialidad* que, a su

<sup>165</sup> Cf. F. VALLESPÍN OÑA, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza, Madrid 1985.

<sup>166</sup> El sentido que intenta dar a la justicia lo funda en la teoría clásica del contrato social, al que considera fundamento moral de una sociedad y su primera formulación teórica amplia aparece a comienzos de los 70 del siglo XX en J. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México 1979; la obra tuvo una vasta difusión en el ámbito de la filosofía angloamericana gracias tanto a sus adeptos como a sus retractores. De las controversias y debates fueron surgiendo otras obras que le encumbraron como un clásico de la filosofía política y del derecho de nuestro tiempo: cf. ID. *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia, o. c.*; *Liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México 1995; ID. *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Paidós, Barcelona 2001. De los debates destaca el que tuvo con Habermas: J. HABERMAS - J. RAWLS, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós: ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1998. Para completar la extensa bibliografía del autor en inglés (con referencias a las traducciones en castellano): cf. I. B. FLORES, *El liberalismo igualitario de John Rawls: Cuestiones constitucionales* 1 (1999) 85-122.

<sup>167</sup> La justicia la va a plantear como *derechos* abriendo una línea de debate frontal contra el liberalismo economicista, al entender que éste sólo atiende al *mercado* como único instrumento de convivencia. Igualmente intenta superar el utilitarismo dominante: cf. C. MOUFFÉ, *Le libéralisme américain et ses critiques: Rawls, Taylor, Sandel, Walzer*: Esprit, Mars (1987) 100-129.

<sup>168</sup> Rawls entiende que en la concepción de cooperación para el pacto entra la idea de ventaja racional, la cual percibe como que es razonable que *los mejor situados se aprovechen de su situación*: ID. *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia, o. c.*, 28-32.

<sup>169</sup> Cf. ID. *Teoría de la Justicia, o. c.*, 144.

<sup>170</sup> Esta idea la desarrolla en el capítulo III dedicado a la posición original: *Ibidem*, 143-223.

vez, haga depender a la misma del procedimiento mediante el cual se establece lo que es justo; así, gracias al formalismo procedimental es como se van a poder elegir los principios de justicia que, a través de la cooperación, conquistarán una *sociedad bien ordenada*<sup>171</sup>. Rawls propone tres que, en su esencia, responden a estos contenidos<sup>172</sup>: (1) las libertades básicas se tienen que asegurar para cada ciudadano, por eso todo individuo tiene que poseer igual derecho a la más amplia libertad compatible con una igual libertad para todos; (2) reconocer como principio la diferencia, aceptando las desigualdades cuando son justas; o de otra forma: se pueden aceptar las diferencias sólo si es razonable esperar que actuarán en beneficio de todos y que los cargos y las funciones serán asequibles a todos. Por eso tienen que formar parte de un sistema social que, mediante la igualdad de oportunidades, asegure el bienestar de los menos afortunados; (3) *estos principios son un caso especial de una concepción más general de la justicia que puede ser expresada como sigue: Todos los valores sociales -libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del respeto a sí mismo- habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos*<sup>173</sup>.

La prioridad absoluta para Rawls es la libertad y sólo cabe admitir limitaciones a ésta para conseguir la misma libertad para todos, lo cual redunda en una concepción de la sociedad *bien ordenada* que camina hacia una *cultura política* democrática que hay que labrar con la cooperación y la *razón pública*<sup>174</sup> con el objetivo de lograr la coexistencia de nociones de vida buena (comprehensivas) mediante una aceptación, por parte de una mayoría de los ciudadanos, libre y voluntaria que no necesitaría del recurso coercitivo por parte del Estado. Rawls, admitiendo así que los individuos, en cuanto ciudadanos, pueden compartir objetivos comunes *últimos* abre el camino para proponer un modelo de persona y de *bien*, en aras de garantizar una sociedad justa y estable<sup>175</sup>.

Respecto a su visión antropológica, entendía que los hombres son libres e iguales. Comenzó

<sup>171</sup> La posición original en la que se aplica el velo de ignorancia asegura una concepción de la justicia en términos de cooperación social, muy superiores al criterio de utilidad que surgía del egoísmo, como quiso plantear en un principio. Se pretende, de esta manera, liberar del egoísmo a los participantes en el contrato, de modo que puedan participar en condiciones de equidad, a la par que aseguren una cooperación a largo plazo: cf. ID. *Liberalismo político*, o. c., 54.

<sup>172</sup> Los principios que propone han sufrido varias redacciones, por el afán de aclarar su posición, a raíz de los debates con sus contemporáneos; los podemos encontrar en: cf. ID. *Teoría de la Justicia*, o. c., 67, 68 y 69; ID. *Liberalismo político*, o. c., 31.

<sup>173</sup> ID. *Teoría de la Justicia*, o. c., 69. Más adelante se puede descubrir este último principio aplicado como justicia distributiva a la hora de fijar la forma ideal de la estructura básica de la sociedad: cf. ID. *Liberalismo político*, o. c., 263ss.

<sup>174</sup> Cf. ID. *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, o. c., 157-164.

<sup>175</sup> Cf. B. BAYONA, *La "Cultura política" en el liberalismo de Rawls*: Sistema: Revista de ciencias sociales 149 (1999) 69-97. Personalmente pienso que en esta sociedad organizada y plural objeto de consenso constitucional (cultura política) se encuentran los primeros indicios para su propuesta al concepto de BC, entendido como un bien pactado para la gobernabilidad y la convivencia. De todas formas, lo que entiende Rawls por *cultura política* está sujeto a crítica, especialmente por parte de Habermas, en cuanto a la manera de articular constitucionalmente el principio de la tolerancia con las múltiples concepciones comprehensivas; quizás la clave este en que *Rawls no pretende ofrecer un modelo utópico de orden social por encima de lo que él entiende es la condición política de la vida cooperativa, sino que pretende, más bien, avanzar una idea de política que, siendo practicable, esté fundada en los valores y principios de la experiencia cultural de los ciudadanos*: J. RODRÍGUEZ ZEPEDA, *El concepto de cultura política en el liberalismo político de John Rawls*, en: F. QUESADA (ed.), *La filosofía política en perspectiva*, l. c., 225.

apuntando que los seres humanos, poseedores de facultades morales, *tienen una concepción de lo que es bueno [... y] un sentido de la justicia*<sup>176</sup> que les pone en camino de la igualdad; pero más tarde completó, también corrigió, su discurso: si sumamos los *poderes de la razón (de juicio, de pensamiento y la capacidad de inferencia relacionada con estos poderes)*, *las personas son libres. Lo que hace que estas personas sean iguales es el tener estos poderes cuando menos en el grado mínimo necesario para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad*<sup>177</sup>.

Rawls se mueve con esta fundamentación, más política que antropológica, de la libertad y la igualdad en unos márgenes estrechos que apuntan, en un primer momento, hacia argumentos metafísicos<sup>178</sup> al reconocer en la persona cierta capacidad de concepción del bien, aunque ciertamente ésta sea demasiado amplia<sup>179</sup> y siempre como compromiso político<sup>180</sup> al que se puede adosar otro *no político* (moral) exponiendo a las instituciones estatales, a lo que tienen derecho como ciudadanos, su visión particular (comprehensiva) del bien, eso sí, en cuanto que ésta sea compatible con la idea pública de justicia<sup>181</sup>.

Desde este último planteamiento despliega Rawls su aportación al BC<sup>182</sup>. La perspectiva *social* impuesta a su manera de entender el liberalismo político no rechaza la pluralidad de concepciones del bien, al contrario, valora positivamente no descartarlas, eso sí, con restricciones: (1) *que son compartidas, o pueden ser compartidas, por ciudadanos considerados libres e iguales, y; (2) que no presuponen ninguna doctrina plenamente (o parcialmente) comprensiva*<sup>183</sup>.

<sup>176</sup> J. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, o. c., 31.

<sup>177</sup> ID. *Liberalismo político*, o. c., 42.

<sup>178</sup> En su Teoría de la Justicia las constantes referencias a Kant hicieron pensar a muchos de sus comentaristas que el acuerdo alcanzado con el procedimiento que usaba tendía a la universalización del mismo y a la aceptación de la metafísica kantiana, cf. J. MIGLIORE, *Introducción a John Rawls*: Colección 13 (2002) 161-165, pero él mismo fue aclarando su aceptación de Kant *sin metafísica* y la búsqueda puramente procedimental del contrato: *en una democracia constitucional de la concepción pública de justicia debe ser, en la medida de lo posible, independiente de polémicas doctrinas filosóficas y religiosas. Así, para formular tal concepción, se aplica el principio de la tolerancia a la filosofía misma: la concepción pública de justicia ha de ser política, no metafísica*: J. RAWLS, *Justicia como imparcialidad: política, no metafísica*: Diálogo filosófico 16 (1990) 4; igualmente reconoce las modulaciones, en algunos puntos de vista, como en este de la huida de la metafísica en política, de la primera propuesta de su teoría de la justicia. Citamos la versión en español del publicado por primera vez en la revista *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n. 3. (1985) 223-251 con el título *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* y recogido, con el mismo título en S. AVINERI - A. DE-SHALIT (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, I. c., 186-204.

<sup>179</sup> *Los ciudadanos tienen objetivos y compromisos, tanto políticos, como no políticos. Suscriben los valores de la justicia política y desean verlos incorporados en instituciones políticas y en políticas sociales. También trabajan en pro de otros valores en la vida no pública, y para apoyar los fines de las asociaciones a que pertenecen*: J. RAWLS, *Liberalismo político*, o. c., 52.

<sup>180</sup> La noción de bien se basa en que los mismos individuos se reconocen, unos a otros, como portadores de dicha facultad: *Ibidem*, 51.

<sup>181</sup> Cf. *Ibidem*, 54.

<sup>182</sup> Tanto en las traducciones al castellano como en la edición original usa las palabras *bien común e interés común* (*common good y common interest*): ID. *A theory of justice*, Oxford University, London 1973; *Political liberalism*, Columbia University Press, New York 2005); en ambos casos, prácticamente las concibe como conceptos sinónimos: *los principios de la justicia consiste en invocar el principio del interés común. (El bien común creo que consiste en unas condiciones generales que producen el mismo beneficio para todos)*: ID. *Teoría de la Justicia*, o. c., 232.

<sup>183</sup> Y continúa: *En la justicia como imparcialidad, esta restricción se expresa con la prioridad de lo justo. Entonces, en su forma general, esta prioridad significa que las ideas del bien admisibles deben respetar los límites de la concepción política de la justicia*: ID. *Liberalismo político*, o. c., 173.

En su *Teoría de la Justicia* presupone la aspiración legítima de todo gobierno democrático al BC, eso sí, como la herramienta que éste tiene para *mantener las condiciones y lograr los objetivos necesarios en beneficio de todos*<sup>184</sup>. Más aún, plantea un *principio del interés común* con el que impregna de racionalidad la búsqueda de la idea de un bien general con capacidad para la organización de la vida social. Con este principio, las instituciones de los gobiernos pueden implementar cierta jerarquía, aplicando el criterio de eficacia, para asegurar que todos puedan promover sus fines particulares o sus fines compartidos<sup>185</sup>. La sociedad estructurada puede, desde sus bases, aportar, estimulando y sosteniendo, unos proyectos de bien más que otros, pero desde la bondad como racionalidad y alcanzando unos *bienes primarios*<sup>186</sup> a través de los cuales los ciudadanos aportan al BC desde *formas congruentes con la justicia*<sup>187</sup>.

Indudablemente, sin renunciar al principio liberal de la neutralidad del Estado, en la aportación de una *idea de bien* común admite una distinción entre una que es procedimental y otra que es de objetivo o propósito; la primera debe atender a la justicia como imparcialidad y la segunda va encaminada a no perder de vista que la organización de la vida social, en sus estructuras fundamentales y básicas, no favorezca *ninguna doctrina comprehensiva*<sup>188</sup>. En palabras suyas: *el liberalismo acepta la pluralidad de concepciones del bien como un hecho de la vida moderna, siempre y cuando, por supuesto, estas concepciones respeten los límites especificados por los principios de justicia apropiados. El liberalismo trata de demostrar que es deseable una pluralidad de concepciones del bien, y cómo un régimen de libertad puede acomodar esta pluralidad para lograr los muchos beneficios que derivan de la diversidad humana*<sup>189</sup>.

La idea de BC de Rawls descarta la visión comprehensiva, pero no la abandona al recuperarla desde la idea de la justicia como imparcialidad, con la que previamente ha reconocido el derecho, que los ciudadanos poseen, de construir comunidad social desde fines comunes no vinculados a una única doctrina comprensiva<sup>190</sup>. De esta forma, aunque plantea los fundamentos para un BC político en las sociedades democráticas modernas, no termina de colmar todas las aspiraciones comprensivas, porque el Estado va a promover sólo aspectos de éstas si los descubre como medio para conseguir la justicia de la sociedad<sup>191</sup>.

---

<sup>184</sup> ID. *Teoría de la Justicia*, o. c., 220.

<sup>185</sup> Incluso, ejemplariza la teoría proponiendo: *en este sentido se exigen reglamentaciones razonables para mantener el orden y la seguridad públicos, o medidas eficientes para la salud pública que promuevan el interés común*: *Ibíd.*, 99-100.

<sup>186</sup> Rawls llega a plantear hasta cinco de estos bienes primarios en su *Teoría de la Justicia*, pero los remodela desde su concepción de persona en: cf. ID. *Liberalismo político*, o. c., 285-286.

<sup>187</sup> ID. *Teoría de la Justicia*, o. c., 385.

<sup>188</sup> Cf. ID. *Liberalismo político*, o. c., 188.

<sup>189</sup> *Ibíd.*, 282.

<sup>190</sup> La sociedad contemporánea no puede ser leída sin el hecho que aporta la realidad del *fact of pluralism*; una concepción pública sobre la justicia, sobre el bien y el interés general es posible en las sociedades actuales: cf. F. VALLESPÍN, *Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas*, en: J. HABERMAS; J. RAWLS, *Debate sobre el liberalismo político*, o. c., 12-13.

<sup>191</sup> Una concreción de esta promoción por parte del Estado de ideas de bien está en el valor dado a las virtudes cívicas. *El Estado liberal igualitarista está obligado a promover todas aquellas virtudes que sean necesarias para alcanzar y estabilizar la justicia de la sociedad con el único límite del respeto a la prioridad de lo correcto sobre lo bueno. Desde el liberalismo*

## 1.2. Robert Nozick.

El planteamiento político de Rawls es claramente servido desde una perspectiva social; sin embargo, aun permaneciendo en la tradición liberal, no tardaron en levantarse voces, dentro de ella, en contra de su *Teoría de la Justicia*<sup>192</sup>. Una de las más tempranas fue la de Robert Nozick, que se opuso a las limitaciones propuestas por Rawls a la libertad individual y al peso del Estado en la organización de la vida social, política y económica<sup>193</sup>.

De la mano de Nozick vamos a presentar, a grandes rasgos, su propuesta de BC, ejemplarizando las visiones más radicales del liberalismo contemporáneo<sup>194</sup>, combativo no sólo con el utilitarismo sino también con la corriente social, alentada por Rawls, en el liberalismo; así, en el trasfondo de su obra para refutar a éste, *Anarquía, Estado y Utopía*<sup>195</sup> (1974), se encuentra un profundo alegato contra el Estado del bienestar, para lo cual trata de presentar el liberalismo en clave utópico-libertaria, inscribiendo su nombre en la corriente ética de lo que, en la actualidad, conocemos como neoliberalismo<sup>196</sup>. Así, su pensamiento político, tal como adelanté, se encuadra dentro de las nuevas perspectivas del contractualismo, pero la suya arranca desde la particular visión de Locke sobre el contrato social y la defensa, que raya el proteccionismo a ultranza, de los derechos del individuo y de su propiedad<sup>197</sup>.

Nozick arranca del constructo descriptivo del ser humano como *persona separada*<sup>198</sup> para dejar claro que, para él, el individuo posee una primacía, prácticamente absoluta, en su propuesta de organización de la vida social y del Estado. Por lo tanto, el mayor valor serán los derechos

---

*igualitarista no se concibe a la virtud cívica como constitutiva de la justicia de la sociedad sino que se la defiende como instrumento necesario para la realización práctica de la misma: J. TENA SÁNCHEZ, El papel de la virtud cívica en el liberalismo igualitarista: Isegoría 41 (2009) 180.*

<sup>192</sup> A pesar de la indiscutible aportación e influencia de Rawls, su teoría de la justicia no ha dejado a nadie indiferente tanto en la tradición liberal como en la comunitarista. Para Nozick la teoría es insuficientemente liberal. Para Dworkin sus propuestas son insuficientemente igualitarias: cf. R. GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona 1999, 45-97

<sup>193</sup> Por ejemplo, en algunos casos prácticos insinúa la posibilidad de que el Estado restrinja determinadas libertades básicas en beneficio de otras más importantes: cf. J. RAWLS, *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*, o. c. 192; 201-202.

<sup>194</sup> Ejemplarizo en Nozick esta corriente más radical del liberalismo, conocida como *libertarismo*, como apunte anteriormente, apoyándome en las reflexiones de Kymlicka que le da un papel relevante en esta corriente liberal extrema que, para ser comprendida cabalmente, habría que medirla con otros frentes abiertos en el liberalismo: económico (Friedmann), político-social (Hayek), jurídico (Hart y Dworkin): cf. W. KYMLICKA, o. c., 109-177. La opción de exponer a Nozick aquí está motivada porque se evidencia con él lo costoso que es proponer una teoría política para la vida en sociedad de espaldas al concepto de BC o interés general.

<sup>195</sup> R. NOZICK, *Anarchy, state, and utopy*, Basil Blackwell, Oxford 1988. Para las citas usamos la traducción al castellano: ID. *Anarquía, estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1991. La intención de su obra se descubre desde el esquema cartesiano que propone en sus partes: 1ª justificar la necesidad de un Estado Mínimo partiendo, en teoría, de un hipotético estado de naturaleza; 2ª rechazar cualquier intento de redistribución que lleve consigo aumentar las prerrogativas del Estado en detrimento de los derechos individuales; 3ª presentar el Estado Mínimo como el Estado Ideal (framework for utopia).

<sup>196</sup> C. OFFE, *Contradicciones del Estado de Bienestar*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, 292.

<sup>197</sup> Los comentaristas, críticos y estudiosos de Nozick, en su mayoría, suelen situarlo dentro del neocontractualismo, pero hay divergencias en algunos que ven su teoría como una sistemática negación del contrato social. Sin embargo, como apuntan los defensores de lo primero, el uso similar al que hace Locke del estado de naturaleza, admite que se le pueda enmarcar como contratualista; más aún, nos inclinamos a pensar que busca, a veces de forma populista, dismantelar el *estado de bienestar*, para lo que ataca, sin demoler, la idea de contrato social. Para ampliar el estado del debate cf. Mª. J. GONZÁLEZ ORDOVAS, *La propiedad en los liberales: el ejemplo de Nozick*: Revista de Estudios Políticos 94 (1996) 237-238.

<sup>198</sup> R. NOZICK, *Anarquía, estado y utopía*, o. c., 45.



individuales, que tendrán, como único límite, los propios derechos de los demás, por lo que, prácticamente, declina cualquier criterio distributivo que no sea seguir el principio de *a cada uno como elige, a cada uno según ha elegido*,<sup>199</sup> alegando que no hay justificación posible para que unos, muchos o pocos, se sacrifiquen a favor de otros. La primacía de los derechos del individuo tiene en la base una absolutización del derecho de propiedad<sup>200</sup>. Las cosas de este mundo están supeditadas a las personas; de tal forma es así que, de no admitir tal derecho como intocable, la libertad quedaría en entredicho. Más aún, cualquier iniciativa de redistribución acarrearía una limitación de la libertad de iniciativa individual, del todo ilegítima<sup>201</sup>.

Los principios expuestos los concreta en el marco utópico de su propuesta de un *Estado Mínimo*, que tiene como objetivo evitar cualquier injerencia o intervención, la cual solo sería aceptable para defender y hacer respetar los derechos de los individuos (forma preventiva) o para evitar la violencia o el delito (forma coercitiva)<sup>202</sup>. La justificación de éste viene, también, del estado de naturaleza; sin contrato social ni pacto originario para manifestar el origen del Estado, sólo reconoce en éste los poderes que los mismos individuos deleguen de forma explícita en aras de la protección de sus derechos, resolver sus conflictos y hacer respetar los pactos entre particulares<sup>203</sup>. Siendo, para Nozick, este diseño de Estado el único admisible, no cabe posibilidad alguna de ejercicio redistributivo, que en su visión es reflejo de los prejuicios igualitarios que tanto defiende Rawls. Sin embargo, se equivoca Nozick al pensar que no es coherente la redistribución con un liberalismo fundado en el derecho de apropiación ilimitada. Locke mismo, en quien él se apoya, reclama que una apropiación será justa en la medida que deje suficiente para los otros<sup>204</sup>.

Así las cosas, la inviolabilidad de los derechos de cada individuo, concebidos estos siempre como fin y nunca como medio, dentro de un Estado o gobierno mínimo que se rija, parafraseando a Kant, por el principio: *actúa de tal manera que minimices el uso de la humanidad simplemente como medio*<sup>205</sup>, alienta a Nozick a dejar de lado el concepto de BC, porque lo concibe como

---

<sup>199</sup> *From each as they choose, to each as they are chosen*: ID. *Anarchy, state, and utopy*, o. c., 160.

<sup>200</sup> Este derecho es el fundamento de todos los derechos individuales y de la libertad: cf. ID. *Anarquía, estado y utopía*, o. c., 270ss.

<sup>201</sup> Desde su perspectiva, cualquier impuesto redistributivo, por nimio que parezca, es un atentado contra la *inviolabilidad* de la persona: cf. *Ibidem*, 44. Para ampliar la problemática que plantea con la propiedad: cf. M. E. BELTRÁN PEDREIRA, *Nozick, la justificación de la propiedad*: Sistema: Revista de ciencias sociales 77 (1987) 131-140.

<sup>202</sup> R. NOZICK, *Anarquía, estado y utopía*, o. c., 7: cf. M. BELTRÁN DE FELIPE, *La falacia de los independientes: La fundamentación del Estado en Nozick*: Sistema: Revista de ciencias sociales 78 (1987) 113-120.

<sup>203</sup> Cualquier otra opción que no tenga en cuenta la realidad de las *existencias separadas* de las personas como un hecho natural básico del estado de naturaleza, implicaría aceptar el pacto y con él vendría la legitimación de un Estado mucho más amplio: cf. F. GIMÉNEZ PÉREZ "liberalismo", en: R. REYES (dir.): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, v. 3, Plaza y Valdés, Villaviciosa de Odón (Madrid) 2009, 412.

<sup>204</sup> Un mínimo de propiedad es condición necesaria para la libertad: J. RUBIO CARRACEDO, *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo* (Platón, Marx, Rawls, Nozick), Anthropos, Barcelona 1990, 263-264.

<sup>205</sup> Antes de trastocar la segunda fórmula del imperativo categórico kantiano, Nozick defiende que habrá contadas situaciones donde por defender los derechos de los individuos o contrarrestar la violencia, hasta un Estado *ultramínimo* tendrá que intervenir, pero tendrá que hacerlo guiado por el principio: *Minimizar el uso de las personas como medios en formas específicas*: R. NOZICK, *Anarquía, estado y utopía*, o. c., 39-43.

una apelación a romper la inviolabilidad en aras de un *bien social mayor*. Para él, individualmente podemos elegir, para alcanzar un bien mayor, algo que nos perjudique asumiendo, por tanto, los costes de tal decisión. Sin embargo, esto mismo no se puede pedir a un individuo o un grupo *en razón de un bien social superior*. Nozick es tajante: *no hay ninguna entidad social con un bien, la cual soporte algún sacrificio por su propio beneficio*<sup>206</sup>. Tras esta aseveración está su visión de que somos personas separadas; no hay posibilidad alguna de intersubjetividad, por ende, es impensable una entidad social que pueda proponerla aunque sea pensando en el interés general, porque el Estado tiene que ser *escrupulosamente neutral entre sus ciudadanos*<sup>207</sup>.

¿Cabría la posibilidad de apelar a la intrasubjetividad para salvar el hecho, comprobado en la historia, del progreso moral de la humanidad a mejor? Tampoco, porque los beneficios de las decisiones personales redundan en la propia persona, que progresa porque es respetada en su dignidad personal, cosa que no puede suceder con la propuesta de un Estado de bienestar<sup>208</sup>: *Que se nos trate con respeto, respetando nuestros derechos, nos permite, individualmente o con quien nosotros escojamos decidir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos, tanto como podamos, ayudados por la cooperación voluntaria de otros que posean la misma dignidad. ¿Cómo osaría cualquier Estado o grupo de individuos hacer más, o menos?*<sup>209</sup>

La noción central de Nozick es la precedencia incondicional de la libertad de iniciativa personal, aunque en el fondo esconda el derecho ilimitado del individuo a la propiedad; la consecuencia de este planteamiento es doble: por una parte, a la libertad se le superpone la propiedad como un derecho moral absoluto<sup>210</sup>; por otra, cualquier propuesta de intervención sobre la misma desde un BC o utilidad pública queda desterrada<sup>211</sup>.

No obstante, aunque esta visión permanezca con alta clarividencia como hilo conductor de su propuesta, no se encuentran razones suficientes en su obra para descartar las intuiciones de Rawls; con otras palabras, no termina de demostrar -recuérdese el objetivo de su obra- que su

<sup>206</sup> Las palabras en cursiva del párrafo son textuales de Nozick en: *Ibidem*, 44.

<sup>207</sup> Cf. *Ibidem*, 45.

<sup>208</sup> Cf. *Ibidem*, 156-158.

<sup>209</sup> *Ibidem*, 319.

<sup>210</sup> Cf. *Ibidem*, 270-271. Lo más problemático de su propuesta es que no fundamenta para nada tal derecho moral a la propiedad. Él, amparado en los derechos lockeanos fundamentales (a la vida, la salud, la libertad y las posesiones) los eleva a una especie de triunfos (lo importante no es lo que posees, sino el derecho adquirido o título) que el individuo puede presentar ante un Estado que, en aras de un BC, atente contra esos derechos. Son derechos negativos adquiridos en el Estado de Naturaleza y que pasan al Estado Mínimo, no por contrato, sino por evolución natural en la que los individuos van articulando mecanismos para proteger sus derechos frente a los de otro hasta que se conforme un Estado cuasi-mínimo: cf. CH. KUKATHAS-PH. PETTIT, *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*, Tecnos, Madrid 2004, 87.

<sup>211</sup> Este planteamiento incurre en una falacia que *se produce en la asimilación directa que hace Nozick de propiedad a libertad sin percatarse de la ambivalencia de la primera: un mínimo de propiedad es una condición para la libertad, pero una propiedad sin límites ni condiciones se convierte -históricamente- en una restricción para la libertad de los demás*: J. RUBIO CARRACEDO, *Paradigmas de la política*, o. c., 263.

perspectiva sea mejor que la del liberalismo social o igualitario, ni siquiera que éste deba de ser desterrado de la tradición liberal<sup>212</sup>. Asimismo, pienso que este derecho tan ilimitado de propiedad, además de ser indefectible, le atrapa en el marco utópico que él mismo propone<sup>213</sup>, ya que deja a la intemperie una propuesta concreta y viable de organización de la vida social.

Nozick es un claro ejemplo, en negativo, de la importancia del concepto de BC en la construcción de sociedades y la posibilidad de la convivencia ordenada. Sin principios como el BC o el interés general o la utilidad pública, ¿cómo puede sentirse dentro de la tradición liberal? La solución que propone es un recurso artificioso, una especie de *intento de salvataje*<sup>214</sup> formulado como *principio de rectificación*<sup>215</sup>. A grandes rasgos funcionaría como una redistribución disimulada, que atiende más a la preocupación de blindarse en miras de las posibles críticas a su propuesta, pues en su visión de la propiedad ilimitada hay que resolver, si se quiere ser coherente con la justicia, las apropiaciones que se hayan hecho de modo correcto aceptando una rectificación que borraría la injusticia cometida; pero sería una marcha atrás, para seguir adelante. Así, de haber elaborado más este principio estaría a las puertas de un delgado concepto de BC, pero haciéndolo dejaría al descubierto y sin valor su propuesta de Estado Mínimo.

## 2. El *bien común* pensado desde la lógica comunitarista.

El debate contemporáneo se cierne, en lo más sustantivo, en la cuestión clave de cómo perfilar instituciones político-sociales que atiendan la afluencia de las diferentes cosmovisiones de bien y de virtud<sup>216</sup>. La actual tradición liberal, hija de la autocrítica, expresa el problema planteando distinguir los ideales de perfección humana (la pregunta por lo bueno que se hace todo hombre) de la delineación de instituciones básicas para la convivencialidad (la pregunta por la virtud de las mismas), para terminar inclinándose en una reflexión sobre eso último, es decir, respecto a lo que es justo. Sin embargo, en paralelo a este razonamiento individualista emparentado con la tradición liberal, ha surgido otra lógica, vecina a las corrientes ético-políticas de índole teleológico, que valora más reparar en la pregunta sobre el bien que sobre lo justo. Esta sostiene que la persona no está sujeta únicamente a los fines que se pueda dar a sí misma, si no que puede alcanzar un conocimiento de lo bueno y lo virtuoso, ya sea a través de la razón, las

---

<sup>212</sup> Cf. W. KYMLICKA, *o. c.*, 143.

<sup>213</sup> Cf. R. NOZICK, *Anarquía, estado y utopía*, *o. c.*, 287-318.

<sup>214</sup> Cf. R. GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*, *o. c.*, 65-67.

<sup>215</sup> R. NOZICK, *Anarquía, estado y utopía*, *o. c.*, 156.

<sup>216</sup> Una vez expuesta la visión del BC de la lógica individualista queremos hacer hincapié en las principales cuestiones que van a debatirle los abanderados de la lógica comunitarista: (1) al yo desvinculado liberal van a oponer el yo situado (traducción aproximada de los términos: *embedded self* o *siutated self*); (2) a la preponderancia de la libertad como autonomía, nota esencial del liberalismo, van a proponer la autenticidad; (3) a la defensa a ultranz de la neutralidad del Estado, aunque suavizada en el liberalismo igualitario, van a realizar una decidida política del bien común. Para ampliar esta visión, además de una abundante bibliografía: cf. O. PÉREZ DE LA FUENTE, *La polémica liberal comunitarista: Paisajes después de la batalla* (Volumen 35 de Cuadernos "Bartolomé de las Casas"), Dykinson, Madrid 2005, 35-84.

cosmovisiones sustantivas (religión, por ejemplo) o la interpretación histórica, como fin específico y contextual que no puede dejar indiferente (neutral) a las instituciones (Estados, gobiernos, sociedad civil...) que se diseñen para la persecución de tal objetivo.

En esta última línea de reflexión se sitúan las posturas de ciertos filósofos contemporáneos, principalmente del ámbito ético, que, sometiendo a crítica los planteamientos liberales de inspiración kantiana, persiguen alternativas a la organización de la sociedad, irrumpiendo en el ámbito de lo político con propuestas que se engloban bajo el apelativo de comunitaristas, ya que tienden a privilegiar lo comunitario (la vida social concreta, con su historia) más que lo personal en el binomio conflictivo individuo-sociedad a la hora de articularlo en diseños de vida social concretos y plausibles en el presente histórico<sup>217</sup>.

Los comunitaristas<sup>218</sup>, desconfiando del proyecto de la ilustración en la versión iniciada por Kant, prefieren beber de las fuentes aristotélicas y hegelianas, volviendo así a abrir el debate del idealismo alemán<sup>219</sup>. Con Hegel van a colocar su punto de mira en el hombre real, contextualizado, el que se edifica gracias a una historia que percibe, vive y siente más grande que él mismo. El abandono del sujeto trascendental es para ellos casi obligado, por limitar la búsqueda de la experiencia moral en la vida de los hombres al sólo uso de la razón<sup>220</sup>.

La crítica del comunitarismo a la visión liberal de la vida en común ataca en la raíz a la distinción entre *público* y *privado* con la que sostienen la idea de mercado<sup>221</sup>. Apuesta nítidamente, primero, por hacer depositarios de los valores no a los individuos sino a las sociedades organizadas políticamente, exhibiendo un pensamiento sobre una idea de comunidad, eso sí,

<sup>217</sup> Aunque sea común hablar de comunitarismo como corriente de pensamiento, no se puede ratificar que lo sea; resulta ser más un movimiento difuso, para nada compacto, surgido en los 80 del siglo XX en Estados Unidos y Canadá con vocación crítica hacia las formas actuales de expresión del liberalismo: cf. R. GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*, o. c., 126.

<sup>218</sup> El debate postulado por los comunitaristas está creando una abundante bibliografía: S. MULHALL-A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad: El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de hoy, Madrid 1996; F. CORTÉS RODAS-A. MONSALVE SOLÓRZANO, (eds.), *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, Alfons el Magnànim, Valencia 1996; C. THIEBAUT, *Los límites de la comunidad: Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1992; D. Bell, *Comunitarianism and its critics*, New York University Press, New York 1984. Revistas: M. ELÓSEGUI ITXASO, *Comunitarismo versus liberalismo. Estado de la cuestión*: Veritas: revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul vol. 43, n. 2 (1998) 287-302; J. M. PÉREZ ADAN, *Comunitarismo, moralidad política y la crítica al neoaristotelismo emergente*: Sistema: Revista de ciencias sociales 142 (1998) 87-104; A. JULIOS CAMPUZANO, A. de, *A vueltas con la justicia: Una reflexión sobre posmodernidad y comunitarismo*: Anuario de filosofía del derecho 13-14 (1996-1997) 193-208; J. M. Pérez Adán, *Comunitarismo: un intento de elaborar una sociología de la virtud: Sociedad y Utopía* 10 (1997) 141-154; VARIOS, *Sobre el comunitarismo*: Doxa: cuadernos de Filosofía del Derecho 17-18 (1995) 25-164.

<sup>219</sup> Las críticas de los comunitaristas a Rawls y al liberalismo contemporáneo, guardan similitud con las que Hegel propuso a Kant, pero con matices: dentro de la lógica comunitarista se pueden percibir dos fuentes de inspiración, a saber, una toma la filosofía aristotélica como referencia a la hora de descubrir el significado social (rol) de los individuos en la sociedad; y otra, más identificada con Hegel, se decanta claramente por la preferencia de la comunidad al individuo en la construcción de vida social. La primera coincide más con el pensamiento de MacIntyre y Sandel, mientras la segunda con la propuesta de Walzer (también, Taylor), pero ambas posiciones son compatibles en bastantes puntos donde ambas fuentes vienen a coincidir: cf. C. THIEBAUT, *Los límites de la comunidad*, o. c., 141.

<sup>220</sup> Apuntan también hacia un modelo social de hombre, más adecuado a la estructura esencial de lo humano que el modelo individualista: cf. C. BEORLEGUI, *Dos modelos antropológicos en conflicto: El individualismo ilustrado y el comunitarismo solidario*: Letras de Deusto vol. 24, n. 63 (1994) 53-76.

<sup>221</sup> Cf. C. THIEBAUT, *Los límites de la comunidad*, o. c., 176.

diverso o matizado en cada pensador, que acentúa los rasgos identitarios, atiende a su tradición, a su historia y su cultura, asumiendo que éstos forjan el derecho y la moral<sup>222</sup>. En segundo lugar, aunque no rechazan el valor de la justicia como deber, proponen que sea una virtud que actúe cuando falla la *amistad* (la idea aristotélica de que si entre los hombres reina la amistad no necesitan de la justicia), es decir, que debe primar la nobleza y el respeto mutuo en la convivencialidad social; más aún, una excesiva insistencia en la neutralidad de las instituciones puede acarrear un desengrose de las virtudes de la comunidad. Por eso apelan a una antropología que, desterrando toda concepción abstracta del ser humano, busque al hombre contextualizado<sup>223</sup>.

Los pensadores que coinciden con este esbozo sobre el comunitarismo son Michael Sandel, Alisar MacIntyre, Michael Walzer y Charles Taylor<sup>224</sup>. Los cuatro tienen como frente común ofrecer una alternativa plausible a las propuestas actualizadas del liberalismo surgidas, principalmente, del pensamiento de Rawls; sin embargo, nos centraremos en Alisar MacIntyre y Michael Walzer para exponer las aportaciones que hacen al concepto de BC, en el que destaca como elemento diferencial respecto al liberalismo el reconocimiento del hombre que no piensa sólo en sus derechos individuales y en desarrollar su proyecto de vida personal, sino que aprecia, también, el valor de la vida en comunidad<sup>225</sup>.

## 2.1. Alasdair MacIntyre.

El planteamiento global de la propuesta de Alasdair MacIntyre<sup>226</sup> arranca desde una visión crítica de los modelos sociales propuestos desde la modernidad para construir sociedad. El primer análisis que hace es que, en el estado actual de reflexión, reina el *emotivismo cultural* en las propuestas filosóficas morales, el cual pone en peligro el futuro de una correcta articulación del

<sup>222</sup> Ellos sostienen que la identidad del individuo está constituida -total o parcialmente- por su pertenencia a una comunidad: M. D. FARRELL, *¿Hay derechos comunitarios?* Doxa: cuadernos de Filosofía del Derecho 17-18 (1995) 75.

<sup>223</sup> La *persona situada* donde la comunidad juega un papel crucial tanto en la autocomprensión como en la socialización. Para ampliar esta visión de conjunto del comunitarismo: cf. C. S. NINO, *Liberalismo "versus" comunitarismo*: Revista del Centro de Estudios Constitucionales 1 (1988) 363-376. Traducimos *embeded self* o *situated self* (yo situado) por *persona situada*, porque los comunitaristas defiende el sí mismo (self), es decir, todas las dimensiones del hombre, lo que convenimos en denominar persona; aunque, eso sí, siempre en referencia a la comunidad concreta (embebida o situada).

<sup>224</sup> Todos ellos destacan la importancia del contexto social, cultural e histórico en la conformación del individuo y dan prioridad a la sociedad "buena" sobre la sociedad "justa". Además, otorgan al concepto de comunidad un lugar privilegiado dentro de su concepción filosófico-política. Por último, reconocen un linaje de pensamiento en lo que se conoce como tradición cívico-humanística o republicana y, apegándose a ella, conceden un lugar preponderante a la participación ciudadana para mantener la fortaleza y vitalidad de la comunidad política: R. BREÑA, *El debate entre el liberalismo y el comunitarismo*: Política y Gobierno, vol. 3, n. 2 (1995) 284.

<sup>225</sup> MacIntyre y Sandel, además de inspirarse en la filosofía aristotélica, se expresan con planteamientos contramodernos; por su parte, Walzer y Taylor, más inspirados en Hegel, *no quieren renunciar a las marcas políticas de la modernidad*: M. P. GONZÁLEZ ALTABLE, *Liberalismo vs. comunitarismo (John Rawls: una concepción política del bien)*: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho 17-18 (1995) 126. Si dejo a Sandel y a Taylor en la siguiente exposición es sólo porque pienso que MacIntyre y Walzer representan bien las dos fuentes mencionadas de la lógica comunitarista. También es cierto que el comunitarismo está en proceso de gestación como tradición de pensamiento; así, hacia dentro de esta lógica comunitarista se buscan las clarificaciones y se confrontan las contradicciones y las paradojas, especialmente Walzer. Para un estudio de este tema cf. E. RIVERA LÓPEZ, *Las paradojas del comunitarismo*: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho 17-18 (1995) 95-115.

<sup>226</sup> Las principales obras donde refleja sus ideas están en A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2001; ID. *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, Ediciones Internacionales Universitarias D.L., Barcelona 1994; ID. *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós, Barcelona 2001.

binomio individuo-sociedad<sup>227</sup>. Para evitar este escollo MacIntyre formula un nuevo modo de hacer filosofía moral, para lo cual es necesario que ésta se apoye por igual en la historia y en la antropología socio-cultural<sup>228</sup>, para realizar una reconstrucción del ser humano y de la sociedad fundada en ideas de la razón sólidas, pensamientos ajustados de la realidad y con fines concretos a conquistar; en otras palabras, se impone la necesidad de rescatar el concepto de *telos* recurriendo a la visión aristotélica de las virtudes<sup>229</sup>, porque desde ellas es recuperable la importancia del contexto comunitario y la mirada a la tradición en busca de modelos de vida buena<sup>230</sup>.

El hombre, roto y fragmentado por el proyecto moderno, puede alcanzar una vivencia de unidad de ser si se pone en búsqueda *tras la virtud*. Arrancando de su esencia como ser sociable<sup>231</sup> podrá el individuo reflexionar e indagar sobre una visión del bien que le permita su propia realización, pero siempre dentro de contextos comunitarios como *la familia, el vecindario, la ciudad y la tribu y en su pertenencia a las mismas*<sup>232</sup>; estos espacios pueden ofrecer modelos, no del todo perfectos, pero sí válidos para encarar como individuo la misión de conducirse por las virtudes.

Más adelante reformula esta idea desde el reconocimiento de la vulnerabilidad como experiencia humana. La adecuada aceptación de esta realidad abre al individuo a descubrirse dependiente: nos necesitamos los unos a los otros; pero esta limitación no disminuye para nada el desarrollo de la autonomía personal, siempre que se afronte en común y tanto en cuanto que se asegure una auténtica reciprocidad en las relaciones comunales: *Una comunidad florece, su red de relaciones familiares, vecinales y profesionales florecen, cuando las actividades de sus miembros que buscan el bien común están modeladas por la racionalidad práctica*<sup>233</sup>.

A lo expuesto debe acompañarle una adecuada organización de la comunidad con estructuras políticas y sociales prácticas<sup>234</sup>; a ellas se llega mediante acuerdos que vayan concretando los

<sup>227</sup> Los planteamientos liberales han conducido a una estimativa ética según el criterio de los sentimientos y las preferencias: cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, o. c., 26-29; ID. *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, o. c., 19-24.

<sup>228</sup> Para MacIntyre ambos recursos son complementarios: El primero sirve para interpretar nuestro presente moral: el segundo es valioso para justificar los resultados: cf. *Ibidem.*, 15-18.

<sup>229</sup> Aunque acude a Aristóteles asumiendo la categoría de *telos*, sin embargo, termina tomando distancia al desvincularla de la dimensión metafísica: cf. *Ibidem.*, 318.

<sup>230</sup> Cf. *Ibidem.*, 269-270.

<sup>231</sup> *El hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias: Ibidem.*, 266.

<sup>232</sup> *Ibidem.*, 272.

<sup>233</sup> A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes*, o. c. 129. El concepto de sociabilidad, aunque lo descubre en negativo, lo interpreta de manera similar a la tradición aristotélica y la tomista. Por otra parte, pienso que está más cerca del corporacionismo de Remigio de Girolami y su sobrevalor de la comunidad al que queda subordinado el individuo como en la *polis* clásica de los griegos. La sociabilidad como vulnerabilidad y dependencia son tomados como necesidades vitales, no teóricas, que tienen que mirar a la tradición de vida buena que refleja la comunidad concreta; sin ella, el ser humano quede a la deriva como en la tradición liberal iniciada con la Ilustración al insistir en el concepto de neutralidad: cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, o. c., 347; 376-377.

<sup>234</sup> Estas estructuras, orientadas al BC, tienen que cumplir unos requisitos, de entre los que destaca que *las normas de justicia establecidas deben ser coherentes con el ejercicio de la virtud*: A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes*, o. c., 153-154.

*bienes* con orientación hacia la convivencia, en los que se debe tener en cuenta a los más débiles<sup>235</sup>. En este sentido, el ideal hay que colocarlo en una comunidad que se sitúe entre la familia (insuficiente para aportar a la persona lo necesario para su florecimiento) y el Estado<sup>236</sup>. Su propuesta va encaminada a *inventar* una comunidad intermedia que atienda al BC<sup>237</sup>, porque para él éste se aprende, *no por medio de la reflexión teórica, sino en actividades cotidianas compartidas y en la evaluación de las alternativas que imponen esas actividades*<sup>238</sup>. El potencial de una construcción comunitaria con este estilo se revela en tres aspectos: (1) renuncia al utopismo de querer llegar a acuerdos perfectos, para apreciar la agilidad de estas comunidades a la hora de resolver conflictos; (2) subraya el interés en la búsqueda de los recursos, tanto por parte de los individuos como de los grupos, *para poder contribuir al bien común*; (3) recupera la obligada sensibilidad a las necesidades de los débiles y de los que sufren<sup>239</sup>.

En el objetivo de los individuos está el ser autónomos, pero como dice MacIntyre, su *florecimiento como razonador independiente* no puede estar desligado del BC y mucho menos de su persecución en comunidad<sup>240</sup>, porque ella misma también está unida a la idea de *telos* y de racionalidad, ya que, de no ser así, la persona se vería abocada a la fragmentación, tal como está sucediendo con el uso de los proyectos liberales procedimentales. La consecuencia más evidente de tales planteamientos desde el surgimiento del liberalismo es el vaciamiento al que se ha sometido al contenido del BC; el emotivismo plantea como invasivo, extraño e imposible que el hombre pueda tener una idea de bien compartido<sup>241</sup>.

MacIntyre trata de hacer una propuesta de BC que evite los conflictos entre la organización social (política) y los individuos, los que se generan en cuanto se absolutiza la autonomía y los

<sup>235</sup> Incluso llega a concretar quiénes: *Los individuos con una menor capacidad para el razonamiento práctico independiente, los que aún son muy pequeños y los muy ancianos, los enfermos, los que sufren alguna lesión y padecen alguna discapacidad. Ibidem*, 129.

<sup>236</sup> MacIntyre es consciente de que si el Estado tratara de agotar la totalidad de las aspiraciones de todos los grupos y familias hacia el BC, lo más probable es que terminase cayendo en totalitarismo. El, a diferencia de otros comunitaristas, no identifica comunidad con Estado; para él reserva una misión de refuerzo, para que cada comunidad de vida buena, desde la implantación de reglas, trabaje por la pacífica coexistencia de todas: cf. J. L. A. GARCÍA, *Modern(ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Critique*, en: M. C. Murphy (ed.), Alasdair MacIntyre, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 101.

<sup>237</sup> MacIntyre no especifica un calificativo para este tipo ideal de comunidad. La exposición de su pensamiento da pie a colocarle el apelativo de *intermedia* mejor que el de *pequeñas comunidades* utilizado, a veces por él, porque puede dar pie a confusiones, por ejemplo, con la familia o la vecindad, demasiado pequeñas para que cumplan los requisitos que propone: cf. A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes, o. c.*, 167.

<sup>238</sup> *Ibidem*, 160.

<sup>239</sup> *Ibidem*, 165-169.

<sup>240</sup> Su antropología, de fuertes resonancias aristotélicas, la funda en las facultades que tiene el individuo como *razonador práctico independiente*, que comienza en la infancia y se desarrolla en tres dimensiones: adquisición de la capacidad de discernir; su historia personal la descubre, también como historia junto con los otros; alcanza en las expectativas del presente un horizonte de futuro para su existencia: cf. *Ibidem*, 89-93.

<sup>241</sup> Cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud, o. c.*, 281-282. Estos planteamientos, junto con la exagerada insistencia en la neutralidad respecto a las concepciones de vida buena, hacen que estemos más próximos al conflicto que el posible consenso: Cf. *Ibidem*, 310. Más aún, examinada la pregonada neutralidad desde Kant hasta los contemporáneos, concluye que es imposible sostenerla: *Los puntos de partida de la teoría liberal nunca son neutrales ante concepciones del bien humano; siempre son puntos de partida liberales*. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos, o. c.*, 328.

derechos individuales<sup>242</sup>; más aún, ni siquiera cabe una plausible armonización de las concepciones múltiples sobre lo bueno<sup>243</sup>. La suma de bienes individuales no da como resultante el BC<sup>244</sup>, sino el uso de una racionalidad práctica nutrida por una actitud responsable, pero también de gratitud hacia los demás. Su visión ética de BC intenta armonizar la tensión del binomio persona-comunidad, como ya hicieron los pensadores clásicos y la tradición tomista, otra cosa es que consiga convencer de que, de llegar a ser política práctica, no termine generando una abultada preferencia por la comunidad.

Curiosamente, MacIntyre llegará a definirse como tomista. Según él, Tomás de Aquino hizo converger las tradiciones de pensamiento anteriores en su propia síntesis pero no cerró su sistema, permitiendo que se pudiera seguir investigando en sus intuiciones. Así, MacIntyre encuentra en la encíclica *Aeterni patris*<sup>245</sup> no sólo una recomendación para volver al tomismo, sino también una referencia para la renovación del modo de pensar, con la fuerza suficiente para superar el atasco intelectual en el que nos encontramos<sup>246</sup>. Sin embargo, él se adhiere a su propia visión del tomismo, que descubre como *una tradición de pensamiento cuyo origen se remonta a Sócrates y cuyas figuras centrales son Platón, Aristóteles, san Agustín y Tomás de Aquino*<sup>247</sup>.

## 2.2. Michael Walzer.

Fijo mi atención ahora, desde otra perspectiva comunitarista, en las aportaciones de Michael Walzer, especialmente en su conocida obra *Las esferas de la justicia* (1983). En ella entra en diálogo con Rawls tardíamente pero, atendiendo así a las rectificaciones que el propio Rawls hizo de su teoría, propone una teoría pluralista de la justicia destinada a la construcción de un concepto *complejo* de igualdad<sup>248</sup>. Aunque parte del ideal comunitarista de que, como individuos, estamos profundamente unidos a una comunidad que nos aporta tanto identidad como una forma concreta de entender en común las prácticas sociales, él mismo gusta de sentirse un comunitarista *particular*, en el sentido de que va a focalizar sus ideas en las comunidades locales y particulares, para dar respuestas reales a las personas que proyectan su vida donde

<sup>242</sup> Kymlicka deduce, del aserto de MacIntyre sobre que los individuos son los que deciden cómo van a manejar sus vidas, el rol de la organización política: *El Estado no respeta nuestra autodeterminación ayudando a que nos distanciamos de nuestros cometidos sociales, sino alentando que nos sumamos más en ellos y los comprendamos mejor, tal como la política del bien común intenta lograr*. WJ. KYMLICKA, o. c., 229.

<sup>243</sup> *No es posible buscar el bien de cada uno sin buscar a la vez el bien de todos los que participan en esas relaciones*: A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes*, o. c., 128.

<sup>244</sup> *By contrast, the concept of a common good, as MacIntyre understands it, is one that is not subordinate to a prior notion of an individual's good. Rather, a good that is common to a number of persons is not merely instrumental to the furtherance of their individual ends; it is constitutive of and partially defining of those individuals' goods*: M. C. MURPHY, *MacIntyre's Political Philosophy*, en: M. C. Murphy (ed.), l.c., 161.

<sup>245</sup> LEÓN XIII, *Aeterni patris*, [ASS 12 (1879) 97-115].

<sup>246</sup> Cf. A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*, Rialp, Madrid 1992.

<sup>247</sup> C. ISLER SOTO, *Alasdair MacIntyre: relatividad conceptual, tomismo y liberalismo*: Ideas y Valores 147 (2011) 89-111.

<sup>248</sup> M. WALZER, *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*, Basic Books, New York 1983. Para las citas usaremos la edición de 2001: ID. *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México 1993. Otras obras importantes para el tema que nos ocupa: ID. *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Editorial, Madrid 1996; *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona 1998.



están *situados*<sup>249</sup>. Propiamente, su postura ante la lógica individualista, focalizada en una crítica a Rawls y Habermas, no supone un rechazo global del liberalismo<sup>250</sup>; más bien se encamina a corregirlo apostando, en el tema de la redistribución, por evitar el uso de un único criterio de distribución de los distintos bienes de interés social<sup>251</sup>.

Walzer objeta la noción *simple* de la igualdad liberal concentrada en la búsqueda de un único criterio de justicia con el que se equipara *a todos en todos* los ámbitos posibles para reparar en la centralidad de la búsqueda del bien en el particularismo de cada cultura. Él mismo, valiéndose del método empírico-histórico<sup>252</sup>, repasa las formas en las que se ha ido materializando la visión de la comunidad política y concluye que, la misma comunidad es el bien distribuido mayor que puede alcanzar el ser humano<sup>253</sup>; como consecuencia, el individuo, que es acogido en la comunidad, es merecedor de una sensibilidad especial porque no puede vivir separado de los otros; aunque esto no signifique que exista una *forma única* donde se concreta la vida en común, más bien está abierta a las experiencias de quien componga la comunidad<sup>254</sup>. Sin embargo, no termina Walzer de afrontar el conflictivo binomio individuo-sociedad; a veces parece que prima el individuo sobre la comunidad, otras al contrario, pero en este caso no se entiende la primacía de la comunidad si no es inclusiva o resta relevancia al individuo. En esta línea llega a aportar abundante reflexión en torno al tema de la comunidad y su visión antropológica. Aunque parte de la realidad y el déficit de convivencialidad, su concepción idealizada de la comunidad no le permite articularla con el individuo en una política práctica. Así, llega a resolverlo hablando del primado de la sociedad sobre el individuo, aunque ésta tiene como misión fundamental estar al servicio de la persona. A diferencia de la tradición tomista clásica, se queda en una solución desde el ámbito de la moralidad, no tocando para nada *el orden del ser* donde la persona tiene un valor incuestionable<sup>255</sup>.

En sus planteamientos respecto al BC influye su particular visión de la sociedad civil y el Estado. Respecto a la primera, la concibe como el espacio no coercitivo y relacional donde los individuos desarrollan su participación como ciudadanos y alcanzan su necesaria autonomía a la par que su identidad nacional; así, lo local, lo concreto, lo contingente es muy valorado por

<sup>249</sup> M. WALZER, *Las esferas de la justicia*, o. c., 12.

<sup>250</sup> Cf. S. MULHALL-A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad*, o. c., 212. Más aún, algunos aspectos de la teoría walzeriana tienen raíces marcadamente liberales.

<sup>251</sup> Por lo tanto, no va a partir de la *justicia*; para él *la justicia es una construcción humana, y es dudoso que pueda ser realizada de una sola manera*: *Ibidem*, 19.

<sup>252</sup> Walzer aborda desde una perspectiva empírica el punto donde liberales y comunitaristas están en absoluto desacuerdo, que no es *la dependencia de los individuos respecto de la sociedad, sino en la dependencia de la sociedad respecto del Estado*: W. KYMLICKA, o. c., 254; cf. *Ibidem*, 255, nota 14). Así, el recorrido por el que transita le llevará a intentar evitar, como mostraré, una dependencia absoluta del Estado.

<sup>253</sup> *Ibidem*, 42.

<sup>254</sup> Cf. *Ibidem*, 76.

<sup>255</sup> Para ejemplarizar este doble discurso: cf. M. WALZER, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, o. c., 66-69; 128; ID. *Tratado sobre la tolerancia*, o. c., 115-116; 122.

Walzer, que llega a afirmar que *la vida buena está en los detalles*<sup>256</sup>. La sociedad civil agrupa a las asociaciones que facilitan al ciudadano la vida buena y, curiosamente, el Estado va a ser una organización *dentro* de ésta, pero no una más, porque va a tener un rol, a la manera de Hegel, corrector o compensador de las deficiencias que pueda arrastrar la sociedad civil, es decir, va a ser el ente que exija, *a quienes de él participen que hagan suya la perspectiva del bien común con independencia de sus concepciones de bien particulares*<sup>257</sup>. A diferencia de otras nociones, Walzer propone, además de una constante retroalimentación entre Estado y sociedad civil, un modelo de Estado de fuerte orientación social, con unas características concretas y prácticas que van dirigidas a garantizar el equilibrio entre las distintas esferas de bienes<sup>258</sup>.

En el marco de esta visión del hombre y su innata sociabilidad, Walzer propone su teoría de la *igualdad compleja*. Ciertamente, asume el primer principio de justicia de Rawls, pero se centra en el proceso de las desigualdades sociales y económicas (el 2º principio rawlsiano) para conceptualizar<sup>259</sup>: (1) su teoría sobre los bienes, con un obligado respeto a las esferas donde se sitúan y producen; (2) la crítica al abusivo predominio con el que se usan los bienes dentro de la *igualdad simple* alentada por los liberales; (3) los criterios de distribución; (4) las esferas o la relatividad de la justicia<sup>260</sup>.

Concentrando sintéticamente su teoría, viene a constatar que son las convenciones sociales de las comunidades concretas las que imputan esferas distintas a los muchos bienes susceptibles de ser distribuidos; eso sí, en cada esfera se maneja un criterio distributivo diferente. Más aún, cada comunidad valora bienes distintos y, por ende, despliegan principios distributivos diferentes. Esto implica que cada recurso diferente será distribuido según un principio concorde a la esfera en el que se halla (salud, educación o bienes materiales); a su vez, del éxito alcanzado en una esfera no se sigue que pueda exigirse un dominio en otras. Pues bien, todas estas consideraciones sobre

<sup>256</sup> Su concepción de sociedad civil está recogida de forma sistemática en: M. WALZER, *La idea de sociedad civil. Una vía de reconstrucción social*, en: R. DEL ÁGUILA TEJERINA (et al.), *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid 1998, 375-394.

<sup>257</sup> F. VALLESPÍN OÑA, *Sociedad Civil y crisis de la política*: Isegoria 13 (1996) 47-48.

<sup>258</sup> Cf. M. WALZER, *Las esferas de la justicia*, o. c., 327. La propuesta de la retroalimentación entre estado y sociedad civil tiende a la idealización porque el primero tiene la fuerza de la institución de la que carece la segunda. Sin embargo, si tal como apunta Walzer, la persona es miembro de la sociedad civil antes que de una comunidad política, su propuesta puede ser clave para la construcción social: cf. A. CORTINA, *Sociedad civil*, en: A. CORTINA (dir.), *Diez palabras clave en filosofía política*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1998, 375. En la segunda parte de la tesis retomaré esta idea, pues en las últimas aportaciones del discurso social de la Iglesia, la sociedad civil aparece como un terreno abonado donde es posible el encuentro y el dialogo para construir sociedades; más aún, en mi opinión podríamos estar ante la gestación de un pensamiento político, poseedor de una nueva lógica, con capacidad para articular el binomio individuo-sociedad mediante el BCU. Sería, salvando el paradigma tradicional del Estado como protagonista principal de la definición y administración del interés colectivo, la lógica de lo público

<sup>259</sup> La propuesta está, básicamente, apuntada y concretada en el primer capítulo de M. WALZER, *Las esferas de la justicia*, o. c., 3ss.

<sup>260</sup> La teoría de la *Igualdad Compleja* será corregida por Walzer tras las críticas que obtuvo. Para un estudio de la primera fase del debate en este tema cf. J. NAVARRETE POBLETE, *Michael Walzer y la igualdad compleja*: Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas vol. 9, n. 13 (2004) 241-260.

los bienes y su distribución tienen que estar teñidas desde una dimensión social y tal referencia social es la que remite a la propuesta de un BC<sup>261</sup>.

Entre la distribución y la justicia en el camino hacia el BC, Walzer plantea la tarea de articular, por una parte, la moral de máximos que aportan las distintas cosmovisiones de las asociaciones y las personas, por otra, la moral de mínimos que sería la acompañante plausible de la vida pública en sociedad<sup>262</sup>. En principio, no habla de optar por una o por otra, sino más bien de conjugar ambas en una especie de dualismo moral<sup>263</sup> donde un mínimo moral común sostuviera la expresión del maximalismo moral de convicciones sustantivas; así, mínimo no se confundiría con neutro porque sería la concreción en la realidad de las éticas *densas*<sup>264</sup>. Pero una moral consensuada desde los mínimos tiene que salvar, al menos, su valía para la resolución de situaciones conflictivas y que no haya pérdida de grosor moral en las soluciones acordadas<sup>265</sup>.

La propuesta de Walzer de BC queda en manos, pues, de las peculiaridades sociales de cada comunidad y condicionada por la convivencia, en la delgadez, de la contribución dual en el ámbito moral. Aquí queda constancia de sus desvelos para deducir principios de justicia de las concretas prácticas sociales de cada comunidad en su contexto y respetando las distintas esferas. Este esfuerzo previene a la Filosofía Política de caer en procedimientos abstractos quedando al margen de la sociedad, en clara crítica a la concepción de Rawls sobre los bienes primarios como aquellos que desea cualquier individuo racional en toda sociedad, ocupándose en descubrir los auténticos principios de justicia<sup>266</sup>.

Sin embargo, aun valorando dichos desvelos en Walzer, hay puntos débiles en su planteamiento: primero, su idea originaria es la fidelidad a las nociones compartidas de los miembros de una comunidad específica; por eso se pregunta y se responde: ¿cuándo es una sociedad determinada justa? sólo cuando *su vida esencial es vivida de cierta manera*<sup>267</sup>; pero, ¿puede salvarse esta idea general cuando se desciende al nivel, no sólo de la filosofía práctica, sino también en la concreción de los conflictos reales que se viven en las comunidades concretas? La respuesta es un falso sí, porque tiende a trabajar en el ámbito teórico como si las sociedades fueran una entidad

---

<sup>261</sup> Cf. M. WALZER, *Las esferas de la justicia*, o. c., 21-24. La atención a la dimensión social del bien le aleja de los criterios formales de justicia para determinar la voluntad general; en contra de Rousseau no es la legislación la que determinara la expresión efectiva de la misma, sino la comunidad concreta y sus miembros, pues ésta es fuente de significados y de dignidad: cf. *Ibidem*, 9. Nótese la similitud con Hegel respecto a la eticidad.

<sup>262</sup> Desarrolla esta idea, en sus planteamientos básicos, en: cf. ID. *Moralidad en el ámbito local e internacional*, o. c., 33-51.

<sup>263</sup> *El dualismo sugeriría una comprensión general del valor de la vida en un lugar particular, es decir, del lugar propio, la propia casa, la propia patria: Ibidem*, 41.

<sup>264</sup> Usa el apelativo *denso* para referirse a las morales sostenidas con convicciones sustantivas. Y *neutro* lo idéntica con inexpressivo: cf. *Ibidem*, 42.

<sup>265</sup> El planteamiento, a mi percepción, es débil; igual que lo es la forma como intenta resolverlo desde una ética mínima que, según Walzer *explica cómo podemos unirnos y garantiza nuestra posibilidad de separarnos. Por su delgadez, nos justifica para volver a la propia densidad [...] el mínimo ha de estar ahí, pero una vez lo está, el resto es libre: Ibidem*, 43.

<sup>266</sup> Cf. M. WALZER, *Las esferas de la justicia*, o. c., 314-324.

<sup>267</sup> *Ibidem*, 313.

uniforme, haciendo una idealización de la comunidad; éstas no son, hacia dentro, homogéneas, lo que hace difícil trazar límites entre ellas, máxime cuando en la realidad se presentan entremezcladas. No obstante, es loable el intento de buscar desde el bien y más allá de consensos procedimentales un BC pensado para la pluralidad social contemporánea que preste atención a la inclusión y la tolerancia<sup>268</sup> evitando monopolios que provoquen desigualdades.

*Balance de la filosofía social contemporánea sobre el 'bien común'*

Las conquistas de la era moderna en el ámbito del pensamiento, al romper con el proyecto de vida política histórico anterior, provocó que el BC comenzara a perder relevancia como paradigma constructivo de lo social.

La hegemonía del pensamiento Escolástico comenzó a quebrarse a consecuencia de la concatenación de revoluciones en el ámbito de la cultura, la ciencia y la política que terminaron configurando la Modernidad; a la postre, ellas produjeron una brecha en la forma de entender al hombre y su mundo de relaciones, desterrando de él todo tipo de fundamentación metafísica y colocando la razón en el centro explicándolo todo. Pese a ello, el concepto de BC seguirá contando en el pensamiento político, pero con correcciones.

La idea de bien unitaria, objetiva y vinculante alcanzada en el periodo anterior, que sostenía la operatividad social y política del BC, se desmoronó ante la capital importancia que llegó a alcanzar el individuo y sus derechos en la configuración de los modelos sociales propuestos en la Modernidad contruidos desde su propia lógica: la de la razón de Estado. Sin embargo, aunque las concepciones de BC se multiplican, en los importantes matices que los pensadores modernos aportan a su contenido se halla con facilidad un mínimo común: el celo por la autonomía del individuo y la huida de cualquier comprensión comunitaria de carácter totalizante.

El BC, sin Dios y sólo con el crédito de la razón, fundamenta la vida societaria de los individuos en la obediencia a la comunidad desde una idea acordada de bien, la única capaz de aunar los intereses particulares y asegurar a los individuos la libertad, el bienestar y la seguridad. Se sigue buscando tanto el bien como lo común, pero desde la pluralidad de visiones de lo bueno, la que engloba el interés común como objetivo teleológico de la vida en sociedad mediante la confrontación en vistas al contrato, pero a partir de un consenso que descubra la voluntad general desde la que los gobernantes puedan dirigir y garantizar la convivencia de los individuos.

El abanderado pluralista de la modernidad dio lugar a que se fraguasen ideologías con capacidad para sustentar modelos sociales prácticos y lejos, como intentó Maquiavelo, de las propuestas

---

<sup>268</sup> Walzer se manifiesta abiertamente amante de la diferencia, pero es consciente de las dificultades a la hora de incluir y tolerar en las sociedades actuales. Para él, la virtud política de la tolerancia tiene más facilidad de éxito en los Estados-nación democráticos, pero más aún la tiene los imperios en el ámbito internacional: cf. ID. *La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural*: Isegoría 14 (1996) 37-53

utópicas de tiempos pasados. A comienzos del siglo XX se concretaron en los sistemas totalitaristas (comunismo, nazismo, fascismo, etc.) y los reduccionistas (liberalismo, capitalismo, laicismo, etc.).

Pero antes, el idealismo alemán trató de recuperar la conexión de la ética y la política que hemos ejemplarizado en el debate mantenido entre Kant, que subrayó la dimensión intersubjetiva del BC, y Hegel, que realzó la intrasubjetiva. El uno se replegará hacia un BC para las comunidades éticas pequeñas, garantizado en el ámbito jurídico-político estatal solo para el orden y la paz, ideal deseable para todo el género humano a través de su propuesta de paz perpetua. El otro, aunque supera el formalismo kantiano, no concreta el contenido del BC y termina definiéndolo el mismo Estado; con ello roza el totalitarismo, incompatible con la libertad que propone en su filosofía sobre lo social.

El intento de los dos, de haberse sumado, habría contribuido a la resolución del binomio individuo-colectividad desde un concepto de BC que habría abarcado tanto a la persona, junto a su interés particular pospuesto libremente para la realización del BC, como a la comunidad, pensando el BC teniendo en cuenta las circunstancias y necesidades de todos sus miembros.

Los pensadores contemporáneos continuaron por las vías abiertas del idealismo proponiendo, en la pluralidad de modelos de organización social, formas de cohabitar en paz con proyectos capaces de crear instituciones políticas aglutinadoras de las múltiples concepciones de bien y virtud que, en la actualidad, suavizados sus contornos, responden, respecto al BC, a dos lógicas: la comunitarista, que identifica lo estatal con lo público subordinando a cada individuo al hecho social y persiguiendo no el BC, sino el bien colectivo; y la individualista, centrada en el bienestar social y el logro del máximo de miembros felices (por defecto, el mínimo de infelices), hija del capitalismo y del pensamiento liberal.

En el fondo, las teorías suscitadas, cada una por su lado, están unidas en un punto común que busca un principio que las sustente para resolver la tensión igualdad-libertad dentro de la pluralidad sobre lo bueno, pero versando en el fondo sobre una menor o mayor igualdad: para salvar los Derechos Humanos tratan a todos los individuos como iguales, pero de ello no se sigue necesariamente que se haga a todos una distribución igual de los bienes generales, sobre todo de los económicos.



## **SEGUNDA PARTE**

LA PROPUESTA DEL *BIEN COMÚN UNIVERSAL* EN LA  
ENCÍCLICA *PACEM IN TERRIS*





## **CAPÍTULO 4**

LAS PRIMERAS PROPUESTAS DEL PENSAMIENTO  
PONTIFICIO SOBRE EL CONCEPTO *BIEN COMÚN*



El largo camino recorrido, hasta ahora, rastreando en la reflexión filosófica sobre lo social los elementos esenciales para delinear una arquitectura del concepto de BC, además de suficiente, en este momento se vuelve necesario, para poder apreciar el valor y la importancia que alcanzó el BC en las primeras propuestas del pensamiento cristiano y el Magisterio pontificio pues en tiempos difíciles para la Iglesia dio respuesta a la deteriorada situación social que se produjo tras las revoluciones políticas, sociales y tecnológicas provocadas por la Revolución industrial.

La Modernidad no se detuvo en el ámbito de las elites intelectuales de la Ilustración que condujeron a la Revolución francesa, sino que alentó, mediante los progresos científico-técnicos, a que la burguesía, clase social emergente, tomara el protagonismo de una nueva revolución, la industrial, que supuso una transformación radical en la forma de concebir las relaciones del ser humano con el mundo, con los demás y con Dios; más aún, la revolución, con sus virtudes y debilidades, no se resolvió solo en el ámbito de la *industria*: también lo hizo en el ámbito de lo social, pues indujo tales cambios en el sistema económico de los países desarrollados que terminaron perjudicando a los trabajadores, provocando uno de los primeros problemas sociales de la era moderna: *la cuestión obrera* que, aun siendo tratada en un primer momento como una cuestión circunstancial, el tiempo la desveló como creadora de profundas convulsiones sociales, culturales y religiosas.

Los hombres y mujeres expuestos a la dinámica explotadora y alienante de la industrialización tenían unas condiciones materiales de vida tan deplorables e hirientes que provocaron la puesta en marcha de acciones de denuncia y de soluciones prácticas, surgidas tanto del sentimiento altruista de los que disponían de recursos económicos y políticos como de la sensibilidad y el compromiso social que brotaba de la fe cristiana.

Los primeros fueron gestando una corriente de pensamiento alternativa al liberalismo capitalista, conocida como socialismo, que propuso diseños de convivencia social utópicos, a veces escenificados en proyectos puntuales y localizados, y que evolucionó hacia el marxismo de la mano de K. Marx y F. Engel, los redactores del *Manifiesto Comunista* (1848), un documento que vino a cubrir el vacío reflexivo sobre la cuestión social y que acabó siendo germen de unidad y organización de los movimientos obreros surgidos como reacción para defenderse de las condiciones de trabajo y de los salarios míseros a los que eran sometidos por la clase burguesa.

Los segundos recurrieron a su vocación secular de presencia y compromiso ante todo lo que tiene que ver con el género humano. Laicos y pastores iniciaron experiencias tanto

de organización de la caridad como de programas asociativos de la clase obrera en los lugares donde la situación era insostenible (Alemania, Suiza, Francia, Bélgica, Inglaterra). Igualmente, hubo una reflexión teórica de los principios sociales, políticos y económicos de la moral cristiana aplicados a la realidad concreta del hombre agitado y explotado por la maquinaria de la industrialización. Como fruto y eco de estas acciones se produjeron las primeras reacciones institucionales por parte del Magisterio pontificio<sup>1</sup> que, en un primer momento, centró su preocupación en la recuperación de la doctrina de Tomás de Aquino y sus relecturas posteriores, en un intento de fortalecer la filosofía social cristiana como estrategia para situarse ante el pensamiento sustentador de la Modernidad, pero resultó insuficiente.

La intervención en la esfera social necesitaba adaptarse al conjunto de la nueva situación de los problemas que estaban afectando al hombre y sus relaciones en sociedad. La doctrina, el método y el mismo lenguaje utilizados antes de las revoluciones resultaban adecuados para las sociedades agrícolas y estáticas, pero insuficientes para un mundo cada vez más lejos de la tradición, mucho más dinámico y generador de desigualdades profundas. Esta nueva realidad pedía no solo un modo diferente de enfocar la situación con los principios cristianos, sino también un método distinto para captar el significado profundo del cambio en el escenario social.

León XIII inauguró, con sus intervenciones magisteriales, un discurso político-social que arrancó fuertemente apoyado en los presupuestos filosófico-teológicos de la filosofía cristiana, que, a su vez, fueron reinterpretados por sus sucesores en el pontificado a fin de alcanzar soluciones más realistas, en concordancia con sus respectivos contextos históricos, para articular la tensión *individuo-sociedad* no del todo resuelta por Tomás de Aquino, y que ahondaron en su pensamiento, especialmente a la hora de la operatividad de la categoría BC como paradigma constructivo de lo social.

Esta amplia visión general contiene, esencialmente, los temas que se van a abordar en este capítulo sobre las primeras propuestas del pensamiento pontificio respecto al concepto del BC, primero de esta segunda parte cuyo objeto central es el estudio del principio del *bien común universal* de la encíclica *Pacem in terris* y necesario para valorar en su justa medida la novedad y grandeza de la propuesta de Juan XXIII, donde desemboca el saber acumulativo del pensamiento cristiano sobre el hombre, la sociedad y la determinación de modelos de convivencialidad posibles y duraderos en el tiempo.

---

<sup>1</sup> Cf. M. SCHOONYANS, *La enseñanza social de la Iglesia: síntesis, actualización y nuevos retos*, Palabra, Madrid 2006, 47-49.

## I. SOBRE LAS COSAS NUEVAS Y EL PASO DE LA HUMANIDAD POR EL VALLE DE LÁGRIMAS.

En el tránsito de la humanidad desde finales del siglo XVIII (1789) a mediados del XIX (1848) se produjeron, como nunca antes había sucedido en la historia, unos cambios en el mundo tan profundos y radicales que los historiadores no han dudado en calificarlos como *la era de la revolución*<sup>2</sup>, que comenzó localizada en Inglaterra y Francia -está última desde lo político-, pero que terminó involucrando a Europa, al resto de los continentes e incluso al tiempo (cronos) porque sigue, imparable, en la actualidad marcando el devenir histórico de los seres humanos en la convivencia social<sup>3</sup>.

Antes de la emblemática fecha de la Revolución francesa, que puede ser considerada como el punto de salida hacia el afianzamiento de la sociedad moderna, se fueron gestando suaves y paulatinos cambios en múltiples ámbitos<sup>4</sup> que provocaron una brecha en la forma de entender al ser humano y su mundo de relaciones acabando con el Antiguo Régimen<sup>5</sup> y dando lugar a una nueva era<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> En esencia, una revolución se produce cuando la gente intenta transformar por completo los rasgos sociales, económicos, políticos e ideológicos de una sociedad: A. TODD, *Las revoluciones, 1789-1917*, Alianza, Madrid 2000, 11. Sin embargo, los historiadores, especialmente de la economía, usan y abusan del término *revolución* con el que adjetivan a los grandes cambios aunque los procesos sean lentos, como es el caso de la revolución, así en singular para subrayar su aspecto de globalidad, de la que daremos cuenta en esta sección: cf. F. BUSTELO, *Pobreza, riqueza y Revolución industrial*: Cuadernos de Historia del Derecho vol. 63-71 (2004) 69.

<sup>3</sup> Hobsbawm, con su peculiar forma de datar acontecimientos, no duda en fijar, simbólicamente, 1789 como el año que cambia el mundo con una revolución que se manifiesta en Inglaterra, en lo económico con la Revolución industrial y en Francia, en lo político con la Revolución francesa: cf. E. J. HOBBSAWM, *La era de la revolución: 1789-1848*, Labor Universitaria, Barcelona 1991. Sin embargo, las revoluciones son múltiples y no se paran en los acontecimientos de 1848; le anteceden, le siguen y le acompañan revoluciones necesarias como la agrícola y la comercial, la de los transportes, la de las telecomunicaciones, la crediticia y la mercantil; y en un plano más general se producen revoluciones como la educativa, la demográfica y la emancipadora de la mujer. Para esta visión: cf. F. BUSTELO, *Quince ensayos de historia económica*, Síntesis, Madrid 1999, 55-70. Igualmente, no podemos olvidar la Comuna de París (1871) y la Revolución Rusa (1917), entre otras muchas de las que tuvieron que dar cuenta los papas hasta Pío XII, como los 364 hechos revolucionarios ocurridos entre 1901 y 1960 que se analizan comparativamente en: cf. P. CALVERT, *Análisis de la Revolución*, Fondo de Cultura Económica, México 1974<sup>2</sup>. Para una bibliografía básica: cf. V. ZAMAGNI, *Historia económica de la Europa contemporánea: de la Revolución industrial a la integración europea*, Crítica, Barcelona 2001; A. TODD, o. c.; E. J. HOBBSAWM, *La era del capitalismo* (1848-1875), Labor Universitaria, Barcelona 1989; H. ARENDT, *Sobre la revolución*, Revista de Occidente, Madrid 1967.

<sup>4</sup> Hundiendo sus raíces en la baja Edad Media y coincidiendo con la era de los descubrimientos, en el siglo XV se produce una vuelta a la Antigüedad Clásica ostensible en la ciencia, la cultura, el pensamiento, la política y la economía que los historiadores engloban en el movimiento del Renacimiento y que culminan con el de la Ilustración: cf. VARIOS, *Del renacimiento a la Ilustración*, (2 vol.) Trotta: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1994-2000; v. I. EZEQUIEL DE OLASO (coord.), v. II. JAVIER ECHEVERRÍA (coord.). Esta obra, en su conjunto, ensaya una historia de la Modernidad desde una doble perspectiva: la de los temas que inquietan en este tiempo (vol. I) y la del pensamiento de sus filósofos y científicos más destacados (vol. II).

<sup>5</sup> Aunque el Antiguo Régimen nos sea todavía tan próximo, dado que encontramos a diario personas nacidas bajo sus leyes, parece perderse ya en la noche de los tiempos. La revolución radical que nos separa de él ha producido el efecto de siglos, oscureciendo todo lo que no ha destruido: A. DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Michel Lévy Frères, Paris 1856, 39; traducción española usada: cf. *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Istmo, Madrid 2004, 82.

<sup>6</sup> Poco antes y casi coincidiendo con Tocqueville hubo historiadores (Jules Michelet -1837-, para Francia; Jakob Burckhardt -1860-, para Italia) que convinieron en determinar el Renacimiento como preludio de un cambio de paradigma que inauguró los tiempos modernos; para ellos, el *Renaissance* fue más que un concepto estilístico un cambio de época manifestado en *un nuevo giro al hombre, a la naturaleza, al mundo*: cf. H. KÜNG, *El cristianismo: esencia e historia*, o. c., 481. Sin embargo, el mismo Küng lo concibe como una corriente espiritual-cultural del Medievo tardío: cf. *Ibidem*, 482.

El cambio más profundo se certificó en lo antropológico y tuvo consecuencias en lo político y lo económico. Así, en el siglo XIX, la tensión individuo-sociedad se empezó a resolver a favor de una primacía del sujeto en la vida social favorecida por la lógica liberal. Si el liberalismo político se fue imponiendo en esta era como modelo constructor de sociedades fue, en gran medida, gracias al triunfo del sistema económico capitalista por eficacia comprobada y por la hábil articulación de la libertad y la democracia como principios sustentadores de una nueva forma institucional de gobierno<sup>7</sup>.

Sin embargo, de forma simultánea, Europa fue testigo de otros procesos de signo social, *subproducto* de los efectos que produjo la Revolución industrial y el predominio de la ideología capitalista que la sustentó<sup>8</sup>, patentes en las condiciones de vida de la clase obrera y las masas de gente sin trabajo que se hacían en las grandes urbes en torno a las fábricas<sup>9</sup>. Se producía riqueza, desarrollo y bienestar para unos pocos a costa de que muchos comenzaron el peregrinar por un impuesto *valle de lágrimas*<sup>10</sup>.

### 1. Cuando Europa cambió el rumbo de la humanidad.

El hombre estuvo más de diez mil años prisionero de un crecimiento basado en la explotación agrícola y ganadera<sup>11</sup>, pero le fueron suficientes tres siglos para desarrollar la industria dando un salto cuantitativo en la mejora de su subsistencia (cuadruplicando las expectativas de vida) y cualitativo, en su manera de afrontar el porvenir mediante el

<sup>7</sup> Sin embargo, de la conquista de la libertad individual al ideal democrático como institución para gobernar hubo un recorrido largo; incluso antes de las revoluciones que lo hicieran posible, tal como mostré en el capítulo segundo, se fue gestando un paradigma racional de corte naturalista que desbancó al metafísico en la construcción social y que permitió la configuración de un nuevo mapa político del poder donde comenzaron a tomar protagonismo los Estados territoriales soberanos considerados, en sí, con igualdad de derechos, en un mundo donde se fue eclipsando la hegemonía bipartita del poder medieval: imperio-papado. Esto fue posible, desde el ámbito político, gracias a la *secularización* del derecho natural, preparado por Victoria y Suárez, fundamentado por Grocio y difundido tanto por Hobbes como por Locke; todos ellos configuraron la aparición de la doctrina del Estado Moderno: cf. H. BORNEWASSER, *Estado y política desde el Renacimiento hasta la Revolución francesa*: Concilium 47 (1969) 71-90.

<sup>8</sup> La burguesía salió triunfante en 1789 al conseguir arrastrar los anhelos de libertad de las gentes sencillas para acabar con el poder de los señores feudales y del alto clero, pero olvidó el factor social que, a la larga, cobraría protagonismo a través del proletariado (una emergente clase obrera) que luchó para reconquistar su libertad y conseguir condiciones de vida dignas (revoluciones de 1830 y 1848). En este sentido, François-Nöell Badeuf (1760-1797) percibió tempranamente, tanto la utilización como el olvido del pueblo puesto al servicio de los intereses de poder de los nuevos ricos, siendo preconizador de la concepción "socialista" abogando, entre otras ideas, por la supresión de clases, la búsqueda de justicia y la lucha activa desde "abajo" para alcanzar el reparto equitativo de la tierra y la satisfacción de las necesidades básicas de las personas: cf. J. VALERO, *Los precursores del socialismo*: Revista Tiempo de Historia, a. VIII, n. 86 (1982) 14-17.

<sup>9</sup> Un joven Engels describe, en 1845, la situación en Inglaterra, así: *Toda gran ciudad tiene uno o varios "barrios malos", donde se concentra la clase obrera. Desde luego, es frecuente que la pobreza resida en callejuelas recónditas muy cerca de los palacios de los ricos; pero, en general, se le ha asignado un campo aparte donde, escondida de la mirada de las clases más afortunadas, tiene que arreglárselas sola como pueda*: F. ENGELS, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Akal, Madrid 1976, 70.

<sup>10</sup> Esta imagen de la situación social la utiliza Karl Marx: *La crítica de la religión es ya, por tanto, implícitamente la crítica del valle de lágrimas, santificado por la religión*: K. MARX, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, en: K. MARX - F. ENGELS, *Manuscritos de París. Escritos de los 'Anuarios francoalemanes'*, OME, Grijalbo, Barcelona 1978, 210.

<sup>11</sup> Cf. F. BUSTELO, *Historia económica. Introducción a la historia económica mundial. Historia económica de España en los siglos XIX y XX*, Complutense, Madrid 1994, 25-28.

progreso, el desarrollo económico y la organización social. A este cambio, más profundo que rápido, se le denominó Revolución industrial<sup>12</sup> y comenzó en Europa.

Las sociedades nómadas de cazadores y recolectores dieron un paso importante en el Neolítico tras descubrir la agricultura, hasta tal punto que les permitió formar asentamientos estables. Sin embargo, aunque la organización de la vida en común fue perfeccionándose, el predominio de la agricultura y la poca evolución de la industria caracterizaron una economía de baja productividad que frenó el crecimiento y el desarrollo económico hasta la era Moderna.

Ni el sistema esclavista de la era Antigua ni el feudal de la Alta Edad Media consiguieron hacer evolucionar la industria más allá de la producción artesanal rural y la gremial urbana. Habrá que esperar hasta poco antes del siglo XIII, cuando el feudalismo comienza a entrar en crisis, para asistir a un despliegue pre-industrial en Europa que se certifica en tres ítems históricos: (1) el éxodo masivo del campo a la ciudad, entre los siglos XI y XIII, en busca de una salida a la asfixia del sistema feudal, dando lugar al desarrollo de la industria artesanal y a una relación mercantil donde el campo abasteció de alimentos a la ciudad y ésta de bienes manufacturados al campo<sup>13</sup>; (2) los descubrimientos geográficos que se dieron entre los siglos XV y XVI que ampliaron las fronteras y, consecuentemente, los productos y los mercados; (3) el lento desarrollo tecnológico, que arrancó en Europa hacia el siglo X y comenzó a ser utilizado con eficacia a finales del siglo XVI gracias al sistema de producción por encargo desarrollado y financiado por los comerciantes en pugna con el sistema gremial hasta el siglo XVIII<sup>14</sup>.

A estos precedentes hay que sumar una serie de factores favorables que se conjugaron en Europa, mediado el siglo XVIII, entre los que destacan unas condiciones ambientales, políticas, sociales, culturales y económicas que fueron determinantes desde un punto de vista pragmático para que se produjera un crecimiento exponencial de la tecnología y,

---

<sup>12</sup> Los historiógrafos, en general, no se muestran conformes con precisar una fecha conmemorativa para recordar este hecho; prefieren hablar de un acontecimiento que se despliega, de un desarrollo lento, pero que se puede calificar de revolución en la medida en que la velocidad del cambio, en comparación con el pasado, es vertiginosa. Para el debate sobre la fecha de inicio cf. PH. DEANE, *La primera Revolución industrial*, Península, Barcelona 1986<sup>5</sup>, 9-11; J. MOKYR, *La Revolución industrial y la Nueva Historia Económica* (I): Revista de Historia Económica: Journal of Iberian and Latin American Economic History, a. 5, n. 2 (1987) 206-212.

<sup>13</sup> Esta *solidaridad estrecha* que une el campo y la ciudad irá más allá de lo comercial y provocará el peso social que fue adquiriendo la burguesía: *La subsistencia física del burgués depende del campesino, pero la subsistencia social del campesino depende a su vez del burgués, porque éste le descubre un género de existencia más confortable, más refinado y que, al excitar sus deseos, multiplica sus necesidades y modifica su standard of life*: H. PIRENNE, *Las ciudades de la edad media*, Alianza Editorial, Madrid 1985<sup>7</sup>, 68.

<sup>14</sup> Cf. C. M. CIPOLLA, *Historia económica de la Europa preindustrial*, Alianza, Madrid 1985, 151-288. Para una visión histórica marxista de estos acontecimientos: cf. R. HILTON, *La transición del feudalismo al capitalismo*, Crítica, Barcelona 1982<sup>4</sup>.

por ende, de la industria<sup>15</sup>.

El saber científico, y el método de experimentación que le es propio, dio lugar a sencillos descubrimientos que se materializaron en artefactos y máquinas. Estos ingenios fueron acortando, cada vez más, la distancia entre el conocimiento y la aplicación práctica, consiguiendo un aprovechamiento eficaz de los recursos naturales, especialmente de la energía que, al ser aplicados en el ámbito de la producción, dieron lugar a un aumento considerable de esta que iba más allá de la obtención de lo necesario para la subsistencia abriendo, a su vez, la posibilidad de sacar beneficios económicos con la venta de los excedentes producidos<sup>16</sup>. El superávit de producción necesitó un mercado para ser vendido, un capital financiero para adquirir más y mejores maquinas, unas fábricas para la producción y una infraestructura para el transporte<sup>17</sup>.

Comenzó, así, el proceso de industrialización, que cambió el rumbo de la historia contemporánea y la relación del hombre con el trabajo. Dicho proceso se escenificó con claridad en Inglaterra con la transformación de la explotación agraria y la pastoril, y en el resto de Europa occidental con la introducción de la máquina en la fabricación de los productos de servicio elaborados por los artesanos<sup>18</sup>.

En esta primera fase de la Revolución industrial<sup>19</sup> se establece una nueva relación entre

<sup>15</sup> Amén de las condiciones externas (las que se dieron especialmente en Inglaterra: clima, estratégica situación y abundancia de recursos naturales: cf. J. MOKYR, *La Revolución industrial y la Nueva Historia Económica* (I): a. c. 214-216), y el capital acumulado en las grandes fortunas de los burgueses y comerciantes (cf. *Ibidem*, 229-234) hubo un cambio social e intelectual profundo, pues no solo avanzaron *las ingenierías*, sino que también surgieron nuevos saberes como la sociología y la economía: cf. M. ALONSO OLEA, *El contrapunto de la Revolución francesa: Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 67 (1990) 303-312. Para la importancia del desarrollo industrial (desde 1770 hasta 1830), el predominio económico de Gran Bretaña a mediados del siglo XIX y su valor en la extensión a Europa de la Revolución industrial cf. C. KNICK HARLEY, *Una nueva evaluación macroeconómica de la Revolución industrial*: Revista de Historia Económica, año 11, n. 2 (1993) 259-303.

<sup>16</sup> Cf. A. PAULSEN, *Teoría general de la economía, v. 1: Fundamentos, circulación económica*, Uthea, Mexico 1959, 15-19.

<sup>17</sup> El factor *cambio tecnológico* cobra fuerza, para los economistas de la década de los 80 del siglo XX, como determinante en la eclosión de la Revolución industrial, por encima de otros factores como el *cambio agrícola* o el *demográfico*: cf. J. MOKYR, *La Revolución industrial y la Nueva Historia Económica* (y II): Revista de Historia Económica: Journal of Iberian and Latin American Economic History, a 5, n. 3 (1987) 450-456. Sin embargo, desde una perspectiva marxista se defiende el despegue británico hacia la industrialización teniendo en cuenta la aportación de lo que Marx calificó como *el mercado mundial*; la industria textil de Gran Bretaña eclosionó gracias a *la política sistemática de expansión económica belicista y al colonialismo, y a la no menos sistemática protección de los industriales, comerciantes y armadores británicos*: E. J. HOBBSAWM, *En torno a los orígenes de la Revolución industrial*, Siglo XXI, Madrid 1981<sup>13</sup>, 105.

<sup>18</sup> Así, desde la necesidad de hacer frente a la demanda de género de la manufactura textil anglosajona se revolucionó la industria rural; y para un mejor aprovechamiento de la energía, la producida por la máquina de vapor en un primer momento, se transformó la industria urbana con la concentración de la técnica en las fábricas. Para una visión amplia y documentada del fenómeno protoindustrial y de la situación misma de la industria en el proceso de la Revolución industrial: cf. A. PAREJO BARRANCO, *La industria antes y durante la industrialización: Una aportación teórica al estudio del sector textil*: Baética: Estudios de arte, geografía e historia, 9 (1986) 387-412.

<sup>19</sup> Se viene hablando de la existencia de varias 'revoluciones industriales'. La primera abarcó desde el siglo XVIII hasta el último tercio del XIX: en esta no hizo falta elevados niveles de ciencia, la manufactura pasó del ámbito doméstico a la fábrica y se centró en el uso de energía proveniente de recursos naturales (agua, carbón, hierro). La segunda llegó hasta mediados del siglo XX: se alcanzaron, gracias al uso de la electricidad y los derivados del petróleo como energía, innovaciones tecnológicas importantes (teléfono, motor de explosión, radio) que exigieron educación especializada tanto en técnica como en ciencia, amén de la aportación de grandes capitales



los factores de producción: el trabajo, el capital y la tierra<sup>20</sup>. Por una parte, la utilización de máquinas, las fábricas, la división del trabajo y el mejor uso de la energía posibilitaron el aumento de la productividad del trabajo y con ello la obtención de beneficios económicos, ya que, al necesitarse menos mano de obra para producir, podía emplearse a otros trabajadores en la obtención de más bienes para el desarrollo de la vida social. Por otra, dicha mejora de la productividad condujo al reemplazo del capital por el trabajo, con lo que la renta aumentó y, en la medida en que se fueron desarrollando mecanismos de distribución de la misma, se fue ampliando la demanda de bienes y servicios, favoreciéndose un ritmo de crecimiento económico sostenido<sup>21</sup>.

## 2. El capitalismo y la ideología liberal sustentadora.

El desarrollo de la industrialización fue posible gracias al *ingenio* para hacer prácticos los conocimientos adquiridos en el ámbito científico-técnico, así como por la existencia y aporte de un *capital acumulado* necesario para construir las máquinas, las fábricas, las carreteras, los barcos y los trenes de vapor, es decir, los medios de producción y de distribución de los bienes manufacturados; ahora bien, hubiese sido impensable sin la nueva visión del ser humano y su mundo de relaciones organizado desde un modelo concreto de convivencia que se empezó a pergeñar en el Siglo de las Luces.

Una vez abierta la brecha que rompió con la lógica metafísica del pensamiento clásico, se fue alcanzando una aquiescencia básica en el pensamiento, tanto filosófico como religioso<sup>22</sup>, forjador de una nueva cosmovisión: la lógica individualista, constructora de

---

para empresas que cada vez era de mayores dimensiones. La tercera está aún en curso: la ciencia y la tecnología estrecharon sus lazos de relación para alcanzar inventos muy sofisticados, que a su vez necesitaron mayor especialización en el área de los conocimientos científico-técnicos; la energía nuclear, los materiales artificiales, la bioquímica y la electrónica son el motor de esta tercera revolución que algunos califican de postindustrial y que para otros constituye, gracias a los ordenadores y las telecomunicaciones, los inicios de una cuarta revolución asociada al fenómeno de la globalización: cf. V. ZAMAGNI, *Historia económica de la Europa contemporánea: o. c.*, 102-106.

<sup>20</sup> Los economistas, tradicionalmente, han venido englobando los múltiples factores que intervienen en la producción en estas tres categorías para manejarse a la hora de diseñar teorías respecto a la misma. Conviene precisar que: el trabajo engloba las capacidades físicas y las mentales; el capital, todos los bienes construidos, gracias a una inversión, destinados a la producción; la tierra, los recursos naturales que intervienen en la producción: cf. A. PAULSEN, *Teoría general de la economía*, v. 3: *Factores de la producción*, Uthea, Mexico 1963, 32-125. Para ver cómo interactúan estos factores en los comienzos del proceso de industrialización: cf. J. MOKYR, *La Revolución industrial y la Nueva Historia Económica* (y II): a. c., 456-472.

<sup>21</sup> En la nueva relación con el capital, el trabajador no siempre sale beneficiado, especialmente cuando es sustituido el trabajo por los medios de producción (por ejemplo, las máquinas), los que posee el empresario para optimizar los beneficios de la producción –output–. Aunque sea obvio, hay que recordar que el dinero, por sí solo, no es un medio de producción, por lo que se hace necesario ahondar en la descripción del proceso pragmático de la Revolución industrial, sobre todo en los elementos que inciden en las consecuencias sociales para la convivencialidad respecto a la relación capital-trabajo: cf. A. PAULSEN, *Teoría general de la economía*, v. 3: *Factores de la producción*, o. c., 1-31. Esta realidad la voy a tener presente en el desarrollo de las ideas del Discurso Social de los papas, tanto en cuanto que, desde la *Rerum novarum*, ha sido motivo de análisis, juicio y crítica: cf. I. CAMACHO, *Doctrina Social de la Iglesia: una aproximación histórica*, Paulinas, Madrid 1991, 41-42.

<sup>22</sup> El ascetismo protestante y la doctrina de la predestinación aportada por el calvinismo influyeron positivamente en el desarrollo del capitalismo, pero también en el espíritu general de ascenso de la visión antropológica sobrevaloradora de lo individual y salvaguardadora de las libertades: cf. M. WEBER, *La ética protestante y el*

un modelo de sociedad que ha inspirado a la civilización desde entonces, al menos en tres factores determinantes para la vida social: (1) El ser humano es portador de un valor inviolable que se teje con la libertad y la igualdad que hay que defender desde lo político (democracia), lo económico (libre iniciativa) y lo jurídico (defensa de sus derechos) mediante una determinada arquitectura de la convivencialidad; (2) La exaltación de la razón y la absoluta confianza en ella para desarrollar la racionalidad en todos los ámbitos en los que está involucrada la humanidad, como el pensamiento, la cultura y la transcendencia, amén de las dimensiones implicadas en la vida social; (3) La conciencia de supremacía del hombre sobre la naturaleza porque, aunque siempre ha conseguido modificar el medio para sobrevivir en lugar de adaptarse a él, al menos en ciertas partes de Europa logra dominarlo y transformarlo para su utilización<sup>23</sup>.

La conjunción de los elementos reseñados configuró, en lo social, el ascenso emergente de la nueva clase (la burguesa), en lo económico, la aparición del capitalismo liberal y en lo político, el liberalismo como ideología sustentadora de los cambios provocados por la Revolución industrial.

La burguesía se afianzó como clase social en el siglo XVIII, al compás de la consolidación de las ciudades<sup>24</sup> como epicentro donde se fueron aglutinando los incentivos para el desarrollo económico. Los flujos mercantiles y los comerciantes fueron concentrándose en las capitales europeas<sup>25</sup> en un proceso largo que, iniciado en la Edad Media<sup>26</sup> y expandido en la Edad Moderna<sup>27</sup>, terminó provocando la conquista de un claro liderazgo social de las actitudes burguesas<sup>28</sup>. Así, la burguesía capitalista del siglo XVIII se

---

*espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona 1993<sup>12</sup>. Igualmente, abonó la aparición del Estado moderno en cuanto que la Reforma abandonó el ámbito de la organización del poder jurisdiccional para transformarse en una comunidad de creyentes entre los que no había diferencias entre sus miembros: cf. J. ABELLÁN, *La Reforma protestante*, en: F. VALLESPÍN (comp.), *Historia de la teoría política: Estado y teoría política moderna*, v. 2, Alianza, Madrid 1991, 171-208.

<sup>23</sup> Cf. V. ZAMAGNI, *Historia económica de la Europa contemporánea: o. c.*, 11-27.

<sup>24</sup> A lo largo del Medievo se configura la ciudad como una comuna que, al abrigo de un recinto fortificado, vive del comercio y de la industria y disfruta de un derecho, de una administración y de una jurisprudencia que la convierten en una personalidad colectiva privilegiada: H. PIRENNE, *Las ciudades de la edad media*, o. c., 138.

<sup>25</sup> Este proceso es analizado a través de cuatro autores significativos en: cf. R. TORRES SÁNCHEZ, *Burguesía, comerciantes, capitalidad y minorías en el siglo XVIII*: Memoria y civilización 1 (1998) 209-215.

<sup>26</sup> En torno al siglo XII se comienzan a percibir cambios en la vida social, económica, política, cultural, teológica y filosófica que van a devenir en la caída del sistema feudal, la consolidación del poder monárquico, el florecimiento de las ciudades y la emergencia de la burguesía, que se irá moviendo desde la actividad comercial para hacerse sitio entre la nobleza y el pueblo plebeyo: cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*. II, 1º, *El cristianismo y la filosofía patrística. Primera escolástica*, Católica, Madrid 1986<sup>4</sup>, 395-400.

<sup>27</sup> En la misma Edad Media podemos encontrar la presencia de los elementos que, desde la Edad Moderna, se impondrán hasta nuestros días: individualismo, nacionalismo y capitalismo: cf. L. GENICOT, *Les lignes de faite du Moyen âge*, Casterman, Tournai 1969<sup>6</sup>.

<sup>28</sup> El protagonismo de la burguesía en los cambios sociales puede apreciarse desde el siglo XI. Los comerciantes influyeron positivamente, mediante la lucha y las revoluciones, para que las ciudades se fueran dotando de instituciones urbanas, e incluso de constituciones, que favorecieran sus actividades mercantiles: H. PIRENNE, *Las ciudades de la edad media*, o. c., 111-138. Sin embargo, se pueden distinguir dos fases en el protagonismo social de la burguesía: hasta el siglo XVIII se mantuvo unida, como estrato social, al estamento de los trabajadores y con ellos luchó para mejorar sus condiciones en los burgos; con la Revolución industrial se ganó constituirse como

puso a la cabeza de las revoluciones políticas que pusieron fin al Antiguo Régimen; ella, lo más interesada en el cambio, se erigió como oposición e impulsó un programa en el que se vieron colmadas las aspiraciones del pueblo que la apoyó.

La mentalidad burguesa se fue imponiendo poco a poco al orden feudal cristiano organizado, convenientemente, con una división jerárquica de la sociedad en oradores, luchadores y trabajadores, regido por la Ley Divina y tutelado desde la Teología<sup>29</sup>. En el devenir de la consolidación de las ciudades, orientadas hacia la actividad mercantil, fueron surgiendo experiencias nuevas que, sumadas a los lazos comerciales con otras culturas, fueron socavando la mentalidad rural del feudalismo, haciéndose ostensible en estos cambios: (1) la percepción de la naturaleza y el hombre se transforman ante la confianza incondicional en la ciencia para conocer y dar sentido; (2) el valor primordial del individuo sobre el colectivo; (3) la configuración contractual de la sociedad fundamentando el poder desde los consensos institucionales; (4) el uso de la fortuna y la acumulación de capital no como símbolo de poder, sino como fuente de ulterior riqueza mediante la propuesta del mercado como dinámica de las relaciones económicas; (5) la moral como herramienta para la convivencia fundamentada en la razón; (6) la aparición de otras confesiones religiosas producto de la Reforma y el misticismo individualista; (7) la secularidad de la historia como conquista de la racionalidad; e, incluso, (8) un sentido del arte y de la creación estética diferente<sup>30</sup>.

El capitalismo como sistema económico caló hondamente durante la emergencia y posterior desarrollo de la revolución científico-técnica decimonónica. Aunque con anterioridad existieron expresiones de la relación del hombre con los bienes y el dinero que podrían calificarse como capitalismo<sup>31</sup>, será en la etapa de industrialización cuando

---

clase social diferencia, trabajando para sus propios intereses, mediante el poder de las riquezas acumuladas, la mentalidad de competencia y el ilimitado ánimo de lucro: cf. G. PALMADE (comp.), *La época de la burguesía*, Siglo XXI, Madrid 1976, 147-155 (el autor da cuenta, también, de las peculiaridades de la burguesía en varias naciones Europas). Es por esto último que el surgimiento del capitalismo haya sido puesto en relación con el acenso de la burguesía como clase: para esta opinión: cf. W. SOMBART, *El burgués: contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Alianza Editorial, Madrid 1972; L. GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Orígenes de la burguesía en la España medieval*, Espasa-Calpe, Madrid 1969.

<sup>29</sup> Esta estratificación social se comienza a romper, según el sociólogo alemán Werner Sombart (1863-1941), hacia finales del siglo XIV en Florencia y se extiende a todos los países europeos influenciados por los escritos de Leon Battista Alberti, especialmente su obra *I Libri della Famiglia*, donde dibujó el espíritu de la mentalidad burguesa de su época: W. SOMBART, *El burgués: contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, [versión de María Pilar Lorenzo], Alianza Editorial, Madrid 1972.

<sup>30</sup> Romero estudia meticulosamente *los contenidos de la mentalidad burguesa* en el capítulo III de su obra: cf. ID. *Estudio de la mentalidad burguesa*, Alianza, Buenos Aires-Madrid, 1999<sup>1</sup>, 60-166; ID. *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Siglo XXI, México 1979<sup>2</sup>.

<sup>31</sup> Antes del siglo XIII la actividad económica era de subsistencia. Con la caída del feudalismo se intensificó el comercio y el intercambio (capitalismo mercantil), pero no será hasta finales del XV cuando la matriz de acumulación del capital se centró en un intercambio comercial intenso debido, en parte, al desplazamiento de las actividades comerciales del mar Mediterráneo al océano Atlántico, pero también a través del auspicio político, ya que los Estados vieron una oportunidad de aumentar su riqueza, asociada a la acumulación y posesión de oro, plata y otros metales preciosos, para conseguir poder internacional: cf. D. LANDES, *Progreso tecnológico y*

comienza la aparición de la economía moderna basada en la producción, el lucro y la acumulación de capital, cuyas principales notas específicas pueden resumirse en: (1) los medios de producción (capital y tierra) pertenecen al productor en régimen de propiedad privada; (2) la actividad económica se genera en la interacción entre compradores (demanda) y productores (oferta) dentro de los mercados; (3) los propietarios y los trabajadores, desde la libertad, buscan maximizar tanto sus beneficios como su bienestar individual; (4) el control público sobre el privado debe tender a ser mínimo, pues la libre competencia será la misma y única garante del control de la actividad económica (autorregulación)<sup>32</sup>.

El sistema capitalista industrial<sup>33</sup>, unido al proceso de industrialización, condujo a los países donde se desplegó en toda su extensión a un incremento del nivel de vida, pero también tuvieron que sumar, a los logros, costos sociales importantes en cuanto a las condiciones de vida de una nueva clase en la estratificación social: la obrera.

De este modo, en la segunda mitad del siglo XIX, ciertos países privilegiados de Europa acertaron a asumir el *progreso del capitalismo industrial* portador de un nuevo sistema económico que privilegiaba al sector industrial como apuesta de una economía de futuro, pese a las fluctuaciones implícitas en el ritmo de crecimiento y a los cambios que imprimía en la vida social con el empoderamiento político de la naciente burguesía, a veces en alianza interesada con las viejas *élites aristocráticas*. Gran Bretaña, Francia y Bélgica fueron los primeros países que se sumaron a estos cambios y con ellos alcanzaron un crecimiento económico más que aceptable, mientras que los países del Mediterráneo apenas lo percibieron, aunque sí se vieron afectados por el progreso de los otros, porque si bien a principios del siglo XIX no se les habría podido presentar como países subdesarrollados, al final del siglo se abrió una brecha enorme entre ellos y los países desarrollados<sup>34</sup>.

---

*Revolución industrial*, Tecnos, Madrid 1979, 46-54; C. M. CIPOLLA, *Historia económica de la Europa preindustrial*, o. c., 104-118.

<sup>32</sup> Adam Smith (1723-1790) es considerado como el padre del capitalismo en su vertiente de economista, pero no hay que olvidar que también fue filósofo moral, porque si bien escribió su *Investigación de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones* (1776), antes propuso *La teoría de los sentimientos morales* (1759): cf. V. V. D' ELIA, *El sujeto económico y la racionalidad en Adam Smith*: Revista de economía institucional, vol. 11, n. 21, (2009) 37-43. No obstante, en él encontramos los rasgos apuntados sobre el capitalismo aplicado en la era de la industrialización. Para profundizar en la vitalidad de su pensamiento en la actualidad: cf. E. TRINCADO AZNAR, *Un punto de inflexión en el concepto de Justicia: de Adam Smith a John Stuart Mill*: Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política 0 (2012) 75-96; VARIOS, *Tras la huella de Adam Smith: su relevancia hoy* (número monográfico): Estudios Públicos 104 (2006) 5-362.

<sup>33</sup> Cf. P. VERLEY, *El apogeo del capitalismo liberal (1850-1859)*, en: G. PALMADE (comp.), *La época de la burguesía*, I. c. 54-132.

<sup>34</sup> Cf. P. BAIROCH, *Revolución industrial y subdesarrollo*, Siglo XXI, México 1967. No obstante, el progreso de los países europeos desarrollados no impidió que Estados Unidos fuera confirmándose como primera potencia económica y la emergencia de Japón. Sin embargo, Europa irá perdiendo la hegemonía mundial tanto en la producción agrícola como en la industrial, aunque se mantuvo firme en su predominio de los *mercados*

En cuanto a las condiciones de vida de la clase obrera hay que tener en cuenta múltiples factores: (1) el temporal: en los comienzos de la industrialización, por ejemplo, la ubicación de las fábricas no se acompañaba de infraestructuras para instalar a los trabajadores, lo que generó la proliferación de suburbios (insalubridad, miseria y hambre)<sup>35</sup>; (2) el geográfico: cada país tiene peculiaridades propias en el trato que se hacía con los que vivían solo del dinero obtenido con su trabajo, así como en relación con los acontecimientos desencadenantes de pobreza tales como guerras, malas cosechas, aumento de población, desastres naturales<sup>36</sup>; (3) el económico: desde el análisis histórico que realizan los economistas, casi exclusivamente desde los salarios o los niveles de renta, se subestima la gravedad de la situación de los trabajadores, no teniéndose en cuenta que los sueldos altos buscaban, a veces, una especie de compensación por las malas condiciones de alojamiento y comida, y casi siempre un incentivo para aumentar la productividad<sup>37</sup>; (4) el sociológico: hay un uso del concepto *proletariado* dentro del cual entran tantos los obreros de la fábricas como los que se dedican al servicio, cuya calidad de vida era algo mejor<sup>38</sup>.

En términos generales, la industrialización en Europa produjo descontento, desesperanza, una salubridad pésima y hambre para quienes su única fuente de ingreso era su trabajo. Las grandes masas de campesinos y artesanos que acabaron aterrizando en las fábricas sintieron muy pronto el desamparo, la miseria y la explotación, primero porque perdieron sus redes de ayuda (gremios, aldeas, familia), después porque quedaron expuestos a una disciplina de trabajo donde solo eran un apéndice de las máquinas, en condiciones deplorables tanto en el puesto de trabajo (jornadas de dieciocho horas, salarios insuficientes, riesgos de accidentes laborales) como en el lugar de reposo (hacinamiento, promiscuidad, alcoholismo, abusos sexuales, infanticidio, prostitución, epidemias, suicidios, desequilibrios mentales)<sup>39</sup>. El cambio que se produjo

---

*internacionales, los transportes marítimos y los mercados de capitales*: P. VERLEY, *l. c.*, 131-132: cf. F. BUSTELO, *Pobreza, riqueza y Revolución industrial*, *a. c.*, 66-68.

<sup>35</sup> Igualmente, también hubo errores, por parte de los *industriales*, imponiendo unas condiciones de trabajo alienantes, horarios abusivos o permitir el trabajo infantil y femenino, que fueron corrigiendo con el tiempo: cf. J. F. BERGIER, *La burguesía industrial y la aparición de la clase obrera*, en: C. M. CIPOLLA (ed.) *Historia económica de Europa*, t. 3. *La Revolución industrial*, Ariel, Barcelona 1983<sup>2</sup>, 440-444.

<sup>36</sup> Cf. J. P. DAVIET, *La sociedad y los grupos sociales*, en: G. PALMADE (comp.), *La época de la burguesía*, *l. c.* 135-147. El autor da cuenta de la situación inglesa, francesa y alemana.

<sup>37</sup> Cf. J. MOKYR, *La Revolución industrial y la Nueva Historia Económica* (y II): *a. c.*, 472-480. De todas formas, desde la perspectiva que imprimen a los hechos los economistas, hubo un debate intenso y especulativo respecto a la lectura de los datos económicos disponibles: cf. A. ESCUDERO, *Volviendo a un viejo debate: el nivel de vida de la clase obrera británica durante la Revolución industrial*: *Revista de Historia Industrial* 21 (2002) 13-60.

<sup>38</sup> Los sociólogos introducen la variable del status social para explicar mejor la diversidad en las condiciones de vida que no terminan de resolver los análisis solo desde los niveles de renta: cf. E. J. HOBBSAWM, *Industria e imperio: historia económica de Gran Bretaña desde 1750*, Ariel, Barcelona 1977, 55-76. El autor aborda las condiciones de vida del proletariado para el caso de Gran Bretaña y da cuenta de la visión amplia de los *historiadores de la sociedad* frente a la estrecha de los de la economía.

<sup>39</sup> Cf. E. J. HOBBSAWM, *La era de la revolución: 1789-1848*, *o. c.*, 185-199.

en la primera etapa de la Revolución industrial fue tan profundo y denso que provocó una conmoción brutal, seguida de convulsiones y revueltas de obreros y proletarios para protestar contra la situación, al principio con bastantes dificultades para asociarse, más adelante dotados de una organización proveniente de las clases medias<sup>40</sup>.

Así las cosas, conviene reparar por último en la ideología sustentadora de los cambios antropológicos, sociales y políticos que acarreó la industrialización: el liberalismo<sup>41</sup>. La corriente de pensamiento liberal que transita la Revolución industrial se implementa a través de una doble conquista: el individualismo de tinte atomista en lo antropológico y la persecución de un Estado neutral en lo político. Desde estos abanderados escenifica, en el nuevo mundo tecnológico, sus ideas sobre la naturaleza del ser humano y la vida societaria, al igual que como los límites de la función social del Estado, las reglas del juego de la economía y su intrínseca resistencia a los cambios sociales a través de las revoluciones<sup>42</sup>.

La naturaleza humana posee un carácter netamente prepolítico. El ser humano está dotado de una igualdad inherente, es sujeto de derechos y se desarrolla plenamente cuando es respetada al máximo su libertad individual y soberana. Por consiguiente, la sociedad organizada a través de un gobierno tiene como tarea reconocer la dignidad de cada persona que, al ligarse libremente por medio de un pacto social, legitima el poder del Estado al que se le concede, principalmente, una función de arbitrio entre los hombres para garantizar el orden social mediante un marco básico de leyes. Sin embargo, el liberalismo defiende a ultranza que no debe identificarse, sin más, Estado y sociedad, porque el valor de este es relativo en cuanto que su función es claramente mantener el inestable equilibrio de *muchos individuos* que eligen una vida colectiva para poder asegurarse una mejor persecución de su individualidad; de este modo, el Estado tiene que tender a ser mínimo en cuanto a sus intervenciones, pero seguro y eficaz en sus determinaciones.

---

<sup>40</sup> Aunque bien pronto, en Inglaterra, hubo conatos de organizar asociaciones tanto por parte de los industriales (Cámara de Comercio General de Manufactureros a finales del siglo XVIII) como de los obreros en forma de *sindicatos* (entendidos estos no en la forma moderna, sino más bien próximos al estilo de los antiguos gremios), la realidad fue de fracaso de ambos intentos; aunque la peor parte se la llevó el sentido corporativo de los trabajadores. Desde el siglo XVIII se multiplicaron las leyes que impedían la asociación de los obreros, promovidas por los patrones que hacían presión sobre los políticos, ante las demandas de los trabajadores. La Ley de Asociaciones de 1800 es una de las más llamativas, porque estaba diseñada para aplicarse por igual a patronos y obreros, pero la realidad es que pocas veces afectó a los primeros: cf. T. S. ASHTON, *La Revolución industrial: 1760-1830*, Fondo de Cultura Económica, México 1979, 151-166.

<sup>41</sup> En la primera parte de la tesis vimos la génesis, desarrollo y actualidad del liberalismo desde múltiples puntos de vista (como filosofía, como ideología, como lógica constructora de sociedad). Aquí pondremos de relieve su valor sustentador de manera muy sintética para contextualizar las aportaciones que hace el Magisterio de la Iglesia sobre él.

<sup>42</sup> Cf. E. GALLO, *Notas sobre el liberalismo clásico*: Estudios Públicos 21 (1986) 243-257.

La lógica individualista, de la que es portadora toda concreción del pensamiento liberal en un sistema, no resuelve la tensión individuo-sociedad, más bien la excita, poniéndola a prueba<sup>43</sup>. El individualismo orquestado en la sociedad moderna sobrevalora la libertad personal provocando una reorganización de la escala axiológica donde lo fundamental es respetar la igualdad de todos los seres humanos, quedando estos sin límites ni condicionamientos para su realización, como queda patente en el ámbito económico, donde el valor primordial es el ánimo de lucro. De igual manera sucede en el ámbito social: en la agenda política del liberalismo no tiene cabida el cambio social, porque cada ser humano tiene las herramientas para progresar y estará más supeditado a lo que haga en su presente que en su pasado<sup>44</sup>; el fracaso y el éxito van a depender de uno mismo, no de la suerte o el destino. La consecuencia inmediata es que los que triunfan no tienen compromiso alguno con los que fracasan; estos y su situación de desamparo o pobreza son responsabilidad de ellos mismos, su indigencia es resultado de sus malas decisiones<sup>45</sup>.

La ideología liberal, al amparo de la burguesía, consolidará una nueva forma de organización política que culminaría con la institución del Estado moderno, que se fue fraguando a través de dos conquistas de la razón: por una parte, la reducción del poder absoluto al poder limitador del Estado; por otra, la separación de poderes y las relaciones que se entablan entre ellos: el ejecutivo limitado por el legislativo (y viceversa) e independientes ambos del judicial<sup>46</sup>. Así, el régimen de gobierno que se impulsó fue el parlamentario, donde la soberanía del príncipe es arrancada para dársela al pueblo, siendo el Parlamento el depositario de la soberanía popular, cuya tarea será implementar reformas económicas, políticas y sociales que favorezcan el pleno desarrollo de los individuos y del pueblo caminando hacia la construcción de una sociedad secular, liberal e ilustrada<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> Más aún, para algunos teóricos del liberalismo la sociedad podría concebirse como un mal menor, necesario sí, pero prescindible en sus instituciones *macro* sociales (Estado), aunque deseable en sus instituciones *micro* sociales (familia). Para observar estas tensiones: cf. F. VALLESPÍN, *Historia de la teoría política* (comp.), *Ilustración, liberalismo y nacionalismo*, v. 3, Alianza, Madrid 1991.

<sup>44</sup> En el programa liberal no tienen cabida los cambios sociales porque el interés individual va a repercutir en el general y va a terminar igualándolo todo. El único cambio que admite es la revolución, necesaria siempre que se trate de restablecer libertades perdidas: cf. A. RIVERO, *Liberalismo conservador (de Burke a Nozick)*, en: J. ANTÓN MELLÓN (ed.), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Tecnos, Madrid 2006<sup>2</sup>, 56.

<sup>45</sup> Esta última aserción del liberalismo clásico, junto con otras claramente inconsistentes y detectadas por sus detractores, pero igualmente criticadas dentro de sus propias filas, lo ha colocado en situación de crisis en el devenir histórico: cf. H. BIAGINI, *En torno a la crisis del liberalismo*: Revista de Estudios Político 30 (1982) 143-155.

<sup>46</sup> Cf. P. SCHWARTZ, *En busca de Montesquieu: la democracia en peligro*, Encuentro, Madrid 2009<sup>2</sup>, 55-103.

<sup>47</sup> Ya pudimos observar el proceso de formación del Estado en el capítulo I. Aquí cabe señalar, por sus implicaciones, que la confrontación con estamentos antiguos provocó numerosos conflictos en el siglo XIX y XX. Uno de los más evidentes fue la reducción del poder de la Iglesia Católica, para lo cual se tomaron medidas: la prohibición a los clérigos de ejercer sus funciones religiosas sin autorización del gobierno (tuición de cultos), la desamortización de los bienes eclesiásticos y la proscripción de todo tipo de asociación para eliminar obstáculos al

Con todo, la conjunción del capitalismo con la ideología liberal para construir un modelo de convivencia organizada mediante la institución de un Estado que sustituyó a la monarquía absoluta comenzó a entrar en crisis antes de que acabase el siglo XIX. Dos fueron las principales causas: una, la más dramática, la falta de límites a la producción que ocasionó fuertes recensiones cada vez más frecuentes<sup>48</sup>. La otra, una crisis de convivencialidad que puso en jaque la misma legitimidad política del Estado constitucional oligárquico: el aparato de gobernabilidad elitista de los pocos que participaban en los procesos políticos no era congruente con los principios constitucionales de la libertad e igualdad; además, las medidas económicas liberales no eran capaces de hacer frente a los problemas sociales de las clases populares, lo que, a su vez, se tradujo en conflictos revolucionarios abanderados por nuevos movimientos que defendían un cambio del orden político y social<sup>49</sup>.

### 3. El socialismo: una revolución entre revoluciones.

El ideal ilustrado, que adelantó los principios de la libertad, la igualdad y la fraternidad como valores para la construcción de la sociedad moderna, se desveló, decenios después, como fracaso: la libertad acabó sirviendo al interés individual del ánimo de

---

ejercicio pleno de la libertad. Estas decisiones políticas desprestigiaron a la Iglesia y pusieron en entredicho sus pretensiones de gobernar espiritual y políticamente a la cristiandad. Igualmente, desde el ámbito de la reflexión filosófica, la masonería se propuso, en el tránsito de la Ilustración al Romanticismo, llevar al *tribunal de la razón* a la Iglesia como institución, empeñada en discernir *la ontología de la historia, el espíritu de la letra, la esencia de la existencia, la verdad de razón de la verdad de hecho*; más adelante, en el cenit del siglo XIX pasa a ser combativa desde sus ámbitos de influencia: cf. F. ONCINA COVES, *Secreto y misterio: Las filosofías de la masonería en el tránsito de la Ilustración al Romanticismo*, en: J. I. CRUZ (ed.) *Masonería e Ilustración. Del siglo de las luces a la actualidad*, Universidad de Valencia, Valencia 2011, 13-38. Los papas inmersos en estos cambios darán cuenta, desde su función magisterial, de esta situación.

<sup>48</sup> Uno de los primeros en reparar en las crisis cíclicas del capitalismo fue Karl Marx causadas, según él, por la sobreproducción y el límite de ganancias del capital: cf. K. MARX, *Teorías sobre la Plusvalía*, v. II, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, 392-502. Posteriormente, el economista ruso N. D. Kondratieff realizó un estudio empírico-estadístico de los países industrializados (Inglaterra, Francia, Estados Unidos y Alemania) en el periodo 1789-1920 donde descubre los ciclos económicos del capitalismo, aunque recibió muchas críticas porque se echaba en falta una teoría sustentadora de sus descubrimientos: cf. N. D. KONDRATIEFF ... (et al.), *Los ciclos económicos largos: ¿una explicación de la crisis?*, Akal, Madrid 1979 (aquí se recoge el estudio de Kondratieff, así como las críticas y correcciones de Trotsky, Garvy, Mandel y Day; J. M. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Las Ondas Largas de Kondratieff*, Filosofía, política y economía en el Laberinto 5 (2001) 45-60. Igualmente, J. M. Keynes daría cuenta de que el sistema capitalista estaba abocado periódicamente a padecer crisis económicas y propuso soluciones: cf. J. M. KEYNES, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, Fondo de Cultura Económica, México 1974. Finalmente, el economista, historiador y político belga Ernest Mandel descubrió tres tipos de crisis inherentes al capitalismo entre las que se encuentran las cíclicas: cf. E. MANDEL, *El capitalismo tardío*, Era, México 1972; *Las ondas largas del desarrollo capitalista. La interpretación marxista*, Siglo XXI, Madrid 1986.

<sup>49</sup> *La crisis del Estado liberal da lugar, desde finales del siglo XIX, o bien a reformas políticas de las que surge el Estado democrático, basado en el sufragio universal y en la participación de masas, o bien, durante el primer tercio del siglo XX, a procesos revolucionarios y contrarrevolucionarios de los que emergen otras dos nuevas formas políticas, constituidas por el Estado comunista y el fascista*: L. BOUZA-BREY, *El poder y los sistemas políticos*, en: M. CAMINAL BADIA (ed.), *Manual de ciencia política*, Tecnos, Madrid 1996, 53-54. También comienzan a surgir sentimientos de autodeterminación alentados por movimientos nacionalistas, donde la tensión individuo-colectividad resuelta en un modelo de Estado no se establece desde *cómo* se gobierna la sociedad, sino *quiénes* son los que la componen estableciendo una relación de los individuos desde la identidad -igual etnia, lengua propia, territorio compartido, afinidad cultural, mismo interés social y memoria colectiva-: cf. A. DE BLAS GUERRERO, *El Nacionalismo*, en: F. VALLESPÍN, *Historia de la teoría política* (comp.), *Ilustración, liberalismo y nacionalismo*, v. 3, I. c., 486-532.



lucro; la igualdad significaba únicamente igualdad *ante la ley*, con la consecuencia de unas flagrantes desigualdades económicas y sociales; y la fraternidad pasó al olvido, en un déficit de solidaridad patente<sup>50</sup>. A esta situación se trató de dar respuesta práctica desde una nueva ideología, la socialista<sup>51</sup>.

El socialismo tuvo un comienzo plural y contextualizado, principalmente en Inglaterra y Francia, y se nutrió de los ideales inconclusos de la Revolución francesa: hijo de la racionalidad y la incipiente democracia del espíritu ilustrado, va a proponerse como heraldo reaccionario contra las consecuencias sociales que provocó la Revolución industrial<sup>52</sup>. En síntesis, el socialismo comenzó como una revolución entre revoluciones, que si bien se fraguó en la *francesa*, se puso a caminar en paralelo con la *industrial*, a la que percibía como concausa, tanto de las miserias de los obreros como del futuro bienestar de la humanidad, al no ser capaz de poner su *dinámica de desarrollo* al servicio del hombre, separándose de la relación perversa del capital con la producción. Desenmascarar esta lógica pasará a ser el objetivo amplio y aglutinador de la pluralidad de propuestas, más prácticas que ideológicas, de los primeros socialismos.

Los *socialistas*, en sus comienzos, a pesar de la diversidad de teorías propuestas, tienen un mínimo común: en la conjunción del binomio individuo-sociedad apostaban por privilegiar la tensión hacia el extremo de las relaciones humanas, profundizando en los derechos del hombre colocados en el centro de la escena social desde la Revolución francesa; por ende, se oponían al individualismo prepotente y bendecido por las relaciones económicas a las que quedaba reducido el hombre desde la tradición liberal<sup>53</sup>. Igualmente, sus concreciones prácticas transitaban por un lugar común: *implantar un*

---

<sup>50</sup> El concepto de fraternidad lo recoge la burguesía del valor que le da a la familia en un intento de dotar a la institución de un sentido más de *hermanos* e iguales en oposición a la configuración amplia de familia que tenían los grandes señores en el Antiguo Régimen donde la mujer y los hijos, junto a artesanos, jornaleros, obreros, aprendices, criados, lacayos, campesinos, estaban sujetos al dominio del patriarca. La fraternidad revolucionaria buscaba unas relaciones de hermandad que alcanzara a todo el género humano liberándolo del paternalismo patriarcal que los sometía a un *servidumbre política, social o material*, y conseguir *la plena incorporación a una sociedad civil republicana de libres e iguales de quienes vivían por sus manos, del pueblo llano del viejo régimen europeo*: A. DOMÈNECH, *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona 2004, 74. Sin embargo, mientras la libertad –apadrinada por el liberalismo– y la igualdad –apadrinada por el socialismo– entran en un proceso de conjugación dialéctica que persiste en nuestros días, la fraternidad ha caído en el olvido, visionada por ambas ideologías como imposible: cf. A. CASTRILLÓN, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*: Revista de Economía Institucional, vol. 8, n. 14 (2006) 311-329.

<sup>51</sup> *El socialismo nace cuando el afán de edificar una sociedad igualitaria se convierte en un programa de aplicación inmediata*: I. SOTELO, *Socialismo*, en: J. ANTÓN MELLÓN (ed.), *I. c.*, 81.

<sup>52</sup> En los inicios no había una frontera entre los conceptos *socialismo* y *comunismo*, pues ambos se utilizaban indistintamente; sin embargo, en el imaginario de la época existía una sutil distinción: mientras que *socialismo* se aplicaba a cierta reflexión sobre la situación social del momento con una dimensión práctica y, en cierta medida utópica, que lanzaba a ensayar estilos de vida alternativos al sistema capitalista liberal; el vocablo *comunismo* tenía ciertas connotaciones de acción revolucionaria para iniciar cambios drásticos: cf. A. E. BESTOR, *The Evolution of the Socialist Vocabulary*: Journal of the History of Ideas, vol. 9, n. 3 (1948) 259–302.

<sup>53</sup> Cf. G. D. H. COLE, *Historia del pensamiento socialista, t. I, Los precursores 1789-1850*, Fondo de Cultura Económica, México 1974, 3ª reimp., 9-18.

orden social desde fuera, mediante experimentos que sirviesen de modelo<sup>54</sup> para un cambio que comenzaría en pequeñas sociedades, pero que a la larga conseguiría la sociedad perfecta, pues terminaría implantando medidas políticas, económicas y educativas que regirían las relaciones humanas<sup>55</sup>.

El pensamiento socialista constructor de modelos sociales tuvo en sus comienzos varios precursores, de los que destaco a dos: Henri de Saint-Simon (1760-1825) y Robert Owen (1771-1858)<sup>56</sup>. Ambos ejemplarizan las dos perspectivas suscitadas como respuesta a la distinta realidad de la cuestión social en Francia e Inglaterra. Sin embargo, en los dos se descubren los puntos de interés que trazan el itinerario que parte de la realidad, se hace teoría e interviene: (1) inevitables luchas sociales entre clases por la inoperatividad de la igualdad jurídica; (2) compromisos políticos con los valores alcanzados por las revoluciones (libertad, contrato social, soberanía popular); (3) preocupaciones por la cuestión económica que se canaliza en la búsqueda del sistema que mejor edifique la vida social; (4) alternativas progresivas a la organización política mediante reformas, organización del trabajo, intervención del Estado, educación, emancipación de la mujer, salud; (5) transformaciones radicales, a veces violentas, a veces gradualmente implantadas (agitaciones, motines, rebeliones)<sup>57</sup>.

Saint-Simon fue uno de los primeros en trazar este rumbo hacia los cambios para un

<sup>54</sup> J. VALERO, *Los precursores del socialismo: a. c.*, 32.

<sup>55</sup> Esta praxis socialista, calificada de utópica por el mismo Engels, tiene precedentes en el ámbito cristiano, pues podemos encontrar formas de socialismo en las reducciones jesuíticas establecidas entre los guaraníes de Paraguay en el siglo XVIII, con una organización social donde no existía el dinero y la tierra, los edificios y el ganado estaban colectivizados. Asimismo, durante la Edad Moderna se escribieron diversas «utopías», como la de santo Tomás Moro en 1516 o la de La ciudad del sol, de Tomás Campanella, en 1623, en las que se proponía la propiedad comunitaria: J. PANIAGUA FUENTES, *Breve Historia del socialismo y del comunismo*, Nowtilus, Madrid 2010, 18. La obra contiene una extensa bibliografía comentada sobre la ideología socialista: *Ibidem*, 259-270.

<sup>56</sup> Los demás pioneros son: François-Nöell Babeuf (1760-1797), abanderado de la izquierda revolucionaria en Francia, abogó por la supresión de clases, el reparto de la tierra, la suficiencia de vida en las necesidades básicas y el respeto de los derechos de los de abajo por parte de los de arriba. Charles Fourier (1772-1837), que destacó por su preocupación respecto a los conflictos sociales, la emancipación de la mujer y el valor de la educación; no obstante, confiaba en la propiedad privada y no creía en la igualdad total de los seres humanos. Etienne Cabet (1788-1856), fue tanto activista de movimientos obreros como diseñador de una sociedad compuesta de comunidades (al estilo de T. Moro); a él le interesaba más las transformaciones sociales que los cambios políticos. Louis Auguste Blanqui (1805-1881), podría definirse como activista antisistema que propugnaba: la igualdad total, la creación de grupos societarios y la toma violenta del poder para imponer una dictadura revolucionaria como primer paso para la creación de una sociedad justa. Louis Blanc (1811-1882), madrileño, reformista y fundador de la socialdemocracia. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), fue el fundador del anarquismo y opositor contumaz de la religión y de la Iglesia Católica: cf. F. GARCÍA MORIYÓN, *Del socialismo utópico al anarquismo*, Cincel, Madrid 1985. La importancia de estos pensadores estriba en que muchas de sus ideas serán las desarrolladas por el socialismo científico: cf. C. BERZOSA - M. SANTOS, *Los socialistas utópicos: Marx y sus discípulos*, Síntesis, Madrid 2000, 15-63. Aquí el autor propone una clasificación diacrónica de estos precursores.

<sup>57</sup> Cf. G. M. BRAVO, *Historia del socialismo, 1789-1848: el pensamiento socialista antes de Marx*, Ariel, Barcelona 1976, 9-41. Los precursores del socialismo y sus seguidores llevaron a cabo, hasta la mitad del siglo XIX, sus proyectos de reforma de carácter económico-sociales más que políticos con los obreros involucrados en sus movimientos de clase media, los cuales proponían realizar un comienzo constructivo que no necesitase la ayuda del Estado: G. D. H. COLE, *Historia del pensamiento socialista, t. I, o. c.*, 306. Este hecho es importante en la medida que despertó en Marx y Engels dos ideas clave para que el socialismo pasara de ser un ensayo general a actuar en la obra de la historia: el protagonismo de los cambios tiene que recaer sobre la clase trabajadora asociada libremente; y el Estado, instrumento opresor de la burguesía, 'tiene los días contados'.

orden social justo, logrando crear una escuela de seguidores y sentando las bases para el nacimiento de la sociología desde su estudio de las sociedades con la óptica de la lucha de clases desde una perspectiva que el mismo Marx asumió: la evolución histórica basada en las relaciones económicas y sociales. En este sentido, proponía un ideal de sociedad donde el factor determinante sería la economía y no la política, el trabajo más que las desigualdades sociales, puesto que patronos y obreros, científicos y artistas, todos son productores que colaboran conjuntamente para el progreso social y el bien común; por ende, a cada uno se deberá gratificar en la misma medida en que aporta, quedando fuera de esta armonía los ociosos, a los que no se les debe nada<sup>58</sup>. No obstante, y a pesar de que tanto sus ideas como sus proyectos fueron, a veces, difusos y contradictorios, pasó a la posteridad: primero, gracias a los que lo admiraron en vida, entre los que se encuentra Comte; segundo, en cuanto que inspiró a muchos otros tras su muerte, los cuales aun con muy diversas tendencias, son catalogados como la familia saint-simoniana<sup>59</sup>.

Owen parte de su experiencia como industrial de éxito para diferir respecto de la actitud positiva sobre la actividad industrial de Saint-Simon. Su meta la puso en trabajar para suavizar las condiciones de los trabajadores en Inglaterra, tanto de vida como laborales, mediante un programa de reformas sociales (reducción de la jornada laboral, trabas al trabajo de los menores, programas educativos desde la infancia y mejores condiciones para una vida digna de los obreros) encaminado a elevar la condición moral del proletariado<sup>60</sup>. Igualmente, promovió una especie de corporativismo donde las fábricas eran propiedad socializada (todos socios, todos trabajadores) e hizo varios ensayos en sus mismas fábricas; más aún, no cejó en el empeño de asociar a los trabajadores de una forma organizada para velar por sus propios intereses<sup>61</sup>. Evidentemente, desde su contexto social y vivencia personal no concebía el proceso de industrialización como problema, pero sí el sistema sustentador que crispaba la producción mediante la extrema competencia e inhumanidad de las condiciones de los obreros<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> Cf. N. CAMPILLO, *Razón y utopía en la sociedad industrial: Un estudio sobre Saint-Simon*, Universitat de València, Valencia 1992.

<sup>59</sup> Cf. D. DESANTI, *Los socialistas utópicos*, Anagrama, Barcelona 1973, 123-177.

<sup>60</sup> Cf. P. C. GORDON, *Robert Owen (1771-1858): Perspectivas*: Revista trimestral de educación comparada 1-2, (1994) 279-297. El mismo Owen, sintetizó sus ideas educativas, morales y religiosas en su obra *El libro del nuevo mundo moral*, publicada por entregas entre 1836-1844, con la que pretendía hacer estallar una auténtica revolución moral a la que todas las clases sociales se unirían para alcanzar el éxito de la misma, pero su alcance fue realmente corto; hay en castellano una versión casi completa de este escrito en: cf. D. DESANTI, *Los socialistas utópicos, o. c.*, 330-367.

<sup>61</sup> En 1830, junto a John Doherty, intentó agrupar las múltiples sociedades de los obreros de las distintas ramas, fundando la Unión Nacional de Trabajadores, pero fracasó por ser prematura, como sucedió con la Cámara General de Fabricantes cincuenta años antes: cf. T. S. ASHTON, *La Revolución industrial, o. c.*, 161-162.

<sup>62</sup> Cf. C. BERZOSA - M. SANTOS, *Los socialistas utópicos, o. c.*, 34-43.

El socialismo madura y se engrandece con Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895)<sup>63</sup>. Ellos aportaron categoría científica a una idea histórica, ecléctica, plural, idealista e, incluso, difusa<sup>64</sup>, para apuntalar las bases de la configuración de una nueva lógica constructora de sociedad en oposición a la liberal a la que criticaron y combatieron, para postularse como única alternativa plausible de respuesta a la situación social generada por el capitalismo. Así, este antagonista redefinió, con una estructura racional propia, su visión del hombre y de la organización de la vida social que convengo en llamar lógica socialista<sup>65</sup>.

Los elementos esenciales de esta nueva visión de la vida social, que alcanzaron su punto álgido con las reflexiones de Marx y Engels<sup>66</sup>, se concretan en<sup>67</sup>: (1) arranca de una

<sup>63</sup> Sobre la bibliografía de las obras de Marx y Engels remito, para las fuentes y las principales traducciones críticas al castellano, a la selección, propuesta por Ángel Prior, de las publicaciones donde se recoge el pensamiento político-económico-social-antropológico de ambos: cf. K. MARX, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002, 35-36. Para las citas en castellano he escogido ediciones que, en mi consideración, poseen una traducción que ayuda a entender mejor lo que quisieron expresar los padres del marxismo. Así, por ejemplo, el debate de cómo traducir *bürgerliche gesellschaft*: unos prefieren *sociedad civil*, otros *sociedad burguesa*, pero ninguna de las dos es una elección de estilismo lingüístico. Como mostramos en el capítulo 3, era necesario especificar qué entendía Hegel por sociedad civil. Ahora tocará hacer lo mismo con Marx. Para una visión general de esta discusión cf. *Ibidem*, 67ss.

<sup>64</sup> El socialismo nació con estas virtudes, también debilidades, pero no se le puede calificar, sin más, como lo hicieron Marx y Engels, de utópico al germen ideo-práctico que brotó contra la doble revolución que puso fin al Antiguo Régimen. El mismo Engels, en el prólogo a *El manifiesto comunista* de la edición alemana de 1890, lo adjetivó así, de utópico, pero llevado por cierta rebeldía ante la imposibilidad de editarlo en 1847 bajo el título de *Manifiesto socialista* para evitar confusiones: cf. K. MARX - F. ENGELS, *Manifiesto del Partido Comunista*, en: K. MARX; F. ENGELS, *Obras escogidas en dos tomos*, t. 1, Progreso, Moscú 1966, 17-18; F. ENGELS, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en: K. MARX; F. ENGELS, *Obras escogidas en dos tomos*, t. 2, Progreso, Moscú 1966, 88-153. Tanto él como Marx apreciaron que el término englobaba una pluralidad de respuestas político-sociales a la situación social que desviaban del fin perseguido: ser el programa de la Liga Comunista, gestado en el congreso de Londres de 1847, donde definieron con intención teleológica quiénes eran (trabajadores) y cuál la convicción que los movía, a saber, que solo la clase obrera puede alcanzar por sí misma, con la unidad y con la lucha, la emancipación de la opresión del sistema capitalista. Sin embargo, cabe precisar que el primero que englobó como *utopismo* a las corrientes socialistas fue Blanqui hablando de Fourier en 1839: cf. G. M. BRAVO, *Historia del socialismo, 1789-1848: o. c.*, 57-58. No obstante, no deja de ser interesante que al polidédrico primer socialismo se le continúe adjetivando como utópico, como si el pretendido *científico* pudiera desarrollarse lejos de ese mismo horizonte: cf. F. FERNÁNDEZ BUEY, *Sobre la utopía socialista*: Revista de Filosofía 27 (2002) 89-102.

<sup>65</sup> Ya en el capítulo tercero apunté cómo las concepciones filosóficas son portadoras de una lógica interna que, al concretarse en una teoría política, predicen sobre la naturaleza del yo y sus relaciones, tratan de explicar el comportamiento humano en la creación de vínculos socioculturales y aportan una concreción de las funciones del Estado. En el caso del liberalismo opté por nombrarla como lógica individualista, por ser la sobrevaloración del individuo el aglutinante de la tradición liberal presente, incluso, en las versiones contemporáneas del liberalismo. Ahora, por similar criterio, es decir, para abarcar la pluralidad de visiones que van desde el protosocialismo hasta el marxismo, me inclino a elegir el apelativo de socialista para esta lógica, en cuanto que el peso de su concepción está vinculado a una organización de la vida colectiva que da primacía al hombre situado en sociedad, aunque este *embeded self* lo hace de forma distinta a como lo plantea la lógica comunitarista, porque si bien, ambas lógicas están emparentadas a través de Hegel, los comunitaristas lo rescatan para realizar una decidida política del BC, mientras que Marx recurre a él, desde la crítica, para diseñar una política combativa y decididamente eversiva.

<sup>66</sup> Emplearé el vocablo *marxismo* y sus derivados para hacer referencia al pensamiento compartido de Marx y Engels, puesto que a partir de 1845, la amistad y los ideales les unieron tanto que, publicaron obras conjuntamente: cf. C. BERZOSA - M. SANTOS, *Los socialistas utópicos*, o. c., 79-82.

<sup>67</sup> Para comprender la lógica socialista hay que enmarcarla dentro del paradigma comprensivo marxista denominado *materialismo histórico*, expresión no muy feliz para ciertos autores, que procede del mismo Engels que llegó a afirmar que *según la concepción materialista de la historia, el factor que en 'última instancia' determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real*: F. ENGELS, *Engels a J. Bloch*, en: K. MARX - F. ENGELS, *Obras escogidas en dos tomos*, t. 2, I. c., 492. Así, el materialismo histórico es una teoría con la que se trata de explicar la historia de las estructuradas sociales diseñadas para la convivencialidad humana desde su fondo material, es decir, teniendo presente los aspectos económicos de la sociedad, de manera especial, el hombre como *especie natural* que entabla relaciones con la naturaleza y los seres humanos a través del trabajo. Así, a esta

crítica, hecha teoría, sobre la sociedad burguesa que, al fijar como pilar de su desenvolvimiento el proceso de acumulación del capital, dota a la economía de una función cardinal en la formación de la vida social; (2) determina que el sistema capitalista es, en términos científicos más que morales, políticamente ineficaz e irracional, con una estructura basada en la alienación y diseñado para la explotación tanto de los productores como de los obreros, en cuanto que convierte la fuerza de trabajo en una mercancía consumible productivamente con la que genera un *plusvalor* del que obtiene beneficios más allá del coste de reproducción; (3) concibe el Estado propuesto por la Filosofía Política, en la era liberal, como la expresión máxima de la dominación de una clase sobre otra, alimentando un modelo de vida social donde reina la explotación del hombre por el hombre; (4) propone, en un ejercicio atrevido de prognosis social, dejar de pensar el mundo para comenzar a transformarlo mediante una revolución que acabe con la estratificación social e imponga la sociedad comunista de hombres libres que tomen el protagonismo en la construcción de su propia historia, donde el Estado quedará diluido en una *civilidad relacional* que absorberá sus funciones<sup>68</sup>.

Más allá, la estructura racional descrita no fue acompañada de una teorización política sistemática. Hay que buscar las ideas y propuestas de filosofía política de Marx y Engels, los máximos exponentes de la inauguración del socialismo científico, esparcidas entre los numerosos escritos que produjeron<sup>69</sup>. Con todo, en el corazón del marxismo se encuentran una visión del hombre y su libertad, una manera de resolver la tensión dialéctica entre individuo y colectividad para construir la convivencialidad y una prospectiva para hacerla posible. Veamos, sintéticamente, estos tres aspectos de su

---

concepción se le puede llamar, si se quiere, materialista, pero sería más exacto llamarla naturalista o vitalista: R. ARON, *El marxismo de Marx*, Siglo XXI, Madrid 2010, 235. El autor hace un desarrollo amplio de esta teoría: *Ibidem*, 195-272.

<sup>68</sup> He preferido utilizar, solo por esta vez, el constructo *civilidad relacional*, entendido como la sociabilidad fundada en unas relaciones reales y auténticas, no contractuales y sometidas mediante la enajenación, porque se ajusta más a lo que entiende el marxismo por *sociedad civil* y su interacción con el Estado. El idealismo alemán, con Hegel a la cabeza, la concibe como una estructura intermedia, centro de la vida pública, aunque pasiva, abstracta, formal y subordinada al Estado. Por el contrario, para el marxismo, es una entidad activa, concreta, material, independiente del Estado y en completa oposición a él: cf. K. MARX - F. ENGELS, *La ideología alemana*, o. c., 37-38; M. KALDOR, *Cinco acepciones de la sociedad civil global*: Claves de razón práctica 149 (2005) 30-35; D. PAVÓN CUÉLLAR; J. M. SABUCEDO CAMESELLE, *El concepto de "sociedad civil": breve historia de su elaboración teórica*: Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades 21 (2009) 63-92.

<sup>69</sup> Aunque Marx tuvo intención de hacer una crítica de la política, no escribió ninguna obra dedicada expresamente al problema del Estado, tan es así que la teoría política marxista debe ser deducida de pasajes, generalmente breves, tomados de obras de economía, historia, política, literatura, etc.: N. BOBBIO, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político: año académico 1975-1976*, Fondo de Cultura Económica, México 2008, 168. Más aún, sus obras son desiguales en extensión, profundidad y contenido. Hay muchos borradores, esquemas, ideas por hilvanar. Las publicaciones, a veces, dependen de encargos de las distintas organizaciones políticas socialistas y otras, más sistemáticas, intentan plasmar las ideas del socialismo, aunque estas, a veces, son respuesta a críticas de sus coetáneos.

proyecto filosófico<sup>70</sup>.

La mentalidad capitalista respaldó un tipo de sociedad y un modelo de persona abstracto e inmanente en cada individuo basado, económica y jurídicamente, en la explotación. Frente a este 'yo' desvinculado, el marxismo contrapone el hombre concebido como realidad forjada en el conjunto de las relaciones sociales y económicas, hacedor de su propia historia<sup>71</sup> y portador, en su misma individualidad subjetiva, de lo universal, es decir, con capacidad objetiva de mostrar la esencia de todo el *Hombre* en cada hombre<sup>72</sup>.

Este hombre situado que presenta el pensamiento marxista, es un individuo social<sup>73</sup>. La esencia humana es portadora de unos fines que solo puede alcanzar en sociedad y así, en la consecución de los mismos, encuentra su realización (felicidad) como individuo<sup>74</sup>. Dichos fines se determinan en el devenir histórico por la interacción dialéctica del ser humano con la naturaleza, cuya máxima expresión se halla en el trabajo humano; mediante él, además de producir riqueza, también se construye a sí mismo y establece modelos de organización social<sup>75</sup>. El marxismo descubre, mediante un análisis

<sup>70</sup> Los puntos doctrinales propuestos son intencionalmente selectivos. La finalidad de esta elección es conectar con la búsqueda, comenzada en capítulos anteriores, de paradigmas constructores de la vida social en la historia del pensamiento haciendo hincapié en el BC. En este sentido conviene resaltar que, el Marx que aún no ha conocido a Engels, comienza a centrar su aportación desde una metodología basada en la crítica y de fuertes influencias, principalmente, de Hegel y su crítico Feuerbach. Por esto mismo, la comprensión global de la lógica socialista pasa por tener presente el proyecto filosófico del primer Marx, cuando se propuso realizar una *Crítica de la religión*, la cual solo esbozó al comienzo de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en la que se entrevé una *Crítica de la política*, y que es el primer paso hacia la tesis de su pensamiento hasta el final de su vida que concreta, en sus primeros esbozos, en los *Escritos económico-filosóficos*: hacer una síntesis de la filosofía alemana, ejemplarizada en Hegel, y la economía política inglesa. En la exposición que sigue, está presente este proyecto aunque no dedique tiempo a su exhaustiva explicación. Se puede encontrar una excelente exposición de este proyecto en: R. ARON, *El marxismo de Marx*, o. c., 61-230.

<sup>71</sup> Cf. K. MARX - F. ENGELS, *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Pueblos Unidos, Montevideo 1974<sup>5</sup>, 19.

<sup>72</sup> *Aunque el hombre es un individuo único —y es precisamente su particularidad lo que lo hace individuo, un ser individual real de la comunidad— igualmente es la totalidad, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida. Existe en realidad como la representación y el espíritu real de la existencia social y como la suma de la manifestación vital del hombre*: K. MARX, *Manuscritos económico-filosóficos*, en: E. FROMM, *Marx y su concepto del hombre: manuscritos económicos-filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, México 1975, 77. En el hombre concreto que actúa en su proceso de vida real están los ecos del proceso de vida de todos los hombres: cf. K. MARX - F. ENGELS, *La ideología alemana*, o. c., 25-26.

<sup>73</sup> *El individuo es el ser social. La manifestación de su vida [...] es pues una manifestación y afirmación de la vida social*: K. MARX, *Manuscritos económicos-filosóficos*, en: E. FROMM, l. c., 76.

<sup>74</sup> *La sociedad [...] produce al hombre en toda la plenitud de su ser, al hombre rico dotado de todos los sentidos, como realidad perdurable*: *Ibidem*, 79. *Desse modo, a individualidade só pode ser corretamente compreendida em Marx como a forma humana de entificação, uma figuração cuja estrutura e espessura ônticas necessariamente se arrimam na sua sociabilidade essencial*: A. J. LOPES ALVES; S. MAURA SILVA, *O problema da generidade humana no pensamento de Marx*: Principios: Revista de Filosofia, vol. 19, n. 31 (2012) 239.

<sup>75</sup> *El ser humano no es solamente un animal social, sino un animal que solo puede individualizarse en la sociedad*: K. MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: borrador 1857-1858*, t. 1, Siglo XXI, Madrid 2007<sup>20</sup>, 4. Aquí Marx cita *La República* de Aristóteles y en el desarrollo posterior de su idea respecto a que el individuo es resultado de la historia, igual que Aristóteles, tiene presente el valor central de los fines humanos: cf. *Ibidem*, 89-90; 186; 381; 432; 450; 457: cf. S. SANZ ALONSO, *Indagando en los orígenes aristotélicos del pensamiento de Marx*: Nómadas: revista crítica de ciencias sociales y jurídicas 8 (2003), publicación electrónica: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/8/sofis.htm> [acceso: 06/04/2016].

materialista (científico) de la historia de la humanidad, que existen dos esferas de la realidad social generadoras de estructuras organizativas: las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción; ambas, distintas, aunque interdependientes, cuando interactúan favorecen o imposibilitan la convivencialidad y juntas constituyen, para Marx, un todo dialéctico e inherente que, históricamente, se materializa en lo que él convino en denominar *modos de producción*<sup>76</sup>.

Para Marx, a través del análisis de los modos de producción se pueden distinguir etapas históricas, en concreto cinco, siendo la última, la de su momento histórico, el modo de producción de la sociedad burguesa, a la que juzga *por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción*, para sentenciar que son tan nefastas *las condiciones sociales de vida de los individuos*, que esta va a ser la última forma antagónica de la prehistoria humana de los modos de producción, porque en su interior se están gestando *las condiciones materiales para la solución de este antagonismo*<sup>77</sup>.

Esta fase histórica de predominio burgués presume de haber conquistado la igualdad y la libertad para los seres humanos, pero para el marxismo es una libertad puramente legal o formal, pactada entre los impulsos acumulativos del capital y la lucha de poder, para la construcción social; más aún, es ficticia, en cuanto que está produciendo explotación y alienación mediante un trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos. El marxismo, por el contrario, plantea la conquista de la libertad real que pasa, necesariamente, por la emancipación de las fuerzas económicas alienantes para que la esencia humana pueda realizarse mediante la mediación del trabajo dentro de una comunidad libre de explotación<sup>78</sup>. Esta libertad, planteada de este modo, tiene mucho de *visionaria*: intentando contar con el presente, mira el horizonte y ve al hombre libre siendo protagonista de los factores determinantes de su trabajo, participando en el

---

<sup>76</sup> Cf. K. MARX, *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política*, en: K. MARX - F. ENGELS, *Obras escogidas en dos tomos*, t. 1, Progreso, Moscú 1966, 348-349. Aunque en las obras esenciales citadas anteriormente desarrollan ampliamente, Marx y Engels, su particular visión sobre el hombre y el mundo, en este párrafo memorable y tantas veces citado, concentra Marx la lógica del pensamiento socialista: La historia viene determinada por modos concretos de producción, consumo y propiedad, por eso es posible trazar líneas divisorias según tales criterios y no tanto según los sistemas dominantes de ideas (las ideologías como paradigmas).

<sup>77</sup> *Ibidem*, 349. Marx le *confesó* a Laura, una de sus hijas, que su máxima favorita era *Nihil humani a me alienum puto*, en: E. FROMM, *Marx y su concepto del hombre*, l. c., 266. Este es un aforismo incompleto de Terencio (Eautontimouromenos V, 77) *Homo sum et nihil humani a me alienum puto*. Esta revelación habla de Marx, el hombre que leía todos los años a Shakespeare, que amó a su mujer y a sus hijos, que no podía esconder la profunda preocupación por el hombre concreto, sus condiciones de vida y su futuro: *Ibidem*, 90-93.

<sup>78</sup> El reinado de la libertad empieza *en el punto en que cesa el trabajo determinado por la necesidad y la conveniencia normal; por su naturaleza misma, cae fuera de la esfera de la producción material [...]. La libertad solo puede consistir en que el hombre socializado atraiga bajo su poder a los productores asociados que regulan el cambio de materias con la naturaleza; pero no por la fuerza ciega, sino racionalmente, con el menor empleo de fuerza y en las condiciones más adecuadas a la dignidad natural del hombre*: K. MARX, *El capital: Crítica de la economía política*, M. Aguilar, Madrid 1931, 1558.

diseño del plan y en su ejecución para la transformación de su entorno y de su crecimiento personal y comunitario, completamente independiente en una sociedad desenajenada, siendo dueño de su propia vida. Pero esto solo tendrá lugar en una sociedad sin clases<sup>79</sup>.

En este sentido, la idea liberal del mantenimiento de un Estado mínimo que respete la libertad como valor absoluto es una ilusión, pues está claramente al servicio de una clase dominante, la que posee los medios de producción, que subyuga a la clase proletaria mediante la explotación de su trabajo. Por el contrario, la teoría del Estado que propone el marxismo es, en realidad, una teoría de la extinción del Estado, concebido como un instrumento político transitorio hasta que sea absorbido por la sociedad civil mediante el *autogobierno de los productores*<sup>80</sup>; pero antes de esto tendrá que sostenerse una estructura burocrática mediante una *dictadura revolucionaria del proletariado*<sup>81</sup> que realizará una controlada intervención en lo económico por la aplicación de un *derecho igual*<sup>82</sup> para, después, una vez abolida la sociedad de clases mediante la revolución socialista, quede sofocado por completo todo el aparato de control; solo entonces *surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos*<sup>83</sup>, ya que donde hay libertad real no puede haber Estado<sup>84</sup>.

En la tradición marxista, la dialéctica entre el binomio individuo-colectividad para construir convivencia no se resuelve desde los procesos políticos, sino desde los económicos<sup>85</sup>, lo que se ejemplariza desmontando el uso que hace el Estado burgués del

<sup>79</sup> Aunque su objetivo es la conquista de la libertad real para el individuo dentro de la sociedad, en el fondo niega que exista libertad alguna en la sociedad burguesa, más aún, a penas la percibe en un sentido positivo y siempre vista como ausente a causa de la alienación (religiosa, filosófica y económica) que provoca el capitalismo: cf. R. V. ALLEN, *Religión, Filosofía y Revolución: Carlos Marx y la libertad*: Revista de estudios políticos 116 (1961) 103-122. También, con este planteamiento cae en cierto determinismo social e histórico, porque hasta la plena instauración de la sociedad comunista, la libertad va a tener un protagonismo mínimo: cf. E. USATEGUI BASOZABAL, *Determinismo y libertad en Alexis de Tocqueville y Karl Marx*: Anuario filosófico, vol. 19, n. 1 (1986) 241.

<sup>80</sup> Cf. K. MARX, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, en: K. MARX - F. ENGELS, *Manuscritos de París. Escritos de los "Años francoalemanes"*, v.5, Grijalbo, Barcelona 1978, 100, 122.

<sup>81</sup> *Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista, media el período de la transformación revolucionaria, de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado*: K. MARX, *Crítica del programa de Gotha*, en: K. MARX; F. ENGELS, *Obras escogidas en dos tomos*, t. 2, I. c., 25.

<sup>82</sup> Tal derecho medirá a los productores *por el mismo rasero: por el trabajo*, siendo inevitable la desigualdad, pues unos recibirán más que otros. En esta fase habrá que convivir con *estos defectos*: K. MARX, *Ibidem*, 16.

<sup>83</sup> K. MARX; F. ENGELS, *Manifiesto del Partido Comunista*, en: K. MARX - F. ENGELS, *Obras escogidas en dos tomos*, t. 1, I. c., 39.

<sup>84</sup> El Estado hegeliano no alcanza a ser *realmente la encarnación de la racionalidad y la libertad* que preconiza; sumido en el idealismo va ser un ámbito de alienación generador, a través de sus instituciones, de un déficit de convivencialidad por *exceso de naturalidad o insociabilidad*. El marxismo, con cierta dosis de prognosis, adelanta que en un Estado así es imposible que el hombre despliegue la libertad: cf. J. M. RIPALDA, *Introducción. Marx y la filosofía hegeliana del Estado*, en: K. MARX, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002, 28-29.

<sup>85</sup> Para el marxismo, *las condiciones materiales de existencia* constituyen la base de la vida social y son anteriores a la conciencia del ser humano. Ciertamente, los factores económicos ocupan un lugar central en el análisis marxista



interés común como principio capaz de armonizar la vida social. La pretensión de que existe un *bien común* que coincida con el bien del individuo es una idea desmaterializada y abstracta *que se presenta en la realidad, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo*, ya que en realidad las sociedades fundadas tanto en la división del trabajo como en la propiedad privada disuelven la tensión dialéctica existente entre comunidad e individuo y el interés común es instrumentalizado para mantener la unidad de la vida social bajo el yugo de un orden asentado en el puro juego del interés y el beneficio mediante la explotación de la clase oprimida por la clase dominante<sup>86</sup>.

La conquista del poder político en las fases históricas de los modos de producción, tanto en la etapa de ascenso como en la de gobierno, necesita que el aparato gubernamental del Estado muestre el interés común como garante de la unidad nacional para asegurarse la buena marcha de la dominación, por eso se afirma en *La ideología alemana* que *toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada*<sup>87</sup>. Partiendo de esta declaración, el marxismo propone, para cuando se instaure definitivamente la sociedad comunista, anular toda idea de bien común que aspire a ir más allá de la suficiencia de vida mínima necesaria para la supervivencia material.

En la nueva sociedad por venir, el interés individual dejará de plantearse como una posibilidad abstracta, para hacerse concreto mediante la materialización del desarrollo personal a través de la apropiación social de las mayorías libremente asociadas de individuos<sup>88</sup>. Sin embargo y a pesar de la contundencia de esta convicción, ni Marx ni Engels fueron claros y concisos sobre cómo sería la sociedad comunista; aún así, una de las primeras concreciones llega como respuesta al problema de la alienación producto de

---

de las sociedades, en cuanto que se ocupa de las mediaciones materiales, las condiciones concretas en las que los hombres desarrollan su existencia y las relaciones que establecen en la producción y en la distribución de los bienes: cf. J. L. IZQUIETA ETULAIN; F. J. GÓMEZ GONZÁLEZ, *Marxismo y antropología. Vigencia del análisis marxista en la antropología social*: Papers: revista de sociología, n. 98, f. 1 (2013) 66-67. Sin embargo, no es un factor único y así lo defiende Engels: sobre la base de *la situación económica se levanta una superestructura* donde intervienen diversos factores como *las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados*, [...], *las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de estas hasta convertirlas en un sistema de dogmas*: F. ENGELS, *Engles a J. Bloch*, en: K. MARX - F. ENGELS, *Obras escogidas en dos tomos*, t. 2, l. c., 492-493.

<sup>86</sup> K. MARX - F. ENGELS, *La ideología alemana*, o. c., 32-35.

<sup>87</sup> *Ibidem*, 35. Presentado el interés propio como general, la clase dominante puede alcanzar más fácilmente los fines que persigue; más aún, necesita *imprimir a todas sus ideas la forma de lo general*: *Ibidem*, 52.

<sup>88</sup> Así, *tan pronto como la dominación de clases en general deja de ser la forma de organización de la sociedad [...] ya no es necesario presentar un interés particular como general o hacer ver que es 'lo general' lo dominante*: *Ibidem*, 53.

la división del trabajo. El obrero se ve obligado, en la sociedad burguesa, a moverse dentro de los límites impuestos de un *determinado círculo exclusivo de actividades* en el cual queda determinado, sin posibilidad de salir, para no verse *privado de los medios de vida*. En la sociedad comunista desaparecerá esta esclavitud: cada hombre podrá *desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos*<sup>89</sup>.

En resumen: el modelo de hombre y sociedad propuesto por el marxismo es un complejo sistema teórico, aunque con intenciones prácticas, del cambio social como solución al déficit de convivencialidad provocado por la Revolución industrial y el capitalismo. La *cuestión social*, ejemplarizada en la situación obrera, fue abordada por otros pensadores y desde ámbitos menos abstractos, pero lo que distingue a la lógica socialista, en la versión de Marx y Engels, de esas otras formulaciones no es la primacía que le concedió a los elementos económicos dentro del materialismo histórico, sino la potente racionalidad interna en su totalidad. Su valor para, en la abstracción de la razón, saber aglutinar el conjunto, siempre complejo y cambiante, de las determinaciones que producen la vida social. La lógica socialista según el marxismo, concebida de forma teleológica, es la resultante de un conjunto dialéctico de factores causales entre los que está, ciertamente, lo político y junto a él, con más peso, los factores económicos, sociales, ideológicos y culturales, pero donde destaca, sobre todo, es en la tensión hacia un destino histórico en el que Marx creía, *pero veía ese destino modelado no por los dioses, por el Geist [Espíritu] o la providencia, sino por la gente*

---

<sup>89</sup> Cf. K. MARX - F. ENGELS, *La ideología alemana*, o. c., 34. Otros rasgos apuntados, siempre en relación con el trabajo, preconizan el fin del mismo como medio para la subsistencia, para convertirse *en la necesidad primordial de la vida*, cuando suceda esto *la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!* K. MARX, *Crítica del programa de Gotha*, en: K. MARX - F. ENGELS, *Obras escogidas en dos tomos*, t. 2, I. c., 16-17. Igualmente, en *El Capital*, en los comienzos del primer volumen, al tratar sobre la mercancía, propone un ejercicio de imaginación en el cual existiera *una sociedad de hombres libres que trabajara con medios de producción colectivos y que aplicara de un modo consciente y colectivamente, sus múltiples fuerzas de trabajo individuales como una sola fuerza de trabajo social*; estos harían, en la sociedad comunista que está por venir, colectivamente lo que Robinson Crusoe hacía individualmente respecto a *todas las determinaciones del trabajo* que asumió. K. MARX, *El capital: Crítica de la economía política*, o. c., 55-61. Esta idea del hombre productor y consumidor es recurrente en el marxismo, aunque no la delinearon del todo bien; Marx y Engels tuvieron una gran intuición que se desvela como posible y necesaria en el mundo actual de la globalización donde se acude al término del *hombre prosumidor*, que proviene de la contracción entre *producir* y *consumer*, acuñado por Toffler en 1979: cf. A. TOFFLER, *La tercera ola*, Plaza & Janés, Esplugas de Llobregat (Barcelona) 1980. La vuelta al hombre prosumidor (o robinsoniano), al que produce y consume, la comenzó Marx añadiéndolo condiciones formales: socialmente, libremente, colectivamente.

*misma*<sup>90</sup>.

No obstante, la lógica socialista está presa de una terrible contradicción: se nutre del socialismo utópico aunque quiere separarse de él para ser científico, hijo de la razón dialéctica y de la historia, pero es incapaz de plasmarse en proyectos realistas y duraderos, en una acción que lo haga eficaz y alternativa a la lógica individualista propia de la tradición liberal<sup>91</sup>. Más aún, el ejercicio de prognosis social que realizó el marxismo en sus comienzos repercutió de forma peligrosa en la convivencialidad ya que, en la racionalidad interna de su discurso, se funden como una unidad tanto las abundantes y legítimas aspiraciones de los hombres explotados como una visión ideológica muy particular sobre el mundo, el ser humano y la sociedad; un punto de vista, además, sujeto a la provisionalidad en su concreción que tuvo que dar cuenta en numerosas ocasiones de lo que pretendía y que motivó numerosas críticas. Obviamente, el peligro está en que las críticas respecto a lo ideológico pongan en jaque la necesidad de amparo de los trabajadores y sus familias sumidas en unas condiciones de vida deplorables, quedando estos presos de la lógica del liberalismo económico, que aunque funcione mejor como constructor de sociedades está igualmente errado en los principios ideológicos que lo sustentan<sup>92</sup>.

#### *Balance de la era de la revolución*

La entrada de la ciencia con sus innovaciones tecnológica, aplicadas a los sistemas de producción, cambió el mundo conocido, provocando una revolución económica en la industria que luego fue sociopolítica, llevada a cabo en distintos frentes ideológicos. No obstante, hemos defendido la ‘revolución’ en singular para dar valor a la muchas que hubo, las cuales tienen en común alcanzar la fractura de la oligárquica configuración del modelo social de convivencia sostenido por el Antiguo Régimen.

Se pone de manifiesto, en toda su realidad, la hiriente ‘situación obrera’ generada por la consolidación del sistema económico capitalista propiciado por la emergencia de la burguesía, nueva clase social, y la aparición de la lógica liberal, sustentadora en lo

<sup>90</sup> P. SZTOMPKA, *Sociología del cambio social*, Alianza, Madrid 1995, 204. De hecho es tan central el hombre en el pensamiento de Marx, tal como he expuesto, que la alienación dejó de ser, para él, un problema filosófico respecto a la esencia del ser humano y lo comenzó a tratar como un *fenómeno social*: cf. T. B. BOTTOMORE Y M. RUBEL, *Introducción*, en: K. MARX, *Sociología y filosofía social*, Península, Barcelona 1968<sup>2</sup>, 19.

<sup>91</sup> Esta lógica ha tenido, en la historia del socialismo y el comunismo, concreciones diversas que han manteniendo la tónica reflexiva, aunque, a veces, se han alejado de ella: cf. R. ARON, *El marxismo de Marx, o. c.*, 647-655. Tampoco han faltado las reinterpretaciones constantes, especialmente en la actualidad, motivadas por el aparente fracaso del marxismo en la praxis socio-política. Sirva como ejemplo, esta multidisciplinar obra sobre *El Capital*: F. FISCHBACH (coord.), *Marx: releer El Capital*, Akal, Tres Cantos (Madrid) 2012.

<sup>92</sup> Cf. ETCHEVERRY, *Le Matérialisme historique*, en: A. ETCHEVERRY; A. MARC; B. ROMEYER; G. JARLOT, *La philosophie du communisme*, Beauchesne et ses Fils, Paris 1939, 144.

político de la configuración socioeconómica de las relaciones del hombre y de la gestión de los recursos naturales.

La pésima situación de las condiciones de vida de los trabajadores venidos del campo y del mundo artesanal para sostener el engranaje industrial los dejó expuestos a ser meros apéndices de las máquinas. Con solo su trabajo como capital, desubicados de su realidad ancestral, terminaron perdiendo sus redes de ayuda y quedaron sometidos al desamparo, la miseria y la explotación. Aunque tarde, llegó una respuesta a esta situación humanitaria de parte de particulares, filantrópicos en su mayoría, que fueron gestando los primeros movimientos de lo que alcanzará a ser el socialismo científico y su correspondiente lógica.

Respecto a la lógica liberal (la llamamos así para no confundirla con la lógica individualista, su versión contemporánea) se ha querido subrayar los cambios que produjo y sus consecuencias. Los hubo positivos, como la separación de poderes y el régimen de gobierno parlamentario, que constituyen los elementos básicos del Estado Moderno; ahora bien, como contrapartida, el contrato social diluyó la concepción de BC en la de interés general y el ánimo de lucro sin límites en el motor del crecimiento y el progreso. Los negativos más graves fueron los que terminaron afectando a la persona en su igual dignidad y a la misma legitimidad política de la concepción de Estado, que viró hacia la oligarquía de poder mediante la conjunción de la ideología liberal con el capitalismo, para construir un modelo de convivencia que funcionó en la práctica, pero no en la teoría.

El sistema capitalista sufre crisis económicas y financieras cíclicas; a su vez, éstas generaron -y siguen generando- crisis de convivencialidad que terminaron causando la falta de credibilidad en el modelo convivencial debido, en parte, a la limitada e impuesta baja participación de los individuos en los procesos políticos, totalmente incongruente con los principios constitucionales de la libertad y la igualdad (la fraternidad cayó en el olvido muy pronto), pero también a que las medidas económica liberales no resolvían la conflictividad social y los problemas cotidianos de las clases populares.

La respuesta enfrentada a estos últimos vino de la mano de los socialismos utópicos que trataron la cuestión social con más ingenio que eficacia y que acabó en revolución ideológica con el marxismo. La lógica socialista incidió con tres críticas y una propuesta. Criticó: (1) a la sociedad burguesa, por fijar como pilar del crecimiento la acumulación de capital; (2) al sistema capitalista, más en términos científicos que morales, por ser

ineficaz e irracional, productor de alienación y explotación al convertir en mercancía la fuerza del trabajo y generar plus-valor en los beneficios que obtiene de ella; (3) al Estado, por ser usado como herramienta de dominación de una clase sobre la otra.

La propuesta era un ejercicio de prognosis social que intentaba no tanto mejorar sino pasar el poder de dominación a la clase trabajadora como una etapa intermedia antes de que el Estado quedase diluido en una ‘civilidad relacional’ y naciera el hombre libre y prosumidor, dueño de su destino y de su historia. El camino hacia la sociedad comunista dejó la dialéctica individuo-colectividad reducida a los procesos económicos, no a los políticos ni a los éticos, desde el convencimiento de que las condiciones de vida material constituyen la base de la vida social y son anteriores a la conciencia del ser humano, mientras todo lo que no sean las necesidades del hombre concreto, la producción y la distribución de los bienes (luchas de clases, teorías políticas, jurídicas, filosóficas, ideas religiosas) se concibe como una superestructura innecesaria.

Por último, para el marxismo, el BC ontológico o el interés general burgués, que coincide con el bien del individuo, es una concepción desmaterializada y abstracta usada para explotar al hombre, pero necesaria en su camino hacia la comunidad que buscan crear: el proletariado tendrá que presentar su interés propio como BC para conquistar el poder político; una vez alcanzada la sociedad comunista, se prescindirá de toda idea de BC que quiera superar la suficiencia de vida mínima para la supervivencia material.

## **II. LA RECONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO BIEN COMÚN EN EL PENSAMIENTO PONTIFICIO ANTERIOR A JUAN XXIII.**

Si se sopesan los avances en el desarrollo alcanzado gracias a la industrialización con la suerte de las masas de hombres arrastrados a la miseria material y moral, el balance, al siglo de las revoluciones, resulta negativo a poco que se repare en el valor incondicional de todo ser humano en comparación a cualquier otro valor, amén de las consecuencias que reporta respecto a la convivencialidad. A esta situación de desigualdad, ya en su tiempo, se le empezó a denominar la cuestión social<sup>93</sup> y nada más plantearse ya estaba en punto muerto, porque las soluciones que se proponían no dejaban de ser un ejercicio de prognosis que se agotaba en las mismas propuestas que pretendían mejorar la situación real del ser humano en sociedad. El siglo XIX fue testigo de que ni la metáfora

---

<sup>93</sup> Esta fórmula sintética, siempre en singular y precedida del artículo “la”, expresa de forma transparente, no un problema social concreto, sino la gravedad de la convivencialidad puesta en jaque en la sociedad contemporánea: cf. J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Conceptos fundamentales en la Doctrina social de la Iglesia*, t. I, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid 1971, 329.

de la ‘mano invisible’ soñada por la tradición liberal llegó a salvar a los que no pudieron o no quisieron usar su libertad para prosperar, ni el proletariado revolucionario de la lógica socialista, pensado por Karl Marx, se alzó con la fuerza suficiente para derribar a la clase burguesa e implantar su igualitario régimen comunista universal.

En mitad de este panorama desolador, la Iglesia institución, en un primer momento, comenzó asistiendo como espectador a los profundos cambios que se estaban operando en el mundo y que se perfilaban, en la cultura occidental, como una nueva cosmovisión: el *proyecto moderno*, que en el ámbito del pensamiento fue descartando deliberadamente cualquier fundamentación metafísica del centro para colocar en su lugar al hombre con la *razón* explicándolo todo. Poco después quedó enfrentada a la Modernidad no por el rechazo que podía suponer el *primado de la razón*, sino por la fuerte estructura medieval en la que seguía manteniéndose, pues creía que era la mejor manera de defender lo que consideraba esencial<sup>94</sup>. Por consiguiente, la Iglesia empezó a perder peso en el escenario político del poder y bastante protagonismo en el ámbito social, a favor del pensamiento moderno<sup>95</sup>.

Ante el descentramiento deliberado de Dios y la realidad hiriente de la pobreza generada por la industrialización, la fe cristiana se vio situada en medio de una encrucijada: o se abría a los nuevos tiempos de las conquistas de la razón demostradas en los avances científicos y técnicos, así como en los buenos resultados de primacía de la libertad que, a través de la autonomía de la razón, estaba produciendo proyectos de construcción de sociedades; o se mantenía en sus principios seculares, proponiéndose como única alternativa de convivencialidad posible, asumiendo el riesgo, eso sí, de quedar agotada por aislamiento e incompreensión.

El dilema tuvo una primera respuesta institucional con Pío IX<sup>96</sup>, que se colocó a la defensiva, cerrándose a los cambios, con la promulgación del *Syllabus*<sup>97</sup> y la

<sup>94</sup> La Iglesia se enfrentaba a un giro contra la religión provocado por un cambio de paradigma, racionalista y progresista, que no supo o no alcanzó a ver sus consecuencias para la fe a tiempo: cf. H. KÜNG, *El cristianismo: esencia e historia*, Trotta, Madrid, 2006<sup>4</sup>, 655-799.

<sup>95</sup> El paradigma racionalista daba cobertura a la sociedad burguesa inmersa en toda una revolución sociocultural protagonizada por la razón y la conquista de las libertades, mediante la fundamentación de la vida política en el individuo, en el respeto a sus derechos y en la construcción social desde su autonomía: cf. D. ROPS, *Historia de la Iglesia de Cristo. XI. La Iglesia de las revoluciones*, Círculo de amigos de la Historia, Madrid 1970, 29-34.

<sup>96</sup> Para la comprensión del significado histórico de su pontificado: cf. G. MARTINA, *Pío IX*, Pontificia Università Gregoriana, Roma (3 vol.) 1974, 1986 y 1990; R. AUBERT, *Pío IX y su época*, t. 24, en: A. FLICHE; V. MARTIN (dirs.), *Historia de la Iglesia: de los orígenes a nuestros días*, Edicep, Valencia 1974; Y. CHIRON, *Pío IX*, Palabra, Madrid 2003.

<sup>97</sup> Pío IX, *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores qui notantur in encyclicis aliisque apostolicis litteris Sanctissimi Domini Nostri Pii Papae IX*, [ASS 3 (1867) 168-176]. Para la recta interpretación del mismo hay que analizarlo conjuntamente con la encíclica *Quanta cura* de Pío IX [ASS 3 (1867) 160-167], porque juntos forman una unidad histórica y temática. En castellano usamos la versión publicada en: cf. J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA (ed.), *Doctrina Pontificia II. Documentos Políticos*, Católica, Madrid 1958. 5-18; 20-38 (A partir de ahora citaremos esta fuente con las siglas DPDP acompañada del número del párrafo al que se hace referencia).

convocatoria del Concilio Vaticano I<sup>98</sup>, donde se ratificaron las condenas de los errores modernos y se terminó definiendo, no sin ausencia de polémica y dificultades, la infalibilidad del papa para reforzar su poder<sup>99</sup>. No obstante, la cuestión de fondo del Concilio era situar el papel de la jerarquía eclesiástica en la Iglesia y en la sociedad, a la par que ponerse de acuerdo en lo que se entendía por *mundo moderno*<sup>100</sup>.

La Iglesia se sentía dividida respecto a dicha comprensión. Un sector miraba los acontecimientos como el tiempo que les tocó vivir, lleno de posibilidades; a pesar de los peligros que podían venir, entendía que seguían teniendo la responsabilidad de evangelizar. Para el otro sector la Modernidad estaba cargada de la semilla anticristiana de las revoluciones y podía significar el final de la religión; había que ser enérgicos y combatir este mal desde la raíz<sup>101</sup>. Tales discrepancias, obviamente, no desaparecieron con el pontificado de Pío IX; más aún, aunque al papa no le faltó cierta comprensión hacia las facciones eclesiales más abiertas y en diálogo con el mundo, nunca dudó de su peligrosidad. En el fondo no terminó de captar la revolución política que transformó la sociedad en laica ni el cambio de la economía agrícola a la industrial, con sus miserias pero también con la fuerza del proletariado<sup>102</sup>.

Pese a estas disputas y divisiones, el catolicismo se reconocía a sí mismo con vocación social universalista: todo lo que tenía que ver con el hombre no le podía ser ajeno porque estaba en la raíz misma de sus orígenes<sup>103</sup>. La Iglesia, pues, consciente de la innata sociabilidad del ser humano, de su unidad de género y su destino común, debía aportar al mundo su idea de universalidad y no podía eludir presentarse como una comunidad que, sin quedar asociada en ninguna concreción histórica, propusiese criterios para una mejor orientación de las relaciones humanas en general según el mensaje de Cristo y a la luz de la verdad<sup>104</sup>.

<sup>98</sup> Cf. R. AUBERT - M. GUERET - P. TOMBEUR, *Concilium Vaticanum I: concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Université Catholique de Louvain, Louvain 1977; C. BUTLER, *The Vatican Council: the Story Told from Inside in Bishop Ullathorne's Letters*, Longmans Green, London 1930; T. MORAL, *Literatura española en torno al Vaticano I*: Studium 10 (1970) 541-549.

<sup>99</sup> La prerrogativa de la infalibilidad, para ciertos casos, quedó definida en la Constitución *Pastor aeternus*, [ASS 6 (1870-71) 40-47], pero el objetivo de la misma era más amplio: determinar el origen, la finalidad y naturaleza del Primado, ocupando la mayor parte del texto la exposición del ámbito de la potestad propia del papado.

<sup>100</sup> Tal comprensión estuvo siempre prejuiciada por la condena hecha en el *Syllabus* de todas las desviaciones peligrosas para la fe, producto de la era moderna: cf. C. GEREST, *Le pape au XIX siècle. Histoire d'une inflation*: Lumière et vie 26 (1977) 70-86.

<sup>101</sup> Una síntesis de este debate en: R. AUBERT, *Pío IX y su época*, I. c., 255-285.

<sup>102</sup> Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, *Pío IX. Pastor universal de la Iglesia*, Edicep, Valencia 2000, 176.

<sup>103</sup> *El catolicismo es esencialmente social*: H. DE LUBAC, *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Estela, Madrid 1963, 13. Con esta sencilla fórmula concreta Henri de Lubac la tensión universalista del cristianismo; en esta obra profundiza en el tema desarrollando tres aspectos que dimensionan el carácter de totalidad que él concentra en el constructo de *catolicismo*: solidaridad, historicidad e interioridad.

<sup>104</sup> Desde la Modernidad y su reivindicación de la secularidad de la sociedad a la Iglesia solo se le reconocen competencias en la moralidad de la actividad humana, pero no en la aportación de soluciones técnicas respecto a la organización social. Sin embargo, desde que el Magisterio de los papas comienza a mirar con preocupación lo

Sin embargo, durante demasiado tiempo dejó la doctrina sobre la organización de la vida social en manos de los teólogos y pensó que con Tomás de Aquino y la extensión de su reflexión en los pensadores herederos del tomismo era suficiente; pero una vez certificada en la Modernidad la atomización de las esferas de lo ético, lo político y lo económico, junto con los nuevos problemas sociales surgidos con la Revolución industrial, la Iglesia reaccionó a través de intervenciones magisteriales de los papas, aunque la decisión de la jerarquía para decir una palabra moral sobre la cuestión social fue provocada, en gran medida, por la sensibilidad social y la conciencia práctica de los católicos que les llevó a actuar ante la situación<sup>105</sup>.

Laicos<sup>106</sup> y obispos<sup>107</sup> coetáneos de los principales iniciadores del socialismo y el marxismo, al igual que ellos, percibieron la situación de los obreros como un problema que ponía en peligro la convivencialidad y trataron de darle una respuesta desde los principios cristianos<sup>108</sup>. Para ellos, la gravedad de la cuestión social se manifestó, al principio, más como un problema práctico que teórico, por lo que las soluciones que aportaron vinieron desde iniciativas como la indignación y la manifestación pública, el

---

*social* reivindicó para sí una competencia indirecta en cuanto que pueden juzgar si las soluciones técnicas son conformes al derecho natural: cf. R. COSTE, *Moral Internacional*, Herder, Barcelona 1967, 67-72.

<sup>105</sup> Sobre la cuestión social: J. BIEDERLACK, *La cuestión social: Principios fundamentales para su estudio y solución*, [s.n.] (Tipografía El Castellano), Burgos 1908<sup>7</sup>; MONS. POTTIER, *La morale cattolica e le odierne questioni sociali*, Vita e Pensiero, Milano 1921; F. PITARQUE SERRANO, *La cuestión social: Solución*, Casulleras, Barcelona 1947 [s. n.]; J. MESSNER, *La cuestión social*, Rialp, Madrid 1960.

<sup>106</sup> Ejemplos son Léon Harmel, Alberte de Mun y René de la Tour du Pin que dirigieron círculos católicos de obreros y el beato Antoine-Frédéric Ozanam, fundador del movimiento laico de *Las Conferencias de los Caballeros de san Vicente de Paúl* (hoy *Sociedad de san Vicente de Paúl*) que tiene actualmente dos millones de miembros. En cuanto a España, destacó la figura de Concepción Arenal en cuanto baluarte del feminismo católico e incansable portavoz de la causa social en la Iglesia española: cf. M. LLONA GONZÁLEZ, *El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos*: Vasconia 25 (1998) 283-299; J. ALARCÓN Y MELÉNDEZ, *Un feminismo aceptable*, Razón y Fe, Madrid 1908, 54-72. Ella fundó la sección femenina del movimiento creado por Ozanam y trató los problemas sociales desde la revista *La voz de la caridad*, cuyos artículos sobre la pobreza en España están recogidos en: C. ARENAL, *La cuestión Social: Cartas a un obrero* [Obras completas], Editorial Vizcaina, Bilbao 1880. Igualmente, en este tiempo, Europa fue catalizadora de numerosas iniciativas que, con mayor o menor éxito, caminaron en la dirección de proponer tanto una mejor organización de los trabajadores para defender sus derechos, como la creación de partidos católicos para influir en las agendas políticas de los gobiernos: cf. J. GADILLE, *El movimiento religioso en el siglo XIX*, en: J. NÉRÉ (dir.), *Historia contemporánea*, Labor, Barcelona 1982<sup>3</sup>, 203.

<sup>107</sup> Un poco más tarde se sumaron sacerdotes como el beato Adolf Kolping, cardenales como Manning, Gibbons y Mermillod (animador de la Unión de Friburgo), el obispo Von Ketteler y los jesuitas Taparelli d'Azeglio y Heinrich Pesch: cf. A. RAUSCHER, *La filosofía social católica en el siglo XIX*, en: E. CORETH – W. M. NEIDL – G. PFLIGERSDORFFER (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, Nuevos enfoques en el siglo XIX*, t. 1, Encuentro, Madrid (1993), 723-737. Es significativo que Benedicto XVI reconoce en su encíclica *Deus caritas est* (2005) a estos pioneros y la creatividad de uniones y federaciones e incluso destaca al *Obispo Ketteler de Maguncia* († 1877): DCE 26. No obstante, para valorar el alcance de estos en la cuestión social conviene repasar las posturas críticas con ellos: cf. H. KÜNG, *El cristianismo: esencia e historia*, o. c., 745-755.

<sup>108</sup> El mismo Marx, coetáneo de muchos de ellos, percibió cómo los católicos comenzaban a asumir responsabilidad social ante la situación del proletariado, pero lo entendió más como una amenaza que como una posibilidad de colaboración. En una carta a Engels (25 de septiembre de 1869), después de un viaje por Alemania, escribe: *hay que empezar arremetiendo enérgicamente contra los curas, en especial en las regiones católicas. Yo influiré en ese sentido a través de la Internacional. Los muy perros (por ejemplo el obispo Ketteler de Maguncia, los curas en el Congreso de Dusseldorf, etc.) coquetean con el problema obrero cuando les parece oportuno. De hecho, en 1848 trabajamos para ellos, solo ellos aprovecharon los frutos de la Revolución durante el período reaccionario*: cita tomada de H. KÜNG, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid, 1979<sup>2</sup>, 354.



desarrollo de organizaciones gremiales y la creación de conferencias para legislaciones obreras<sup>109</sup>, reprobando algunos de los conflictos sociales que surgían.

Mientras tanto llegaron a la dirección de la Iglesia hombres que tenían distintas historias, carácter diverso, formación y valor, pero de una manera u otra con la misma intuición: la Iglesia se tenía que abrir al mundo porque el mundo no se iba abrir ya más a ella. León XIII, Pío X, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII, ante la grave situación social, espoleados por iniciativas tomadas por los laicos y sus pastores, retomaron, desde el ejercicio de su solicitud pastoral y su vocación de enseñanza, el patrimonio secular de la Iglesia: los pobres. El primero y el último fueron figuras fuertes, sólidas, intelectualmente muy equipadas e intentaron mediar en la apertura. En medio, los otros tres, prisioneros de los acontecimientos que les tocó vivir, dubitativos respecto a las transformaciones, pero que, con mayor o menor éxito, lo intentaron<sup>110</sup>.

Con todo, la intervención en la esfera social necesitaba adaptarse a la nueva realidad de los problemas que estaban afectando al hombre y sus relaciones en sociedad. La doctrina, el método y el mismo lenguaje utilizado antes de las revoluciones resultaban adecuados para las sociedades agrícolas y estáticas, pero insuficientes para un mundo cada vez más lejos de la tradición, mucho más dinámico y generador de desigualdades profundas. Esta nueva realidad pedía no solo un modo diferente de enfocar el problema con los principios cristianos, sino también un método distinto para captar el significado profundo del cambio en el escenario social.

Y así, al amparo de los principios permanentes y universales, la mirada social cambió en el discurso del Magisterio de estos nuevos papas; eso sí, dicha modificación se realizó de una manera progresiva y al ritmo de la realidad siempre en continuo devenir: comenzó con la preocupación por la situación social de los obreros en las zonas industrializadas y la alarmante realidad de los pobres, sin peso social alguno ni posibilidades reales de salir de su tesitura; luego vinieron las críticas a los sistemas político-económicos, tanto del capitalismo liberal como del socialismo; y, a la par, se inició la defensa de algunos derechos humanos básicos como la propiedad privada, el salario justo y las mejoras en las condiciones laborales.

Más adelante, a este discurso que daba respuesta a la *cuestión social* se le comenzó a

---

<sup>109</sup> Sus acciones terminaron influyendo, con posterioridad, en el pensamiento político y social de León XIII y sus sucesores: cf. J. B. GAVIN, *La enseñanza social católica: 1891-1975*: Promotio Iustitiae 66 (1997) 3; J. JOBLIN, *Il movimento cattolico sociale. Dalla morte di Ketteler all'enciclica 'Rerum novarum'*: Civiltà Cattolica 133/4 (1983) 116-124; S. H. SCHOU (dir) *Historia del movimiento obrero cristiano*, Estela, Barcelona 1964.

<sup>110</sup> Pese a los esfuerzos, la Iglesia siguió atrapada en su estructura medieval por la maximalización del poder papal, fruto de la *Pastor aeternus*, hasta el Concilio Vaticano II: cf. J. M. R. TILLARD, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Sal Terrae, Santander 1986, 48-52.

denominar, en los ámbitos eclesiales, *Doctrina social de la Iglesia*<sup>111</sup> y, aunque ha establecido que con la encíclica *Rerum novarum* (1891) León XIII inauguró esta disciplina<sup>112</sup>, sus predecesores<sup>113</sup> habían realizado aportaciones significativas y una progresión que había ido fijando mejor su contenido y método. No hay que olvidar que estamos ante las primeras reflexiones teológico-pastorales en torno a una revolución económica, política y social que estaba cambiando el curso de la historia y la manera de entender la vida en sociedad<sup>114</sup>.

Desde entonces, la sociedad, la economía, la política y la cultura, también las exigencias prácticas sobre el compromiso efectivo de los cristianos, se convirtieron en temas recurrentes de los documentos del Magisterio eclesiástico sobre lo social. En ellos se fueron colocando los cimientos de una propuesta doctrinal y práctica respecto a lo político y a lo socioeconómico, con la persona en el centro, fuertemente fundamentada en la filosofía y en la moral cristiana, de la que comenzó a surgir los grandes principios constructores de la vida social entre los que destaca el valor esencial del BC, objeto de estudio de esta sección<sup>115</sup>.

<sup>111</sup> Sin entrar en el debate respecto a la denominación, asunto que dejó abierto Juan Pablo II (él habla tanto de *doctrina*, como de *enseñanza* y *Magisterio*: *Centesimus annus* [AAS 83 (1991) 794]; n. 2. Aunque poco usado, utilizaré con frecuencia la denominación de *discurso* social de la Iglesia), la dimensión social de las intervenciones del *Magisterio* emerge en forma de reflexión y exigencias éticas, a raíz del encuentro del mensaje del Evangelio con los problemas que surgen de la vida en sociedad. Para una visión sintética, tanto del primer pontífice en usar la *locución* como de su *objeto* en la evolución histórica cf. PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid – Planeta, Barcelona 2005, 44-54. En esta línea, Benedicto XVI en *Deus caritas est* resume las aportaciones a la *cuestión social* desde el *Magisterio* pontificio con el que se ha ido consolidando una *doctrina social católica*: [AAS 98 (2006) 237-236]; n. 27 (aquí no cita la *Pacem in terris*, quizás por ser considerada por algunos como una encíclica política) y en *Caritas in veritate* ahonda en la continuidad de dicha doctrina o enseñanza y la *coherencia de todo el corpus doctrinal en su conjunto*: [AAS 101 (2009) 649]; n. 12.

<sup>112</sup> Cf. T. A. LÓPEZ, *León XIII y la cuestión social (1891-1903)*: Anuario de historia de la Iglesia 6 (1997) 34.

<sup>113</sup> Benedicto XIV (1740-1758) trató el tema de la esclavitud y de la usura en *Vix pervenit* (1745); Gregorio XVI (1831-1846) se pronunció negativamente respecto al régimen político liberal en la encíclica *Mirari vos* (1832) y condenó la trata de negros y la esclavitud en la carta apostólica *In supremo apostolatus* (1839); Pío IX (1846-1878), antes del Manifiesto Comunista, condenó la lógica socialista, junto a otros errores de su tiempo, en su primera encíclica *Qui pluribus* (1846), donde expone su programa ideológico de actuación, reprobación que confirma en *Quibus quantisque* (1849) y en *Nostis et nobiscum* (1849), sin olvidar la visión negativa del liberalismo en *Cuanta cura* (1864) y *Syllabus*: cf. F. GUERRERO, *Mensaje social de la Iglesia: de León XIII a Benedicto XVI*, Ciudad Nueva, Madrid 2009, 237-238. Hago notar que incluso en el Vaticano I uno de los esquemas que no se pudo debatir tenía que ver con el problema social titulado *Decretum de pauperum operariorumque miseria sublevanda* donde se trataba del buen uso de los bienes temporales, de la caridad de Cristo recomendada a todos y del medio de suprimir los obstáculos a esta caridad: cf. H. RONDET, *Vaticano I, el Concilio de Pío IX: la preparación, los métodos de trabajo, los esquemas que quedaron en suspenso*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1963, 181ss.

<sup>114</sup> Los estudiosos de la periodización de la enseñanza social del Magisterio eclesiástico están prácticamente de acuerdo en cuanto a considerar un antes y un después, en el discurso social, a partir de las aportaciones de Juan XXIII y el Vaticano II, especialmente en la *Gaudium et spes*: cf. F. GUERRERO, o. c., 237-258; G. CAMPANINI, *La dottrina sociale della Chiesa: le acquisizioni e le nuove sfide*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2007, 17-37; R. M. SANZ DE DIEGO, *Periodización de la Doctrina Social de la Iglesia*, en: A. A. CUADRÓN (coord.), *Manual de doctrina social de la Iglesia*, Católica, Madrid 1993, 5-57; I. CAMACHO, *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Paulinas, Madrid, 1991, 25-28.

<sup>115</sup> Además, esta reacción institucional de la Iglesia fue vital en el momento histórico en que se produjo puesto que, en el fondo, había mucho más en juego: *La DSI refleja los principales problemas de la modernidad económica, política y cultural, y la relación moral y religiosa de la DSI ante ellos. En el fondo, solemos decir, el objeto de la DSI es la cuestión social, y a la vez añadimos ‘la cuestión del lugar de la Iglesia en una sociedad democrática’ y por*

Respecto a esto último, el uso del término *reconstrucción* en el título de esta segunda parte quiere dejar patente la continuidad a la que aspiran las primeras propuestas del pensamiento pontificio sobre el BC respecto a las cotas alcanzadas en la conceptualización del mismo en la filosofía (teología) cristiana, a la par que tratan de sobrepasarlas en aras de una mejor adecuación con la realidad social, política, económica y cultural de cada situación histórica en las que se pronunciaron. La deconstrucción del BC propiciada por la Modernidad y sus modelos sociales, que fueron despojándolo de su concepción metafísica, aunque hizo menguar las contribuciones teóricas, tal como expuse en los capítulos segundo y tercero, no terminó de ensombrear la importancia del concepto para la vida social<sup>116</sup>, recuperándolo como principio fundamental e indispensable para la organización de las sociedades cada vez más marcadamente pluralistas.

Este esfuerzo recuperador arrancó con el Magisterio político y social de León XIII, aunque no se manifestó por igual en el periodo de más de un siglo de documentos eclesiales con contenido social. No solo los contextos históricos (políticos y sociales, también) se han ido moviendo a velocidades exponenciales en esta etapa contemporánea que nos está tocando vivir, sino que igualmente se puede contar con una sucesión de factores que van a permitir, de aquí en adelante, trazar una serie de líneas divisorias que, a manera de etapas, servirán para presentar la aportación del discurso social de la Iglesia al concepto de BC:

- (1) La mirada a lo social ha ido evolucionando en cuanto al método para *ver*, enfocando mejor los problemas, y para *analizar* (juzgar) y *extraer* (actuar) implicaciones para la vida en sociedad.
- (2) Si los objetivos son cada vez más amplios, los valores, actores y sujetos sociales se han ido amplificando: de la cuestión obrera en un mundo cambiante, a los problemas concretos de un mundo interdependiente (desigualdad entre los países, éxodo de los exiliados políticos, desprecio a las minorías étnicas, carrera de armamentos...); de la presencia de signos de los tiempos que abren el espíritu a los gozos y esperanzas de un desarrollo *posible* de los pueblos, a sentirnos atenazados, al final, por la globalización, sus mecanismos, su carácter pluridimensional y sus dimensiones olvidadas (aumento de la pobreza, problemas medioambientales, terrorismo y violencia...).

---

tanto también su identidad ante el mundo y en sí misma: J. I. CALLEJA, *Los olvidos "sociales" del Cristianismo: la dignidad humana desde los más pobres*, PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2011, 71.

<sup>116</sup> Cf. D. J. MICHELINI, *Bien común y ética pública: Alcances y límites del concepto tradicional de bien común*: Tópicos 15 (2007) 47.

- (3) En cuanto la conceptualización de BC, se aprecia un enriquecimiento de matices a la par que se va desplegando su valor para la construcción social. En las primeras definiciones aparece un carácter ético-político que se va perfilando más personalista en cuanto se vuelve más exigente con la responsabilidad del individuo en la contribución a su desarrollo; más adelante comienza a subrayarse su signo antropológico, descubriéndolo en su dimensión universal y planetaria.

Teniendo presentes estos presupuestos se dará cuenta, a continuación, de las primeras propuestas del concepto BC del pensamiento pontificio anterior a Juan XXIII. Ellas van a escudriñar la vida social y sus problemas desde una perspectiva ética y teológica en continuidad con el saber acumulativo alcanzado en el pensamiento político cristiano, que se materializará en la propuesta de principios rectores de la vida en sociedad, algunos nuevos, otros mejorados, a fin de ser más eficaces en sus respectivos contextos históricos, pero eso sí, sin perder de vista el fin, tanto temporal como último o sobrenatural, del hombre y de la sociedad<sup>117</sup>.

### **1. León XIII: cuando lo urgente no distrae de lo importante.**

León XIII comenzó su pontificado cuando faltaba poco para que Occidente, con Europa a la cabeza, celebrara los cien años de la Revolución francesa. El balance de los éxitos producidos a raíz de dicha revolución era desigual: para la sociedad burguesa todo era cosechar éxitos, mientras que para la Iglesia-institución corrían tiempos difíciles y complejos. Le bastó un siglo al *derecho nuevo*<sup>118</sup> para conseguir afianzarse como concepción plausible constructora de Estados y dejar a la cosmovisión política de la Iglesia al margen de poder, siquiera, ofrecer una propuesta de organización del hombre en sociedad. El liberalismo fue capaz de influenciar, a través de la acumulación de capital por parte de las clases medias, en las esferas de la ética, la política, la economía y la sociedad, generando prosperidad, progreso y crecimiento, con lo que ganó en prestigio y credibilidad frente a una Iglesia a la que se le agotaba el crédito y que llevaba tiempo perdiendo poder sobre la vida social debido, en parte, a la merma de su poder temporal con la usurpación de los Estados Pontificios y la actitud política de sus máximos dirigentes<sup>119</sup>, que se tradujo en la falta de prestigio exterior y la ausencia de una

<sup>117</sup> Cf. R. GONZÁLEZ MORALES, *Pensamiento pontificio sobre el bien común*, Euramérica, Madrid 1951, 5-9.

<sup>118</sup> León XIII se refiere con esta denominación a la filosofía sustentadora de la lógica individualista presente, como germen, en el liberalismo capitalista: cf. LEÓN XIII, *Diuturnum illud*, [ASS 14 (1881) 11-12]; DPDP, n. 17.

<sup>119</sup> El 20 de septiembre de 1870 el ejército italiano ocupó Roma y en un referéndum popular se declaró suprimida la soberanía del papa e incorporados al reino de Italia los Estados Pontificios. Sin embargo, los sucesores de Pío IX se negaron a reconocer la usurpación y rechazaron la ley de garantías. La «cuestión romana», tal como es conocida la situación por los investigadores, fue un problema político para el Estado italiano, una reclamación jurídica no saldada del poder Pontificio y un catalizador de división entre el catolicismo liberal y el conservador. Habrá que

necesaria independencia para poder influir en los corazones y las mentes de las gentes de su tiempo<sup>120</sup>.

En este convulso momento histórico fue decisiva una intuición que venía operándose en el ámbito del pensamiento cristiano y que León XIII supo canalizar institucionalmente. La filosofía cristiana se abrió camino desde los Padres de la Iglesia hasta el Medievo y en Tomás de Aquino alcanzó, en su propuesta de filosofía política, una alta cota de teorización portadora de una ductilidad generadora de modelos efectivos de organización de la vida social tan eficaz que, tras él, se solía acudir a sus principios cada vez que surgían propuestas de convivencia que ponían en riesgo la difícil armonía de conciliar la igual dignidad de los seres humanos con su connatural convivencialidad. Esta recuperación amplia del pensamiento cristiano se certificó en dos ámbitos concretos: por una parte, la motivada por los pensadores que profundizaron, con mayor o menor acierto, en la doctrina y el método de la filosofía política católica, especialmente en los presupuestos filosóficos-teológicos de Tomás de Aquino<sup>121</sup>; y por otra, la recurrencia del pensamiento pontificio a tomar como fuente de apoyo de su Magisterio político-social tanto las obras como la doctrina de los pensadores cristianos<sup>122</sup>.

A esta mejora fáctica le acompañó, en un ejercicio audaz, otra más delicada, en el momento en que León XIII hizo valer su autoridad promoviendo la filosofía cristiana institucionalmente. Eso sí, con anterioridad dejó patente su intención de no mantenerse al margen de la política, sabedor del potencial doctrinal de los principios morales constructores de sociedad que poseía la tradición del pensamiento político cristiano para dar con ellos respuesta a la cuestión social.

---

esperar hasta los pactos de Letrán (1929) para encontrar una solución pacífica con la constitución de la ciudad del Vaticano: cf. Y. CHIRON, *o. c.*, 295-317.

<sup>120</sup> Casi desde los comienzos de la Revolución francesa el problema central y preocupante para la Iglesia fue su relación con la sociedad moderna y, a la par, cómo restaurarla frente a las ideologías reinantes (liberal y socialista) para poder proponer a la sociedad una construcción de la convivencia social desde los principios cristianos; el laicismo y la secularidad han tomado, desde entonces, un importante protagonismo en el debate de la Teología de la Iglesia: cf. P. VALADIER, *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Sal Terrae, Santander 1990, 152-158.

<sup>121</sup> En el capítulo segundo se ejemplarizó la tendencia a acudir al pensamiento del Aquinate: desde los teólogos del siglo XIV, en los umbrales de la Modernidad; pasando por las circunstancias nuevas planteadas en el siglo XVI, resueltas por los juristas del renacimiento español; ahondando en el renacimiento de la filosofía social cristiana ante los envites de las revoluciones y la Ilustración del siglo XVIII-XIX; hasta las respuestas personalista (centralidad de la persona en la sociedad) y solidarista (primacía de la sociedad sobre el individuo) dadas dentro del debate interno en el tomismo del XX como respuesta a los problemas de las ideologías sustentadores de modelos sociales surgidas tras las dos contiendas mundiales. Para ver, en toda su complejidad, esta última etapa cf. E. CORETH – W. M. NEIDL – G. PFLIGERSDORFFER (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Encuentro, Madrid (1993-1997), 3 vol.: t. 1. *Nuevos enfoques en el siglo XIX*; t. 2. *Vuelta a la herencia escolástica*; t. 3. *Corrientes modernas en el siglo XX*.

<sup>122</sup> Esto se certifica especialmente en el ámbito social, cuando las ideas de los pensadores cristianos son usadas para cimentar los principios fundamentales del Discurso Social de la Iglesia. Para rastrear esta influencia, especialmente la del Aquinate, de León XIII a Pío XII, por ejemplo, respecto a la doctrina sobre el BC cf. R. GONZÁLEZ MORALES, *o. c.*, 3-63.

### 1.1. La decisión de hacer política.

Cuando todo parecía indicar que la Iglesia, como institución, se iba a precipitar hacia su decadencia o, al menos, hacia un deambular a la deriva desde el ostracismo al que le había empujado la indiferencia, al que se había ido sumando, la deliberada campaña de desprestigio que había sido planificada por la versión más anticlerical de los librepensadores<sup>123</sup>; un papa elegido en solo dos días de cónclave creyó tener la clave para rescatar el lugar perdido y no tardó en promulgar el 21 de abril de 1878 la *Inscrutabili Dei*<sup>124</sup>, una valiente encíclica programática donde dio cuenta de la realidad y de las acciones que iba a poner en marcha en su pontificado<sup>125</sup> con un claro objetivo: resolver las delicadas relaciones de la Iglesia con el mundo moderno, empezando por concentrar todas las energías de los católicos en la construcción de una sociedad cristiana renovada. Era del todo urgente, pues, cambiar de estrategia<sup>126</sup>: más decisivo que las acciones materiales debía ser la preocupación por generar un pensamiento cristiano influyente, tanto en los ambientes cristianos como en los civiles, capaz de rearmar moralmente la sociedad desde los valores seculares de la verdad, la justicia y la caridad, los cuales habían sido y eran baluarte de la fe cristiana, constructores de orden social para discernir los deberes y derechos recíprocos de los hombres en sociedad<sup>127</sup>.

Como buen gobernante de una nave en medio de una tormenta hostil, se imponía no luchar contra las aguas agitadas, sino mantener el timón fuertemente para resistir los envites de las olas y prevenir los naufragios. A grandes rasgos, el ideario que se propuso pasó por los siguientes objetivos: (1) poner a salvo a los más débiles, a las personas que están perdiendo lo más básico para su subsistencia a costa de los éxitos del crecimiento

<sup>123</sup> El librepensamiento es una corriente cultural que conecta con el proceso de secularización que arrancó tras la Ilustración en el siglo XVIII. El ideal que les mueve a asociarse es combatir las cosmovisiones e instituciones que, según ellos, alienan al hombre obstaculizando su pleno ser racional y que les conduce a rechazar todo criterio sobrenatural que nuble la razón, especialmente, el pensamiento teológico. Sin embargo, aun teniendo este objetivo común, los grupos surgieron en ámbitos regionales y nacionales donde focalizaban sus acciones desde sus peculiaridades contextuales; y cuando lograron hacer ligas más anchas, con pretensiones internacionales, fijaron sus luchas en aspectos concretos. Por eso preciso en el texto que la campaña de desprestigio de los librepensadores de la que hablo proviene de una versión anticlerical. Para profundizar en esta corriente, su parentesco con la masonería y el laicismo, amén de su influencia en la Iglesia, consultar: P. ALVAREZ LÁZARO (ed.) *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1996, 19-32.

<sup>124</sup> Cf. LEÓN XIII, *Inscrutabili Dei*, [ASS 10 (1877) 585-592].

<sup>125</sup> Cf. M. LAUNAY, *La papauté à l'aube du XXe siècle: Léon XIII et Pie X (1878-1914)*, Éditions du Cerf, Paris 1997, 22.

<sup>126</sup> En el ámbito de las formas, *Inscrutabili Dei* representa un giro conciliador al suavizar el tono de la confrontación y la refutación, siempre en según plano; pero también, en el ámbito de los contenidos significó una clara intención de proponer en lo político y lo social la concepción cristiana, en un intento de reconciliación con la Modernidad, en la misma línea que la proposición 80 del *Syllabus: Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recentí civilitate sese reconciliare et componere*, [ASS 3 (1867) 176]: cf. *La Iglesia y la civilización*, introducción de la encíclica *Inscrutabili Dei*, en: DPDP, 41.

<sup>127</sup> Cf. LEÓN XIII, *Inscrutabili Dei*, [ASS 10 (1877-1878) 586-587]; DPDP, n. 5. Hago notar que, aun no siendo una encíclica social, León XIII señala con claridad tres de los valores fundamentales de la vida social necesarios para una convivencia más humana. El Magisterio pontificio va a continuar profundizando en estos valores apuntados, a los que Juan XXIII añadió el de la libertad: cf. PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ", *Compendio de la doctrina social de la Iglesia, o. c.*, 101-106.

económico; (2) cambiar las formas del discurso institucional suprimiendo el estilo de la condenación de las ideologías y los poderes facticos reinantes, pero sin dejar de ser firme en la tarea de desenmascarar el error; (3) armarse con un pensamiento capaz de construir una filosofía cristiana con valor para dialogar con las filosofías sustentadoras de la organización social, el orden y la autoridad, no para ofrecerse como alternativa sino para conquistar el respeto, la autonomía y la posibilidad de ejercer una crítica correctora ante los desmanes de los modelos organizativos vigentes en su tiempo<sup>128</sup>.

El proyecto de León XIII implicaba una decisión importante: *hacer política*<sup>129</sup>. Sabedor de la autoridad moral de la *Sede Apostólica*, apoyado en las acciones de sus antecesores, arengó a todos los responsables del gobierno y pastoreo de la Iglesia universal a trabajar para que fuera visible la influencia que la doctrina cristiana tenía para promover el *bien común* en los modelos organizativos de la vida social en los que se aúnan los hombres<sup>130</sup>. Por eso, estuvo decidido a revitalizar la doctrina conforme a la fe católica fortaleciendo una enseñanza que tanto en el contenido como en el método fuera capaz de influir en las letras y las ciencias, especialmente en la filosofía, volviendo a los *maestros de la sabiduría cristiana*, especialmente a Agustín de Hipona y Tomás de Aquino<sup>131</sup>.

La recuperación institucional de los pensadores cristianos estaba en marcha, y se refrendó de manera determinante con la promulgación de la encíclica *Aeterni patris*<sup>132</sup>, donde León XIII propuso un restablecimiento de la filosofía cristiana en las academias y escuelas de la Iglesia, especialmente volviendo al Aquinate, convencido de que enseñando esta *doctrina más sana y conforme con el Magisterio de la enseñanza de la Iglesia [...] la sociedad civil y la doméstica [...]*, sujeta a la merced de *perversas*

<sup>128</sup> León XIII abordó todos sus propósitos gracias a su largo pontificado (1878-1903), alcanzando éxito en algunos de ellos, pero en el vigésimo quinto año de su ministerio reconoció que no iba a recoger algunos de los frutos que sembró. En su Carta apostólica *Annum ingressi*, [ASS 34 (1901-1902) 513-532] ahonda en las causas y efectos de por qué no han penetrado sus empeños doctrinales y las soluciones prácticas llevadas a cabo por los católicos para atajar los profundos males políticos y sociales de su tiempo, especialmente en lo que se refiere al desprestigio de la acción social de la Iglesia orquestado por la masonería.

<sup>129</sup> León XIII manifestó, de forma no oficial, tras nombrar al cardenal Franchi Secretario de Estado: *Queremos hacer gran política*: cf. G. JARLOT, *La Iglesia ante el progreso social y político: la enseñanza social de León XIII, de Pío X y de Benedicto XV vista en su ambiente histórico (1878-1922)*, Península, Barcelona 1967, 17. Igualmente, en las páginas siguientes recaba afirmaciones oficiales de otros pontífices, como Pío X en un discurso a su primer consistorio reconociendo que, la necesaria involucración ocupándose de política, no iba a gustar a muchos [ASS 36 (1903-1904) 195]; sin embargo, advierte que los apas tuvieron claro el grado y profundidad de dicha implicación: la doctrina de la fe es dinámica y la Iglesia, por su rol social universal, no puede quedar al margen de la política, pero debe hacerlo desde la imparcialidad y defendiendo la verdad, la justicia y el derecho: cf. Pío XII, *La decimaterza, Radiomensaje del 24 de diciembre de 1951*, [AAS 44 (1952) 6-7]; DPDP, n. 5-11.

<sup>130</sup> *Si igitur spes omnes Italiae Orbisque universi in ea vi communi utilitati et bono saluberrima, qua Sedes Apostolicae pollet auctoritas*: LEÓN XIII, *Inscrutabili Dei*, [ASS 10 (1877) 589]; DPDP, n. 10.

<sup>131</sup> Cf. *Ibidem*, [ASS 10 (1877) 590]; DPDP, n. 12.

<sup>132</sup> LEÓN XIII, *Aeterni patris*, [ASS 12 (1879) 97-115]. En el centenario de la encíclica aparecieron numerosos comentarios de los que destaco para una visión general: cf. A. BANDERA, *Centenario de la encíclica "Aeterni Patris" de León XIII*: Ciencia Tomista v. 108 (1981) 575-583; O. N. DERISI, *El significado de la encíclica "Aeterni Patris" de León XIII, a los cien años de su publicación*: Sapientia 133-134 (1979) 303-309.

*opiniones, vivirán con más tranquilidad y seguridad*<sup>133</sup>.

Ciertamente, después de la Revolución francesa, el desconcierto se cernió sobre la teología y filosofía cristianas; la primera respuesta ante la revolución social protagonizada por la razón y la conquista de las libertades vino en forma de condena bajo el calificativo de *Modernidad*<sup>134</sup>; sin embargo, la *Aeterni patris* trató el problema desde una perspectiva distinta a la reprobación, más aún, en la encíclica se rescató lo más positivo de la constitución dogmática *Filius dei* del Concilio Vaticano I sobre los *beneficios que a la razón presta la fe*<sup>135</sup>. León XIII señaló el peligro grave de que ciertas tendencias filosóficas de la Modernidad pudieran acarrear el alejamiento de la verdad si no se fortificaba el pensamiento filosófico cristiano. Por eso, después de repasar los sistemas de los grandes pensadores cristianos<sup>136</sup>, centrándose de manera particular en Agustín de Hipona, concluyó apelando a la doctrina y el método de Tomás de Aquino<sup>137</sup> como un sistema válido en cuanto que se maneja en el ámbito de los principios<sup>138</sup>, valor que le permite abrirse a las situaciones y problemas de cualquier tiempo histórico<sup>139</sup>.

La decisión de León XIII continuó con otros pronunciamientos<sup>140</sup> sobre Tomás de Aquino: Pío XI, en la *Studiorum ducem*, le confirió el título de *Doctor Común o Universal de la Iglesia*<sup>141</sup>; Pío XII publicó en 1950 la encíclica *Humani generis*, donde hizo una defensa de la Escolástica y de su pensamiento<sup>142</sup>; el Concilio Vaticano II recomendó

<sup>133</sup> *Domestica vero, atque civilis ipsa societas, quae ob perversarum opinionum pestem quanto in discrimine versetur, universo perspicimus, profecto pacatior multo et securior consisteret, si in Academiis et scholis sanior traderetur, et magisterio Ecclesiae conformior doctrina, qualem Thomae Aquinatis volumina complectuntur: Aeterni patris*, [ASS 12 (1879) 113].

<sup>134</sup> Una síntesis de esta situación que ayuda a comprender el contexto y el valor de la promulgación de la *Aeterni patris* en: R. AUBERT, *Pío IX y su época*, I. c., 255-285.

<sup>135</sup> LEÓN XIII, *Aeterni patris*, [ASS 12 (1879) 104].

<sup>136</sup> El papa recopila las alabanzas de sus predecesores respecto a la sabiduría del Aquinate: cf. LEÓN XIII, *Aeterni patris*, [ASS 12 (1879) 109-110].

<sup>137</sup> En la encíclica se hace referencia en varias ocasiones no solo a la doctrina sino también al método o manera de filosofar de Tomás de Aquino: cf. *Ibidem*, [ASS 12 (1879) 109; 113]. Este detalle da pie para pensar que León XIII desea que se acuda a él sin intermediarios, es decir, directamente a sus textos y no a comentarios sobre los mismos.

<sup>138</sup> La *vuelta a santo Tomás* es valorada por León XIII como un camino profundamente positivo: *el Doctor Común es, por su mentalidad abierta, por su amor a la verdad, por su optimismo, por su equilibrio entre fe y razón, por su capacidad de síntesis, el «modelo» perfecto de lo que debe ser un pensador cristiano. No se trata, por tanto, de imponer un «medievalismo» a la investigación filosófica, sino de señalar unos límites y aconsejar el camino más seguro y expedito*: C. BASEVI, *León XIII y la redacción de la "Aeterni patris"*: Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, vol. 11, n. 2 (1979) 530.

<sup>139</sup> La influencia de la encíclica se ve ejemplarizada en el fuerte auge y fomento del tomismo, tanto en pensadores como teólogos españoles a finales del siglo XIX y el XX, que han contribuido bastante en el pensamiento social cristiano, más allá de las fronteras de España: E. FORMENT GIRALT, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Encuentro, Madrid 1998.

<sup>140</sup> Para una información bastante amplia y exhaustiva de dichos documentos y testimonios de los papas y el Magisterio cf. S. M. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino: biografía, obras, autoridad doctrinal*, Católica, Madrid 1975.

<sup>141</sup> Pío XI, *Studiorum ducem*, [AAS 15 (1923) 309-326].

<sup>142</sup> Cf. Pío XII, *Humani generis*, [AAS 42 (1950) 571-575]: cf. J. VILLAGRASA, *Pío XII y santo Tomás de Aquino filósofo*: Ecclesia. Revista de cultura católica vol. XXII, n. 3-4 (2008) 321-339. En este artículo se desarrolla, a la luz



el estudio de la teología desde sus enseñanzas<sup>143</sup>; Pablo VI con *Lumen ecclesiae*, que puede considerarse el comentario más elaborado respecto al puesto capital que el Magisterio pontificio desea conferirle, en el ámbito de la enseñanza de la teología<sup>144</sup>; Juan Pablo II le concedió el título de *Doctor humanitatis*<sup>145</sup> y Benedicto XVI, por su parte, dedicó algunas catequesis y espacios pastorales para ensalzar la figura del *Doctor Angélico*<sup>146</sup>.

## 1.2. La cuestión política afrontada desde el bien común.

Ha quedado patente que un propósito movía a León XIII: generar pensamiento y formar conciencias en los cardenales, los obispos, los presbíteros y en los laicos para enfrentar los problemas del mundo moderno. La tarea que se impuso no estuvo ajena a las dificultades, pues se encontró frente a una Modernidad que había pasado de ser pensada y anunciada a otra realizada y viva en las fábricas<sup>147</sup>. Mirando en esa dirección, en lugar de confrontarse abiertamente con los planteamientos de los pensadores modernos, se ocupó de descubrir la situación política-social de los pueblos y hacer propuestas para mejorar las condiciones de vida de las personas<sup>148</sup>. Tal vez fruto de una meditada intuición, quizás por un inteligente plan pergeñado como proyecto, el caso es que su primera preocupación fue recuperar a los pensadores cristianos; después, con una firme filosofía sustentadora, se ocupó de lo político<sup>149</sup> y, por último, de lo social<sup>150</sup>.

---

de las enseñanzas de Pío XII, todas las intervenciones posteriores respecto al tema que nos ocupa. En el texto solo reflejo los acontecimientos más significativos y remito, para profundizar, a dicho artículo.

<sup>143</sup> Cf. *Optatam totius*, [AAS 58 (1966) 723]. En los mismos términos se expresa el nuevo Código de Derecho Canónico n. 252, § 3.

<sup>144</sup> Cf. PABLO VI, *Lumen ecclesiae*, [AAS 66 (1974) 673-702].

<sup>145</sup> Cf. E. FORMENT GIRALT, *Id a Tomás: principios fundamentales del pensamiento de santo Tomás*, Fundación Gratis-Date, Pamplona 1998, 11.

<sup>146</sup> Recientemente ha dedicado tres catequesis, 2, 16, 23 de junio de 2010 para resaltar la figura del Aquinate: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2010/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/index_sp.htm)

<sup>147</sup> Cf. P. DE LAUBIER, *Un idéal historique concret de société. Le projet de Léon XII*: *Revue thomiste* 78 (1978) 385-412.

<sup>148</sup> Cf. R. R. MARTINO, *León XIII en el pasaje entre dos siglos*, en: A. GALINDO GARCÍA; J. BARRADO BARQUILLA (eds.), *León XIII y su tiempo*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2004, 48.

<sup>149</sup> La prueba son sus numerosas encíclicas políticas que forman el *Corpus politicum leonianum* donde va a ir perfilando, también, su pensamiento social. Tal como he reseñado, en *Inscrutabili Dei* sienta las bases programáticas de su pensamiento político, luego lo va desarrollando en: *Quod apostolici numeris*, [ASS 11 (1878) 372-379], sobre la refutación del marxismo; *Diuturnum illud*, [ASS 14 (1881-1882) 4-14] sobre la autoridad política, *Cum Multa*, [ASS 15 (1882-1883) 241-246] donde aclara que la causa de la religión católica no puede identificarse con ningún partido político (aunque está dirigida a los Obispos españoles es una declaración del Magisterio pontificio sobre política general); *Humanum genus*, [ASS 16 (1883-1884) 417-433] sobre la masonería, que aunque condenada de forma global dentro de la proliferación de las sectas en *Diuturnum illud*, aquí aporta una justificación doctrinal de su postura; *Immortale Dei*, [ASS 18 (1885) 161-180] donde trata el tema de la concepción cristiana del Estado; *Libertas praestantissimum*, [ASS 20 (1887) 593-613] en la que desarrolla la concepción cristiana de la libertad social frente a la concepción del liberalismo; *Sapientiae christinae*, [ASS 22 (1889-1890) 385-404] sobre los deberes del ciudadano cristiano que debe de obedecer tanto a la Iglesia como al Estado; *Au milieu des sollicitudes*, [ASS 24 (1891-1892) 519-529] sobre las formas de gobierno a la luz del bien común (dirigida a los católicos franceses ante la adhesión a la III República) y *Graves de communi*, [ASS 33 (1900-1901) 385-396] epístola encíclica sobre la democracia cristiana.

<sup>150</sup> Está hipótesis sería una explicación razonable de por qué tardó más de diez años en pronunciarse con contundencia y extensión respecto a la cuestión social en la encíclica *Rerum novarum* (1891). Esto no quiere decir

Los modelos concretos de organización política de la sociedad, en cuanto afectaban directamente a los cristianos y ponían en peligro la convivencialidad, tuvieron en León XIII un amplio desarrollo, marcado por la preocupación de dar una respuesta desde lo moral, pensando tanto en el bienestar de los individuos como en el beneficio para toda la sociedad. Por eso no dudó en desarrollar y exponer en sus documentos políticos, una y otra vez, recurriendo y repitiendo argumentos y principios fundamentales que vertebran su doctrina política: (1) el origen de la sociedad presente en la innata sociabilidad y puesto en la naturaleza del hombre por Dios creador<sup>151</sup>; (2) la necesidad de una fundamentación sólida del poder en el origen divino de la autoridad<sup>152</sup>; (3) la igualdad entre los ciudadanos, que se aúnan, como en el cuerpo humano, con distintos grados, funciones y dignidades, para colaborar en el interés común, por lo que la igualdad jurídica civil absoluta sería una pretensión contraria al fin de la sociedad<sup>153</sup>; (4) las libertades políticas que necesitan estar encauzadas dentro en un marco jurídico y ético<sup>154</sup>; (5) la soberanía nacional, que debe ser respetada en cuanto que el Estado es una sociedad jurídicamente perfecta<sup>155</sup>; (6) los deberes del Estado para con la religión, especialmente la católica por ser la verdadera y la tolerancia con el culto de las demás religiones, en aras de la convivencia<sup>156</sup>; (7) la obediencia a la autoridad y la resistencia a los poderes injustos articulada desde el ejercicio de la participación y de la responsabilidad como deber<sup>157</sup>; (8) el valor demostrado de los principios rectores de la vida social, especialmente el BC<sup>158</sup>.

Para él, la Iglesia estaba siendo acusada de ser enemiga del Estado y, por ende, relegada de la capacidad de ser constructora de sociedad, cuestión que refuta con el argumento

---

que se despreocupara de lo social; atendiendo a la clasificación realizada por Federico Rodríguez hallamos 11 documentos de pronunciamiento sobre lo social anteriores a la RN y 8 posteriores: cf. F. RODRÍGUEZ (ed.) *Doctrina Pontificia III. Documentos Sociales*, Católica, Madrid 1964<sup>2</sup> (A partir de ahora citado como DPDS, con la mismas consignas usadas para DPDP).

<sup>151</sup> Cf. LEÓN XIII, *Diuturnum illud*, [ASS 14 (1881-1882) 6]; DPDP, n. 7; ID. *Humanum genus*, [ASS 16 (1883-1884) 427]; DPDP, n. 17.

<sup>152</sup> Cf. ID. *Diuturnum illud*, [ASS 14 (1881-1882) 5-7]; DPDP, n. 5-8; ID. *Immortale Dei*, [ASS 18 (1885) 174]; DPDP, n. 17.

<sup>153</sup> Cf. ID. *Quod apostolici numeris*, [ASS 11 (1878) 374-375]; DPDP, n. 5; ID. *Humanum genus*, [ASS 16 (1883-1884) 427]; DPDP, n. 17.

<sup>154</sup> Cf. ID. *Libertas praestantissimum*, [ASS 20 (1887) 597-599]; DPDP, n. 7; ID. *Immortale Dei*, [ASS 18 (1885) 175]; DPDP, n. 19.

<sup>155</sup> Cf. *Ibidem*, 162, n. 2; ID. *Notre consolation*, [ASS 24 (1891-1892) 644-645]; DPDP, n. 15-16.

<sup>156</sup> Cf. ID. *Immortale Dei*, [ASS 18 (1885) 163-164]; DPDP, n. 3; ID. *Sapientiae christianae*, [ASS 22 (1889-1890) 395-401]; DPDP, n. 13-19.

<sup>157</sup> Cf. ID. *Cum Multa*, [ASS 15 (1882-1883) 243]; DPDP, n. 4; ID. *Au milieu des sollicitudes*, [ASS 24 (1891-1892) 524-525]; DPDP, n. 18-24.

<sup>158</sup> Cf. G. JARLOT, *La Iglesia ante el progreso social y político, o. c.*, 79-80. Muchas de estas afirmaciones y el contenido global de la doctrina política leononiana puede ser rastreada en el capítulo segundo de esta tesis. Por otra parte, en los documentos citados arriba, está presente, como una referencia constante, el BC; el papa resume en *Immortale Dei*, con acierto y conexión con la tradición, la clave de la cuestión política: la sociabilidad natural querida por Dios es la única que permite, ya sea doméstica o civilmente, *la perfecta suficiencia para la vida* y la legítima autoridad, la que garantiza que todos persigan el BC: [ASS 18 (1885) 162]; DPDP, n. 2.

de que en el pasado, cuando los gobernantes se inspiraron en los principios del Evangelio para dirigir los Estados, se generó desarrollo y bienestar<sup>159</sup>. Desde esta postura, a la par que critica el pacto social calificándolo de *ficción inventada*<sup>160</sup>, propone recuperar la fundamentación iusnaturalista de la sociedad desde el fortalecimiento de la autoridad política con capacidad para aunar las voluntades individuales desde el BC<sup>161</sup>.

Las propuestas de construcción social, tanto de liberales como socialistas, según León XIII, se apoyan o en una desmesurada libertad<sup>162</sup> o en una incondicional igualdad<sup>163</sup> que solo conducen a la creación de conflicto social<sup>164</sup>; para evitarlo propone caminar hacia un respeto profundo, cada uno en sus competencias, del poder civil y el religioso<sup>165</sup>. En parte se muestra tolerante, mucho más que sus predecesores, aunque en el fondo piense que lo mejor es recuperar el modelo de la tradición cristiana que tan buenos resultados dio en el pasado<sup>166</sup>.

La doctrina leoniana respecto de la política pasa nítidamente por un alejamiento de las perspectivas contractualistas y utilitaristas para apostar por un rearme de la fundamentación metafísica apoyándose en que las leyes morales son anteriores a la misma sociedad<sup>167</sup>. Así, el Estado, como depositario legítimo de la autoridad, tendrá el

<sup>159</sup> León XIII persigue el empeño de mostrar, tanto a los cristianos como a los que no lo son, que sería una tremenda pérdida construir la vida en sociedad al margen de la filosofía política cristiana: cf. LEÓN XIII, *Inscrutabili Dei*, [ASS 10 (1877) 587-588]; DPDP, n. 7-9. Así, Occidente debería estar agradecido a la religión cristiana por tanto bienestar generado: cf. ID, *Immortale Dei*, [ASS 18 (1885) 169]; DPDP, n. 9.

<sup>160</sup> *Commentitium et fictum*: ID, *Diuturnum illud*, [ASS 14 (1881-1882) 7]; DPDP, n. 8.

<sup>161</sup> Cf. *Ibidem*, [ASS 14 (1881-1882) 6]. Con respecto al BC se puede hablar de 'un vocabulario propio', como pasara con Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y otros pensadores posteriores, de lo que di cuenta en su momento. Así, León XIII, al igual que sus sucesores en el pontificado, usan una amplia variedad de expresiones, más afines o sinónimas que vecinas a la tradicional de *bien común*, como *bien público*, *bien social*, *bien colectivo*, *público bienestar*, *común utilidad*, *bienestar común*, *bien de todos o común provecho...*, en todo caso, los contextos no dejan lugar a ninguna fisura que haga pensar en *establecer una clasificación cualquiera entre las expresiones utilizadas*: R. GONZÁLEZ MORALES, *Pensamiento pontificio sobre el bien común*, o. c., XIV-XV. Por ejemplo, León XIII en la misma *Diuturnum illud* utiliza estas tres expresiones: *communem utilitatem*, [ASS 14 (1881-1882) 5]; DPDP, n. 4; *commune bonum* [*Ibidem*, 6; n. 7]; *communes civium utilitates* [*Ibidem*, 7; n. 8].

<sup>162</sup> Cf. ID., *Libertas praestantissimum*, [ASS 20 (1887) 593-594]; DPDP, n. 2.

<sup>163</sup> Cf. ID. *Quod apostolici numeris*, [ASS 11 (1878) 373-374]; DPDP, n. 2. Respecto a esta última encíclica hay que advertir que la crítica al socialismo que expone se concentra en cómo afecta, el núcleo básico del materialismo dialéctico marxista, a tres temas concretos: el Estado, la familia y la propiedad privada. León XIII no se pronunciará sobre el problema económico y social provocado por la conjunción de liberales y socialistas hasta la RN.

<sup>164</sup> El problema es serio. La incompatibilidad de los principios de la Iglesia con los del liberalismo crea divisiones en el seno mismo de los católicos, pudiendo causar un cierre de la Iglesia hacia el progreso. León XIII no quiere, para nada, este freno y así se lo manifiesta a la Iglesia de Francia: cf. ID. *Au milieu des sollicitudes*, [ASS 24 (1891-1892) 519-520]; DPDP, n. 2-4.

<sup>165</sup> Cf. ID. *Immortale Dei*, [ASS 18 (1885) 166-167]; DPDP, n. 6.

<sup>166</sup> El papa dedica en *Libertas praestantissimum*, [ASS 20 (1887) 593-613] algunos párrafos expresamente a la tolerancia, pero aquí interesa confrontar, casi al final de la encíclica un extenso párrafo (*Ibidem*, 609-611; n. 23), donde se descubre que la libertad moral, fundada en la libertad natural, que está exponiendo puede permitir ciertas concesiones, con el fin de evitar conflictos mayores; pero este ejercicio de condescendencia tiene que estar basado en la verdad y la justicia: cf. F. RODRÍGUEZ, *concepción funcional de la igualdad en algunos textos de León XIII*: Revista de estudios políticos 46 (1949) 75-76. El atisbo de tolerancia podría hacer pensar que León XIII comienza a deliberar que la atomización de las esferas de lo ético, lo político y lo económico puedan articularse mejor buscando puntos de intercesión, pero este camino, que habla de pluralidad, será recorrido por otros más adelante.

<sup>167</sup> Cf. LEÓN XIII, *Libertas praestantissimum*, [ASS 20 (1887) 598]; DPDP, n. 7.

deber de ser el vehículo que, mediante el ejercicio del poder y la facultad normativa, conduzca a los individuos hacia la persecución de los fines más nobles de sus vidas. Evidentemente, tal responsabilidad está cargada de un fuerte contenido ético y totalmente vinculada a un concepto de BC basado en la caridad y la justicia<sup>168</sup>.

Esta primera perspectiva recuperadora del BC con carácter ético-político, ya apuntada al principio de esta sección, se evidencia con bastante claridad en León XIII: la visión que propone respecto al BC es nítidamente el analogado ‘político’ de dicho concepto, tal como lo proponen el Aquinate y la filosofía cristiana posterior, y puesto en relación con la autoridad ‘política’ para la edificación de la convivencia en sociedad<sup>169</sup>. En su discurso político trata el origen de la autoridad usando argumentos teológicos y filosóficos; entre estos últimos destaca la innata sociabilidad impresa en el hombre (antropología) mediante la ley natural fundamentada en la ley eterna (moral), de la que se deduce la exigencia de gobernar la asociación de las personas con la ley positiva (política) y la necesidad de una autoridad (gobierno-Estado) decidida a trabajar por el BC (suficiencia de vida)<sup>170</sup>.

Este empeño suyo, al que dedicó más de veinticinco años de pontificado, tuvo logros importantes debido a sus grandes aportaciones doctrinales tanto hacia dentro de la Iglesia -cambió, entre muchas cosas, su identidad en mundo moderno-, como hacia el mundo que le tocó vivir, porque creó conciencia, desde su Magisterio, de que la Iglesia entera no podía permanecer callada cuando estaba en juego la causa del ser humano y en duda la misma causa de Jesús, la buena noticia del Evangelio. En ambos casos, para

<sup>168</sup> Pero no se separa de la teología tradicional: *Tomen los príncipes ejemplo de Dios óptimo máximo, de quien le ha venido la autoridad. Propóngase la imagen de Dios en la administración de la república, gobiernen al pueblo con equidad y fidelidad y mezclen la caridad paterna con la severidad necesaria*: ID. *Diuturnum illud*, [ASS 14 (1881) 8]; DPDP, n. 12.

<sup>169</sup> León XIII, a pesar de utilizar de forma abundante el constructo BC, no concretó una definición del concepto; sin embargo, hay apuntes descriptivos-explicativos concentrados en dos documentos en los que intenta resolver el conflicto político que tenía dividido al catolicismo francés a raíz de las leyes restrictivas hacia la Iglesia promulgadas por la tercera República francesa de la que dio cuenta en la encíclica *Nobilissima gallorum gens*, [ASS 16 (1883-1884) 241-248], pero como el problema persistía se pronunció nuevamente en *Au milieu des sollicitudes*, [ASS 24 (1891-1892) 519-529] sobre las formas de gobierno y el valor de las leyes que deben estar orientadas desde el BC, *razón suprema y origen de la humana sociedad* (*Ibidem*, 525; n. 22), ya que *el bien común es la primera y última ley de la sociedad humana* (*Ibidem*, 525; n. 23). Más aún, en carta dirigida a los cardenales de Francia (cf. ID. *Notre consolation*, [ASS 24 (1891-1892) 641-647]) insiste en *que el bien común de la sociedad es superior a cualquier otro interés, porque es el principio creador, el elemento conservador de la sociedad humana* (*Ibidem*, 643; n. 11) y *derecho soberano, indiscutible e inalienable* (*Ibidem*, 645; n. 16).

<sup>170</sup> León XIII concede al BC una función esencial como constructor de sociedades: el hombre como individuo persigue el bien personal unido en sociedad ordenada al BC en la que, mediante una recta convivencia, llega a alcanzar, tanto la consecución de los fines personales como de los fines sociales: *La ley no es otra cosa que una ordenación de la recta razón, promulgada por la autoridad legítima para el bien común*: ID. *Sapientiae christianae*, [ASS 22 (1889-1890) 388]; DPDP, n. 3; cf. ID. *Au milieu des sollicitudes*, [ASS 24 (1891-1892) 526]; DPDP, n. 31. Aunque no los cite, tiene presente a Isidoro de Sevilla (cf. *Etimologías*: I. II, c. 10; I. V, c. 21) y Tomás de Aquino (cf. *STh.*, I-II, q. 90, a. 2). Desde aquí se entiende la reiterada insistencia del papa en que, por la persecución del BC, habrá que obedecer al poder constituido, salvo en ciertos supuestos excepcionales que se requerirá la desobediencia, también por exigencias del BC: cf. LEÓN XIII, *Notre consolation*, [ASS 24 (1891-1892) 643-645]; DPDP, n. 11.

los fieles, como ciudadanos y como cristianos, era indefectible la colaboración con el BC<sup>171</sup>: para una mejor convivencia en sociedad es del todo una obligación moral la intervención en *la cosa pública*, porque inhibirse de tal responsabilidad es *tan reprehensible como no querer prestar ayuda alguna al bien común*<sup>172</sup>.

### 1.3. La cuestión social afrontada desde el bien común.

La preocupación por la *cuestión social* se amplificó en profundidad y novedad con la promulgación de su encíclica *Rerum novarum*<sup>173</sup>, la primera dedicada por completo a *la situación de los obreros*<sup>174</sup>. En ella destacan dos importantes cambios: por una parte, el uso de un novedoso método en el desarrollo y despliegue del pensamiento social; por otra, el surgimiento de una mirada nueva sobre el hombre de gran valor en desarrollos ulteriores de la DSI<sup>175</sup>.

Así, respecto al método, se esfuerza por analizar la situación desde una perspectiva histórica, enjuiciándola desde el discernimiento a la luz de las Escrituras y la Tradición y traduciéndola, desde la Teología Moral, en acciones concretas en beneficio del hombre y a su servicio. Y respecto a la preocupación por el hombre concreto desde su situación como obrero, se presenta un horizonte utópico suficiente para la construcción de una sociedad dirigida a la superación de las situaciones injustas y conflictivas<sup>176</sup> generadas por las cosmovisiones políticas<sup>177</sup>, consistente en el progresivo acercamiento entre las clases

<sup>171</sup> Cf. ID. *Sapientiae christianae*, [ASS 22 (1889-1890) 386-389]; DPDP, n. 3.

<sup>172</sup> ID. *Immortale Dei*, [ASS 18 (1885) 177]; DPDP, n. 22. Sin embargo, a este descubrimiento importante, le falta aún la percepción implícita del reconocimiento de los derechos humanos y la perspectiva de un BC universal que asomará tímidamente en Pío XII y con toda claridad en Juan XXIII. Igualmente, aún se está lejos de la presencia pública de la Iglesia en pie de igualdad con la sociedad plural y políticamente laica portadora de una ética fundamentada desde la racionalidad, la cual puede compartir la fe cristiana. Para ello tendremos que esperar a las aportaciones de Benedicto XVI y Francisco: cf. J. I. CALLEJA, *Los olvidos "sociales" del Cristianismo: o. c.*, 129-132.

<sup>173</sup> La encíclica de LEÓN XIII, *Rerum novarum*, [ASS 23 (1890-1891) 641-670] es señalada como el documento con la que se inaugura la *Doctrina Social de la Iglesia* porque *está situada en el punto de partida de un movimiento y de una reflexión que marcan definitivamente al mundo católico*: J. M. GUIX FERRERES, *"Guardad el derecho y practicad la justicia" (Is 56,1): Corintios XIII 62-64 (1992) 79*. Sobre su redacción confrontar la edición crítica: G. ANTONAZZI, *L'Enciclica Rerum Novarum: testo autentico e redazioni preparatorie dal documento originali*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1957.

<sup>174</sup> León XIII, en la RN, prefiere usar esta expresión, sinónima de *la cuestión social*, quizás para enfatizar su preocupación por el hombre y sus condiciones de vida; pero en ningún caso reduce el problema al ámbito económico, consciente de que lo es también político: cf. ID. *Quod apostolici numeris*, [ASS 11 (1878) 374-378]; DPDP, n. 5-9, moral y religioso: cf. ID. *Graves de communi*, [ASS 33 (1900-1901) 389-390]; DPDS, n. 10.

<sup>175</sup> Los cambios futuros en la visión antropológica del Magisterio eclesial dotarán de vitalidad su discurso social. En la RN, simplemente se atisban. La visión creacionista sigue presente, así como el predominio del hombre sobre la sociedad por su igual dignidad, pero se advierte que, sin vida social y sin la obediencia a las leyes, amén de la apertura a Dios, el hombre no podría realizarse plenamente. Tal dignidad y grandeza del ser humano, si se articula en la virtud, haría imposible el uso economicista y creador de desigualdad de las lógicas liberal y socialista, porque todos los humanos buscarían el BC independientemente de sus cualidades personales o diferencias sociales: cf. ID. *Rerum novarum*, [ASS 23 (1890-1891) 652]; n. 17. Conservaremos la numeración presente en DPDS y usamos su versión en castellano, aunque a veces hacemos nuestra propia traducción.

<sup>176</sup> Cf. *Ibidem*, 641; n. 1.

<sup>177</sup> León XIII, aunque comparte cierta proximidad con la cosmovisión socialista respecto a la exposición del análisis de la situación, discrepa totalmente en las soluciones y la culpabiliza de la conflictividad, el desorden y la miseria de su momento histórico: cf. *Ibidem*, 642-647; n. 2-11. El papa está convencido de que *ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital* (*Ibidem*, 648; n. 14), es decir, que hay una necesidad mutua que apunta al

sociales por razón de la virtud de la amistad<sup>178</sup> y la recuperación de la concepción completa del hombre capaz de desarrollar, igualmente, el amor fraterno, el que nace del reconocimientos de la *dignidad y excelencia del hombre* cuando despliega su vida desde la virtud<sup>179</sup> mediante la igualdad social y la justicia, para, por último, contribuir a la construcción de una sociedad civil activa que beneficie a las clases sociales menos aventajadas<sup>180</sup>.

En el centro de su propuesta está el BC como fin primordial del Estado y de todos los agentes sociales<sup>181</sup>. La vida social también se construye potenciando el BC mediante un cuerpo de leyes que, en parte, ponga límites al Estado en el ejercicio de la autoridad y no aleje la participación tanto de los individuos como de las sociedades domésticas de la vida social<sup>182</sup>, respetando la propiedad privada<sup>183</sup> y el protagonismo de los grupos intermedios<sup>184</sup>, así como promocionando las asociaciones de obreros, a fin de activar la sociedad civil<sup>185</sup>. El valor de dichas sociedades intermedias es su capacidad para generar la redistribución de lo común<sup>186</sup>. Por tanto, la colaboración de todos, según sus posibilidades y desde sus respectivas responsabilidades o roles, *a la suma de los bienes comunes* es, más que una acción política estratégica, una virtud social<sup>187</sup>.

---

orden social, por eso propone una lista de deberes, tanto para los obreros como para los empresarios, para que cesen los permanentes conflictos de clases: cf. *Ibidem*, 649; n. 14

<sup>178</sup> Cf. *Ibidem*, 650; n. 15.

<sup>179</sup> *Ibidem*, 652-653; n. 17-18.

<sup>180</sup> Cf. *Ibidem*, 664-665; n. 35.

<sup>181</sup> Cf. *Ibidem*, 656; n. 23. Usamos la expresión *fin*, a veces con el adjetivo *primordial* o *propio*, referido al Estado sobre su responsabilidad respecto a BC entendido como causa final, es decir, *el fin que explica la 'ratio essendi' del Estado es el bien común. Este impera como causa orientadora de la existencia estatal. El fin no es una materia a construir sino un objetivo a cumplir imperativamente, en tanto importa, de modo inseparable, la consecución del bien. Cada ser tiene cierto fin cuyo logro lleva a su perfección, la cual se identifica con su propio bien*: J. R. DROMI, *Introducción al derecho administrativo*, Grouz, Madrid 1986, 19-20.

<sup>182</sup> Cf. LEÓN XIII, *Rerum novarum*, [ASS 23 (1890-1891) 657-658]; n. 26.

<sup>183</sup> La propiedad privada es un derecho y amenazarla en pro de cualquier supuesto bien mayor va en contra de la *naturaleza misma del bien común* (*Ibidem*, 659; n. 28). León XIII asume la doctrina del Aquinate respecto a la propiedad privada apoyándose en textos suyos (*STh.*, II-II, q. 66, a. 2) y del Nuevo Testamento (Cf. *Ibidem*, 651-652; n. 16), defendiendo, igualmente, la función social de los bienes que apuntaba ya en Tomás de Aquino, es decir, que los bienes personales pueden ser usados con sensibilidad social (Cf. *Ibidem*, 651-653; n. 16-18). Más aún, *las leyes deben favorecer la propiedad privada... moderar su ejercicio y combinarlo con el bien común*: *ibidem*, 662-663; n. 33)

<sup>184</sup> El papa reconoce las diferencias entre las asociaciones públicas (las que *persiguen el bien común*) que a la larga organizan la sociedad civil hasta constituirse en un pueblo o nación y las asociaciones privadas (las que se constituyen para buscar el *bien privado*): *ibidem*, 664-665; n. 35. El Estado debe potenciarlas y no tiene autoridad para impedir las: cf. *Ibidem*, 665-666; n. 36; también, la defensa de la familia y el influjo de las virtudes cristianas serán claves si se quiere construir el *orden social*: cf. F. RODRÍGUEZ, *Tres versiones de la Encíclica "Rerum Novarum"*: Revista de Política Social 10 (1951) 82-83.

<sup>185</sup> Cf. LEÓN XIII, *Rerum novarum*, [ASS 23 (1890-1891) 663-664; 666]; n. 34; 37.

<sup>186</sup> Cf. *Ibidem*, 668-669; n. 40. En el valor dado a la participación social de individuos y asociaciones está en germen el principio de subsidiariedad definido por Pío XI: cf. Pío XI, *Quadragesimo anno*, [AAS (1931, 203]; n. 79; pero que adelanta León XIII al pedir que se le permita a los individuos y a la familia llegar, respetando el BC, hasta donde alcancen sus posibilidades sin ser *absorbidos por el Estado*: LEÓN XIII, *Rerum novarum*, [ASS 23 (1890-1891) 657-658], n. 26.

<sup>187</sup> León XIII da principalidad a esta dimensión moral del BC cuando afirma que *teniendo que ser el bien común de naturaleza tal que los hombres consiguiéndolo se hagan mejores, debe colocarse principalmente en la virtud*: *Ibidem*, 657; n. 25. Tampoco olvida la responsabilidad de la autoridad pública a la hora de garantizar *la abundancia de los bienes del cuerpo y externos* para que el individuo pueda ejercitarse en la virtud (la suficiencia

En la RN se va desgranado el desarrollo de esta recuperación del concepto de BC al plantearlo como objetivo del Estado y sus leyes, de los gobernantes y los grupos intermedios; todos ellos, junto con la participación activa de los individuos y agentes sociales, tienen la responsabilidad de actuar en la construcción de la vida social desde el marco referencial del BC, que es para la paz y la tranquilidad de los pueblos, sin exceptuar a nadie, individuo o clase social; ningún fin puede ser mayor a este, aunque lo pretendido sea un mayor bienestar humano, si el resultado es la exclusión o no se atiende debidamente a la justicia distributiva<sup>188</sup>.

León XIII propone tres ‘derechos básicos’ que la autoridad tiene el deber de procurar por la contribución de los trabajadores al BC: *como la casa, el vestido y el poder sobrellevar la vida con mayor facilidad*. Utiliza el adverbio ‘como’ dejando abierta la posibilidad de que sean más los derechos ‘tal que’ apuntados. De todas formas, está claro que los presenta como ‘valor debido’ y no solo por justicia, que lo es, sino por la igual dignidad de los seres humanos y por los mismos afanes del proletariado en la construcción y sostén de la sociedad<sup>189</sup>.

El BC que plantea León XIII tiene un marcado acento en lo ético<sup>190</sup> y en la RN lo formula como constructor de una sociedad con fuertes lazos amistosos que, superando las barreras de las clases sociales, puede llegar a alcanzar la fraternidad<sup>191</sup> de la que está impregnada el pensamiento cristiano que, con lo que enseña y ha demostrado en el pasado<sup>192</sup>, haría posible una sociedad donde reinase el orden mediante la armonía de las virtudes sociales: la justicia, la caridad y la verdad, que en el pensamiento leoniano aparecen tanto como principios inspiradores en lo moral sobre los problemas socio-políticos<sup>193</sup>, como valores que sostienen *la estructura total de la sociedad humana y conducen eficazmente a cada uno de sus miembros a la consecución del bien particular y*

---

de vida); en este mismo párrafo se desarrolla esta visión clásica apoyándose en el Aquinate citando *De regim. princ.*, I, 15.

<sup>188</sup> Cf. LEÓN XIII, *Rerum novarum*, [ASS 23 (1890-1891), 656]; n. 24. Aquí se apoya en una cita de Tomás de Aquino: *que como la parte y el todo son en cierto modo lo mismo, así lo que es del todo es en cierta forma de la parte; y de este modo, cuando se distribuye algo de los bienes comunes entre cada uno de los individuos, recibe cada cual en cierta manera lo que es suyo*: ID. *Suma de Teología*, vol. 3, Editorial Católica, Madrid 1988-1990, II-II, q. 61, a. 1, ad 2.

<sup>189</sup> Cf. LEÓN XIII, *Rerum novarum*, [ASS 23 (1890-1891), 657]; DPDS, n. 25. Se deduce que es un ‘valor debido’ por el uso del término *equidad* (aequitas) en lugar de justicia. Pío XI aportará precisión a esta intuición con el concepto de *justicia social*.

<sup>190</sup> Lo principal es el *perfeccionamiento moral de los ciudadanos*, pero sin olvidar el aspecto de la provisión de beneficios materiales: ID. *Au milieu des sollicitudes*, [ASS 24 (1891-1892) 520-521]; DPDS, n. 5.

<sup>191</sup> *Para los cuales, sin embargo, si siguen los preceptos de Cristo, resultará poco la amistad y se unirán por el amor fraterno*: ID. *Rerum novarum*, [ASS 23 (1890-1891), 653]; n. 18. En el párrafo fundamenta esta visión en la antropología creacionista de la igual dignidad del género humano.

<sup>192</sup> Cf. *Ibidem*, 653; n. 19. En los párrafos anteriores habla de la dignidad de la persona y en este hace referencia a los deberes y derechos -en ese orden- apuntados por la filosofía cristiana. Sin embargo, no va a aportar más de lo que dice respecto a los derechos apuntados arriba.

<sup>193</sup> Cf. *Ibidem*, 641-642; n. 1.

el bien común<sup>194</sup>.

La propuesta leoniana, aunque pueda parecer un ejercicio de prognosis social como los planteados por la tradición liberal y la lógica socialista, se sitúa, más bien, en el ámbito de los horizontes utópicos. Ciertamente, la exposición doctrinal parecería estar sujeta a 'lo ideal' si no se apuntara, que lo hace, el debido empeño para tratar de implicar a los creyentes en una clara acción social desde los valores y principios del Evangelio y la tradición cristiana<sup>195</sup>.

Esta mirada de la RN, dirigida más allá de lo que parece permitir la realidad, encuentra un desarrollo práctico en la encíclica *Graves de communi*. En ella el papa trata el tema de la *democracia cristiana*, controvertido en su tiempo por cuestión de los términos usados para definir la movilización de las energías de los cristianos en el compromiso social y político. Él prefiere hablar de *acción cristiana popular*, aunque no pone reparos a que se use el de *democracia cristiana* si es dentro de un espectro amplio y más bien restrictivo con la materialización en un partido político específico; eso sí, tal límite habrá que sostenerlo solo hasta donde sea posible, para no dejar ningún ámbito fuera del alcance de la implicación de los creyentes en la participación<sup>196</sup>.

Respecto al planteamiento global de la cuestión social, León XIII y sus sucesores inmediatos, van a depender de la estructura medieval de la que la Iglesia no termina de desprenderse como institución<sup>197</sup>. Pero, ya en germen, aparecen en la RN elementos esenciales que desarrollarán otros papas en su discurso social. En ella asoma tímidamente el tratamiento de lo social como un fenómeno estructural<sup>198</sup>: por ejemplo, en el esfuerzo de no reducirlo solamente a la relación ética-religión entre la persona del obrero y el patrón. De este modo, su discurso social terminó influyendo en sus sucesores. Él plantó los cimientos y levantó las primeras estructuras de la Doctrina Social de la Iglesia<sup>199</sup> adelantando, en su pensamiento y discurso, principios básicos que inspiraron otras

<sup>194</sup> ID. *Graves de communi*, [ASS 33 (1900-1901) 391]; DPD5, n. 13.

<sup>195</sup> Cf. ID. *Permoti nos*, [ASS 28 (1895-1896) 6]; DPD5, n. 3. En esta carta dirigida a los obispos de Bélgica, propiciada por las reacciones ante la RN que acarrearón división entre los católicos belgas respecto a la cuestión social, el papa subraya la necesidad de que se trabaje juntos y contando con todos los medios disponible para la consecución del BC, proponiendo una lista de exigencias y ámbitos donde el BC queda determinado (en parte definido) por su contenido concreto.

<sup>196</sup> Cf. J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Conceptos fundamentales en la Doctrina social de la Iglesia*, t. I, o. c., 26.

<sup>197</sup> Cf. D. VELASCO, *La doctrina social de León XIII en el contexto ideológico de la época*, en: A. GALINDO GARCÍA - J. BARRADO BARQUILLA (eds.), *I. c.*, 277. Habrá que esperar hasta el siglo XX, pasada la segunda mitad, para que un papa, Juan XXIII, comience a introducir cambios significativos en el modo medieval de la estructura eclesial.

<sup>198</sup> En la RN cabe esta lectura hecha desde una mirada profunda: La Iglesia tiene que hacer suya la causa de la justicia (cf. LEÓN XIII, *Rerum novarum*, [ASS 23 (1890-1891) 648-654], n. 14-20) y ser la primera en comprometerse con la acción social (Cf. *Ibidem*, 654-665; n. 21) a la par que influir para que el Estado apoye a los más perjudicados, a saber, los obreros (cf. *Ibidem*, 658-659; n. 27) haciendo política social (Cf. *Ibidem*, 663-664; n. 34) y dotándoles de cobertura legal (cf. *Ibidem*, 655-660; n. 22-30).

<sup>199</sup> Cf. A. GALINDO GARCÍA, *La recepción de la doctrina social de la Iglesia de León XIII*, en: A. GALINDO GARCÍA - J. BARRADO BARQUILLA (eds.), *I. c.*, 247-251.



aportaciones futuras de la DSI<sup>200</sup>.

## 2. Pío XI: nuevos tiempos, respuestas nuevas.

La tímida pero valiente apertura de la RN a la cuestión social no fue suficiente y le costó, en los comienzos, la falta de aceptación de sus propuestas en amplios sectores eclesiales<sup>201</sup>. El proyecto de transición a una Modernidad cristiana iniciado por la intuición y audacia de León XIII tuvo que pasar una era de dudas y recelos. Si a esto sumamos las convulsiones sociales, políticas y económicas que condujeron a la Primera Guerra Mundial, tenemos los trazos más vitales del tiempo que les tocó vivir a Pío X, Benedicto XV y Pío XI; todo él trascurrió entre las intrusiones de los poderosos, el miedo a los cambios, los desastres de la guerra y la urgencia de no decepcionar al mundo obrero.

La elección de Pío X (1903-1914) estuvo marcada por las injerencias de los gobiernos de algunos Estados, que poseían *derecho al veto* y que no dudaban en ejercerlo para frenar las candidaturas a los cargos eclesiásticos con cuyos intereses no simpatizaban<sup>202</sup>. Puede que este hecho marcara que Pío X fuera uno de los que más reformas procuró hacia la organización interna de la Iglesia<sup>203</sup>, pero también de los que frenase el proyecto de León XIII que conducía hacia la *Modernidad cristiana*. Inflexible en cuestiones de doctrina, en su encíclica *Pascendi*, no dudó en condenar el modernismo, expresión que hacía referencia a los intentos de algunos teólogos por conciliar la filosofía cristiana con el pensamiento moderno<sup>204</sup>. Más aún, en 1910 todos los candidatos al sacerdocio quedaban obligados a realizar un juramento antimodernista antes de la ordenación<sup>205</sup>.

El Magisterio político-social de Pío X fue poco intenso, reducido a dar respuesta a los problemas que iban surgiendo principalmente sobre la acción popular cristiana y

---

<sup>200</sup> Cf. M. A. PEÑA GONZÁLEZ, *León XIII. Abanderado de la libertad*, en: A. GALINDO GARCÍA, J. BARRADO BARQUILLA (eds.), *I. c.*, 106.

<sup>201</sup> El mismo Juan XXIII reconocerá las discrepancias que suscitó, aunque valorará más la admiración universal que produjo: cf. JUAN XXIII, *Mater en Magistra*, [AAS 53 (1961) 405]. Sobre la recepción de la misma en Europa y América: cf. M. AYUSO TORRES (dir.), *Cuestión social y doctrina católica en el centenario de la "Rerum Novarum"*, *I. Retrospectiva*: Verbo, vol. 30, n. 297-298 (1991) 877-940.

<sup>202</sup> Cf. G. DAL-GAL, *Pío X, el papa santo: Biografía oficial*, Palabra, Madrid 1985, 126-128.

<sup>203</sup> Eliminó las intromisiones en los cónclaves, renovó la liturgia, propugnó la comunión frecuente y adelantó la edad del uso de la razón y, por ende, la primera comunión, revisó el Derecho Canónico y auspició una edición crítica de la *Vulgata*: cf. J. GADILLE, *I. c.*, 211. Bastantes de estos esfuerzos y su talante de hombre bueno y sencillo, llevaron a Pío X a ser canonizado por Pío XII: cf. J. M. JAVIERRE, *Pío X*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1984, 314ss.

<sup>204</sup> La encíclica, *Pascendi dominici gregis*, [ASS 40 (1907) 593-650], fue precedida de un decreto (cf. Pío X, *Lamentabili*, [ASS 40 (1907) 470-478]) condenatorio de 65 tesis recogidas de las obras de varios teólogos (entre ellos Alfred Loisy). Para algunos la recuperación tomista suponía un retardo para que la Teología pudiera recuperar valor científico y dialogar interdisciplinariamente: cf. J. PEREA GONZÁLEZ, *En el centenario de la condenación del modernismo. Una crisis que no se cerró y no se cerrará*: Iglesia Viva 231 (2007) 87-120.

<sup>205</sup> Lo hizo a través de la encíclica Pío X, *Editae saepe*, [AAS 2 (1910) 357-380]; esta levantó mucha polémica y protestas: cf. F. DE CARLI, *Pío X y su tiempo*, Plaza & Janés, Buenos Aires 1962, 178ss.

continuista con los postulados que propuso León XIII respecto a este tema<sup>206</sup>. En su primera encíclica, fiel al lema que escogió para su pontificado, *Instaurar todas las cosas en Cristo*, dejó claro su propósito: la Iglesia debe mantener su libertad, tal como defendía León XIII, y los Estados salvaguardar los derechos de la Iglesia y la religión, porque haciéndolo van a preservar *el bien común y la seguridad de los pueblos*<sup>207</sup>. Sobre el BC, no hay un desarrollo conceptual, aunque están presentes sus funciones y beneficios para el orden temporal ya que la acción católica tiene como objetivo perseguir el bien social y económico<sup>208</sup>.

El 28 de junio 1914 se encendió la mecha de la guerra tras el asesinato en Sarajevo del archiduque Francisco Fernando<sup>209</sup>. Pío X se ofreció como mediador, pero al poco tiempo, cuando ya era imparable la contienda, muere. Así, en este ambiente bélico, le sucedió Benedicto XV, cuyo pontificado quedó marcado por el uso de la diplomacia. Su principal tarea se convirtió en ser pastor de todos, pues en los dos bandos del conflicto estaba implicado su rebaño. A finales de 1914, en su encíclica *Ad beatissimi*, convoca a las naciones para buscar la paz<sup>210</sup> y, sin miedo, condena la violencia intentando no caer en la dinámica fácil de la culpabilización<sup>211</sup>. Respecto a la guerra, que califica de *crimen odioso*, hace un análisis de las causas donde destaca, en el ámbito de lo político y lo social, la exposición del desprecio a la autoridad de los gobernantes y la injustificable lucha de clases<sup>212</sup>.

<sup>206</sup> Sus documentos más significativos: Pío X, *E supremi*, [ASS 36 (1903-1904) 129-139], una encíclica programática donde da cuenta de los ataques a la Iglesia, para la que exige libertad en su autogobierno y hacia dentro de ella misma unidad; ID, *Fin dalla prima nostra encíclica*, [ASS 36 (1903-1904) 339-345], *motu proprio* dirigido a las disensiones, especialmente en la Iglesia Italiana, con motivo de los Congresos Católicos de Acción Social, donde remite a León XIII resumiendo, en una especie de reglamento, cómo ha de desarrollarse el compromiso socio-político de los católicos en la vida pública; ID, *Il fermo proposito*, [ASS 37 (1904-1905) 741-767], encíclica donde afronta los problemas de los italianos de la *Obra de los Congresos* y de la participación en política; ID, *Vehementer nos*, [ASS 39 (1906) 3-16], encíclica dirigida a la Iglesia en Francia sobre la separación Iglesia-Estado; ID, *Nôtre charge apostolique*, [AAS 2 (1910) 607-633], carta al episcopado francés sobre *Le Sillon*, un movimiento católico extremista, advirtiendo a sus dirigentes que puede quedar fuera de la comunión con la Iglesia universal.

<sup>207</sup> ID, *E supremi*, [ASS 36 (1903-1904) 139].

<sup>208</sup> Cf. ID, *Il fermo proposito*, [ASS 37 (1904-1905) 744-745; 746; 753-754; 759]; DPDS, n. 4; 5; 12; 18; 19.

<sup>209</sup> Con motivo del cien aniversario del comienzo de la *Gran guerra* aparecieron numerosas monografías y ensayos: M. MACMILLAN, *1914: de la paz a la guerra*, Turner, Madrid 2013; D. STEVENSON, *Historia de la Primera Guerra Mundial: 1914-1918*, Debate, Barcelona 2013; P. HART, *La Gran Guerra (1914-1918): historia militar de la Primera Guerra Mundial*, Crítica, Barcelona 2013; M. HASTINGS, *1914: el año de la catástrofe*, Crítica, Barcelona 2013. Otras obras consultadas: J. H. MORROW, *La gran guerra*, Edhasa, Barcelona 2008; J. J. BECKER, *La Gran Guerra*, Madrid, Davinci, 2007; M. GILBERT, *La primera guerra mundial*, La Esfera de los libros, Madrid 2004; M. GILBERT, *Atlas Akal de la Primera Guerra Mundial: la Historia Completa*, Akal, Torrejón de Ardoz 2003; C. ZORGBIBE, *Historia de las relaciones internacionales. 1. De la Europa de Bismarck hasta el final de la Segunda Guerra Mundial*, Alianza, Madrid 1997; P. RENOUVIN, *La crisis europea y la 1.ª Guerra Mundial*, Akal, Madrid 1990; P. RENOUVIN, *La Primera Guerra Mundial*, Oikos Tau, Barcelona 1989.

<sup>210</sup> Cf. BENEDICTO XV, *Ad beatissimi Apostolorum*, [AAS 6 (1914) 565-581]; DPDP, 440-462. Con esta encíclica, Benedicto XV inaugura el tema social respecto a la paz entre las naciones y apuntó otro de gran valor que ocupará relevancia en sus sucesores: la comunidad internacional de las naciones.

<sup>211</sup> Cf. ID, *Exhortación a los gobernantes de las naciones en guerra Dès le début*, [AAS 9 (1917) 417-420]; DPDP, 464-468.

<sup>212</sup> Cf. ID, *Ad beatissimi Apostolorum*, [AAS 6 (1914) 570-572]; DPDP, n. 7-11. Aquí, insiste en recurrir a León XIII para reparar en *los argumentos que prueban hasta la evidencia lo absurdo del socialismo y de otros errores*

Será, no obstante, una de sus mayores aportaciones la formulación de la idea de ahondar en la necesidad del fortalecimiento de los lazos de unión entre las naciones con la promulgación, en 1920, de la encíclica *Pacem Dei*, donde describió la terrible situación mundial después del primer conflicto bélico de alcance internacional, e hizo un llamado a la paz universal<sup>213</sup> que sería posible en la medida en que se trabajase por el BC, el cual, gracias a los avances de la técnica, podía hacerse de una vez por todas efectivo<sup>214</sup>: *Reconciliados los pueblos entre sí, es de desear, venerables hermanos, que todos los Estados olviden sus mutuos recelos y constituyan una sola sociedad o, mejor, una familia de pueblos, para garantizar la independencia de cada uno y conservar el orden en la sociedad humana*<sup>215</sup>.

A pesar de ello, en la línea de sus predecesores, el modelo de esta posible asociación de los pueblos es la Iglesia, *la cual es ejemplar perfectísimo de sociedad universal y posee, por su misma naturaleza y sus instituciones, una eficacia extraordinaria para unir a los hombres, no sólo en lo concerniente a la eterna salvación de éstos, sino también en todo lo relativo a su felicidad temporal, pues la Iglesia sabe llevar a los hombres a través de los bienes temporales de tal manera que no pierdan los bienes eternos*<sup>216</sup>.

Con la paz, la Iglesia toma nuevos rumbos en el pontificado de Pío XI<sup>217</sup>. La dramática imagen que presentaba el mundo en la post-guerra no podía dejar a ninguna institución indiferente, más aún si cabe cuando a los problemas de la estratificación social, la situación de los obreros y el falso equilibrio de la paz se añaden el florecimiento de los totalitarismos y el auge desmesurado del liberalismo económico. Dos años, 1917 y 1929, van a ser la referencia simbólica de la transformación del mundo en el ámbito sociopolítico anterior a la segunda contienda mundial<sup>218</sup>.

La lógica socialista, en el primer tercio del siglo XX, sufrió una doble transformación: por un lado están las muchas lecturas realizadas sobre Marx, motivo que obliga a hablar de

---

*semejantes: Ibidem*, 572. Sin embargo, respecto a las propuestas para alcanzar la paz, sigue predominando que se restablezcan, para el *orden en los intereses comunes*, los principios cristianos: *Ibidem*, 568; ahora bien, la Iglesia tiene claro que no puede tomar partido por ningún bando y que su gran misión es levantar la voz por la paz: cf. *Ibidem*, 580; ID. *Allocutio habita in consistorio diei 22 ianuarii 1915*, [AAS 7 (1915) 33-36].

<sup>213</sup> Cf. H. JEDIN; K. REGEN (dirs.), *Manual de historia de la Iglesia*, t. 9, *La Iglesia mundial del siglo XX*, Herder, Barcelona 1984, 76-92. *Al finalizar la guerra en 1918, la Santa Sede, como había quedado establecido en el acuerdo firmado por Italia con Gran Bretaña, no participó en las conversaciones de paz. En su lugar, trató de ser un mediador en las nuevas relaciones entre Estados y de convertirse en una institución supranacional con capacidad para impartir consejos*: D. ROMERO NAVAS, *El papado ante la Gran Guerra*: Boletín del Ilustre Colegio Oficial de Filosofía y Letras y Ciencias 249 (2014) 24.

<sup>214</sup> Cf. BENEDICTO XV, *Pacem Dei*, [AAS 12 (1920) 215]; DPDP, n. 11.

<sup>215</sup> *Ibidem*, 216; DPDP, n. 13.

<sup>216</sup> *Ibidem*, 216; n. 14.

<sup>217</sup> Sobre su elección y la situación de su tiempo cf. G. JARLOT, *Guerra mundial y Estados totalitarios (2)*, t. 26, en: A. FLICHE; V. MARTIN (dirs.), *Historia de la Iglesia: de los orígenes a nuestros días*, Edicep, Valencia 1980, 16-56.

<sup>218</sup> Hobsbawm trata simbólicamente estas dos fechas en la primera parte de su historia del siglo XX que califica como *era de las catástrofes*: cf. ID. *Historia del Siglo XX. 1914-1991*, Crítica, Barcelona 1995, 62-115.

‘los socialismos’ y que derivó, en Europa, en la multiplicación de partidos inspirados en el socialismo-marxismo que fueron alejándose del objetivo materialista y ateo, para defender un programa de medidas sociales y económicas como alternativa al liberalismo, pero en connivencia con el capitalismo<sup>219</sup>. Por otro está la visualización de Lenin del ideal marxista de la revolución que terminó triunfando en 1917 y que fue punto de arranque de otros totalitarismos-nacionalismos que proliferaron en Europa<sup>220</sup>.

Respecto a la lógica liberal, aunque sufrió un duro revés en la crisis de 1929, se consolida como sustentadora del proceso de internacionalización de la economía. En la etapa posbélica se asiste al despliegue del capitalismo financiero y la creación de los grandes monopolios, ambos como consecuencia de la competencia económica internacional. Después de la crisis se hace patente el intervencionismo estatal para, con políticas sociales, intentar moderar los efectos de la monopolización<sup>221</sup>. En el ámbito sociopolítico acontecen hechos que delatan el cambio: (1) se amplifica el sector servicios y se genera una gran cantidad de empleados; también, comienza a emerger una clase media que diluye la problemática de la lucha de clases; (2) surge una burguesía distinta a la industrial centrada en los negocios y las finanzas promovida por la concentración empresarial y bancaria; y (3) los sistemas parlamentarios basados en la representación del pueblo cobran valor de control en el equilibrio de poderes al mismo tiempo que las masas van mejorando su protagonismo a través de partidos y sindicatos de clase gracias a la mejor organización propuesta por la 2ª y 3ª Internacionales<sup>222</sup>.

Pío XI eligió la paz como lema de su pontificado: *Pax Christi in regno Christi* y en ello puso todo su empeño<sup>223</sup>. Aprovechando tanto su talante práctico como sus dotes intelectuales publicó abundantes documentos sociales y políticos<sup>224</sup>. Así, en la primera

<sup>219</sup> Cf. J. GUIU, *El Socialismo*, en: M. CAMINAL BADIA (ed.), *l. c.*, 133-137.

<sup>220</sup> Cf. D. H. COLE, *Historia del pensamiento socialista, t. 5, Comunismo y socialdemocracia: 1914-1931 (primera parte)*, o. c.; J. DROZ, *Historia del socialismo: El socialismo democrático*, Laia, Barcelona 1977; M. CAMINAL, *Nacionalismo y Federalismo*, en: J. ANTÓN MELLÓN (ed.), *l. c.*, 171-198; ID., *Fascismo*, en: ID. (ed.), *l. c.*, 213-234.

<sup>221</sup> John Maynard Keynes, propuso que los Estados utilizaran parte de los presupuestos públicos y los recursos fiscales para generar empleo y activar las economías: cf. A. PAULSEN, *La nueva teoría económica: una introducción a la teoría económica de John Maynard Keynes y a la política de pleno empleo*, "El Ateneo", Buenos Aires 1957; L. BELTRÁN, *Historia de las doctrinas económicas*, Teide, Barcelona 1970, 283-289.

<sup>222</sup> Cf. G. REDONDO, *Las libertades y las democracias*, t. 13, en: VARIOS, *Historia universal*, Eunsal, Pamplona 1984, 229-299.

<sup>223</sup> El nuevo papa percibe la situación de su tiempo como un riesgo: el conflicto social solo puede conducir a la desintegración de la sociedad; por eso fue decidido ante los asuntos políticos, muchos de ellos complejos, como la *Cuestión Romana*, los nacionalismos, los totalitarismos y el problema del nazismo: cf., J. M. LABOA, *Historia de la Iglesia Católica: V Edad Contemporánea*, Católica, Madrid 1999, 425-446. Su estrategia fue hacer política de *concordatos* y no de *presencia* como hicieron sus antecesores: cf. R. AUBERT, *El medio siglo que preparó el Vaticano II*, en: VARIOS, *Nueva historia de la Iglesia: La Iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II)*, T. 5, Cristiandad, Madrid 1977, 486.

<sup>224</sup> De Pío XI destaco: (1) Documentos sociales: ID. *Ubi arcano*, [AAS 14 (1922) 673-700] en esta encíclica, sobre la paz de Cristo en el reino de Cristo (lema de su pontificado), se pronuncia sobre los males de la época, especialmente la lucha de clases y el aspecto sobrenatural de la crisis mundial; ID. *Casti connubii*, [AAS 22 (1930) 539-592], la encíclica trata sobre la situación de la familia cristiana y está en sintonía con la *Arcanum* de León XIII;

encíclica social que promulgó, *Ubi arcano*, da cuenta de su enfoque respecto a los nuevos tiempos realizando un exhaustivo análisis de *los males de la época* y sus causas, entre las que destaca la falta de fraternidad y la ambición desordenada por los bienes materiales, tanto en el ámbito individual como en el social, fomentado por el Estado en aras del *bien público*<sup>225</sup>. Tal objetivo deshumano, llevado a las relaciones entre naciones, imposibilita las acciones por una paz verdadera, máxime cuando se carece de una institución con poder para imponerles *una especie de código legislativo común adaptado a nuestros tiempos*<sup>226</sup>, pero, como le sucedió a sus antecesores, no termina de desprenderse de la insistente insinuación de que la Iglesia, como institución divina, es la única con autoridad potestad y experiencia para someter a todos los pueblos al citado código internacional<sup>227</sup>.

Las puertas a la cuestión social se abrieron nuevamente con la publicación de la encíclica *Quadragesimo anno*<sup>228</sup>, para conmemorar el cuarenta aniversario de la *Rerum novarum* de León XIII<sup>229</sup>. Con ella, no solo se reedita el legado de los principios rectores de la moral social, sino que también se consolidan algunos, se amplifica el contenido del BC con dimensiones nuevas y se aplica y explica magisterialmente el *principio inamovible e inmutable* de la *filosofía social* que hoy conocemos por el nombre de *subsidiariedad*<sup>230</sup>,

---

Pío XI, *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 177-228], publicada la encíclica con motivo del XL aniversario de la RN, da respuesta a las cuestiones socio-económicas de su tiempo; ID. *Caritate Christi compulsi*, [AAS 24 (1932) 177-192], la encíclica es considerada continuación de QA y da respuesta a la crisis económica de 1929. (2) Documentos políticos: ID. *Quas primas*, [AAS 17 (1925) 593-610], el motivo de la encíclica era instaurar la fiesta de Cristo Rey, sin embargo, va más allá de lo litúrgico al tratar el origen de la autoridad política y la existencia de una verdadera política cristiana completando las enseñanzas de León XIII en estos temas; ID. *Divini illius Magistri*, [AAS 22 (1930) 49-86], esta encíclica puede considerarse la carta magna sobre la educación cristiana, tema que trata de una forma completa y sistemática; ID. *Mit brennender Sorge*, [AAS 29 (1937) 145-167], encíclica a los pastores de la Iglesia alemana condenando el racismo nazi; ID. *Divini Redemptoris*, [AAS 29 (1937) 65-106], encíclica donde condena el comunismo ateo; *Firmissimam constantiam*, [AAS 29 (1937) 189-199], carta apostólica sobre la acción católica y la persecución religiosa en México.

<sup>225</sup> Cf. ID. *Ubi arcano*, [AAS 14 (1922) 680-682]; DPDS, n. 16-20.

<sup>226</sup> *Ibidem*, 689; n. 38. Esta misma idea la hará extensiva al campo de la economía internacional en: cf. ID., *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1930) 207]; DPDS, n. 89. Con este análisis, junto con su propuesta, Pío XI responde al mundo que fue un error que la Iglesia, como institución que trabaja por la paz, quedara marginada de la Conferencia de París (1919) y de los tratados que permitieron constituir la Liga de las Naciones. Para el proceso de paz: cf. M. GILBERT, *La primera guerra mundial, o. c.*, 655-678.

<sup>227</sup> Cf. Pío XI, *Ubi arcano*, [AAS 14 (1922) 690]; DPDS, n. 41; ID. *Quas primas*, [AAS 17 (1925) 600-601]; DPDP, n. 8. Idea similar se puede encontrar en *Mit brennender Sorge* cuando sugiere que la Iglesia puede ser la bóveda donde se cobijen todos los pueblos: cf. ID. *Mit brennender Sorge*, [AAS 29 (1937) 152]; DPDP, n. 21. El texto original está en alemán. Hay una versión italiana a continuación: cf. *Ibidem*, 168-188.

<sup>228</sup> Uno de los llamados a contribuir en el contenido de la *Quadragesimo anno* fue Oswald von Nell-Breuning, alumno de Heinrich Pesch: cf. M. NOVAK, *Pensamiento Social Católico e instituciones liberales*: Estudios Públicos 20 (1985) 30.

<sup>229</sup> Con QA se inaugura un formato de discurso social que otros papas imitaron al tratar temas sociales, intentando mantener un hilo de continuidad con la doctrina de la *Rerum novarum*, actualizándola en el contexto de la época que les toca vivir. Pío XII conmemoró el 50 aniversario de la *Rerum novarum* en *La solemnità*, un radiomensaje del 1 de junio de 1941; Juan XXIII con la *Mater et Magistra* para el 70 aniversario; Pablo VI la Carta Apostólica *Octogesima adveniens* para el 80; Juan Pablo II para el 90 la *Laborem exercens* y para el 100 la *Centesimus annus*.

<sup>230</sup> Cf. Pío XI, *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 203]; DPDS, n. 78-80. Respecto a la filosofía social a la que se refiere Pío XI tiene que ver con la reflexión social de los teólogos, especialmente forjada en el seno del catolicismo alemán; así, tal como anuncié, es reconocida la influencia del obispo Ketteler en los papas a partir de León XIII. Ketteler fue uno de los primeros en formular el principio de subsidiariedad: cf. O. ARIZMENDI POSADA, *El principio*

que para Pío XI tiene la función de impedir la desorganización social<sup>231</sup>.

El se propone en la QA actualizar las propuestas del discurso social de León XIII<sup>232</sup> con el firme propósito de conseguir la *restauración de la sociedad humana en Cristo*<sup>233</sup>, amenazada por el desorden social, los abusos de la economía liberal y del socialismo<sup>234</sup>. Al hilo de sus planteamientos de renovación social, que pasan por una serie de condiciones de bienestar indispensables para evitar las diferencias abismales entre ricos y pobres<sup>235</sup>, va desgranando elementos nuevos del BC, confiriéndole carácter de principio básico para generar condiciones de una vida digna y justa que se concretan en: el derecho a la propiedad, el valor social de los bienes materiales y trascendentales, el desvelo por la suerte de los obreros, la recta valoración del trabajo individual-social y el salario justo<sup>236</sup>.

Sobre estas cuestiones económicas, incluso sobre todas las que tienen que ver con la interacción del hombre en la vida social, el Magisterio pontificio viene reivindicando, desde León XIII, autoridad para emitir juicio sobre ellas desde los principios de la Teología Moral<sup>237</sup>. En este sentido, Pío XI defendió esta atribución de poder decir una palabra moral sobre lo social, convencido de que las aportaciones del discurso social de la Iglesia<sup>238</sup> podían servir para conseguir la restauración del orden social vigente<sup>239</sup> y

---

*de subsidiariedad y el problema de las fronteras del Estado y de la Sociedad Civil*: Dikaion 10 (2001)17. También desarrollaron este principio los teólogos Heinrich Pesch y Gustav Gundlach cuyo pensamiento está presente en la QA: cf. A. VIANA, *El Principio de Subsidiariedad en el Gobierno de la Iglesia*: lus Canonium 75 (1998) 153.

<sup>231</sup> Así se desprende de lo expuesto en el n. 79 del que se deducen tres postulados esenciales: la persona y las comunidades menores o grupos sociales deben gozar de la autonomía necesaria para poder realizar por sí mismas los fines y las actividades de las que son capaces; las comunidades superiores deben ayudar a la iniciativa particular de cuantos se desenvuelven bajo su autoridad, sin destruirlos ni absorberlos; las sociedades superiores deben suplir las deficiencias de las personas y de las comunidades menores en cuanto que su capacidad resulte insuficiente para promover el BC y mientras perdure tal situación: Pío XI, *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 203]; DPDS, n. 79. Sin embargo, será Juan XXIII quien realce su valor para la regulación de las relaciones internacionales como garante para que se asigne entre los agentes sociales la responsabilidad en la consecución del objetivo del BC: cf. J. HERVADA, *Principios de Doctrina Social de la Iglesia*, Palabra, Madrid 1984, 18.

<sup>232</sup> Pío XI es el primero que usa la denominación de Doctrina Social con dos formulaciones: *disciplina socialis catholica*: Pío XI, *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 183]; DPDS, n. 20; *doctrinae socialis christianae*: *Ibidem*, 206; n. 87.

<sup>233</sup> Cf. *Ibidem*, 224; n. 138. Más aún, ya desde los primeros párrafos de la QA se percibe que el papa está decididamente resuelto a dar respuesta a los cambios producidos en *la cuestión social*: cf. *Ibidem*, 178-181; n. 3-15.

<sup>234</sup> Cf. *Ibidem*, 181; n. 15. Pío XI, como León XIII a su tiempo, se ocupó de dar cuenta de la situación económico-social provocada por la acción conjunta de liberales y socialistas en la QA y trató el aspecto político del socialismo en la encíclica *Divini Redemptoris*. Llama la atención que esta última fuera publicada en la Pascua de 1937 junto a *Mit brennender Sorge* y la carta *Firmissimam constantiam* a la Iglesia mexicana con motivo de la persecución religiosa que se vivía allí; pienso que el papa quiso subrayar, con este triple pronunciamiento, el rechazo, por igual, del ateísmo comunista y el paganismo nacionalsocialista del nazismo que asfixiaba, junto a la verdad, las posibilidades de diseñar modelos alternativos de construcción social. Así, los grupos ideológicos totalitarios, imbuidos de un fuerte materialismo ateo, la más de las veces beligerante contra la Iglesia, incluso las ideologías reduccionistas (liberalismo, nacionalismos, imperialismos, conservadurismos), laxas en su ateísmo, pero igualmente materialistas, serán duramente cuestionados en el pensamiento de Pío XI.

<sup>235</sup> Es escandalosa la *enorme diferencia actual entre unos pocos cargados de fabulosas riquezas y la incontable multitud de los necesitados*: Pío XI, *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 197]; DPDS, n. 58.

<sup>236</sup> Cf. *Ibidem*, 191-202; n. 44-75.

<sup>237</sup> El papa reconoce que la palabra del Magisterio no debe involucrarse en materias 'técnicas' porque no dispone de *medios adecuados ni es su cometido*: *Ibidem*, 190; n. 41.

<sup>238</sup> Cf. *Ibidem*, 190-191; n. 42-43.

favorecer las relaciones de mutua colaboración entre los ciudadanos<sup>240</sup>.

Este doble propósito, ordenado a la resolución moral de los problemas socioeconómicos, pasa por la propuesta del BC rearmado de fuerte contenido ético y social, cuya centralidad está por encima de cualquier concepción de bien economicista. Pío XI se sitúa entre las visiones liberales y socialistas para proponer que todos los individuos tengan en la sociedad las condiciones necesarias para desplegar una existencia digna, devolviéndoles su auténtico protagonismo en la vida social<sup>241</sup>. Desde este horizonte colectivo, con el hombre en el centro<sup>242</sup>, denuncia tanto la dinámica individualista fomentada por el liberalismo económico como la *dictadura económica* propuesta por algunos modelos sociales del marxismo<sup>243</sup>.

El régimen económico capitalista es responsable de la trasgresión del recto orden social, palmariamente visible en la dualización de la sociedad debida a la desigual situación de bienestar de los individuos. Se ha llegado hasta aquí a causa de la desorientación de sus principios que, al perder el horizonte del BC, han promovido el abandono del necesario respeto a *la dignidad humana de los trabajadores y el carácter social de la economía*<sup>244</sup>. Se han aprovechado de lo único que poseen los obreros: la fuerza de su trabajo, y lo han utilizado para acumular riqueza para sí sacando el mayor beneficio<sup>245</sup>. En este reino abusivo del individualismo entronizado, las naciones se enriquecen con el capital en manos de unos pocos particulares que regulan el mercado a su antojo, mientras que la

---

<sup>239</sup> Cf. *Ibidem*, 202-209; n. 76-98.

<sup>240</sup> Esta colaboración debería extenderse al ámbito internacional haciendo posible que las naciones unan esfuerzos, al menos en el orden económico, mediante tratados de cooperación: cf. *Ibidem*, 207; n. 89.

<sup>241</sup> Cf. *Ibidem*, 202; n. 75-76. Con anterioridad, el papa había ensayado un marco descriptivo donde encuadrar el contenido del BC temporal como objetivo del Estado para alcanzar la paz y la tranquilidad de orden necesaria para el desarrollo pleno y digno de la persona: cf. Pío XI, *Divini illius Magistri*, [AAS 22 (1930) 62]; DSDP, n. 36. El párrafo tiene una fuerte influencia del Aquinate, tal como se demuestra en: cf. S. M. RAMÍREZ, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Euramérica, Madrid 1956, 40-44. Para este autor, el párrafo citado, contiene la primera definición de BC realizada por el Magisterio pontificio: *El bien común de orden temporal, consiste en una paz y seguridad de las cuales las familias y cada uno de los individuos puedan disfrutar en el ejercicio de sus derechos, y al mismo tiempo en la mayor abundancia de bienes espirituales y temporales que sea posible en esta vida mortal mediante la concorde colaboración activa de todos los ciudadanos*: Pío XI, *Divini illius Magistri*, [AAS 22 (1930) 62]; DSDP, n. 36. No obstante apuntar que es más una aclaración descriptiva con la que despliega el fin propio del Estado, que es distinto del que se le atribuye a la Iglesia y la familia en el tema de la educación que, a su vez -no lo olvidemos- es el asunto del que está tratando en el párrafo 36.

<sup>242</sup> Resaltamos intencionalmente la 'centralidad de la persona' para que se aprecie que algo está cambiando en el tratamiento de *la cuestión social*. Pío XI va desgranando a lo largo de la QA, si bien es verdad que nunca de forma expresa, los distintos ámbitos donde deben incidir las propuestas de solución como círculos concéntricos que se van ampliando: el individuo es el primero y le sigue de cerca la familia y las agrupaciones intermedias, luego se suman la nación y las relaciones internacionales entre Estados. Más aún, en gran parte de su discurso sociopolítico va a destacar la importancia dada a los dos primeros círculos: cf. Pío XI, *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 203]; DPD5, n. 79.

<sup>243</sup> Cf. *Ibidem*, 209-218; n. 99-126.

<sup>244</sup> Cf. *Ibidem*, 210; n. 101.

<sup>245</sup> Cf. *Ibidem*, 210-211; n. 105-108.

masa de trabajadores se ve desposeída de sus derechos y de una vida digna<sup>246</sup>.

La misma gravedad observa en el sistema colectivista auspiciado por el comunismo, pero lo percibe como dañino y peligroso por trasgredir en lo profundo la ley natural, con una fundamentación ideológica totalmente errada y mal encaminada; más aún, infunde falsas esperanzas a las gentes sometidas por el trabajo mal remunerado en condiciones de supervivencia deplorables<sup>247</sup>. Su naturaleza materialista y atea le lleva a diseñar una sociedad que subvierte los elementos fundamentales que han sostenido la convivencia humana secularmente. El Estado, garante del orden, incluso el BC, está destinado en la sociedad futura de igualdad sin clases a su desaparición; ambos son simplemente necesarios para llevar a cabo la inversión de la clase dominada en dominante mediante una dictadura del proletariado. Así, las clases, junto al Estado y el BC son provisionales y terminarán diluyéndose para formar la sociedad socialista igualitaria<sup>248</sup>.

El papa también deja al descubierto que en ambos sistemas se desplaza al Estado, poniendo límites a sus funciones<sup>249</sup>; por eso, en sintonía con León XIII, defiende que al Estado es a quien compete velar por el recto orden en la convivencia social<sup>250</sup>. Los gobiernos y el aparato legislativo están para fomentar el BC *de orden temporal* mediante el ejercicio de la autoridad<sup>251</sup>, siempre al servicio de éste en cuanto que es su fin propio, pero también para respetar *la dignidad humana de sus inferiores*<sup>252</sup>, garantizar tanto la paz como la seguridad de los grupos intermedios y los individuos, promover *el ejercicio de sus derechos* y procurar su *mayor bienestar espiritual y material* mediante la armónica conjunción de los ciudadanos que, junto al Estado, son corresponsables del BC de toda la sociedad<sup>253</sup>.

<sup>246</sup> Cf. ID. *Caritate Christi compulsi*, [AAS 24 (1932) 179]; DPDS, n. 3. Sin embargo, no lo condena como sistema, aunque sí lo repudia cuando esclaviza a la clase obrera para sus fines. También, es interesante advertir que en el trasfondo hay una crítica dirigida a León XIII y a Pío X respecto a que dejan entrever cierta proximidad a la *Teoría del valor* (D. Ricardo): *En opinión de Ricardo, el valor nace del trabajo, del esfuerzo físico y nervioso que realizan los seres humanos para fabricar productos utilizables, con la naturaleza. Marx aprovechó este análisis para sostener que todo el fruto del trabajo pertenece al trabajo; toda ganancia del capital se "roba" al trabajo*: M. NOVAK, a. c., 36-37. León XIII afirmó que *es verdad incuestionable que la riqueza nacional proviene no de otra cosa que del trabajo de los obreros*: LEÓN XIII, *Rerum novarum*, [ASS 23 (1890-1891), 657]; n. 25. Pío XI matizó que, ciertamente, es incuestionable que *la riqueza de los hombres procede del trabajo de los obreros, ya sea directamente, ya sea por medio de las máquinas que multiplican de manera admirable su esfuerzo*: Pío XI, *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 194-195]; DPDS, n. 53. Así, con esta puntualización trata de dejar zanjado cualquier sombra de duda respecto a la doctrina social católica sobre la relación capital-trabajo.

<sup>247</sup> Cf. *Ibidem*, 215-216; n. 119.

<sup>248</sup> Cf. ID. *Divini Redemptoris*, [AAS 29 (1937) 71-72]; DPDP, n. 11-14.

<sup>249</sup> Cf. ID. *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 208]; DPDS, n. 95.

<sup>250</sup> Cf. *Ibidem*, 184-186; n. 25-28.

<sup>251</sup> Cf. *Ibidem*, 192; n. 49. Más adelante puntualizará que tal autoridad no es absoluta, porque si el Estado llegara a abusar de ella faltando a la justicia y la verdad, los ciudadanos pueden unirse para defender la nación y a sí mismos: cf. Pío XI, *Firmissimam constantiam*, [AAS 29 (1937) 196]; DPDS, n. 25.

<sup>252</sup> ID. *Quas primas*, [AAS 17 (1925) 602]; DSDP, n. 18.

<sup>253</sup> Pío XI, *Divini illius Magistri*, [AAS 22 (1930) 62]; DSDP, n. 36. Al final del mismo párrafo sintetiza lo que luego desarrollará ampliamente en la QA: *Doble es, por consiguiente, la función de la autoridad política del Estado*:



Cuando el Estado desatiende sus atribuciones propias, tanto por exceso como por defecto, la comunidad entera pierde, pero especialmente los más desfavorecidos. Igualmente, se resienten ámbitos vitales para la construcción social tales como la educación, la integridad de la institución matrimonial y las sociedades intermedias que, aun siendo imperfectas, constituyen los lugares naturales donde los seres humanos comienzan el despliegue para una vida plena y feliz, ‘en este mundo’, al poder desarrollar su innata sociabilidad<sup>254</sup>, que alcanzan al quedar integrados dentro de una sociedad perfecta como es la nación<sup>255</sup>, siempre y cuando esté cohesionada por los mismos fines y todos colaboren en la persecución del BC<sup>256</sup>.

Pío XI, en la parte final de la QA, presenta unas líneas de acción prácticas realizadas desde la moral teológica para alcanzar la convivencialidad fracturada en la organización social de su tiempo<sup>257</sup>. La sociedad necesita restablecer un orden, en Cristo, unidos en el BC, que pasa necesariamente por la reforma de las costumbres en el ámbito de la economía, de las relaciones fraternas, de las instituciones que trabajan por la paz, de las organizaciones dedicadas a la acción social y del mundo de la educación<sup>258</sup>. Eso sí, convencido de que *la verdadera unión de todo en orden al bien común único podrá lograrse sólo cuando las partes de la sociedad se sientan miembros de una misma familia e hijos todos de un mismo Padre celestial, y todavía más, un mismo cuerpo en Cristo, siendo todos miembros los unos de los otros (Rom 12,5), de modo que, si un miembro padece, todos padecen con él (1 Cor 12,26)*<sup>259</sup>.

---

garantizar y promover [el BC de orden temporal]; pero no es en modo alguno función del poder político absorber a la familia y al individuo o subrogarse en su lugar. *Ibidem*, 63, n. 36. A estos dos deberes añadiría una responsabilidad social correctora de las desigualdades: *a los gobernantes de la nación compete la defensa de la comunidad y de sus miembros, pero en la protección de esos derechos de los particulares deberá sobre todo velarse por los débiles y los necesitados*. ID. *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 185]; DPDS, n. 25.

<sup>254</sup> Cf. *Ibidem*, 215; n. 118. La concepción de la sociabilidad propuesta por Pío XI es de base iusnaturalista; el fin de la vida en común es que la sociedad, al servicio del hombre, posibilite la felicidad de los individuos, tanto la terrena mediante la colaboración en el BC temporal, como la divina aspirando al fin último del ser humano: cf. ID. *Divini Redemptoris*, [AAS 29 (1937) 79]; DPDP, n. 29.

<sup>255</sup> Cf. ID. *Divini illius Magistri*, [AAS 22 (1930) 52-53]; DPDP, n. 8. Aquí sintetiza, al hilo en la cuestión de la educación, como despliega el individuo su sociabilidad ‘naciendo’ en el seno de tres sociedades distintas pero necesarias: La familia, sociedad imperfecta; el Estado, sociedad perfecta; y la Iglesia, *sociedad de orden sobrenatural y universal, sociedad perfecta, porque tiene en sí misma todos los medios indispensables para su fin, que es la salvación eterna de los hombres, y, por lo tanto, suprema en su orden*: *Ibidem*, 53; n. 8.

<sup>256</sup> No ayuda, por el contrario, dificulta el Estado cuando no dota de los medios para que esto sea posible. En la QA pone ejemplos relativos a la educación, a los gremios, a la familia sin los recursos básicos para cumplir sus fines, a la institución del matrimonio relativizada, pero también están presentes de forma más detallada respecto a la educación en: *Ibidem*, 62-64, 66; n. 36-40, 42; sobre el matrimonio: ID. *Casti connubii*, [AAS 22 (1930) 553-554; 564; 565; 586-587; 587-590], DPDS, n. 37; 67; 70; 123; 126-132; sobre la familia: ID. *Divini Redemptoris*, [AAS 29 (1937) 103-104]; DPDP, n. 81.

<sup>257</sup> Pío XI sigue con la costumbre de sus antecesores de dedicar la última parte de sus documentos sociopolíticos a cuestiones prácticas para los católicos, eso sí, manteniéndose firme en el propósito de no realizar aportaciones técnicas, sino recordar a sus fieles y manifestar a la humanidad que la Iglesia no puede soslayar su responsabilidad en la transformación social, convencida de que esta se puede realizar desde el espíritu cristiano: cf. Pío XI, *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 83]; n. 33.

<sup>258</sup> Cf. *Ibidem*, 218-223; n. 127-136.

<sup>259</sup> *Ibidem*, 223; n. 137.

Solicita, a la par, valentía y constancia en los pastores para alentar, preparar y acompañar a los laicos para que fermenten en su entorno, con el Evangelio, el rearme moral de la sociedad<sup>260</sup>. Esta última aportación es consecuente con una convicción: el discurso social de la Iglesia no debe leerse como *un camino intermedio*, ni buscar, por simpatía aproximativa, asociarse con ciertas versiones socialistas con las que puede compartir la preocupación por erradicar los males sociales producto del liberalismo económico<sup>261</sup>.

La QA no solo conmemora y reafirma el alcance del BC para la vida social conseguido en la RN, sino que aprovecha el saber acumulativo del pensamiento de la filosofía cristiana y el discurso social del Magisterio de los papas para aclarar y amplificar con aportaciones más explícitas en sus documentos, el carácter ético-político ya apuntado por sus antecesores, pero a la par deja ver de forma más transparente su valor esencial para resolver la tensión individuo-sociedad. Con su concepción del BC deja claro lo que defiende el pensamiento cristiano sobre los individuos, la sociedad y el Estado frente a la postura individualista del liberalismo y a la inversión de los términos en la relación hombre-sociedad que postula el comunismo empobreciendo a la persona humana<sup>262</sup> en la organización de la vida social<sup>263</sup>.

En este sentido, Pío XI certifica la virtualidad del BC como principio de *orden social y jurídico* al asociarlo con el concepto de *justicia social*<sup>264</sup> que, a su vez, lo emparenta con

<sup>260</sup> Cf. *Ibidem*, 224-228; n. 138-148. Pío XI acentuó su preocupación por lo social creando la Acción Católica, lo que supuso un avance en la participación de los seglares tanto en el compromiso social como en la vida de la Iglesia: cf. Y. M.-J. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1963, 443-488. Algunos atribuyen la creación de esta a papas anteriores, pero *la Acción Católica como tal es creación de Pío XI: Ibidem*, 442.

<sup>261</sup> Cf. Pío XI, *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 214]; DPDS, n. 116. Con posterioridad, Juan Pablo II, terminó zanjando la idea de que la DSI pudiera ser tratada como *tercera vía, entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista*: JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, [AAS 80 (1988) 571]; n. 41g.

<sup>262</sup> Cf. Pío XI, *Divini Redemptoris*, [AAS 29 (1937) 79-82]; DPDP, n. 29-32. *El hombre como persona tiene derechos recibidos de Dios, que han de ser defendidos contra cualquier atentado de la comunidad que pretendiese negarlos, abolirlos o impedir su ejercicio. Despreciando esta verdad, se pierde de vista que, en último término, el verdadero bien común se determina y se conoce mediante la naturaleza del hombre con su armónico equilibrio entre derecho personal y vínculo social, como también por el fin de la sociedad, determinado por la misma naturaleza humana*: ID. *Mit brennender Sorge*, [AAS 29 (1937) 159-160]; DPDP, n. 35.

<sup>263</sup> El pensamiento social cristiano propone una organización de la vida en sociedad a través de unos principios de orden moral, secularmente adquiridos, con los que busca alcanzar una reforma plausible de la misma capaz de resolver la cuestión social mediante la evolución, más que la revolución: cf. J. MESSNER, *o. c.*, 331-376.

<sup>264</sup> Este constructo fue introducido en la filosofía social por Taparelli, a mediados del siglo XIX, con la clara intención de dar respuesta al entramado relacional humano surgido en la nueva configuración de las sociedades industrializadas. El marcado carácter individualista que se le imprimía a la justicia, centrada en reglar la relación de intercambio de bienes materiales entre los individuos, estaba descuidando la dimensión social de la justicia, es decir, la participación de todos en los bienes de todos en base a la igualdad natural de los hombres en cuanto especie, por encima de las obvias diferencias naturales y sociales en cuanto individuos concretos; pues bien, Taparelli atribuye a la justicia social la función de *igualar de hecho* a todos los hombres en lo tocante a los *derechos de humanidad*: L. TAPARELLI, *Ensayo teórico de derecho natural apoyado en los hechos*, Tejado, Madrid 1866, 183. En plena efervescencia de la cuestión social, lo que Taparelli proponía *es que los hombres, al margen de sus diferencias sociales y de sus dones naturales, tenían derecho a la conservación, desenvolvimiento y perfección de su dignidad humana*: L. SÁNCHEZ AGESTA, *Los principios cristianos del orden político*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1962, 204. Para una visión general de la justicia y sus especies en relación con la justicia

el de *caridad social*<sup>265</sup>. Los tres juntos forman un triángulo corrector del individualismo y reconstructor del desorden social imperante; ahora bien, para ser exactos, aplica dicho tríptico minuciosamente para juzgar y proponer acciones en el ámbito económico a través de las relaciones que se entablan entre el capital y el trabajo<sup>266</sup>, pero el mismo papa apunta que lo señalado en dicha esfera de algún modo ejemplariza su uso para el resto de los ámbitos de lo social<sup>267</sup>.

A pesar del valor que otorga Pío XI al concepto de justicia social<sup>268</sup>, no entra a explicar detalladamente su contenido, en parte por considerarlo resultante de la misma doctrina sobre la justicia de Tomás de Aquino<sup>269</sup>, y probablemente también por ser un concepto que rescata de los pensadores cristianos que lo fueron fraguando a lo largo del siglo XIX<sup>270</sup>. En todo caso, puede que le pareciera suficiente, puesto que la utiliza hasta seis veces en la QA, la escueta definición que ofrece en la *Divini redemptoris* después de delinear los deberes concretos de la justicia y de la caridad<sup>271</sup>: *al lado de la justicia conmutativa, hay que afirmar la existencia de la justicia social, que impone deberes específicos a los que ni los patronos ni los obreros pueden sustraerse. Y es precisamente propio de la justicia social exigir de los individuos todo lo que es necesario para el bien*

social: cf. B. HÄRING, *La ley del Cristo: Teología moral a l'intention des prêtres et des laïcs, t. 1*, Desclée & Cia, Tournai (Belgium) 1960<sup>4</sup>, 300-311.

<sup>265</sup> Cf. Pío XI, *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 206]; DPDS, n. 88.

<sup>266</sup> Cf. *Ibidem*, 194-197; n. 53-58. La conjunción de estos principios imprime dinamismo a la propuesta económica del discurso social de Pío XI: cf. E. GUERRY, *La doctrina social de la Iglesia*, Rialp, Madrid 1961<sup>2</sup>, 210-222.

<sup>267</sup> Cf. Pío XI, *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 207; 212]; DPDS, n. 90; 110. Aunque el asunto de la encíclica, tal como reza el subtítulo: *de ordine sociali instaurando*, el papa se centra en analizar, juzgar y proponer respecto al orden económico, dado el deterioro tan grande en el que se encontraba. Sin embargo, al informar lo económico desde el principio del BC está implícitamente aspirando a la persecución de todos los *bienes* que necesita el hombre para desarrollarse como persona en sociedad, es decir en *común*: cf. J.-Y. CALVEZ, *La enseñanza social de la Iglesia: La economía. El hombre. La sociedad*, Herder, Barcelona 1991, 65.

<sup>268</sup> Pío XI recurre, para su discurso social, a este concepto con el propósito de resaltar que la acción en el orden social no está exigida únicamente por la caridad, sino también por la virtualidad que la justicia tiene tanto para defender los derechos inherentes a la dignidad humana como para conjugarlos con la aspiración a que se alcance un marco institucional y jurídico que los garantice. Enmarcada la noción de justicia social desde este doble objeto o finalidad, se puede apreciar cierta sinonimia entre este y el BC, con el que consigue el papa ampliar y reforzar el contenido del concepto: cf. J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Conceptos fundamentales en la Doctrina social de la Iglesia*, t. II, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid 1971, 423.

<sup>269</sup> Pío XI, *Studiorum Ducem*, [AAS 15 (1923) 322-323]. Pío XI, en el VI centenario de la canonización de santo Tomás, escribe esta encíclica, en línea con la *Aeterni Patris*, en la que insta a acudir a la autoridad de sus enseñanzas en los estudios teológicos. En el párrafo que cito subraya interpretando que el Aquinate formuló magistralmente los principios de la justicia legal y de la justicia social, e igualmente, los de la distributiva y la conmutativa, así como estas se relacionan con la caridad. Así pues, se sitúa dentro de la tradición tomista, aunque resulte llamativo que no vuelva a ocuparse de las especies de la justicia salvo de la conmutativa, en cierta medida por estar sobrevalorada como modelo de justicia en las sociedades tan profundamente marcadas por las relaciones comerciales: cf. G. JARLOT, *Doctrine pontificale et histoire: Pie XI. Doctrine et action (1922-1939)*, Presses de L'Université Grégorienne, Roma 1973 267-268.

<sup>270</sup> Sobre la génesis del concepto, la pluralidad de interpretaciones sobre el mismo y su desembocadura en el discurso social del Magisterio pontificio: cf. L. SÁNCHEZ AGESTA, *Los principios cristianos del orden político, o. c.*, 195-216.

<sup>271</sup> *No es justo [...] que el obrero reciba como limosna lo que se le debe por estricta obligación de justicia; y es totalmente ilícita la pretensión de eludir con pequeñas dádivas de misericordia las grandes obligaciones impuestas por la justicia*: Pío XI, *Divini redemptoris*, [AAS 29 (1937) 91]; DPDP, n. 50.

común<sup>272</sup>. A su vez, utilizando la analogía del organismo vivo, no se podría construir el organismo social y su bien de una forma equilibrada si las partes y sus miembros no dispusiesen de *los medios que necesitan para cumplir su función social particular*<sup>273</sup>.

Las aportaciones de Pío XI sobre la justicia social, especialmente esta última precisión, ponen el acento en una doble exigencia: implica a la persona en la persecución del BC (dimensión intrasubjetiva), a la vez que se hace necesaria la intervención institucional para conseguirlo (dimensión intersubjetiva); es decir, que esta especie de justicia la considera tanto como una virtud como un principio organizativo de lo social, cuyos sujetos son los individuos, los grupos intermedios y el Estado. En todos está implícito el deber de trabajar por la consecución del BC, pero para el Estado esta tarea se tiene que concretar en un marco legislativo con capacidad coactiva en los ámbitos donde tiene competencia<sup>274</sup>.

Queda de manifiesto, pues, que el objeto de la justicia social es el BC de la sociedad o, más exactamente, de las relaciones contraídas por los individuos y los grupos en la sociedad<sup>275</sup>. Esta finalidad se visibiliza en la QA en cuanto que se especifica que los derechos de las personas y los colectivos a los que pertenece no se fundan en la vinculación que se contrae entre capital y trabajo sino en la misma sociabilidad natural del ser humano, por lo que la justicia social tiene que procurar que todos participen de la riqueza producida de una forma proporcional<sup>276</sup> ajustándose a las normas del BC de tal manera que no existan diferencias abismales entre los hombres<sup>277</sup>. Además, no solo tiene que garantizarse un salario justo<sup>278</sup>, sino también suficiente y amplio para que cubra, en el presente, todas las *necesidades domésticas ordinarias*<sup>279</sup> y, en el futuro, el

<sup>272</sup> *Ibidem*, 92; n. 52.

<sup>273</sup> *Ibidem*, 92; n. 52.

<sup>274</sup> Cf. J. BALLESTEROS MOLERO, *La justicia social en el magisterio de la Iglesia: una propuesta para el diálogo*: Publicaciones san Dámaso, Madrid 2008, 64-66.

<sup>275</sup> Igual que el objeto de la justicia general o legal es el BC del Estado, es decir, de las partes para con el todo: cf. P. F. GAGO GUERRERO, *Los principios de la justicia social*: Cuadernos de Trabajo Social 7 (1994) 95. Esta precisión apuntada responde al cuidado que presta el pensamiento social cristiano, visible en Pío XI, para no confundir la sociedad humana con la comunidad política, pues ambas tienen fines distintos: *La "sociedad" está integrada por los individuos y las sociedades menores con sus propias responsabilidades, esferas de acción y derechos privados; el Estado es la sociedad total conjunta, con su propia responsabilidad, esfera de competencia y derechos propios, fundados en el bien "general" como su fin propio*: J. MESSNER, o. c., 346; cf. H. PESCH, *Tratado de economía nacional: primera parte, fundamentos*, Casa Editorial Saturnino Calleja Fernández, Madrid [1905], 216-237; 252-270. Esta distinción sociedad-Estado es un valor defendido y atestiguado por el discurso social de la Iglesia a favor de la salvaguardia de la visión integral del ser humano y del pluralismo social, así como antídoto contra el individualismo y totalitarismo, con el que *se propone conseguir una realización más adecuada del bien común y de la misma democracia, según los principios de la solidaridad, la subsidiaridad y la justicia*: PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ", *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, o. c., 210.

<sup>276</sup> Cf. Pío XI, *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 196-197]; DPDS, n. 57.

<sup>277</sup> Cf. *Ibidem*, 197; n. 58.

<sup>278</sup> Cf. *Ibidem*, 201-202; n. 74.

<sup>279</sup> Cf. *Ibidem*, 200; n. 71.

poder hacer frente a las calamidades<sup>280</sup> mediante una adecuada reforma de las instituciones que asocian a los *empresarios y patronos*<sup>281</sup>.

Pío XI deja abierto el concepto de *justicia social* con la flexibilidad necesaria para seguir creciendo con las aportaciones del discurso social de la Iglesia. En el futuro, aparezca o no el adjetivo *social* para calificar a la justicia, será perceptible su especificidad, a través del contexto, cuando sea utilizada para resolver las tensiones del binomio individuo-sociedad, casi siempre acompañada del principio del BC e informada por la *caridad social*, que es como el alma del orden social y jurídico del desarrollo económico-social<sup>282</sup>.

### 3. Pío XII: *Eadem sed aliter*.

A Pío XII le tocó gobernar la nave de san Pedro en un momento histórico delicado, a la par que áspero y duro, en lo cultural, social y político, así como hacia dentro de la misma institución eclesial: al secularismo creciente, la falta de sacerdotes para cubrir las necesidades pastorales y la desafección manifiesta ante la autoridad en el interior de la Iglesia<sup>283</sup> se sumó la poca influencia eclesial en la sociedad<sup>284</sup>, realidad que quedó manifiesta en la declinación del ofrecimiento de Pío XII para convocar una conferencia que suavizara las desavenencias, cada vez más tensas, entre Alemania, Francia, Inglaterra, Italia y Polonia, con el fin de evitar que estallara otra guerra<sup>285</sup>. A pesar de que, antes de su elección, Eugenio Pacelli había adquirido una vasta experiencia diplomática y había sido testigo en primera persona de los entresijos que condujeron a

<sup>280</sup> Cf. *Ibidem*, 198; n. 61; ID. *Divini Redemptoris*, [AAS 29 (1937) 92-93]; DPDP, n. 53.

<sup>281</sup> Cf. *Ibidem*, 93; n. 54; ID. *Firmissimam constantiam*, [AAS 29 (1937) 193]; DPDP, n. 22.

<sup>282</sup> ID. *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 206-207]; DPDS, n. 88; cf. ID. *Divini Redemptoris*, [AAS 29 (1937) 80-81]; DPDP, n. 31; J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Conceptos fundamentales en la Doctrina social de la Iglesia*, t. I, o. c., 193.

<sup>283</sup> Cf. Pío XII, *Summi pontificatus*, [AAS 31 (1939) 443]; DPDP, n. 63.

<sup>284</sup> Para paliar este déficit de influencia, al término de la Primera Guerra Mundial se planteó la necesidad de fundar un nuevo centro internacional en la misma línea de la desaparecida *Unión de Friburgo*, para suscitar el pensamiento católico y proponer soluciones orgánicas coherentes con los nuevos problemas que iban surgiendo. Así nació la *Unión Internacional de Estudios Sociales de Malinas* fundada en el año 1920 y presidida en sus comienzos por el Cardenal Mercier. Una de los documentos que elaboró fue el *Código de Moral Internacional*, conocido como *Código de Malinas*: cf. UNIÓN INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOCIALES, *Códigos de Malinas*, (ed. Ireneo González Moral], Sal Terrae, Santander 1962<sup>3</sup>, 297-494. Con la misma motivación, un grupo de intelectuales católicos italianos, bajo la guía de Monseñor Adriano Bernareggi, reunidos en Camaldoli del 18 al 24 de julio de 1943 para el estudio de interdisciplinar de los principios del orden social, presentaron un documento final, conocido como el código Camaldoli, donde se actualizaban las directrices de la acción social católica con las últimas aportaciones político-sociales de las enseñanzas de Pío XII, como respuesta a los profundos cambios producidos en la sociedad de su tiempo. El encargado de presentarlo al final del encuentro fue Prieto Pavan, que también fue convocado para preparar una redacción, más elaborada, para su publicación: ISTITUTO CATTOLICO DI ATTIVITÀ SOCIALE, *Per la comunità cristiana: principi dell'ordinamento sociale* [a cura di un gruppo di studiosi amici di Camaldoli], Studium, Roma 1945.

<sup>285</sup> Cf. R. AUBERT, *El medio siglo que preparó el Vaticano II*, en: VARIOS, *Nueva historia de la Iglesia: I. c.*, 492.

las dos contiendas mundiales, no pudo detener lo inevitable<sup>286</sup>.

Tras el primer conflicto bélico de implicación internacional, una parte de Occidente fue capaz de recomponer la crisis del sistema capitalista reactivando la economía con la propuesta keynesiana asumida por Franklin D. Roosevelt en el proyecto *New Deal*, convirtiendo al Estado en principal inversor, lo que suponía un aumento del gasto público. Sin embargo, especialmente en la Europa destruida, las naciones emprendieron su reconstrucción fomentando el nacionalismo, atrincherándose en sus propios territorios y atravesando la delgada línea hacia el totalitarismo dando lugar a varias versiones de Estados fascistas<sup>287</sup>. Con estas políticas, a finales de la década de los 30 del siglo XX, se multiplicó en el viejo continente el intervencionismo público en inversiones de servicios e infraestructuras, pero también, sobre todo en Alemania, se reorientó hacia el rearme<sup>288</sup>.

Conforme pasaron los años, tras el armisticio de Versalles, creció el descontento entre los dirigentes de Alemania e Italia. Las duras condiciones impuestas a los primeros y las promesas incumplidas a los segundos permitieron a estos propagar entre los ciudadanos malestar social e ideas revanchistas que culminaron con el buen crédito que otorgaron a los grupos de extrema derecha que, armados de una ideología de supremacía racial y superioridad como nación, justificaron el imperialismo expansionista y la invasión de los países vecinos<sup>289</sup>, a los que se sumó Japón, en Oriente, con su proyecto de un imperio asiático que pudiera rivalizar cultural y económicamente con Europa<sup>290</sup>. A su vez, el fortalecimiento del comunismo alimentó las aspiraciones expansionistas de Rusia para alargar su cosmovisión socioeconómica a las naciones cercanas<sup>291</sup> y el entramado colonizador que sometía a los países del Sur comenzó a tambalearse por su

---

<sup>286</sup> Su carrera en la diplomacia vaticana comenzó, al poco de ser ordenado sacerdote, con su incorporación a la Secretaría de Estado del Vaticano (1901), continuó con su nombramiento como nuncio, primero de Munich (1917), posteriormente de Berlín (1925) y culminó cuando Pío XI lo llamó para ocupar la Secretaría de Estado (1929), puesto que siguió ostentando una vez elegido papa: cf. P. BLET, *Pío XII y la Segunda Guerra Mundial*, Cristiandad, Madrid 2004, 16-17.

<sup>287</sup> Cf. V. ZAMAGNI, *Historia económica de la Europa contemporánea: o. c.*, 183-218.

<sup>288</sup> Llamativamente, la industria armamentística fue, en parte, concausa del crecimiento económico y de la siguiente contienda mundial: cf. J. M. TALLADA PAULÍ, *La guerra económica*, en: VARIOS, *Historia de la Segunda Guerra Mundial*, t. 12, Ideal, Madrid 1948, 75-99.

<sup>289</sup> Cf. S. G. PAYNE, *El fascismo*, Alianza, Madrid 1982; A. LOZANO CUTANDA, *La Alemania Nazi 1933-1945*, Marcial Pons, Ediciones de Historia, Madrid 2011.

<sup>290</sup> Las causas que condujeron a la segunda guerra mundial son múltiples (económicas, políticas, ideológicas, incluso demográficas). El tema es complejo, el debate enconado y la imparcialidad objetiva misión casi imposible. Por lo general se impusieron las explicaciones 'obvias', aunque pronto se alzaron voces 'revisionistas'. En este sentido último, es interesante consultar la controvertida obra: cf. A. J. P. TAYLOR, *Los orígenes de la Segunda Guerra Mundial*, Luis de Caralt, Barcelona 1963.

<sup>291</sup> Cf. R. M. MARTÍN DE LA GUARDIA, *La revolución soviética y su impacto internacional: la URSS, 1917-1929*, en: J. C. PEREIRA (coord.), *Historia de las relaciones internacionales contemporáneas*, Ariel, Barcelona 2001, 263-279.

insostenibilidad manifiesta<sup>292</sup>.

El conflicto iniciado en la madrugada del viernes 1 de septiembre de 1939, cuando el ejército alemán traspasó la frontera polaca con intención de invadirla, no fue el comienzo de otra conflagración mundial, sino la continuación de la que parecía haber acabado dos décadas antes con la derrota de Alemania<sup>293</sup>. Igualmente, como la primera, comenzó siendo una *guerra civil* continental, aunque no de toda Europa<sup>294</sup>, y terminó siendo una guerra total, es decir, los países que la comenzaron y los que se fueron sumando en distintas fases del conflicto subordinaron la política a la guerra, de tal modo que la práctica totalidad de los recursos humanos de cada país y de los medios materiales a su disposición (bélicos, industriales, tecnológicos, científicos, agrícolas, riquezas naturales) quedaban orientados a un único objetivo: la aniquilación de la capacidad para defenderse de las naciones enemigas; así, se asumía como máxima absoluta que las únicas opciones posibles eran o la victoria total o la derrota total<sup>295</sup>.

La guerra se fraguó para ser inevitable y la paz tras ella acordada fue una contienda parada, congelada, una simple tregua. En un primer momento reinaba la euforia, pues la *Gran Alianza*, la que permitió derrotar a los fascismos europeos y retener las pretensiones expansionistas japonesas, hacía augurar la posibilidad de una paz que permitiera a la humanidad comenzar a descubrir sus elementos comunes y no tanto sus diferencias. Las expectativas tardaron poco en disolverse. Estados Unidos y la Unión Soviética, junto con sus respectivos aliados, comenzaron una lucha por el poder y la hegemonía mundial que terminó convirtiéndose en un conflicto internacional que duró

<sup>292</sup> Los primeros indicios de la crisis de la colonización comienzan en los siglos XVIII y XIX; y el motor que la puso en jaque fue la aparición de los sentimientos nacionalista en busca de independencia que se fue fraguando en el periodo de entre guerras: cf. J. U. MARTÍNEZ CARRERAS, *Historia del colonialismo y de la descolonización (Siglos XV-XX)*, Complutense, Madrid 1992, 82-83; P. RENOUVIN: J. B. DUROSELLE, *Introducción a la historia de las relaciones internacionales*, Fondo de Cultura Económica, México 2000, 210-242; J. L. MIÈGE, *Expansión europea y descolonización: de 1870 a nuestros días*, Labor, Barcelona 1975, 136-159.

<sup>293</sup> Sobre los límites temporales, geográficos, coyunturales y fácticos: F. VEIGA, *Las guerras de 1939*, en: F. VILANOVA I VILA-ABADAL - P. YSÀS I SOLADES (eds.) *Europa, 1939. El año de las catástrofes*, Publicacions de la Universitat de València, 2010, 33-64.

<sup>294</sup> Alemania, Polonia, Inglaterra y Francia fueron los países presente desde el principio de la segunda contienda y hasta diciembre de 1941 no entraron Japón y Estados Unidos: cf. J. L. COMELLAS GARCÍA-LLERA, *La guerra civil europea*, Rialp, Madrid 2010; E. NOLTE, *La guerra civil europea (1917-1945): nacionalsocialismo y bolchevismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

<sup>295</sup> De la extensa producción bibliográfica (más de 250.000 publicaciones) destaco las siguientes obras: W. S. CHURCHILL, *The Second World War*, Cassell, London 1959 (Este volumen es una compilación realizada por Denis Kelly, de seis libros escritos por Churchill sobre la contienda publicados entre 1948 y 1954 por la misma editorial); A. S. MILWARD, *La Segunda Guerra Mundial, 1939-1945*, t. 4, en: VARIOS, *Historia económica mundial del siglo XX*, Crítica, Barcelona 1986; H. MICHEL, *La Segunda Guerra Mundial*, 2 vols., Akal, Madrid, 1990-1991; A. HILLGRUBER, *La Segunda Guerra Mundial 1939-1945: objetivos de guerra y estrategia de las grandes potencias*, [versión española de José Luis Gil Aristu], Alianza, Madrid 1995; A. SCHOM, *La Guerra del Pacífico: De Pearl Harbor a Guadalcanal (1941-1943)*, Paidós, Barcelona 2005; M. GILBERT, *La Segunda Guerra Mundial: 1939-1945*, 2 Vols, La Esfera de los Libros, Madrid 2006; M. BURLEIGH, *Combate moral: una historia de la Segunda Guerra Mundial*, Madrid, Taurus 2011; A. BEEVOR, *La Segunda Guerra Mundial*, Pasado y Presente, Barcelona 2012.

más de medio siglo, conocido como la *guerra fría*<sup>296</sup>. Se libró en varios frentes, especialmente en el económico, el político y el propagandístico<sup>297</sup>, porque en el militar lo fue de una manera muy limitada, puesto que, sin llegar a usar armamento de destrucción masiva, tuvo amenazado al mundo con el terror de otra guerra, la última, por la magnitud catastrófica que alcanzaría de producirse.

La Tierra transitaba por una de las eras más desoladoras de su historia y Pío XII la acompañó, con el deber sentido de velar tanto por sus fieles como por la humanidad entera, volcado, primero, en el empeño de convencer a los gobernantes de las naciones para que recurrieran a la fuerza de la razón antes que a la de las armas y buscando, al final de la contienda, la consolidación de un nuevo orden social internacional; sin embargo, la geopolítica que se fue gestando, deliberadamente bipolar<sup>298</sup>, dejó muy poco espacio para que la Iglesia pudiera maniobrar con suficiente libertad. Ante tal situación, Pío XII se vio exigido a hacer valer sus habilidades negociadoras intentando mantenerse neutral<sup>299</sup>, pero sin dejar de decir una palabra moral sobre lo que estaba pasando<sup>300</sup>. Respecto a su tarea institucional, siguió mirando de cerca la larga estela dejada por el Vaticano I; la necesidad de cambio era incuestionable, pero el problema era qué hacer y cómo hacerlo. Él intentó cambiar el estilo eclesial de presencia en la vida pública, pero serían Juan XXIII y, poco después, Pablo VI, los testigos de la revolución del mundo católico en medio de la revolución social y técnica que precedieron a

<sup>296</sup> La expresión surgió en el mundo periodístico, en el bloque occidental, pero rápidamente fue asumida por los políticos, historiadores, analistas y dirigentes de ambos bloques: cf. J. C. PEREIRA, *Historia y presente de la guerra fría*, Istmo, Madrid 1989, 19; 47. El mismo autor recoge en once tesis las claves para entender su origen, sus causas y sus consecuencias: cf. *Ibidem*, 85-88. Para una aproximación general: C. ZORGBIBE, *Historia de las relaciones internacionales. 2. Del sistema de Yalta a nuestros días*, Alianza, Madrid 1997; F. VEIGA - E. U. DA CAL - A. DURANTE, *La paz simulada. Una historia de la Guerra fría, 1941-1991*, Alianza Editorial, Madrid 1997.

<sup>297</sup> Las dos potencias mundiales tenían un objetivo encubierto: no había verdadera intención de guerra sino un descarado interés por encontrar espacios para un imperialismo económico: cf. R. ARON, *La república imperial: Los Estados Unidos en el mundo (1945-1972)*, Alianza, Madrid 1976; E. DE FIGUEROA, *Los problemas del desarrollo económico*, en: INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS, *Relaciones internacionales en la era de la guerra fría*, I.E.P., Madrid 1962, 163; 186-190.

<sup>298</sup> La bipolaridad es más bien un duopolio del eje este-oeste, divisor del mundo después de la guerra, pero la geopolítica pronto conoció otra línea divisoria, la que separaba el Norte del Sur: cf. J. HEFFER - M. LAUNAY, *La guerra fría, 1945-1972*, Akal, Torrejón de Ardoz 1992, 204.

<sup>299</sup> No se usa neutral en la acepción de *no intervención* o de *lavarse las manos*, sino en el sentido de que tenía que ser Padre y Pastor de todos los católicos y de que estos andaban prisioneros en sus respectivos bandos: cf. J. CORNWELL, *El papa de Hitler. La verdadera historia de Pío XII*, Planeta, Barcelona 2000<sup>3</sup>, 125-218. Más aún, aunque experimentado en la diplomacia, tal como demostró en las duras negociaciones con Hitler, en su tiempo de nuncio y Secretario de Estado, para que dejaran de perseguir a los católicos alemanes que se oponían al nazismo, sus palabras y decisiones, ya como papa, tenían que ser sopesadas desde su nueva responsabilidad y como no nombró a ningún sucesor en el cargo de Secretario de Estado, puesto que siguió ostentando, cercenó la autonomía de la diplomacia política del Vaticano como Estado: cf. R. A. GRAHAM, *Il piano straordinario di Hitler per distruggere la Chiesa: La Civiltà Cattolica* 146 (1995) I, 548-549.

<sup>300</sup> Así, aunque fracasaron sus intentos en la acción política directa para frenar la guerra, no dudó en hacer un llamamiento universal a los gobernantes y a los pueblos ante el peligro inminente de la misma: *todavía estamos a tiempo*, escribía el 24 de agosto de 1939, Pío XII, *Nulla è perduto con la pace. Tutto può esserlo con la guerra*, [AAS 31 (1939) 334].



nuestros días<sup>301</sup>.

Los seis primeros años de su pontificado, volcados por completo hacia el problema de la guerra y su actitud ante la violación sistemática del derecho internacional y de la moral natural, no dejaron a nadie indiferente; sus acciones, prudentes y ajustadas para unos, alarmantemente suaves, descomprometidas y poco proféticas para otros, fueron motivo de continua controversia<sup>302</sup>. Las mayores críticas le vinieron por no denunciar el genocidio judío<sup>303</sup> y por su animadversión evidente hacia el comunismo, visto siempre por él como una perpetua amenaza<sup>304</sup>. Pero respecto a la contienda mundial optó por *no decir nada* que pudiera situarle a favor de ninguno de los adversarios, fiel a la postura de sus antecesores de denunciar los errores, no a las personas. Prudente como político pero eficaz como pastor, trató de ayudar a refugiados, protegió a los huidos, colaboró, en fin, en cuantas labores humanitarias pudo y no dejó de pedir la paz y clamar por el cese de la guerra; incluso consiguió que Roma fuera declarada *ciudad abierta*<sup>305</sup>.

Pío XII poseía el don de ser un gran intelectual, cualidad que demostró en la claridad y pulcritud con que preparaba sus numerosos discursos y radiomensajes<sup>306</sup>, pero resulta del todo extraño que, en el ámbito de la cuestión social, no plasmase de una manera sistemática su pensamiento en una encíclica. Optó, con todo, por aplicar a los problemas concretos de su tiempo el saber atesorado de las enseñanzas de León XIII y Pío XI en temas de vital importancia: subrayó los deberes y derechos del hombre, alertó de los errores economicistas tanto del socialismo materialista como del liberalismo económico, redescubrió el destino universal de los bienes como base indispensable para un nuevo orden social, presentó la paz y la centralidad de la persona en la sociedad como la nueva cuestión social; y desplegó por todos sus documentos los principios fundamentales de la moral social<sup>307</sup>.

---

<sup>301</sup> Con Pío XII se extingue el último vestigio de una Iglesia de estructura medieval Cf. J. D'HOSPITAL, *Tres Pontífices: Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI*, Ayma, Barcelona 1969, 207.

<sup>302</sup> Cf. H. JEDIN; K. REPGEN (dirs.), *Manual de historia de la Iglesia*, t. 9, o. c., 132-133.

<sup>303</sup> Pío XI intuyendo, quizás, que Alemania estaba llevando demasiado lejos su política racista contra los judíos, encargó la tarea de redactar un borrador para una encíclica sobre la unidad del género humano donde condenar el racismo y el antisemitismo. El documento se realizó, pero le llegó en el lecho de muerte. Más adelante retomó el tema Pío XII, pero abandonó el proyecto; aunque sí reflejó en sus escritos lo fundamental: defender con contundencia el destino común de los hombres: cf. G. PASSELECQ - B. SUCHECKY, *Un silencio de la Iglesia frente al fascismo: la encíclica de Pío XI que Pío XII no publicó*, PPC, Madrid 1997.

<sup>304</sup> Cf. [AAS 41 (1949) 334]; sobre este decreto del Santo Oficio del 15 de junio de 1949 condenando a los que procesen las ideas comunistas y sus consecuencias: cf. G. ALBERIGO, *La condenación de los comunistas en 1949*: Concilium 107 (1975) 114-122.

<sup>305</sup> Cf. A. SAINT-VARENT, *Vida de Pío XII*, Bruguera, Barcelona 1960, 160-174.

<sup>306</sup> Fue el que mejor supo usar la Radio Vaticana para difundir la voz del papa por el mundo: cf. M. MARCHIONE, *Pío XII. Architetto di pace*, Pantheon, Italia 2000, 56.

<sup>307</sup> Cf. R. SERROU, *Pío XII. El papa-rey*, Palabra, Madrid 1997, 299-301. Sobres sus documentos políticos destacar: Pío XII, *Summi pontificatus*, [AAS 31 (1939) 413-453]; encíclica promulgada al comienzo de la segunda contienda

La crisis mundial, presente durante su extenso pontificado, le llevó a ensayar respuestas rápidas motivadas por la urgencia, también por la necesidad, de atender a tres esferas del tejido relacional que percibió como más laceradas: las personas, las naciones y las relaciones entre Estados. Así, en la encíclica *Summi pontificatus*, publicada nada más comenzada la guerra, declara el derecho legítimo de los seres humanos a organizarse de diversas formas y a tener una autonomía razonable, pero advierte que: (1) sería un *error pernicioso* atribuir al Estado un poder casi infinito porque a la larga se volvería contra la misma vida interna de la nación y perjudicaría gravemente al derecho de gentes abriendo el camino a la *violación de los derechos ajenos* y dañando las relaciones internacionales<sup>308</sup>; (2) la humanidad entera está ligada *con vínculos mutuos en el orden jurídico y en el orden moral y constituye una universal comunidad de pueblos, destinada a lograr el bien de todas las gentes y regulada por leyes propias que mantienen su unidad y promueven su prosperidad siempre creciente*<sup>309</sup>.

Arrancando desde este marco de referencia despliega sus convicciones respecto a los distintos ámbitos de organización de la vida en sociedad. Si en el ámbito nacional se preocupa de acentuar la centralidad de la persona humana en toda el área política, marcando límites al poder estatal a favor de los derechos y deberes de los individuos<sup>310</sup>, en el nivel internacional acentúa la paz entre los pueblos desde el respeto a los principios éticos derivados de la ley natural, a la cual se llega mediante la razón. Las

---

mundial donde trata sobre los errores religiosos y morales de su tiempo, apuntando directrices para la vida social; ID. *Nell' alba*, [AAS 34 (1942) 10-21], Radiomensaje dirigido a todo el orbe en la víspera de Navidad (24 de diciembre de 1941) sobre los presupuestos de un orden internacional nuevo; ID. *Con sempre*, [AAS 35 (1943) 9-24], Radiomensaje dirigido al mundo entero (24 de diciembre de 1942) sobre las condiciones y fundamentos de la paz y el orden de las naciones; ID. *Benignitas et humanitas*, [AAS 37 (1945) 10-23], Radiomensaje dirigido a los pueblos del mundo entero (24 de diciembre de 1944) sobre la democracia; ID. [AAS 43 (1951) 278-280] Discurso a los participantes en el Congreso del Movimiento Universal para una Confederación Mundial (6 de abril de 1951), sobre la organización política mundial; ID. *La decimaterza*, [AAS 44 (1952) 5-15], Radiomensaje dirigido al episcopado y fieles católicos de todo el mundo (24 de diciembre de 1951) sobre las aportaciones de la Iglesia a la paz; ID. [AAS 45 (1953) 794-802] Discurso dirigido al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Italianos (6 de diciembre de 1953) sobre la comunidad internacional y la tolerancia; ID. *Il programma*, [AAS 47 (1955) 764-775], Discurso al Centro Italiano de Estudios para la Reconciliación Internacional (13 de octubre de 1955) sobre los conflictos de pueblos y los principios de solución. Respecto a los sociales: ID. *Sertum Laetitiae*, [AAS 31 (1939) 635-644], encíclica epistolar dirigida a los obispos de Estados Unidos donde sintetiza, en la parte final, cuestiones sociales como el destino de los bienes y los salarios suficientes; ID. *La Solennità*, [AAS 33 (1941) 195-205], Discurso del 1 de junio de 1941, para conmemorar el I aniversario de la encíclica *Rerum novarum* sobre la cuestión social, donde se centra en los principios morales de la vida socioeconómica; ID. *Oggi*, [AAS 36 (1944) 249-257], Radiomensaje dirigido a todo el orbe en el V aniversario del inicio de la guerra (1 de septiembre de 1944) para instaurar un orden jurídico, racional y humano, nuevo; ID. *L'inesauribile mistero*, [AAS 49 (1957) 5-22], Radiomensaje navideño a los fieles y a los pueblos del mundo entero (23 de diciembre de 1956) sobre la contradicción del hombre capaz de provocar una segunda revolución *técnica*, pero viviendo instalado permanentemente en la incertidumbre sobre la paz.

<sup>308</sup> Cf. ID. *Summi pontificatus*, [AAS 31 (1939) 437]; DPDP, n. 53. El *Estado no es ya -ni lo ha sido en realidad nunca- «soberano» en el verdadero sentido de una ausencia total de límites*: ID. [AAS 45 (1953) 796]; DPDP, n. 6.

<sup>309</sup> ID. *Summi pontificatus*, [AAS 31 (1939) 437]; DPDP, n. 54.

<sup>310</sup> Reconoce que la persona puede aspirar a niveles económicos, sociales, políticos, intelectuales y morales como un derecho fundamental: cf. Pío XII, *Con sempre*, [AAS 35 (1943) 19]; DPDP, n. 37. Más aún, la propiedad privada es vista por Pío XII como un derecho de todo hombre, como ser viviente dotado de razón: cf. ID. *La Solennità*, [AAS 33 (1941) 199]; DPDS, n. 13.

naciones pueden alcanzar una convivencia pacífica, más que por acuerdos consensuados, por la búsqueda del orden moral objetivo mediante un ordenamiento jurídico independiente de los intereses políticos o económicos<sup>311</sup>. En sucesivas comunicaciones fue concretando estas propuestas con la idea de la creación de una comunidad de las naciones e insinuó la necesidad de constituir una autoridad mundial<sup>312</sup>.

Este planteamiento sociopolítico y la diferenciación de los distintos lugares donde se concreta la vida social de los individuos, aunque presentes en germen en sus antecesores, son magnificados por Pío XII al desvelar la ineludible interconexión de dichos espacios así como la necesidad de su coordinación para el perfeccionamiento y el desarrollo integral del ser humano facilitándole, *en esta vida presente, la consecución de la perfección física, intelectual y moral*, además de lo necesario para *conseguir el fin sobrenatural, que constituye su destino supremo*<sup>313</sup>. La doble mirada al hombre concreto y al ligado por el destino común a la humanidad le conduce a optar por lo que va a terminar siendo su aportación más significativa en la resolución del binomio individuo-sociedad: el humanismo cristiano<sup>314</sup>.

Pío XII desarrolló su pontificado en el punto álgido del debate entre teólogos tomistas respecto al BC escenificado en dos concepciones contrastadas: la *personalista* y la *comunitaria*<sup>315</sup>. Aunque se ejemplarizó al final del capítulo segundo en la figura de Maritain, el pensamiento católico respecto a la articulación del individuo en la colectividad mediante el BC, conviene tener presente lo esencial de la controversia para valorar la propuesta de Pío XII sobre el BC<sup>316</sup>, puesto que tanto las tesis personalistas de Maritain como los motivos contextuales que le llevaron a subrayar la centralidad del ser

<sup>311</sup> Cf. ID. *Con sempre*, [AAS 35 (1943) 21]; DPDP, n. 48.

<sup>312</sup> Aunque reconoce que la comunidad universal es reclamada por la situación histórica vivida desde la desolación de la guerra, desde el ámbito de los principios, en sintonía con sus antecesores, ha de deducirse del universalismo cristiano, donde la Iglesia es la expresión institucional visible: cf. ID. [AAS 43 (1951) 278]; DPDP, n. 1-3; ID. *La decimaterza*, [AAS 44 (1952) 11-15]; DPDP, n. 27-50; ID. *L'inesauribile mistero*, [AAS 49 (1957) 18-22], DPDS, n. 37-50.

<sup>313</sup> ID. *Summi pontificatus*, [AAS 31 (1939) 433]; DPDP, n. 44.

<sup>314</sup> Cf. R. SPIAZZI, *Orizzonti social della Chiesa*, Angelo Belardetti Editore, Roma 1952, 325-337.

<sup>315</sup> En plena controversia, la terminología utilizada para designar a los teólogos que defendía la primacía del BC en la vida social era la de *comunitaristas*: C. SORIA, *La controversia actual en torno a la persona y el bien común*: Estudios Filosóficos 1 (1951) 238. Para evitar confusiones con los pensadores que he englobado dentro de la que llamo lógica comunitarista, me he acogido a la adjetivación como *concepción comunitaria* de L. E. PALACIOS, *La primacía absoluta del Bien Común*: Arbor 55-56 (1950) 345-375.

<sup>316</sup> Los personalistas defendían el primado del hombre sobre la sociedad, por lo que el BC estaba supeditado, en último término, al desarrollo y perfección del individuo portador de una dignidad que le confiere un fin propio y único que solo podrá alcanzar desde el ejercicio de su libertad personal. Los que defendían una concepción comunitaria subrayaban la centralidad del BC del todo social por encima del bien particular de los individuos que, por su sociabilidad innata, solamente unidos en comunidades políticas podrán alcanzar su fin, cuando se adhieren libremente al aparato legislativo que los organiza y reconocen la autoridad legítimamente constituida que tiene como fin armonizar los bienes de las partes con el bien del todo para el perfeccionamiento de la sociedad, es decir, que colaborando en el BC del todo pueden alcanzar mejor su fin personal. Dicha disputa surgió al hilo de la concreción de modelos constructores de sociedad que o bien acentuaban el individualismo o se materializan en el totalitarismo; en ambos casos tanto el BC como la persona resultaban perjudicados y se ponía en peligro la paz social, como quedó de manifiesto con los conflictos bélicos mundiales.

humano en la vida social, están presentes en el discurso de Pío XII. Sin embargo, no hay pruebas contundentes que certifiquen una influencia directa, como podría haber sido una cita expresa de sus obras, cosa que sí harán sus sucesores. En Pío XII solo podemos encontrar el aprecio que siente por él como filósofo que confiesa su fe católica y profundiza en el pensamiento de santo Tomás para fundamentar soluciones al desorden social reinante, y así lo dejó escrito en el discurso que pronunció al recibir la patente de Maritain como embajador de Francia ante la Santa Sede<sup>317</sup>.

A pesar de todo, en el conjunto de los documentos de Pío XII se pueden encontrar afirmaciones que tratan de armonizar las dos fuerzas argumentativas, pero el papa se decanta por subrayar el valor incondicional del ser humano, precisamente para defender al hombre de los excesos de los extremos propiciados por el aparato estatal moderno y que iban diluyendo paulatinamente el protagonismo de la persona en la vida social<sup>318</sup>. Para él, la solución que permite salvar la tensión individuo-sociedad tanto en la esfera nacional como la internacional pasa por trazar una línea infranqueable: la de los derechos del hombre. Por tanto, el ser humano debe estar presente al principio y al final de toda estructura social o política, porque es portador de una dignidad que le confiere unos derechos esenciales e inviolables que están por encima de cualquier razón de Estado, aunque esta se presente como imprescindible para la consecución de un BC presumiblemente mayor. Ya puede cualquier Estado legislar para el BC de la sociedad de la que es responsable y en aras al bien del todo exigir, en algún caso, al individuo, desde su autoridad legítimamente investida, sacrificar su bien por un bien mayor, pero tendrá que hacerlo sin que quede dañado ni un ápice de los derechos esenciales de la persona<sup>319</sup>.

Desde esta convicción, afirma que *toda actividad del Estado, política y económica, está sometida a la realización permanente del bien común; es decir, de aquellas condiciones externas que son necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades y de sus oficios, de su vida material, intelectual y religiosa*. Y añade dos límites a la responsabilidad del Estado respecto al BC: *en cuanto, por una parte, las fuerzas y las energías de la familia y de otros organismos a los cuales corresponde una*

<sup>317</sup> Cf. Pío XII, AAS 37 (1945) 146-148.

<sup>318</sup> Cf. ID. *Non mai forse*, [AAS 42 (1950) 126-129]. Radiomensaje, 24 de diciembre de 1949.

<sup>319</sup> Cf. ID. *Ad philosophos studiis humanitatis deditos, Romae coadunatos*, 25/09/1949, [AAS 41 (1949) 556]. El pensamiento del papa respecto a este tema pudo estar influenciado por Pietro Pavan; aunque fuera G. Gundlach, S. J. el colaborador y consultor "oficial" de Pío XII en materia social, como comenta Mario Toso (Cf. P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, [studio introduttivo di Mario Toso], Studium, Roma 2003, 33-34.), teniendo en cuenta la presencia y peso de Pavan en los foros sociales católicos de Italia, su proximidad al círculo de confianza de Pío XII y el desarrollo en su pensamiento sobre los derechos de la persona, hay motivos para pensar en un influjo indirecto de este sobre el papa: cf. C. CIRIELLO, *Pietro Pavan: le metamorfosi della dottrina sociale nel pontificato di Pio XII*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 2012, 169-189; 313-315.

*natural precedencia no basten, y, por otra, la voluntad salvífica de Dios no haya determinado en la Iglesia otra sociedad universal al servicio de la persona humana y de la realización de sus fines religiosos*<sup>320</sup>.

En esta última aportación destaca la definición que hace el papa del BC, en cuanto que añade elementos nuevos a su contenido. Ahora bien, aun siendo una estipulación o convicción aclaratoria para determinar qué debemos entender cuando usa el concepto en un contexto determinado -en este caso, la persecución por parte de la autoridad del BC político- va a terminar influyendo en sus sucesores y en el Magisterio de la Iglesia, puesto que van a continuar presentando, con matices enriquecedores, las dos cuestiones presente en la definición: (1) la adjetivación del BC como un conjunto de *condiciones externas (sociales, de la vida social)*; (2) necesarias, estas, para el *desarrollo* pleno de los ciudadanos (*de su propia perfección, el bien auténtico y completo del hombre, desarrollo humano integral*)<sup>321</sup>.

Hasta ahora, en la búsqueda de la arquitectura del concepto en los pensadores más significativos de la filosofía cristiana y el Magisterio eclesiástico, no se ha hallado ningún ensayo de definición, a excepción de los apuntes descriptivos-explicativos de León XIII<sup>322</sup> y la propuesta descriptiva de Pío XI<sup>323</sup>. Sin embargo, en los teólogos alemanes involucrados, teórica y prácticamente, en la cuestión social desde su origen y que tanto influyeron en los papas a partir de León XIII se han encontrado posibles fuentes de inspiración de la definición presentada en *Con sempre*, y cierta indeterminación que afecta al concepto BC, al usarse la expresión *condiciones externas*, tanto por parte de estos como por el papa. Por lo tanto, se ha optado por diferir el valor del descubrimiento al capítulo 6 donde se ahonda en el BC universal (BCU) como constructor de la vida social internacional, en orden a una mayor claridad investigativa y a una comprensión global de la propuesta de un BCU realizada por Juan XXIII.

Amén de la gran aportación de *Con sempre*, Pío XII no precisa del todo el contenido específico del BC, más bien lo deja enmarcado en un cuadro lo suficientemente amplio para operar, según las circunstancias de su momento histórico, con lo que es una de sus principales preocupaciones: la renovación de la sociedad desde el recto ordenamiento de lo social y el respeto profundo a que todos los individuos posean las condiciones

<sup>320</sup> Pío XII, *Con sempre*, [AAS 35 (1943) 13], DPDP, n. 13.

<sup>321</sup> Entre paréntesis están las expresiones “mejoradas” que propusieron Juan XXIII, el Concilio Vaticano II (GS; DH), Pablo VI, el Compendio de la Doctrina Social Cristiana y Benedicto XVI. De ellas daré cuenta a su tiempo.

<sup>322</sup> Cf. LEÓN XIII, *Au milieu des sollicitudes*, [ASS 24 (1891-1892) 525]; n. 22-23; ID, *Notre consolation*, [ASS 24 (1891-1892) 643; 645]; n. 11; 16).

<sup>323</sup> Cf. Pío XI, *Divini illius Magistri*, [AAS 22 (1930) 62]; DSDP, n. 36.

externas necesarias para su perfeccionamiento personal y moral<sup>324</sup>. Luego irá amplificando, en sus discursos, su concepción del BC, que revestirá de un carácter humanista y con exigencias concretas en el ámbito de lo jurídico. El desarrollo integral del ser humano debe ser el fundamento y el fin de la vida social<sup>325</sup>; y eso no puede ser abstracto, sino que se concreta en condiciones morales, jurídicas, políticas, económicas y sociales<sup>326</sup> que el Estado, como inmediato responsable, debe procurar, aunando todos los intereses presentes en la sociedad y en los individuos para conducirlos a la consecución del BC<sup>327</sup> mediante un ordenamiento jurídico con capacidad coercitiva suficiente para hacerlo cumplir<sup>328</sup>. Por otra parte, los deberes y los derechos humanos deben ser promovidos desde el BC propuesto por los Estados<sup>329</sup>; y a su vez, el BC de las sociedades tiene que identificarse con el *bienestar material y espiritual del propio pueblo*<sup>330</sup>.

La persona debe ser el centro de la labor política del Estado, que está obligado a garantizar tanto la convivencia en el orden como la tranquilidad, enfocando la actividad de los individuos hacia el BC que, en última instancia, comienza dentro de ellos mismos a través de sus relaciones con los demás<sup>331</sup>. Pío XII subraya esta idea porque la considera el punto de referencia que determina la auténtica relación entre el hombre y el Estado: permitiendo que el BC lo haga propio el individuo desde lo intrasubjetivo, brotará más fácilmente la dimensión intersubjetiva del BC, la que debe descubrir, conocer y respetar el Estado; de no hacerse así, el orden y la paz no tienen posibilidad de prosperar ni en el ámbito nacional ni en el internacional. Más aún, en un mundo, primero en guerra y después enfrentado, recomponer la convivencialidad es responsabilidad de los que tienen poder sobre *los destinos de los pueblos*, pero Pío XII insiste que será misión imposible sin atender debidamente al BC y una recta aplicación *de la justicia y de la equidad hacia todos*<sup>332</sup>. A su vez, también exhorta a los cristianos a no abandonar la tarea misionera ayudando a un rearme moral y espiritual de la sociedad mediante el

<sup>324</sup> La definición de BC de Pío XII está en un contexto de guerra; de aquí, que al igual que su predecesor, subraye la importancia vital del orden y la tranquilidad: *Toda convivencia social digna de este nombre, así como tiene su origen en la voluntad de paz, así tiende también a la paz; a aquella tranquila convivencia en el orden en la que santo Tomás, repitiendo la conocida frase de san Agustín, ve la esencia de la paz*: ID. *Con sempre*, [AAS 35 (1943) 10]; DPDP, n. 5. El papa cita a Tomás de Aquino y a Agustín de Hipona en nota: SANTO TOMÁS, *Summa Theologica* 2-2 q. 29 a. 1 ad 1; SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* XIX 13, 1 [sic.].

<sup>325</sup> Cf. Pío XII, *Con sempre*, [AAS 35 (1943) 12]; DPDP, n. 9.

<sup>326</sup> Cf. *Ibidem*, 13-15; n. 15-21.

<sup>327</sup> Cf. ID. *Benignitas et humanitas*, [AAS 37 (1945) 13-14], DPDP, n. 16.

<sup>328</sup> Cf. ID. *Con sempre*, [AAS 35 (1943) 22-23], DPDP, n. 45-52.

<sup>329</sup> Cf. ID. *La Solennità*, [AAS 33 (1941) 200], DPDS, n. 15.

<sup>330</sup> Cf. ID. *Nell' alba*, [AAS 34 (1942) 17]; DPDP, n. 19.

<sup>331</sup> Cf. ID. *Summi pontificatus*, [AAS 31 (1939) 433]; DPDP, n. 45.

<sup>332</sup> *Ibidem*, 439-440; n. 59.

fomento de los valores *de la verdad, de la justicia y de la caridad*<sup>333</sup>.

En la esfera de la relación entre las naciones, se debe caminar hacia un nuevo orden internacional donde ir concretando el BC<sup>334</sup> hasta elevarlo a categoría rectora de la *comunidad mundial de bienes*<sup>335</sup> entre el género humano, para salvar el subdesarrollo y la superpoblación y garantizar la paz mediante una organización que se inspire en la *sana democracia*<sup>336</sup>. Ésta, si llega a realizarse, debe estar dotada de medios para ser eficaz en el mantenimiento de la paz<sup>337</sup> y no olvidar que es una tendencia impulsada por *la unidad de origen, de naturaleza y de fin*<sup>338</sup> del hombre más que por la propagación de la información o a causa de la emergente interdependencia económica.

Este planteamiento general alcanza concreción en el del concepto de justicia social y en su significativa aportación del principio de la solidaridad. La justicia social es presentada en sentido amplio y complejo, sin abandonar la carga conceptual y práctica que le imprimió su antecesor, pero subrayando tanto su valor corrector como constructor de un *nuevo orden económico y social* internacional. El ser humano está alcanzado una vivencia de unidad en su destino común, cada vez más fuertemente arraigada en los corazones debido a la interdependencia social, ya casi planetaria. Gestionar esta *gran familia* conlleva la exigencia de *una amplia unidad de sentimientos y normas morales* que promuevan la *paz*, garanticen la *justicia social* y fomente el *amor fraterno universal*<sup>339</sup>.

Al igual que Pío XI, otorga como objetivo último de la justicia social la *elevación del proletariado [...] no solo como un progreso terrenal, sino también como el*

<sup>333</sup> *Ibidem*, 441; n. 61.

<sup>334</sup> Cf. ID. *Oggi*, [AAS 36 (1944) 250]; DPDS, n. 10. El BC es tanto fin como responsabilidad de la autoridad y del Estado, pero al estar este íntimamente unido a *la unidad del género humano*, se tiene que extender a la *Sociedad de los Estados*: ID. *La decimaterza*, [AAS 44 (1952) 10]; DPDP, n. 26. Respecto a los bienes materiales destaca que su destino universal es *principio fundamental de la cuestión social* y debe garantizarse una participación equitativa de ellos hacia todos los hombres *según normas de justicia y de caridad*: ID. *Sertum laetitiae*, [AAS 31 (1939) 642]; n. 14-16.

<sup>335</sup> Se suma al sueño de otros de conseguir por fin la realización de *una organización política eficaz del mundo* siempre que se armonice *con el conjunto de relaciones naturales, con el orden moral y orgánico que rige las relaciones particulares de los hombres y las de los diversos pueblos*: ID. [AAS 43 (1951) 279]; DPDP, n. 4.

<sup>336</sup> En el radiomensaje de la navidad de 1944 describe su naturaleza y condiciones; también, desarrolla que el hombre es sujeto protagonista e implicado en lo social, para nada pasivo, por lo tanto, clave para una democracia mejor: ID. *Benignitas et humanitas*, [AAS 37 (1945) 17-21]; DPDP, n. 31-41.

<sup>337</sup> Para ello habría que crear un *órgano investido de una suprema autoridad por consentimiento común*, y cuyo *oficio debería ser también el de sofocar en su raíz cualquier amenaza de agresión aislada o colectiva*, porque, continúa diciendo, *la teoría de la guerra, como medio apto y proporcionado para resolver los conflictos internacionales, está ya sobrepasada*: *Ibidem*, 19, DPDP, n. 36.

<sup>338</sup> ID. *Il programa*, [AAS 47 (1955) 767], DPDP, n. 9.

<sup>339</sup> ID. *Oggi*, [AAS 36 (1944) 250]; DPDS, n. 10. En este mensaje, en el quinto año del comienzo de la guerra, el papa propone un proyecto, racional y humano, donde la civilización cristiana puede colaborar ya que tiene una estructura adecuada y experiencia suficiente debido a su vocación universalista. Coincide en el tiempo con las conversaciones, proyectos y conferencias de las naciones donde se comienza a plantear un nuevo orden internacional para cuando termine la guerra: cf. P. BLET, *Pío XII y la Segunda Guerra Mundial, o. c.*, 359-394.

*cumplimiento de una obligación mora*<sup>340</sup>. La redención de la clase trabajadora, preconizada por la revolución social, tiene que empezar por *una equidad y congruente participación de todos en los bienes del país*<sup>341</sup> es más, debe caminar hacia *una más justa distribución de la riqueza*<sup>342</sup> evitando la concentración y el uso de los bienes en manos de unos pocos, porque la riqueza es a la comunidad humana como la sangre al cuerpo: necesita circular a través de todos los hombres para que sea posible, proporcionalmente, la vida plena en igualdad y dignidad, tal como exige la justicia social<sup>343</sup>.

Respecto a la solidaridad, cabe resaltar que, aun siendo un concepto ya utilizado en el discurso social<sup>344</sup>, con Pío XII resurge con una renovada fuerza al amparo de la ya mencionada conciencia de la unidad de destino del ser humano, recurriendo a ella para recordar en *Summi pontificatus* que precisamente su olvido es uno de los errores que está impidiendo un entendimiento real y efectivo entre las naciones.

La solidaridad humana tiene un doble fundamento: por una parte, la misma naturaleza racional del hombre, su dignidad e igualdad conjugada con su innata sociabilidad; por otra, la verdad revelada, por la que sabemos que hemos sido creados y salvados para ser una única familia, donde solo juntos podemos alcanzar nuestro fin terrenal y sobrenatural<sup>345</sup>. No obstante, *esta unidad de derecho y de hecho de toda la humanidad* no debe confundirse con la uniformidad<sup>346</sup>. Las culturas y los pueblos han ido forjando en la historia formas cada vez mejores de civilización que necesitan de unos bienes y unos medios suficientes para subsistir y que deben ser respetadas por las otras naciones<sup>347</sup>. La solidaridad tiene el valor de hacer de la diversidad, en cuanto bien comunicable, un motivo de riqueza cuando tiende a ser universal y se fundamenta en la

<sup>340</sup> Pío XII, *Oggi*, [AAS 36 (1944) 251]; DPDS, n. 15.

<sup>341</sup> Id. *La vostra gradita presenza*, [AAS (1943) 174]; DPDS, n. 9.

<sup>342</sup> Id. *Conforto, letizia*, [AAS 39 (1947) 428]; DPDS, n. 16. Para Pío XII, la acción social de los católicos debe transitar por los caminos de la justicia social en orden a la solución de la cuestión obrera y *essa è e rimane un punto programmatico della dottrina sociale cattolica: Ibidem*, 428.

<sup>343</sup> Cf. Id. *Testes obsequii*, [AAS 41 (1949) 596]. En el centro de la justicia social, como del BC, está la persona por lo que es impensable no extender el objeto de la misma a los bienes del espíritu: cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid 1982, 59-82; A. VERMEERSCH, *Quaestiones de iustitia*, Charles Beyaert, Brugis 1904, 46. Igualmente, se entiende que este tipo de justicia, además de implicar *una retribución justa y condigna por parte de la sociedad de un bien real o servicial a ella aportado por alguien, con justicia señalada por cierta equivalencia proporcional entre lo que se recibe y lo que se da*, también exige *una atribución a alguien de algo para la satisfacción de sus necesidades o aspiraciones vitales sin más título de ser a ello acreedor como persona humana*: J. ZARAGÜETA, *La problemática del bien común*, A. C. N. de P., Madrid 1950, 77.

<sup>344</sup> Presente en el Magisterio de los papas en su equivalente de la fraternidad cristiana, también ocupó la reflexión de los filósofos sociales en su análisis de las consecuencias de la industrialización y el auge del individualismo. En este contexto surgió el solidarismo como sistema social auspiciado por P. Pesch; él pretendió armonizar el bien particular con el BC presentando la solidaridad como principio *medio* entre el individualismo y el socialismo: cf. L. SÁNCHEZ AGESTA, *Los principios cristianos del orden político, o. c.*, 279-297.

<sup>345</sup> Cf. Pío XII, *Summi Pontificatus*, [AAS 31 (1939) 426-428]; DPDP, n. 28-33. La solidaridad, como las dos caras de una misma moneda, tiene que ser *genuinamente humana y cristianamente fraterna*: Id. *Con sempre*, [AAS 35 (1943) 20]; DPDP, n. 42.

<sup>346</sup> Id. *Summi Pontificatus*, [AAS 31 (1939) 428]; DPDP, n. 34.

<sup>347</sup> Cf. *Ibidem*, [AAS 31 (1939) 427; 430]; DPDP, n. 31; 37.



unión de destino y en los derechos que atañen a toda la humanidad, porque es a toda luz insuficiente que se dé entre unas pocas naciones afines mediante pactos de interés<sup>348</sup>.

Pío XII contempla la aplicación del principio de la solidaridad en los tres ámbitos relacionales característicos de su discurso, medido el principio como responsabilidad de los individuos y de los Estados, tanto en el orden nacional como el internacional<sup>349</sup>. La solidaridad, en consecuencia, queda en relación con la justicia, los derechos, los deberes, la dignidad de las personas y el BC; por ende, se escenifica normativamente con un doble movimiento: uno vertical, obligación de los que detentan el poder con los más débiles sociales para promover sus capacidades, sus recursos humanos y su cultura propia en orden a contribuir al BC<sup>350</sup>; otro horizontal, compromiso de los individuos entre sí para suscitar iniciativas de ayuda mutua<sup>351</sup> que debe empezar por la disponibilidad de los bienes al servicio de todos, especialmente de los más favorecidos, pero también por la contribución de las naciones al desarrollo de los pueblos menos dotados<sup>352</sup>.

#### *Balance de la recuperación del 'bien común' en el pensamiento pontificio*

El Magisterio de la Iglesia comenzó la reconstrucción del concepto de BC inspirándose en los logros de Tomás de Aquino y de la reflexión filosófica cristiana, dentro de una propuesta de regulación de la vida social nacida de una mirada compasiva a la situación del gran número de seres humanos que están condenados a la miseria, el hambre y el abandono.

Las primeras respuestas de los cristianos a las situaciones materiales de los obreros vinieron de parte de las iniciativas particulares de laicos y pastores. Ellos abordaron la *cuestión social* como un problema práctico al que dar solución desde los valores de la fe. Esta reacción de emergencia primero fue de indignación y denuncia, pero pronto alcanzó soluciones organizadas para mitigar las consecuencias desde el asistencialismo, para poco después crear asociaciones y métodos de actuación encaminados a la promoción de los obreros.

<sup>348</sup> No hay otro camino para salir de la maraña en que la lucha y el odio han envuelto al mundo, sino la vuelta a la solidaridad, olvidada desde hace demasiado tiempo, solidaridad no limitada a estos o a aquellos pueblos, sino universal, fundada en la íntima conexión de sus destinos y en los derechos que de igual modo les atañen: ID. *Benignitas et humanitas*, [AAS 37 (1945) 21]; DPDP, n. 40.

<sup>349</sup> Cf. J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Conceptos fundamentales en la Doctrina social de la Iglesia*, t. IV, o. c., 290-292.

<sup>350</sup> Cf. Pío XII, *Levate capita*, [AAS 45 (1953) 39; 40]; DPDS, n. 25; 28.

<sup>351</sup> Se impone la creación de una *red social solidaria y subsidiaria*, donde el protagonismo lo tengan las personas y las sociedades intermedias que generen para contribuir al BC desde el *amor verdadero*: cf. R. ALVIRA, *Bien común y justicia social en las diferentes esferas de la sociedad*: Revista empresa y humanismo, vol. 12, n. 2 (2009) 77-78.

<sup>352</sup> Cf. Pío XII, *Levate capita*, [AAS 45 (1953) 39-40]; DPDS, n. 26-27. De cara al nuevo orden internacional pendiente hasta que termine el conflicto bélico, *debe introducirse una sincera solidaridad jurídica y económica, una fraterna colaboración, según los preceptos de la ley divina, entre los pueblos, una vez que éstos estén asegurados en su autonomía e independencia*: ID. *Grazie*, [AAS 33 (1941) 13]; DPDP, n. 30.

Las convulsiones sociales de este tiempo estaban creando unas abismales desigualdades que sufrían con mayor crueldad las personas y los pueblos más frágiles, pero la respuesta institucional se hizo esperar. León XIII, antes de pronunciarse sobre la *cuestión social* con la encíclica *Rerum novarum*, propuso en su Magisterio unas orientaciones morales para la organización desde el recto orden de la vida social en numerosos documentos de carácter político y social. Sus acciones y pronunciamientos no sólo recuperaron la dimensión vital para la Iglesia de la *cuestión social*, sino que emprendieron el camino que anduvieron sus sucesores para la reconstrucción del BC.

León XIII reconquistó el BC como principio de construcción social y lo dotó de un fuerte acento ético, presentándolo como analogado político pero en la práctica utilizándolo como corrector de las situaciones socioeconómicas pues, en su planteamiento, aunque afirmó que todas las instituciones y agentes sociales están llamados, desde sus respectivas responsabilidades, a colaborar en el engrosamiento del BC, enmarcó esta tarea más como una virtud social que como una estrategia de acción política: El BC es para la paz y el bienestar humano; ningún fin puede ser superior a este y nadie debe, por un pretendido bien mayor, proponer otro en el que el individuo o una clase social puedan quedar excluidos.

Pío XI por su parte, siguiendo la estela de sus predecesores, amplifica el contenido del BC con dimensiones nuevas, especialmente al definir el principio de subsidiaridad que, junto al BC, cumple la función de impedir la desorganización social.

La adjetivación de la justicia como social le llevó a proponer, con el principio del BC, de fuerte contenido ético y social, la obligación de todos los agentes sociales a que colaborasen, como miembros de una única familia, en la realización del BC, para hacer posible que todos los hombres tuvieran en la sociedad las condiciones esenciales para desplegar una vida digna.

Justicia social, BC y caridad social forman en él un paradigma triangular corrector del individualismo y de las desigualdades, pero solo lo desarrolló para juzgar y proponer acciones en el ámbito económico a través de las relaciones que se entablan entre el capital y el trabajo.

La crisis mundial, presente durante el extenso pontificado de Pío XII, le llevó a ensayar respuestas rápidas motivadas por la urgencia, pero supo descubrir la necesidad de atender a las emergentes esferas del tejido relacional presentes en su tiempo: las personas, las naciones y las relaciones entre Estados. Es de destacar que en sus numerosos documentos practicase una doble mirada: al hombre concreto y al ligado

por el destino común a la humanidad; esto le condujo a optar en la resolución del binomio individuo-sociedad por un humanismo cristiano, hecho que podríamos considerar su aportación más significativa en cuanto a que fue una apuesta que determinó la concreción del discurso social de la Iglesia en el hombre.

Ensayó una definición de BC desde una perspectiva descriptiva encaminada a su consecución. Resalta en ella un fuerte carácter jurídico y personalista. Está enmarcada en su proyecto de renovación de la sociedad desde el recto ordenamiento de lo social y el respeto profundo a todos los individuos para que posean las condiciones externas necesarias para su desarrollo personal y moral. También destaca la constatación de que no se puede determinar totalmente el contenido específico del BC más allá de que este sea enmarcado en un cuadro lo suficientemente amplio como para operar, según las circunstancias de su momento histórico.

Por último, destacar que, en el Magisterio pontificio comienza a asomar tímidamente el tratamiento de lo social como un fenómeno estructural: por ejemplo, en el esfuerzo de que no quede reducido solamente al ámbito de la ética y la religión en la relación entre el obrero y el patrón. La Iglesia tiene que hacer suya la causa de la justicia y ser la primera en comprometerse con la acción social, influyendo para que el Estado apoye a los más perjudicados: los obreros, haciendo política social y dotándoles de cobertura legal.



## **CAPÍTULO 5**

### LA ENSEÑANZA SOCIAL DE JUAN XXIII



Justo un año antes de la aparición de la *Pacem in terris* el planeta vivía en un frágil equilibrio basado paradójicamente en el terror. Tan débil resultaba la paz que la humanidad entera tembló con la *crisis de los misiles* en Cuba y se llegó a pensar que el hombre se había plantado en el mismo borde del abismo. En el ámbito civil se constataba la interdependencia creciente entre las naciones y reinaba cierto optimismo, aunque con cargas desesperanzadoras por las consecuencias del ‘enfrentamiento frío’.

Mientras, en el ámbito eclesial se consolidaba una actitud nueva de la Iglesia ante el mundo. Comenzaba la apuesta por el diálogo y se cerraba el círculo de la confrontación. La Iglesia avanzaba en la búsqueda de una nueva presencia en la sociedad, emprendiendo el camino del encuentro de un espacio común desde el que le fuese posible colaborar<sup>1</sup>. Aunque el discurso social de los papas ya había comenzado a incluir los derechos humanos, la democracia, el rechazo de la guerra y la oportunidad de crear estructuras internacionales de gobierno aprovechando la interdependencia creciente de las naciones, en el pontificado de Juan XXIII se amplifica con las sorprendentes encíclicas *Mater et magistra* y *Pacem in terris*, sobre todo en esta última, punto de inflexión donde comienza el cambio de actitud de la Iglesia como institución respecto al mundo actual, un propósito pensado y operado por el papa ‘santo’ que terminó de consolidar el Concilio Vaticano II.

La enseñanza sociopolítica de Juan XXIII es el objetivo principal de las reflexiones en este capítulo. Se ha dividido en dos secciones: (1) La convivencia mundial estaba en crisis aguda, pero a la par llena de posibilidades; las aspiraciones de ir a mejor del ser humano alcanzaban cotas asombrosas de avances en casi todos los ámbitos del saber teórico y práctico, pese a la alargada sombra de la amenaza de una confrontación bélica mundial. (2) Un papa recién elegido, ya anciano, se propone como meta que la Iglesia sea, en medio de la angustia y el miedo, un faro de esperanza para el hombre moderno y anuncia que se puede restaurar la convivencia mundial.

En la primera sección se ahonda en el necesario contexto histórico-social para comprender en profundidad los porqués de las propuestas que irá aportando el magisterio de Juan XXIII en su corto, pero fructífero, pontificado. La división del planeta en dos ideologías políticas antagónicas, la amenaza de desastre nuclear que se llevó más allá de lo razonable y la insostenible colonización del Sur que terminó partiendo al mundo en cuatro cuando al eje horizontal este-oeste se añadió el vertical norte-sur. A la

---

<sup>1</sup> Cf. I. CAMACHO, *Releyendo la “Pacem in terris” a los cuarenta años de su publicación*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Los nuevos escenarios de la violencia. En el 40 aniversario de la Pacem in Terris*, Cuadernos León XIII, Madrid 2003, 17.

par, la interdependencia surgida entre las naciones era ya imparable, cargada como estaba de sus peligros, pero también de una potencialidad beneficiosa para el ser humano y sus relaciones.

La segunda sección se ha dividido en dos. En la primera, se reflexiona sobre la aparición en la escena eclesial del cardenal Roncalli que, elegido por su edad para ser un papa de transición, terminó revolucionando el ámbito eclesial. Su pontificado estuvo guiado, desde el comienzo, por un triple propósito: (1) impulsar la renovación de la Iglesia desde dentro y hacia fuera de ella misma, recogiendo la antorcha de la paz y recuperando su mayor tesoro: los más vulnerables de la sociedad; (2) reparar la división del cristianismo uniendo a las Iglesias hermanas, que luego se materializó en la convocatoria de un concilio ecuménico que arrancó con dos cuestiones esenciales: Iglesia, qué dices de ti misma y cómo lo vas a mostrar a los hombres de tu tiempo; (3) materializar la unidad mundial con la cooperación de las personas, las culturas, los pueblos, las naciones y los Estados mediante un orden social nuevo. En la segunda parte se constata que, desde mediados del siglo XX, la cuestión social ha vuelto a cambiar de sujeto: ahora es la convivencia internacional el problema más grave a resolver. La apuesta del papa va a venir en forma de enseñanza, que ofrece al mundo, principalmente, en dos encíclicas emblemáticas: la *Mater et magistra*, que da cuenta de la situación socioeconómica, y la *Pacem in terris*, en la que desarrolla su pensamiento sociopolítico. De ambas se proporciona una visión global de conjunto para entender lo que propone, pero de manera especial de la PT porque ella contiene el regalo del concepto de *bien común universal*, objeto de esta investigación que, conjuntamente con la propuesta de una autoridad mundial que lo garantice, van a ser motivo de desarrollo en el siguiente capítulo, núcleo de esta tesis y lugar donde confluyen todos los hallazgos encontrados respecto al BC en los capítulos precedentes.

## **I. LUCES Y SOMBRAS EN LA CONVIVENCIA MUNDIAL.**

En la segunda mitad del siglo XX, a principios de la década de los 60, la humanidad vivía instalada en la ambigüedad de una convivencia transitada por luces y sombras: pesaba sobre ella la amenaza de una guerra nuclear con un poder destructor de magnitud mundial y, sin embargo, se había alcanzado la sensación de que se podía vivir en este mundo post-bélico en el que ningún poder quería renunciar a la dominación<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> La forma de conquistar estaba cambiando y la manera de hacer la guerra también, siendo adjetivada como *psicológica*. Los conflictos bélicos y la paz se conciben, por igual, como la continuación de la política, aunque por



Ciertamente, los riesgos de un conflicto final se compensaban con algunos indicios para la esperanza: los planes de reconstrucción de los países devastados después de la guerra comenzaban a dar frutos; la configuración geopolítica del mundo empezaba a parecerse más a una aldea global que a un planeta atomizado gracias al proceso de socialización generado por la interdependencia económica; las relaciones en política exterior de los Estados se agrandaban al mismo ritmo que los antiguos pueblos coloniales se iban incorporando a la historia mundial a través de la consecución de su independencia; las conquistas en el ámbito científico-técnico invitaban a la euforia augurando un ciclo de desarrollo planetario<sup>3</sup> preludio del fin, para muchos pueblos, de las penurias tras las guerras mundiales; y, desde la muerte de Stalin, había comenzado un proceso de denuncia y protesta hacia dentro del sistema socialista que propugnaba una reforma que condujera hacia la democratización y la salvaguarda de las libertades<sup>4</sup>.

Pero cuando se hace balance y en uno de los platos de la romana de la justicia están los muertos, no cabe estar contentos. Demasiadas guerras, excesivas muertes de inocentes avaladas por la *violencia estatal*. Nuestro siglo XX va a pasar a la historia como el *siglo genocida*. Y es que, sin contar las guerras que continuaron después de la crisis cubana, narrar las muertes en cifras produce escalofrío<sup>5</sup>.

Tanta aniquilación del ser humano, tanta falta de respeto por su dignidad, provocó que los primeros pasos tras el fin de la Guerra se encaminaran a construir un orden de relaciones pacíficas de convivencia basado en el fortalecimiento de la democracia, la promulgación de una normativa internacional de protección de los derechos y las libertades fundamentales del hombre y la constitución de una comunidad internacional

---

distintos medios: cf. F. SINTES OBRADOR, *Los problemas de la Guerra Psicológica*, en: INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS, *Relaciones internacionales en la era de la guerra fría*, I.E.P., Madrid 1962, 256.

<sup>3</sup> En la década de los 60 del siglo XX ya se adjetivaba como planetaria la dimensión que englobaba a todos los pueblos: cf. L. SÁNCHEZ AGESTA, *La "Pacem in Terris" en el contexto general de la Doctrina Política de la Iglesia*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, BAC, Madrid 1963, 74.

<sup>4</sup> Este tímido comienzo reformista, con la perspectiva que nos da el tiempo, fue el germen o *la anticipación del gran derrumbe de 1989*: A. BIAGINI - F. GUIDA, *Medio siglo de Socialismo Real*, Ariel, Barcelona 1996, 59.

<sup>5</sup> Las guerras balcánicas entre 1912 y 1913 causaron la matanza de 50.000 vidas y el éxodo de más de un millón de personas; los veinte millones de muertos de la 1ª Guerra Mundial; las espeluznantes matanzas y movimientos de población en los Balcanes con dos millones de víctimas armenias a manos de los turcos; los veinte millones de muertos, catorce de ellos ucranianos, entre 1919 y 1932, en la Unión Soviética; la represión turca, iraní e iraquí contra los kurdos que comienza en 1919 y que aún continúa, que supuso varios millones de muertos, la destrucción de 10.000 aldeas y más de siete millones de refugiados; los más de veinte millones de muertos tras la invasión japonesa de China y Corea, con 50.000 fusilamientos en una sola sesión; el Holocausto de seis millones de judíos, veinte millones de soviéticos más treinta en el resto de los territorios durante de 2ª Guerra Mundial; el eterno conflicto árabe-israelí, que, entre 1948 y 1999, costó cincuenta mil vidas y cinco millones de refugiados; el medio millón de muertos en India y Pakistán, entre 1948 y 1949 en las persecuciones religiosas entre hindúes y musulmanes... Cf. J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, *La violencia en las relaciones humanas: La perspectiva histórica*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Los nuevos escenarios de la violencia. En el 40 aniversario de la Pacem in terris*, Cuadernos León XIII, Madrid 2003, I. c., 48.

organizada en instituciones encargadas de velar por la paz<sup>6</sup>.

Las iniciativas más significativas que concretan este ideal, con el hombre y la mujer en el centro de la preocupación, son la Carta de las Naciones Unidas (26-6-1945), la Declaración Universal de Derechos Humanos (10-12-1948), la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre (Conferencia de Chapultepec de febrero-marzo de 1945, aprobada en abril de 1948), la Organización Internacional del Trabajo (1945), la UNESCO (16-11-1945) y el Acuerdo sancionador de los crímenes contra la paz, la guerra y la humanidad (8-8-1945). Estos documentos promovieron el concepto jurídico de la dignidad 'intrínseca' de la persona y la obligación de los Estados soberanos de respetar los derechos humanos<sup>7</sup>. A su vez, este ideal inspiró el proyecto de unificación europea a través de la fundación del Consejo de Europa (1948), de la Declaración Schuman (9-5-1950) y de la Comunidad Europea a partir de 1955<sup>8</sup>.

Estos esfuerzos resultaron insuficientes. Los seres humanos ansiaban una paz con garantías de permanencia duradera. Lo urgente estaba imposibilitando lo importante: establecer un nuevo orden internacional donde las relaciones entre los hombres, de éstos con el Estado y de los Estados armonizados entre sí para alcanzar el sueño de una convivencia mundial capaz de asegurar la paz. Los pactos alcanzados por la *Gran Alianza*, a medio plazo, solamente pudieron hacerse valer mediante la peligrosa estrategia de la acumulación de armas nucleares como argumento persuasorio para evitar la guerra, quedando el orden mundial finalmente sustentado en un equilibrio tan frágil que resultaba exíguo para soportar la pesada carga que suponía vivir amenazados continuamente por una guerra nuclear de consecuencias devastadoras.

Las esperanzadoras luces que irrumpieron en la escena mundial, poco a poco, fueron quedando ensombrecidas por la escalada en la confrontación de las dos potencias que consiguieron acaparar más poder (EE.UU. y URSS) tras la guerra, la desastrosa gestión de la independencia de los países colonizados y la ausencia de canales de prevención e información en el conflicto de los misiles en Cuba, que podrían haber alcanzado la magnitud de *desastre mundial*. A estos hechos se fueron sumando las manifiestas y profundas desigualdades que comenzaban a distanciar al *Norte* desarrollado del *Sur* empobrecido y que amenazaban la conviencialidad planetaria, tanto como el enfrentamiento *este versus oeste*.

---

<sup>6</sup> Cf. M. T. COMPTE, *Una lectura de Pacem in terris a propósito de las minorías étnicas*: Estudios eclesiásticos, vol. 80, n. 312 (2005) 104-106.

<sup>7</sup> Cf. J. A. CARRILLO, *Dignidad frente a barbarie*, Trotta, Madrid 1999, 135.

<sup>8</sup> Cf. R. ARACIL - J. OLIVER - A. SEGURA, *El mundo actual: de la segunda guerra mundial a nuestros días*, Univesitat de Barcelona, Barcelona 1998, 72-74.

## 1. El mundo dividido en dos.

Las relaciones internacionales sufrieron un cambio tras la segunda contienda. El centro del poder en el liderazgo mundial empezó a sufrir un desplazamiento: las potencias europeas, arruinadas y devastadas, perdieron relevancia, mientras que los Estados Unidos y la Rusia soviética cobraron un nuevo protagonismo, a pesar de las diferencias antagónicas de sus sistemas; la una y la otra, además de reclamar para sí el protagonismo en la reconstrucción del orden mundial, tenían desplegado su aparato militar por todo el planeta y supieron encontrar los recursos necesarios para desarrollar sus respectivos regímenes económicos, políticos e ideológicos.

En un primer momento, parecía que ambas se necesitaban mutuamente y podían trabajar juntas por la paz. El presidente Roosevelt, sabedor del potencial de recursos alimenticios, financieros y tecnológicos de su país, amén de los contundentes resultados del sistema liberal, llegó a imaginar, en la Conferencia de Yalta en febrero de 1945, que la colaboración era más que posible, porque Europa, acordonada militarmente por Rusia, necesitaba la contribución de EE.UU. para reponerse a los destrozos de la guerra<sup>9</sup>. Por su parte, Stalin era consciente de que la hegemonía de su unión de repúblicas soviéticas sobre el viejo continente pasaba necesariamente por asegurarse la ayuda norteamericana<sup>10</sup>.

Sin embargo, la idea de un mundo unido y ordenado con la paz tras la guerra, aunque presente en las conferencias de Yalta y de Potsdam (1945), se fue desvaneciendo al ritmo del crecimiento de las desavenencias entre las dos potencias sobresalientes debido tanto a sus distintos propósitos sobre el ordenamiento internacional como a que ambas buscaban lo mismo: la supremacía del poder mundial<sup>11</sup>. Así, aunque la configuración de un planeta bipolar se fue fraguando, entre ellas, en el ámbito de las palabras, los discursos, los planes y las respectivas *doctrinas*, se consumó en el mismo corazón de Europa con el conflicto generado en Alemania<sup>12</sup>, convirtiéndose esta, sin pretenderlo, en

---

<sup>9</sup> Los primeros discursos políticos de la recién estrada era posbélica buscaron extender entre la opinión pública que no hubo ni vencedores ni vencidos, porque todos tuvieron, en mayor o menor cuantía, que asumir pérdidas y lo importante era aunar esfuerzos para una paz duradera: cf. J. ALSOP, *F. D. Roosevelt*, Salvat, Barcelona 1986, 184.

<sup>10</sup> Rusia comenzó a aventajar al Reino Unido en Europa, ya que se iba extendiendo en el espíritu general de sus pueblos anhelos profundos de renovación y justicia social. Más aún, los laboristas comenzaban a triunfar en el Reino Unido y los comunistas obtenían buenos resultados electorales en Francia e Italia, incluso en Checoslovaquia, visibilizando con claridad la creciente popularidad de las fuerzas de izquierdas debido, en parte, a que habían llevado el peso de la resistencia en las zonas ocupadas por los nazis: cf. J. HEFFER - M. LAUNAY, *La guerra fría, 1945-1972*, Akal, Torrejón de Ardoz 1992, 94; 96.

<sup>11</sup> Cf. K. SODUPE, *La estructura de poder del sistema internacional: del final de la Segunda Guerra Mundial a la posguerra fría*, Fundamentos, Madrid 2002, 170-182; R. ARON, *La república imperial: Los Estados Unidos en el mundo (1945-1972)*, Alianza, Madrid 1976.

<sup>12</sup> Cf. W. KNAPP, *La partición de Europa*, en: VARIOS, *La guerra fría*, Troquel, Buenos Aires 1966, 43-56.

el icono y el paradigma de la ruptura de la Tierra en dos bloques<sup>13</sup>.

La economía, sutilmente mezclada con la política de pactos, junto con los mecanismos propagandísticos de las dos ideologías dominantes, configuraron un mapamundi que giró al son de dos polos irreconciliables durante cuatro décadas y que ha explicado y conformado el mundo hasta hace bien poco<sup>14</sup>. Ahora bien, más allá de los hechos históricos y los acontecimientos desencadenantes de este conflicto frío están las evoluciones y tendencias de las dos potencias enfrentadas, la soviética y la americana, que comenzaron antes de las dos guerras mundiales; aun teniendo la apariencia de poder devenir en una contienda global, se fueron habilitando mecanismos de contención para que ello no ocurriera<sup>15</sup>. La vergonzosa configuración bipolar del mundo es la cara vista del problema; ocultos están los procesos históricos de dos pueblos, dos sociedades, dos Estados, dos naciones, que crecen a costa de las demás<sup>16</sup>.

El bloque occidental estaba dirigido por EE. UU. y compuesto por países de economía capitalista, con un alto nivel de desarrollo y la democracia como sistema político. Norteamérica, superando su tradicional aislacionismo<sup>17</sup>, fijó su principal objetivo en la ayuda económica en la reconstrucción de Europa y desarrolló una red mundial de alianzas para *contener* el avance del comunismo y el peligro de una agresión militar soviética sobre Occidente<sup>18</sup>. La implantación de su ideología capitalista y su aparato propagandístico mantuvieron la unidad de su bloque y, aunque hubo momentos en los que parecía que se venía abajo, sería, precisamente, con las políticas intervencionistas ejercidas sobre los Estados bajo su influencia como consiguió salir a flote.

El economista J. M. Keynes aportó la cobertura teórica<sup>19</sup>, Truman la ideológica<sup>20</sup> y G.

<sup>13</sup> Para una síntesis de la *cuestión alemana* desde una visión histórica cf. F. PORTERO, *La cuestión alemana desde una perspectiva histórica*: Política Exterior 7 (1988) 234-246; D. WATT, *Alemania*, en: VARIOS, *La guerra fría*, I. c., 90-91; E. M. ZACHARIAS, *Historia Secreta de la Guerra fría*, José Janés, Barcelona 1952, 82-89.

<sup>14</sup> Cf. J. I. CALLEJA, *Moral Samaritana I. Fundamentos y nociones de ética económica cristiana*, PPC, Madrid 2004, 152-154.

<sup>15</sup> Cf. A. APPLEBAUM, *El telón de acero: La destrucción de Europa del este: 1944-1956*, Debate, Barcelona 2014.

<sup>16</sup> Para un análisis comparativo del alcance de los procesos históricos en la configuración de los dos núcleos de poder en relación con sus aspiraciones: cf. J. LUKACS, *Historia de la guerra fría*, Herrero, México 1962, 189-304.

<sup>17</sup> Cf. M. A. BASTOS, *Antiimperialismo de derechas: la tradición política del aislacionismo norteamericano*: RIPS: Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas, vol. 4, n. 1, (2005) 97-113.

<sup>18</sup> Los norteamericanos estaban dispuestos a ayudar a cualquier gobierno que hiciera frente a la amenaza comunista con la voluntad firme de utilizar una política de *containment* del comunismo. El diplomático George Kennan fue el que elaboró la doctrina de la *contención*, pero él mismo expresó que tal amenaza inminente de un ataque soviético a los Estados Unidos era, más que nada, producto de la imaginación, pero necesario en ese tiempo: cf. J. TUSELL, *Manual de Historia Universal. El mundo actual*, Historia 16, Madrid 2001, 150.

<sup>19</sup> Cf. J. M. KEYNES, *Teoría general de la ocupación*, el interés y el dinero, Fondo de Cultura Económica, México 1974.

<sup>20</sup> Cf. E. BARBÉ, *Relaciones Internacionales*, Tecnos, Barcelona 1995, 235. En el discurso pronunciado el 12 de marzo de 1947 en el Congreso de EE.UU., Truman sentó las bases para una nueva estrategia en política exterior que es considerado el comienzo de la guerra fría. Para el debate de los límites cronológicos: cf. J. C. PEREIRA, *La guerra fría*, en: J. C. PEREIRA (coord.), *Historia de las relaciones internacionales contemporáneas*, Ariel, Barcelona 2001, 430-431.

Marshall la estratégica<sup>21</sup> que llevaron al gran éxito de la reconstrucción europea y que frenaron las pretensiones comunistas. El Estado intervencionista se convirtió en el motor del desarrollo económico dentro de cada nación, el *padre* que reducía las desigualdades y garantizaba una gran protección social<sup>22</sup>. Comenzaron así a triunfar las ideologías socialdemócratas y demócratas-cristianas, sobre todo en Europa, que trataron de ofrecer la mejor cara del sistema capitalista.

Al otro lado, el bloque socialista, dirigido en su primera etapa por Stalin, implantó un sistema totalitario en la URSS y sus países satélites, sustentado en el control de la población mediante la implantación de un partido único, la represión de cualquier tipo de disidencia, la colectivización agraria, la planificación económica centralizada y la industria pesada<sup>23</sup>. En pocos años impuso las *democracias populares*<sup>24</sup> en los Estados que caían bajo su influencia, con la excepción de Yugoslavia y Albania, donde alcanzaron el poder las guerrillas comunistas autóctonas sin ayuda soviética<sup>25</sup>.

En un primer momento se consiguió la cohesión del bloque a base de purgas<sup>26</sup>. Cualquier país que intentaba configurar su Estado sin seguir el molde soviético de la democracia popular tal como se concebía en Moscú sufría la persecución de sus líderes, el encarcelamiento en campos de concentración o la muerte. También se intensificó la búsqueda de alianzas, pero fue menos compacta y tardaron más que los occidentales en consolidarse como bloque, entre otras cosas porque se hacía a base de acuerdos bilaterales con las democracias populares<sup>27</sup>. Tras la muerte de Stalin nació el Pacto de Varsovia en 1955<sup>28</sup>. Esta alianza militar, que contaba con un poderoso y nutrido ejército

<sup>21</sup> A mediados de 1947, siendo Marshall Secretario de Estado de EE.UU., anunció en un discurso en la Universidad de Harvard el *European Recovery Program*, más conocido como el *Plan Marshall*. El proyecto tenía como objetivo destinar una cuantiosa ayuda económica para acelerar la recuperación de Europa occidental, pero su fin último era servir a los intereses dominadores de EE.UU. y, a la larga, rasgó Europa en dos: una que experimentó un rápido crecimiento económico y otra que tuvo enormes dificultades de desarrollo: cf. H. J. HOGAN, *The Marshall Plan: America, Britain and the Reconstruction of Western Europe, 1947-1952*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

<sup>22</sup> Cf. J. A. GUERRERO - D. IZUZQUIZA, *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra*, Sal Terrae, Santander 2003, 86.

<sup>23</sup> La praxis descrita tiene una cobertura ideológica en el marxismo-leninismo iniciado por Lenin y desarrollado por Stalin. Esta versión dogmática del marxismo, más doctrinal que científica, se fue desplegando al amparo de los intereses burocráticos del modelo de Estado soviético y legitimó su estructura jerárquica creadora de desigualdad: cf. J. GUIU, *El Socialismo*, en: M. CAMINAL (ed.), *Manual de ciencia política*, Tecnos, Madrid 1996, 135.

<sup>24</sup> Este concepto es fruto de la Doctrina Jdonov: cf. I. RIVERO, *Síntesis de Historia del mundo contemporáneo. De la revolución Francesa a nuestros días*, Globo, Madrid 1996<sup>3</sup>, 136-137; F. FEJTÖ, *Historia de las democracias populares, 1953-1970*, 2 vol., Martínez Roca, Barcelona 1971.

<sup>25</sup> Cf. R. ARACIL; J. OLIVER; A. SEGURA, *o. c.*, 86.

<sup>26</sup> Cf. H. SETON-WATSON, *El mundo comunista. La Rusia soviética y su progenie*, en: A. BULLOCK (dir.), *Historia de las civilizaciones. 11. El siglo XX. La historia de nuestro tiempo*, Alianza Editorial, Madrid 1989, 186-195.

<sup>27</sup> Cf. J. A. SILVA MICHELENA, *Política y bloques de poder: crisis en el sistema mundial*, Siglo XXI, México, 1976, 248-250; 252-253.

<sup>28</sup> A él se adhirieron las democracias o repúblicas populares incentivadas por Stalin en Europa, incluida Alemania Oriental en 1956: cf. A. BIAGINI; F. GUIDA, *Medio siglo de Socialismo Real*, Ariel, Barcelona 1996, 54. Antes, los Estados del eje occidental firmaron el Tratado del Atlántico Norte que daba nacimiento a la OTAN: cf. F. HERNÁNDEZ HOLGADO, *Historia de la OTAN. De la Guerra fría al intervencionismo humanitario*, Catarata, Madrid

y armamento cualificado, enlazó a los países comunistas europeos con la URSS, que reservó para sí el mando militar de la Alianza<sup>29</sup>.

La configuración mundial se fue sosteniendo a base de amenazas, tanto con hechos como con palabras: por una parte, se implantaron organizaciones militares supranacionales, que nacieron con el engañoso objetivo de equilibrar la balanza del poder mundial a base de la disuasión<sup>30</sup>; por otra, las dos potencias mundiales se enzarzaron en una dinámica propagandística donde cada una ensalzaba sus virtudes frente a los peligros de su oponente, sutilmente acompañada de ataques verbales de carácter moral<sup>31</sup>.

## 2. Más allá de las amenazas.

A finales de la década de los 50 del siglo XX los analistas, con la mirada puesta en la sucesión de relevos en el liderazgo de las superpotencias y sus declaraciones de buenas intenciones, llegaron a pensar que la paz, fruto del miedo, podía resultar suficiente para evitar otra confrontación mundial y vaticinaron que la humanidad, a lo más, estaba situada en medio de *un momento crítico de cambio brusco y radical*. Más aún, en la primavera de 1962, aunque resultase difícil imaginar el fin de la guerra fría y el surgimiento *de un definitivo orden universal*<sup>32</sup>, más costoso todavía resultaba predecir los acontecimientos que estaban por venir, los que pondrán de manifiesto, por vez primera, el riesgo que conllevaba diseñar la coexistencia pacífica mediante la acumulación de armas de destrucción masiva para evitar la confrontación bélica.

Pero antes de la crisis, con la subida al poder de Jruschov en 1953, se llegó a especular sobre si el eje soviético rompería con la era estalinista y si estaría decidido a abandonar la actitud de confrontación, al venir acompañado de una nueva actitud política que buscaba el entendimiento y la paz, utilizando un discurso donde, en apariencia, se verbalizaba que ni era preciso dilatar la revolución comunista con el uso de las armas, ni era un objetivo ineludible<sup>33</sup> la guerra contra el capitalismo; pero, este pretendido pacifismo, con el tiempo, no lo fue tanto, ya que la segunda crisis de Berlín provocó al

---

2000, 46-47. La primera reacción de la URSS, para poner de manifiesto su poder, fue dar comienzo a sus primeros experimentos con bombas atómicas. Las aparentes ventajas se correlacionaban con la ilusoria igualdad de poderes: cf. H. MASSIS, *La URSS al desnudo*, Doncel, Madrid 1975, 101-148.

<sup>29</sup> Cf. G.A. PÉREZ SÁNCHEZ, *La Unión Soviética y el sistema socialista mundial*, en: J.C. PEREIRA (coord.), *I. c.*, 467-468.

<sup>30</sup> Para una exposición de la topografía de los ejércitos en la década de los 60 del siglo XX: cf. F. DESAIAS, *Ejércitos supranacionales*, en: INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS, *I. c.*, 289-339.

<sup>31</sup> Cf. F. HERNÁNDEZ HOLGADO, *o. c.*, 22.

<sup>32</sup> C. SCHMITT, *El orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial*, en: INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS, *I. c.*, 62.

<sup>33</sup> Cf. R. ARACIL - J. OLIVER - A. SEGURA, *o. c.*, 323-325; C. TAIBO, *Historia de la Unión Soviética*, Alianza, Madrid 2010, 191-223.

levantamiento, el 13 de agosto de 1961, del muro que dividió la capital y el mundo<sup>34</sup>.

El bloque occidental, sin embargo, no cejó en sus amenazas a los soviéticos. Miraban desconfiadamente los avances de sus contrarios con los misiles intercontinentales y quedaban atónitos ante la puesta en órbita del satélite Sputnik en 1957<sup>35</sup>. Así las cosas, amenazaron con *represalias masivas*, utilizando armamento nuclear, si no comenzaban a abandonar las estrategias agresivas en política exterior<sup>36</sup>. Sin embargo, la estrategia exterior norteamericana, especialmente la del equipo del presidente Kennedy, resultó menos agresiva y más contenida por miedo a *cometer un error* que llevara a la confrontación inevitablemente<sup>37</sup>.

En apariencia se abrió un periodo de guerra de palabras medidas para evitar el uso de las armas, especialmente las nucleares, hasta 1962; del 14 al 28 de octubre el mundo contuvo la respiración, porque los sucesos pudieron acabar en tragedia<sup>38</sup>. La crisis de los misiles puso fin a un periodo de supuesta coexistencia pacífica y paradójicamente dio paso a un tiempo de cierta distensión entre las superpotencias, al haber tomado conciencia del peligro potencial que suponía la posesión de armamento nuclear.

Los orígenes de la crisis de los misiles<sup>39</sup> son tan viejos como la búsqueda de la independencia de la pequeña isla del Caribe; el antepenúltimo episodio lo protagonizaron *un joven abogado llamado Fidel Castro y una pintoresca tropa de improvisados combatientes*<sup>40</sup> que lograron conquistar el poder en Cuba en 1959, tras derrocar la dictadura pro-americana de Batista. La reacción de Washington fue dura:

<sup>34</sup> Churchill advirtió, a su tiempo, lo que estaba sucediendo en el viejo continente: se iba delineando una frontera, la que alejaba cada vez más a la Europa sometida por el ejército soviético del resto que, a la larga fue premonición de lo que sucedió en la ciudad berlinesa. Él acuñó para esta situación la expresión, bastante plástica, de *telón de acero* en un célebre discurso pronunciado en Fulton (Missouri) el 5 de marzo de 1946: cf. A. APPLEBAUM, *o. c.*, 242); aunque la primera vez que la utilizó fue en un mensaje dirigido a Truman el 12 de mayo de 1945: cf. R. JENKINS, *Winston Churchill. II*, Ediciones Folio, Barcelona 2003, 871.

<sup>35</sup> Cf. P. CALVOCORESSI, *Historia política del mundo contemporáneo. De 1945 a nuestros días*, Akal, Madrid 1987, 36-37.

<sup>36</sup> Cf. T. JUDT, *Postguerra: una historia de Europa desde 1945*, Taurus, Madrid 2006, 332-378.

<sup>37</sup> Cf. R. ARON, *o. c.*, 108-144.

<sup>38</sup> En el texto presento los hechos históricos del conflicto, reducidos al mínimo necesario para el recuerdo, de una de las crisis de convivencialidad mundial más peligrosa de la historia contemporánea. Para una cronología de los hechos desde diversas perspectivas: cf. E. MANERA REGUEYRA, *Reflexiones sobre la crisis internacional cubana*: Revista de Política Internacional 64 (1962) 85-93; R. F. KENNEDY, *Trece días: la crisis de Cuba*, Plaza & Janés, Barcelona 1978; C. LEANTE, *Cuba: Cuarenta años de la crisis de los misiles*: Claves de razón práctica, 126 (2002) 42-49; R. DALLEK, *John Kennedy: La Crisis de Cuba*: Claves de razón práctica, 142 (2004) 54-63; J. C. GIL MARÍN, *La crisis de los misiles de Cuba. En análisis de los procesos de toma de decisiones*, Viceconsejería de Cultura y Deportes, Islas Canarias 2004, 29-43; 113-122; B. MENDOZA, *Crisis de los misiles*: Historia y vida 442 (2005) 14-17; A. LINARES MARTÍNEZ, *Lo que revelan los archivos desclasificados sobre la crisis de los misiles en Cuba y la definición de la Guerra Fría*: Procesos históricos: revista de historia, arte y ciencias sociales 16 (2009) 82-106; G. ALLISON, *La crisis de los misiles de Cuba 50 años después: Lecciones para la actual política exterior estadounidense*: Foreign affairs: Latinoamérica, vol. 12, n. 4 (2012) 103-109.

<sup>39</sup> Cada parte implicada en el conflicto lo denominó de forma distinta: para los estadounidenses y los soviéticos *crisis de los misiles* y *crisis del Caribe*, respectivamente, mientras que para los cubanos *crisis de octubre*: cf. S. GUERRA; A. MALDONADO, *Historia de la revolución cubana*, Txalaparta, Tafalla 2009, 105-107.

<sup>40</sup> C. A. MONTANER, *La última batalla de la Guerra Fría: cómo y por qué se hundió el comunismo*, Fundación FAES, Madrid no os2009, 253.

Kennedy intentó invadir la Bahía de Cochinos, pero falló en sus pretensiones. Los sucesos se fueron complicando y una revolución que, en principio, no era comunista, acabó alineándose con el bloque soviético ya que Fidel, presionado y amenazado por la fuerza militar norteamericana, terminó pidiendo ayuda económica y militar a la URSS<sup>41</sup>.

El 14 de octubre saltaron todas las alarmas en Washington. Aviones U-2 norteamericanos detectaron la presencia de rampas de misiles y de efectivos militares soviéticos en la isla cubana. Fuentes oficiales del gobierno de Jruschov aseguraron que se trataba de un despliegue bélico defensivo, pero en pocos días la inteligencia militar de EE. UU. confirmó que dicha presencia estaba diseñada para el ataque; por lo que, ante la fase avanzada de operatividad de los misiles, Kennedy decretó el bloqueo de la isla y anunció que su Armada frenaría el paso a cualquier nave soviética que tuviese como destino Cuba. Parecía que el entramado de la lógica de la disuasión perdía fuerza, mientras que crecía en los corazones de las gentes, por primera vez, la posibilidad de un incidente que llevara a la fatal guerra nuclear, aunque al final se impusieran el juicio y la negociación<sup>42</sup>.

Tras varias comunicaciones bilaterales de las potencias en conflicto y alguna mediación sorprendente, como la intervención del papa Juan XXIII<sup>43</sup>, el 28 de octubre se alcanzó un acuerdo: la URSS dismantelaría el operativo militar y abandonaría sus pretensiones de armar a Cuba; por su parte, EE.UU. debía hacer firme su intención de no invadir la isla y examinaría la posible retirada de los misiles que tenía en Turquía<sup>44</sup>. Jruschov cedió y sus barcos tomaron rumbo de regreso<sup>45</sup>.

Nuevamente, con el pacto acordado, parecía que volvía a quedar intacto el equilibrio del terror, no obstante, ¿qué ganaron los dos bloques con el conflicto? Por una parte, los misiles de Turquía estaban obsoletos y Estados Unidos tenía todas las de ganar en el plano estratégico de haberse resuelto el enfrentamiento por lo militar en vez de por lo político (cercanía, maquinaria militar, factor sorpresa...). Por la otra, ¿qué pretendía la

<sup>41</sup> Para la génesis del problema cubano y sobre cómo llegó a ser miembro del bloque comunista: cf. J. P. MORRAY, *La segunda revolución en Cuba*, Iguazú, Buenos Aires 1965; R. CARR, *América Latina*, en: VARIOS, *La guerra fría*, l. c., 203-210; R. DUMONT, *¿Cuba socialista?*, Narcea, Madrid 1970.

<sup>42</sup> La decisión del bloqueo vino precedida de la búsqueda de apoyos. Los líderes europeos más significativos y la Organización de Estados Americanos secundaron la contramedida estadounidense revistiendo la medida de un carácter multilateral, a pesar de que suponía una potencial declaración de guerra: cf. C. LEANTE, *a. c.*, 47. Para la implicación de Europa: cf. P. LOZANO, *De la crisis de los misiles a la invasión de Afganistán, pasando por la Primavera de Praga y el Mayo Francés*, en: J. M. BENEYTO PÉREZ, G. A. PÉREZ SÁNCHEZ - R. M. MARTÍN DE LA GUARDIA (coords.), *Europa y Estados Unidos: una historia de la relación atlántica en los últimos cien años*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005, 207-245.

<sup>43</sup> Cf. H. RAGUER SUÑER, *Paz. Juan XXIII y la crisis de los misiles*: La Aventura de la historia 71 (2004) 36-41.

<sup>44</sup> Esta última condición del compromiso se ocultó a la opinión pública y no se hizo efectiva hasta seis meses después del pacto. La aceptación de esta peculiaridad del acuerdo se debe a la labor diplomática de U Thant, el tercer Secretario General de las Naciones Unidas: cf. P. CALVOCORESSI, *o. c.*, 41.

<sup>45</sup> Para una exposición sintética del desarrollo y la solución del conflicto cf. A. LINARES MARTÍNEZ, *a. c.*, 94-100.



URSS maquinando un plan que estaba abocado a ser descubierto? Lo más, la sensación de poderío, demostrando a sus Estados satélites que podían ser una seria amenaza, pero esto, de haber sido capaces de pasar desapercibidos; sin sorpresa solo cabía esperar el desastre.

Los hechos señalan hacia un objetivo pretendido por los dos bloques: ¿quién iba a hacerse con el control de América Latina? Las tensiones se focalizaron en Cuba y se tradujeron en una imperiosa necesidad de autoridad en el escenario mundial<sup>46</sup>. La isla caribeña se convirtió para los dos presidentes en una pieza clave que podía provocar en América Latina un *efecto dominó* de carácter importante<sup>47</sup>. Una vez puestas 'las fichas en pie', pesaba tanto la opinión pública que un retroceso de alguno de los dos podría hacer caer del lado contrario a toda Latinoamérica<sup>48</sup>.

Porque pudo más el prestigio se evitó el desastre: aquí está una de las claves de la resolución, a la par que de las consecuencias. A pesar de las pésimas condiciones físicas y técnicas de las comunicaciones, pocas veces se dieron pasos atrás tan sincronizados que supieran tanto a victoria<sup>49</sup>: Kennedy acrecentó su popularidad hacia dentro de su Estado y hacia fuera dio la sensación de única *superpotencia* en el escenario internacional. Jruschov ganó crédito ante el *Presidium* por conseguir arrancar el acuerdo de la retirada de los misiles en Turquía y el pequeño símbolo de mantener *tierra marxista* a pocos kilómetros de la poderosa Norteamérica, con lo que eso significaba para el mundo latinoamericano<sup>50</sup>.

Tras estar *al borde del abismo*, Kennedy y Jruschov iniciaron una nueva política de distensión más sistemática y duradera que comportó, para ambos, costes personales y políticos<sup>51</sup>. Al menos se consiguieron dos cosas: el famoso teletipo o *teléfono rojo* para evitar el fiasco en las comunicaciones mantenidas durante el conflicto<sup>52</sup> y los acuerdos en el uso de armas nucleares así como las pruebas que se realizaban con ellas<sup>53</sup>. En parte, también, la relajación en las tensiones favorecía, a largo plazo, los objetivos ideológicos

---

<sup>46</sup> Cf. F. VEIGA - E. U. DA CAL - A. DUARTE, *La paz simulada: una historia de la Guerra Fría, 1941-1991*, Alianza, Madrid 1997, 178-190.

<sup>47</sup> Cf. J. GLOVER, *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Cátedra, Madrid 2001, 292-294.

<sup>48</sup> La URSS invirtió muchísimos recursos humanos y materiales en Cuba; si hubiese hecho lo mismo con otros países de América Latina le habría resultado insostenible, pero Cuba era un símbolo y como tal fue cuidado: cf. F. FEJTŐ, *Notas sobre Cuba*: Mundo nuevo 1 (1966) 54; R. DUMONT, *o. c.*, 12-13.

<sup>49</sup> Cf. *Ibíd.*, 288-289.

<sup>50</sup> Cf. E. BARBÉ *La crisis de los misiles de Cuba veinte años después*: *Afers Internacionals* 1 (1983) 11-15.

<sup>51</sup> El éxito aparente en un primer momento, se revistió pronto, para Kennedy en dificultades e incomprensión a la hora de gobernar hasta su muerte no esclarecida: cf. R. E. POWASKI, *La guerra fría: Estados Unidos y la Unión Soviética, 1917-1991*, Crítica, Barcelona 2000, 182-191; para Jruschov, la renuncia o destitución pacífica: cf. V. M. ZUBOK, *Un imperio fallido: la Unión Soviética durante la Guerra Fría*, Crítica, Barcelona 2008, 245-287.

<sup>52</sup> Cf. E. HOBBSAWM, *o. c.*, 247.

<sup>53</sup> Cf. P. CALVOCORESSI, 46; Cf. M. P. LEFFLER, *La guerra después de la guerra: Estados Unidos, la Unión Soviética y la Guerra Fría*, Crítica, Barcelona 2008, 233-246.

de cada bloque<sup>54</sup>. Se abrió así un nuevo período en la larga historia de la Guerra Fría que duró hasta la crisis del petróleo en 1973<sup>55</sup>.

### 3. La insostenible colonización del Sur.

La envergadura de los conflictos en la convivencia de las naciones y las revoluciones profundas, tanto en el ámbito científico-técnico como en el social, terminaron por alterar el orden internacional. Más aún, además de provocar dos devastadoras guerras mundiales, despertaron el ansia de libertad e independencia de los pueblos sometidos por el yugo del imperialismo económico y político; estos iniciaron una revolución, quizás la más singular de la segunda mitad del siglo XX, encabezada por la insurrección de Asia y África<sup>56</sup>, que expuso la necesidad de una nueva organización de las relaciones entre los Estados, una vez que las dos potencias dominantes y los viejos imperios de Europa fueron conscientes de la imposibilidad de restaurar, en la segunda posguerra, el orden mundial basado en el modelo colonialista<sup>57</sup>. Para comprender y valorar gran parte de los males que configuraron algunos de los problemas sociales de la década de los 60 del siglo XX conviene adentrarse en las claves del proceso descolonizador y la emergencia en el escenario mundial, a partir de 1956, del *tercer mundo*<sup>58</sup>.

El proceso de independencia de los países colonizados se produjo en dos fases<sup>59</sup>. La primera, entre 1945 y 1955, se centró en el Medio Oriente y en el Sureste asiático. La segunda afectó al continente africano y comenzó a raíz de la conferencia de Bandung

<sup>54</sup> Para Leffler, el periodo que situó a la humanidad *al borde del abismo* (1962-1965), ejemplariza el enfrentamiento irreconciliable de dos formas de entender la vida; tal como escribió George H.W. Bush en 2004: *La guerra fría fue una lucha por el alma misma de la humanidad. Una lucha por un estilo de vida: Ibidem*, 15. Los movimientos geobélicos y geopolíticos de Kennedy y Jruschov seguían los dictados de sus respectivas convicciones: la de saberse poseedores de un único sistema de organización social válido; y por él apostaron, aunque el coste supusiera el desastre. La fractura de la convivencialidad fue tan fuerte que retrocedieron y buscaron la paz, pero los que les sucedieron, aunque no llegaron a las armas, supieron alimentar el enfrentamiento ideológico hasta la caída del muro de Berlín: cf. *Ibidem*, 198-296.

<sup>55</sup> No hay un consenso unánime en los historiadores respecto al acontecimiento que inaugura la *segunda guerra fría*, aunque convencen las razones que la sitúan en la crisis del petróleo: cf. F. HERNÁNDEZ HOLGADO, o. c., 81.

<sup>56</sup> Cf. G. BARRACLOUGH, *Introducción a la Historia Contemporánea*, Gredos, Madrid 1973, 189-246.

<sup>57</sup> Cf. R. SEDILLOT, *Historia de las colonizaciones*, Aymá, Barcelona 1961, 399-444.

<sup>58</sup> En este apartado veremos las claves del fenómeno de la descolonización, que suscitó tempranas reflexiones desde que eclosionó como fuente determinante de la conflictividad en mitad de la guerra fría. Bibliografía básica: cf. H. GRIMAL, *Historia de las descolonizaciones del siglo XX*, Iepala, Madrid 1989 (la edición original data de 1965); J. BERQUE, *La descolonización del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México 1968; A. MIAJA DE LA MUELA, *La emancipación de los pueblos coloniales y el derecho internacional*, Tecnos, Madrid 1968<sup>2</sup>; J. L. MIÈGE, *Expansión europea y descolonización: de 1870 a nuestros días*, Labor, Barcelona 1975; J. U. MARTÍNEZ CARRERAS, *Historia del colonialismo y de la descolonización (Siglos XV-XX)*, Complutense, Madrid 1992; M. D. ELIZALDE, *Las relaciones internacionales en el Pacífico (siglos XVIII-XX): colonización, descolonización y encuentro cultural*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1997; M. E. CHAMBERLAIN, *La descolonización: La caída de los imperios europeos*, Ariel, Barcelona 1997; M. FERRO (dir.), *El libro negro del colonialismo siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*, La Esfera de los Libros, Madrid 2005.

<sup>59</sup> Algunos historiadores colocan cuatro fases; además de las dos que destaco, señalan un período de antecedentes de la descolonización en los siglos XVIII y XIX y otro de formación de los nacionalismos que se fragua en el periodo de entre guerras (1919-1939): cf. J. U. MARTÍNEZ CARRERAS, o. c., 82-83. Por su parte, Grimal, aunque valora el protagonismo de las etapas que prepararon el fenómeno, se centra en los continentes que lucharon por su intendencia para delimitar las dos etapas capitales de la descolonización: cf. H. GRIMAL, o. c., 177-404.

(1955) organizada por el movimiento de los países descolonizados<sup>60</sup>. En este período, bajo el beneplácito de las superpotencias, la ONU admitió a los que estrenaban libertad<sup>61</sup>.

El principal antecedente impulsor del proceso descolonizador se encuentra en la firma de Roosevelt y Churchill de la Carta del Atlántico (14-8-1941)<sup>62</sup>. En ella se acordaban una serie de medidas para caminar hacia la paz, entre las que se encuentra una de las primeras formulaciones del principio de libre determinación de los pueblos, en concreto, la que afirmaba la libertad de cualquier pueblo a poder decidir cómo quería ser gobernado. Pero fue con la resolución 1.514 de la Asamblea General de las Naciones Unidas (1960) cuando se dictó con más fuerza la necesaria concesión de independencia a los pueblos colonizados<sup>63</sup>.

El colonialismo quedó tocado por estos acuerdos y resoluciones. Después de la segunda contienda mundial, este modelo de imperialismo político y económico era insostenible y comenzó a caer de forma precipitada. Los acelerantes de la descolonización fueron, hacia dentro de los países dependientes, el surgimiento de un fuerte nacionalismo<sup>64</sup>; hacia fuera de ellos, las posturas anticolonialistas de la URSS<sup>65</sup> y EE.UU.<sup>66</sup> por los intereses económicos que les podía aportar la apertura de nuevos mercados para sus capitales y productos<sup>67</sup>. A estos factores se fueron sumando una serie de hechos que resultaron determinantes en el proceso descolonizador y que pueden ser agrupados en dos conjuntos de acontecimientos.

Por un lado, sucesos endógenos: (1) la fuerza ideológica de las elites indígenas educadas en Occidente e imbuidas de los valores democráticos y libertades que, a la vuelta a sus

<sup>60</sup> Estas dos etapas, desde el punto de vista de la convicencialidad, pueden calificarse como *descolonización caliente* (F. VEIGA - E. U. DA CAL - A. DUARTE, o. c., 94-102) y *descolonización fría* (*Ibidem*, 163-177).

<sup>61</sup> Cf. J. TUSELL, o. c., 232.

<sup>62</sup> Cf. J. DARWIN, *The Pacific and decolonization*, en: M. D. ELIZALDE (ed.) *Las relaciones internacionales en el Pacífico (siglos XVIII-XX). Colonización, descolonización y encuentro cultural*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1997, 409-419.

<sup>63</sup> La transcripción de la *Resolución 1.514 (XV): Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales (4/12/1960)* y su significación en la década de los 60 del siglo XX, en: cf. A. MIAJA DE LA MUELA, o. c., 105-122.

<sup>64</sup> El cuidado y desarrollo de las colonias por parte de las potencias europeas, principalmente, no buscaba la emancipación, pero llevó el germen de la liberación actuando de catalizador del surgimiento de los nacionalismos: cf. H. GRIMAL, o. c., 59-106. Sobre la génesis de los nacionalismos y sus móviles cf. P. RENOUVIN - J. B. DUROSELLE, *Introducción a la historia de las relaciones internacionales*, Fondo de Cultura Económica, México 2000, 210-242.

<sup>65</sup> El discurso ideológico soviético contra el imperialismo del bloque capitalista daba una renta de *populismo* a la URSS que al final resultó improductivo. El objetivo era transparente: desprestigiando el colonialismo cabía la posibilidad de extender su influencia a nuevos lugares, pero caídas las colonias quien se hizo con el control fue el nacionalismo asiático y africano: cf. W. HAYTER, *La guerra fría y el futuro*, en: VARIOS, *La guerra fría*, I. c., 264-265; 275-276; E. OBMINSKI, *El nuevo orden económico internacional. Interpretación marxista de uno de los problemas más discutidos del siglo XX*, Alfonso Rentarías, Bogotá 1987, 7-13; 30-31.

<sup>66</sup> Cf. R. E. POWASKI, o. c., 133-169.

<sup>67</sup> *La eliminación de las restricciones al comercio internacional ocasionadas por la guerra fría daría lugar a un importante aumento de las exportaciones*: E. DE FIGUEROA, *Los problemas del desarrollo económico*, en: cf. INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS, I. c., 183. Ver también: cf. *Ibidem* 163; 186-190.

países de origen, se veían excluidas de los espacios de poder<sup>68</sup>; (2) la explosión demográfica producida en el período de entreguerras gracias a la creación de infraestructuras, hospitales y escuelas que, junto a tasas de natalidad alta, produjeron progreso a la par que desequilibrio<sup>69</sup>; (3) el descontento social<sup>70</sup> provocado por el abandono del campo y el hacinamiento en las ciudades, ya que el crecimiento de la población no fue acompañado de un crecimiento económico<sup>71</sup>.

Por otro, sucesos exógenos: (1) la sangre derramada en las guerras ajenas a las que se veían obligados, a veces, a enrolarse los ciudadanos de las colonias<sup>72</sup>; (2) el desprestigio sufrido por algunas de las metrópolis como Francia, Bélgica y Holanda, que cedieron muy rápidamente a las pretensiones independentistas en sus colonias<sup>73</sup>; (3) el papel impulsor de la ONU<sup>74</sup> una vez desvelados los intereses de las dos superpotencias y la incorporación a la misma de países recientemente descolonizados<sup>75</sup>.

Los procesos de independencia de los pueblos asiáticos, islámicos y africanos colonizados por Europa, después de la liberación alcanzada por las naciones del continente americano, fueron disímiles tanto comparados con estos últimos como entre sí: primero, tuvieron que deshacerse del peso de la superioridad, real a la par que orquestado, de las respectivas naciones a las que quedaron sometidos<sup>76</sup>; después, cobrar conciencia de nación<sup>77</sup>; y, finalmente, descubrirse fuertes mediante la unión, para hacer frente a la geopolítica de bloques.

Los supuestos apuntados, no escritos en las agendas políticas de los pueblos en búsqueda de su liberación, se fueron concretando muy lentamente. Los dos primeros fueron al ritmo de la oportunidad de cada país para conquistar su independencia, el último,

<sup>68</sup> Cf. M. E. CHAMBERLAIN, *o. c.*, 26-27.

<sup>69</sup> En los países colonizadores el crecimiento demográfico fue acompañado de una planificación y una sincronización que falló en los países colonizados: cf. P. BAIROCH, *El tercer mundo en la encrucijada. El despegue económico desde el siglo XVIII al XX*, Alianza, Madrid 1982<sup>2</sup>, 149-150.

<sup>70</sup> Este descontento social es fruto del derrumbe de las estructuras sociales tradicionales y la imposición de una organización estatal ajena que provocó conflictos étnicos y religiosos: cf. VARIOS, *Guía del Mundo 2003-2004. El mundo visto desde el Sur*, Iepala, Madrid 2003. 21-22.

<sup>71</sup> Cf. E. HOBBSBAWM, *o. c.*, 346-348.

<sup>72</sup> Cf. F. VEIGA; E. U. DA CAL; A. DUARTE, *o. c.*, 95.

<sup>73</sup> Cf. J. HEFFER - M. LAUNAY, *o. c.*, 156-157.

<sup>74</sup> Cf. J. PÉREZ MONTERO, *Colonización y descolonización*: Boletín Mexicano de Derecho Comparado 5 (1969) 362-364.

<sup>75</sup> *En el momento de su creación (1945), la ONU contaba con 51 miembros, cuatro de ellos africanos y nueve asiáticos; el 1 de enero de 1964 estaban representados 113 Estados, de ellos 35 africanos y 24 asiáticos*: J. L., MIÈGE, *o. c.*, 168.

<sup>76</sup> Desde el punto de vista de los colonizados, los europeos les adelantaban intelectual, científica, financiera, política y militarmente. Incluso después de las guerras mundiales, *la sensación de superioridad de unos respecto de los otros se mantenía, debido a la diferencia de las condiciones de vida. Los europeos estaban convencidos de poseer la única civilización válida*: H. GRIMAL, *o. c.*, 16.

<sup>77</sup> La madurez en la conciencia de identidad-pueblo germinó primero en ámbitos regionales-étnicos: el nacionalismo asiático, la renovación islámica y el panafricanismo: cf. J. U. MARTÍNEZ CARRETAS - J. MORENO GARCÍA, *Descolonización y Tercer Mundo*: Cuadernos de Historia Contemporánea 21 (1999) 147-160.

surgió de la determinación de cinco líderes asiáticos que, junto a las naciones que estrenaban la independencia, convocaron la primera cumbre afro-asiática en Bandung (1955)<sup>78</sup>. Los temas centrales que se debatieron fueron tres: (1) canalizar el anticolonialismo identificando la actitud colonizadora para condenarla conjuntamente<sup>79</sup>; (2) conseguir un mayor protagonismo en el escenario mundial sin necesidad de alinearse en ninguno de los dos bandos<sup>80</sup>; (3) consolidar la cooperación creando un bloque económico regional para estimular el desarrollo mediante la inversión extranjera, a fin de superar la situación de dependencia a la que seguían sometidos, directa o indirectamente, respecto a las antiguas potencias coloniales<sup>81</sup>.

Los debates de la conferencia se compendiaron en un documento final, conocido como *Los Diez Principios de Bandung*, donde se concretaron otros objetivos vitales para los Estados de la primera generación poscolonial como el necesario intercambio cultural, la lucha por los derechos de los individuos y los pueblos, la búsqueda de la paz y la autodeterminación desde la propia idiosincrasia y en oposición al modelo norteamericano que utilizaba un discurso sobre las libertades y los derechos de los pueblos afroasiáticos, mientras que apoyaba la política europea de sometimiento y explotación de las colonias<sup>82</sup>. Igualmente, trataron de no entrar en la política militar planetaria propuesta por las superpotencias, acogiéndose al derecho de toda nación a defenderse, individual o colectivamente, tal como fue propuesto en la Carta de las Naciones Unidas<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> Los convocantes de la conferencia fueron los primeros ministros de Birmania, Ceilán, India, Indonesia y Pakistán. Preocupados por la inquietante tensión entre China y Estados Unidos, las dificultades económicas que experimentaban y la necesidad de reafirmar su independencia lograron reunir a 29 Jefes de Estado de la primera generación poscolonial: cf. C. ZORGBIBE, *Historia de las relaciones internacionales. 2. Del sistema de Yalta a nuestros días*, Alianza, Madrid 1997, 246-248.

<sup>79</sup> La empresa no estaba exenta de dificultades. Tanto la actitud como la práctica colonizadora pueden llegar a formar parte de la preservación de la soberanía nacional o de un ideal de modelo convivencial que se busca expandir. De la misma forma, el anticolonialismo está presente, desde hace tres siglos, en los pueblos sometidos, pero también, aunque minoritariamente, en las metrópolis colonizadoras: cf. M. MERLE, *El anticolonialismo*, en: M. FERRO (dir.), *l. c.*, 727-769. En Bandung se escenificó con intensidad esta realidad compleja: el colonialismo se condenó, pero con una formulación bastante ambigua, *en todas sus manifestaciones*, preferida por encima de *en todas sus clases*: cf. R. SEDILLOT, *Historia de las colonizaciones*, Aymá, Barcelona 1961, 414-417.

<sup>80</sup> Desde 1950 se irá cristalizando una fuerza que se resistía a encajar en el mundo en bloques nacida del descontento, ante la continua injerencia y dominio extranjero en el eje sur afroasiático, al que se le sumará en Centro Europa la Yugoslavia de Tito. Así, en Bandung se colocaron los pilares del Movimiento de Países No Alineados: cf. VARIOS, *Historia Contemporánea II. El siglo XX (1914-1980)*, Alambra, Madrid 1982, 394-395.

<sup>81</sup> *Sobre esta cuestión había dos visiones que dividían a los huéspedes de Bandung: estaba la opinión mayoritaria de quienes pensaban que era posible el "desarrollo" en un marco de "independencia" en el seno de la economía mundial, y la de los líderes comunistas que se planteaban salir del campo capitalista y que esto llevaría a reconstruir -con, o detrás de la URSS- un campo socialista mundial*: S. AMIN, *Por un mundo multipolar*, Ediciones de Intervención Cultura, Barcelona 2006, 119.

<sup>82</sup> Cf. E. HOBBSBAWN, *Primer mundo y Tercer mundo después de la guerra fría*: cf. Revista de la CEPAL 67 (1999) 10-11. Por el contrario, los soviéticos lograron forjarse en África y Asia una imagen positiva mediante *ayuda económica y militar y apoyo diplomático y moral* a los países en proceso de independencia; a los ojos de estos, *la URSS era una potencia, pero "diferente a las otras"*: cf. H. FAZIO, *La Unión Soviética y el Tercer Mundo*: Historia Crítica 3 (1990) 5-6.

<sup>83</sup> Cf. H. GRIMAL, *o. c.*, 262-263.

Precisamente este esfuerzo de buscar el equilibrio mediante la neutralidad política-militar presente en el espíritu de los líderes reunidos en Bandung fue el origen de la concreción del *Movimiento de Países No Alineados* en la Cumbre de Belgrado (1961), que congregó a 25 países<sup>84</sup>, entre los que se encontraba Cuba, y que supuso un acercamiento de los Estados latinoamericanos con la participación de tres de sus líderes en calidad de observadores en busca de apoyos, dadas las dificultades que encontraban para oponerse, por sí solos, a la hegemonía de los Estados Unidos<sup>85</sup>. El tema central de la agenda fue determinar con firmeza la intención del no alineamiento y a él se sumaron otros que han continuado formando parte de las celebradas hasta ahora<sup>86</sup>: (1) la dominación del neocolonialismo imperialista; (2) el subdesarrollo como consecuencia de la imposición de modelos sociales, económicos y políticos; (3) el obligado desarme y la prohibición de los ensayos nucleares; (4) el escaso protagonismo en el ámbito internacional; y (5) el respaldo a las Naciones Unidas como organismo constructor de la paz mundial<sup>87</sup>.

Las Cumbres de Bandung y Belgrado supusieron un avance importante en la erradicación del colonialismo, pero también colocaron las relaciones internacionales en la antesala que llevó a la regionalización en la organización geopolítica del planeta, la que logró romper con la bipolaridad antes de que terminara el siglo XX. Sin embargo, a pesar de los avances en la descolonización, actualmente hay *territorios no autónomos* anexos a las grandes metrópolis que siguen perpetuando la dependencia porque no han cesado en ellos ni la actitud imperialista de dominación económica ni la ilógica de asegurar la paz mediante el equilibrio de fuerzas militares<sup>88</sup>.

La correlación colonialismo-subdesarrollo, defendida y denunciada por los países afroasiáticos en la práctica totalidad de sus encuentros regionales y motivo de debate en la ONU hasta el fin de la guerra fría, puso en evidencia la realidad hiriente de la brecha que se abrió entre las metrópolis desarrolladas del Norte y los pueblos sujetos a su

---

<sup>84</sup> Cf. U. FIGUEROA, *Organismos internacionales, t. 1: Teorías y sistemas universales*, RIL, Santiago de Chile 2010, 104-108.

<sup>85</sup> Cf. S. AMIN, *o. c.*, 121.

<sup>86</sup> A finales de agosto de 2012 se celebró la XVI cumbre del movimiento en Teherán (Irán) donde participaron 51 líderes y 7.000 personas de las más de 140 delegaciones acreditadas. La XVII cumbre se celebró en septiembre de 2016 con 120 delegaciones representadas, en la isla de Margarita (Venezuela): cf. <http://www.namnewsnetwork.org> (acceso: 02/11/2016).

<sup>87</sup> Cf. J. SOLANA, *Iran Confronts Reality*: Project Syndicate, 14/09/2012: <https://www.project-syndicate.org> (Acceso: 19/01/2015)

<sup>88</sup> Existen en la actualidad, según el Comité Especial de Descolonización de la ONU, diecisiete territorios dependientes de cinco países: Reino Unido, Estados Unidos, Francia, Marruecos y Nueva Zelanda. Dos son las razones por las que aun no han alcanzado la soberanía plena: económicas (ocho de ellos son considerados paraísos fiscales) y militares (puntos estratégicos o fuente de recursos para los ejércitos de la metrópolis): cf. NACIONES UNIDAS, *Las Naciones Unidas y la descolonización*: <http://www.un.org/es/decolonization/> (acceso: 16/12/2016)

dominación, los cuales comenzaron a experimentar un fuerte retraso económico y social a causa de la flagrante desigualdad en el reparto de las riquezas y la imposición de modelos sociopolíticos ajenos a sus culturas<sup>89</sup>. Así, fruto de la unión y la presión ejercida por los países del Sur en los foros regionales e internacionales, se convocó la primera *Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo* (UNCTAD) celebrada en Ginebra (1964)<sup>90</sup>.

Los asuntos tratados en Ginebra se centraron en tres áreas vitales para el desarrollo de las naciones del Sur: el proceso de industrialización, la participación en el comercio internacional y la financiación del desarrollo<sup>91</sup>. En concreto, los países subdesarrollados denunciaron la explotación desmesurada de los recursos naturales de sus países por empresas extranjeras, la evasión de los beneficios, la imposición de *sistemas de monocultivo* del producto primario demandado para la producción en los países desarrollados, la desigual relación entre los bajos precios de exportación y los elevados precios que tienen que pagar por los artículos que necesitan importar los países en vías de desarrollo, el endeudamiento exterior debido a los créditos con intereses elevados que se ven obligados a pedir y la imposición de pautas de comportamiento cultural ajenas a la propia identidad<sup>92</sup>.

La dimensión de estos problemas y la ineludible necesidad de abordarlos llevó a institucionalizar la UNCTAD, que viene reuniéndose cada cuatro años con el doble objetivo de trabajar por una regulación del comercio internacional y vigilar las influencias globales de los procesos de desarrollo e industrialización. Fruto también de este encuentro fue la creación del G77, llamado así porque, a la conclusión de la Conferencia de Ginebra, 77 países en vías de desarrollo firmaron una declaración conjunta donde se comprometieron a defender sus intereses comunes. El grupo se reforzó en la reunión ministerial de 1967 en Argel y se fue consolidando como organización intergubernamental de países en desarrollo con mayor presencia en la ONU. Desde sus orígenes se ha preocupado por facilitar a sus asociados los medios para articular sus intereses económicos colectivos, mejorar su capacidad de negociación conjunta en los asuntos económicos del ámbito internacional y promover la

---

<sup>89</sup> Casi a la par que la división del mundo en dos bloques, se fue levantando otro muro, el de la desigualdad, que separó al Norte desarrollado del Sur empobrecido: cf. P. DE CHARENTENAY, *El desarrollo del hombre y de los pueblos*, Sal Terrae, Santander 1992, 18-20.

<sup>90</sup> Cf. M. D. ALGORA, *La descolonización y el Tercer Mundo*, en: J. C. PEREIRA (coord.), *l. c.*, 629-633.

<sup>91</sup> Estos son los mecanismos que alentaron la dependencia y perpetuaron el subdesarrollo: cf. I. CAMACHO, *Economía y moral*, en: M. VIDAL (dir) *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, 733-735.

<sup>92</sup> Cf. R. BELDA, *Reflexiones éticas sobre el conflicto Norte-Sur*, en: M. T. AUBACH GUIU (ET AL.), *Nuevas fronteras de la ética. Norte y Sur. Guerra y Paz*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1987, 58-61.

cooperación Sur-Sur para el desarrollo<sup>93</sup>.

Asociado a los problemas de dependencia del Tercer Mundo está también el binomio subdesarrollo-armamentismo<sup>94</sup>. La paz mundial sustentada en el equilibrio de la posesión de armas de destrucción masiva y la resistencia de las superpotencias a decelerar las desmesuradas partidas de los presupuestos destinados a los gastos militares<sup>95</sup> no solo acarreaban pesadas cargas contributivas a sus ciudadanos, sino que en el ámbito mundial absorbían una importante proporción de los recursos del planeta y hacia dentro de los mismos Estados comenzaban a causar desequilibrios notorios en el desarrollo económico básico (escolarización, investigación, vivienda, producción de consumo...); esto último se hacía más notorio en los países en vías de desarrollo cuando se dejaban llevar por políticas exteriores de prestigio<sup>96</sup>.

Por otra parte, al sentir general de la humanidad de no querer vivir amenazada por una catástrofe nuclear, se le sumó el sentido común e irrefutable para denunciar la injusticia de la carrera armamentística, dado el gran contingente de personas en el mundo que carecía de lo necesario para vivir una vida digna<sup>97</sup>. Tanto los Estados Unidos como la URSS, tomaron conciencia de ambas realidades: que todos los esfuerzos realizados para el desarrollo podían desvanecerse en caso de un conflicto entre ellos en menos de 24 horas y que estaban *dedicando a armas cantidades ingentes de dinero que sería mejor dedicar a combatir la ignorancia, la pobreza o la enfermedad*<sup>98</sup>. A su vez, esta apreciación de su insostenibilidad llevó a tomar medidas más serias y eficaces en orden

<sup>93</sup> Cf. U. FIGUEROA, *o. c.*, 128-134. A partir de la primera reunión de la UNCTAD, los países hasta ese momento llamados *subdesarrollados* pasaron a ser denominados *en vías de desarrollo*, puesto que habían comenzado proceso de industrialización, eso sí, desiguales, de *ignición* exógena y acelerada artificialmente, a veces, por los países desarrollados. Las consecuencias de no iniciar una industrialización gradualmente van parejas a resistencias socioculturales que condujeron a procesos de revolución política e inestabilidad en los países del Sur: cf. C. M. CIPOLLA, *Historia económica de la población mundial*, Crítica, Barcelona 2000, 142-143.

<sup>94</sup> Cf. A. VIÑAS, *Gasto militar y subdesarrollo*: *Tiempo de Paz* 100 (2011) 118-134.

<sup>95</sup> El enfrentamiento de las superpotencias se basaba en las armas y, sobre todo, en la propaganda; es decir, en la demonización del enemigo, en la creación de estereotipos de personas que pudieran suponer una amenaza para poder odiarlos. Sin miedo a un enemigo que te puede quitar todo lo que tienes es difícilísimo mantener el sacrificio impuesto por los bloques para ingeniar y fabricar armas imposibles de ser usadas para defenderse: cf. J. M. OTERO NAVASCUÉS, *La energía atómica en la guerra y en la paz*, en: INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS, *l. c.*, 486-489.

<sup>96</sup> Cf. R. COSTE, *Moral Internacional*, Herder, Barcelona 1967, 594-595.

<sup>97</sup> Con el desarme se puede ayudar a los países subdesarrollados. En 1962 se calcula que el gasto en defensa de la totalidad de los Estados ronda los 120.000 millones de dólares anuales y que en contrapartida se estima que serían suficientes 30.000 millones de dólares para paliar la miseria y el hambre de más de dos tercios de la población mundial: cf. L. GARCÍA ARIAS, *Los problemas del desarme*, en: INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS, *l. c.*, 391.

<sup>98</sup> J. F. KENNEDY, *Hacia la verdadera paz*, discurso pronunciado en la American University el 10 de junio de 1963, Casa Americana, Embajada de los Estados Unidos de América, Madrid 1963, 10. Respecto al sentir común de la amenaza de una guerra total, en este mismo discurso, Kennedy habla de las medidas que están tomando respecto a la prohibición de pruebas con armas nucleares en las conversaciones de Ginebra (1963) y de las tomadas respecto a una mayor comunicación entre las dos superpotencia mediante una línea directa entre Moscú y Washington (teléfono rojo) para evitar malinterpretaciones en los momentos de crisis, *Ibidem*, 12.



al desarme<sup>99</sup> pero, aunque eran necesarias, plausibles y posibles, no se terminaron de llevar a cabo eficazmente por fidelidad a la ideología que defendía cada bloque<sup>100</sup>.

Sin embargo, en este tiempo de tan alto déficit de la convivencialidad, la paz deseada no termina de coincidir con la paz posible. En nuestro mundo, *que ha venido a ser sociológicamente solidario*, donde cada conflicto, hasta la más mínima tensión en cualquiera de los *puntos calientes del planeta*, termina repercutiendo en la humanidad entera, es obligado reparar en que *la paz es indivisible*<sup>101</sup>, es decir, en que toda acción enfocada en orden a restablecer, mantener y mejorar la convivencia humana es tarea común tanto de los Estados como de los individuos; más aún, para que la paz posible y la deseada concuerden hay que ir más allá de los acuerdos, los pactos y las organizaciones que velan por ella, la más de las veces, cimentados débilmente en la presunta igualdad de intereses de los Estados miembros<sup>102</sup>; la paz correctamente entendida presume la creación de un nuevo orden mundial donde la restauración de la convivencia ocupe el centro de la función de la política en el ámbito del derecho y la moral internacional<sup>103</sup>.

## II. RESTAURAR LA CONVIVENCIA MUNDIAL.

Cuando escribe Juan XXIII la *Mater et magistra* conmemorando el 70 aniversario de la *Rerum novarum*, lo hace con plena conciencia de que los tiempos han cambiado en los múltiples campos de relación en la vida social<sup>104</sup>. De la guerra se había pasado a la amenaza y de ésta al atrincheramiento en dos bloques de poder, hasta que éstos comenzaron a desmoronarse al hacerse insostenibles por la emergencia en el plano

<sup>99</sup> Dos fueron los acuerdos más relevantes en la década de 1960: (1) El Tratado de Prohibición de Pruebas Nucleares firmado por los ministros de Exterior de EE. UU., URSS y Reino Unido el 5 de agosto de 1963 en Moscú: cf. M. MEDINA ORTEGA, *El Tratado de prohibición de pruebas nucleares*: Revista de estudios políticos 132 (1963) 161-172; (2) El Tratado de No Proliferación de las Armas Nucleares, suscrito en 1968: cf. J. C. PEREIRA, *La guerra fría*, en: J. C. PEREIRA (coord.), *l. c.*, 438. Más sobre el proceso de desarme: R. E. POWASKI, *o. c.*, 233-246; A. OLIVEROS, *Guerra y paz en nuestro tiempo: el mayor riesgo y la mayor esperanza*, en: M. T. AUBACH GUIU (et al.), *Nuevas fronteras de la ética*, *l. c.*, 76ss.

<sup>100</sup> La intención política debía ir acompañada de un cambio de mentalidad; el primer paso era abandonar el apoyo en el equilibrio de fuerzas militares y desmontar la *figura del enemigo*, para sustentarse en la confianza mutua, siempre conquistable en la medida en que se fomenta el acercamiento y la colaboración entre los pueblos: cf. W. H. MCNEILL, *Paz y guerra. La intrincada maraña de las relaciones internacionales comunista*, en: A. BULLOCK (dir.), *Historia de las civilizaciones: 11. El siglo XX. La historia de nuestro tiempo*, Alianza Editorial, Madrid 1989, 73.

<sup>101</sup> Cf. V. M. SÁNCHEZ - O. MARTÍN ORTEGA, *Sistema de seguridad colectiva de la ONU*, en: V. M. SÁNCHEZ (ed.), *Derecho internacional público*, Huygens Editorial, Barcelona 2010, 374-375; R. COSTE, *o. c.*, 592.

<sup>102</sup> La preocupación por la paz en el ámbito internacional se centró principalmente, desde las dos contiendas mundiales, en los pactos multilaterales y en la actuación, por parte de la Asamblea General de la ONU, sobre el fin de la carrera de armamentos con la creación del *Comité de Desarme* (1961) y el *Comité Especial sobre Operaciones para el Mantenimiento de la Paz* (1964): cf. U. FIGUEROA, *o. c.*, 292-299; 289.

<sup>103</sup> A la exigencia de una *paix indivisible* debe responderse con una organización jurídica internacional de la seguridad, porque si no, ante la más mínima tensión política les resultaba más práctico, a los Estados miembros de la ONU, recurrir a los acuerdos y alianzas restringidas, para salvaguardar las ideologías que los sustentaban: cf. C. DE VISSCHER, *Théories et réalités en Droit International Public*, A. Pedone, París 1960<sup>3</sup>, 132-133.

<sup>104</sup> Cf. J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, *Entre "Mater et Magistra" y "Pacem in Terris": La Iglesia que generó el Vaticano II: Sociedad y utopía*: Revista de ciencias sociales 40 (2012) 125-129.

internacional del Tercer Mundo y las tendencias unificadoras de Europa. En medio de esta realidad, Juan XXIII sabrá ver la realidad del mundo en lo más profundo: la interdependencia como un valor y no como un problema. La incuestionable relación dependiente en el plano internacional es una oportunidad para proponer otra manera de relaciones que evite los males que ella misma está generando. No hay que andar con miedo por la posibilidad de una guerra, sí hay que preocuparse de alcanzar las condiciones necesarias para una paz mundial y conseguir mantenerla.

## 1. La Iglesia: faro de esperanza.

Quién podía imaginar que el cardenal Roncalli, elegido papa el 28 de octubre de 1958, un hombre sencillo, un respetable anciano de setenta y siete años, fuese a ser no un *papa de transición*<sup>105</sup>, como pensaban muchos, sino el que inició el Concilio Vaticano II y artífice del *aggiornamento*<sup>106</sup> de la Iglesia. Desde el mismo momento de la elección del nombre Juan XXIII, comenzaron los pequeños gestos<sup>107</sup>, las discretas presencias, las palabras certeras que hicieron del hombre el papa-símbolo de una Iglesia que empezó, con más claridad, a abrirse a la sociedad de su tiempo<sup>108</sup>. Su grandeza y su estatura moral penetraron tan hondamente en las gentes que, con naturalidad, terminaron convirtiendo la imagen del papa en un signo de la paz.

### 1.1. El papa impulsor de la renovación.

Las abundantes monografías de la vida de Juan XXIII<sup>109</sup> lo describen como un hombre bueno y santo porque en él sobresalen más los rasgos de su talante existencial que los datos de sus hechos o sus obras: de hijo de campesinos y profesor de Historia de la Iglesia en un Seminario a diplomático un tanto peculiar y papa; pero será recordado, amado, beatificado y canonizado por la atención a los enfermos, las visitas asiduas a los

<sup>105</sup> Cf. *Discurso del Cardenal Suenens en el homenaje conciliar a Juan XXIII*: Ecclesia n. 1166 (1963) 1545.

<sup>106</sup> La palabra es del papa: cf. J. A. MARTÍNEZ PUCHE, *Encíclicas del Beato Juan XXIII*, Edibesa, Madrid 2000, 8.

<sup>107</sup> Es un signo que eligiera el nombre de Juan. Él quería ese nombre, por eso no dudó en tomarlo aunque sobre él pesaba un mal auspicio, pues el cardenal Baldassarre Cossa se impuso el nombre de Juan XXIII queriendo ser papa y lo fue como antipapa hasta su deposición durante el concilio de Constanza donde reconoció al nuevo y legítimo papa, Martín V: cf. P. HEBBLETHWAITE, *Juan XXIII, el papa del concilio*, PPC, Madrid 2000, 372-373.

<sup>108</sup> Lo eligieron para ser un papa de transición y se convirtió en un papa que condujo a la Iglesia a una etapa de transición y cambio: cf. E. E. Y. HALES, *La revolución del papa Juan*, Península, Madrid 1967, 38; J. M. LABOA GALLEGÓ, *Recordando a Juan XXIII, un papa poco convencional: XX Siglos*, vol. 19, n. 58 (2008) 92-96.

<sup>109</sup> Cf. L. CAPOVILLA, *El papa Juan visto por su secretario*, Tibidabo, Barcelona 1963, (de las primeras biografías con una excelente cronología al final); G., LONGO, *La larga jornada*, en: G., LONGO, (dir.), *Juan XXIII. El papa del concilio ecuménico Vaticano II*, Labor, Barcelona 1967, 11-94; A. NICORA ALBERIGO - G. ALBERIGO, (eds.) *Giovanni XXIII: profezia nella fedeltà*, Queriniana, Brescia 1978 (con una buena recopilación de escritos de Juan XXIII); L. MARÍN DE SAN MARTÍN, *Juan XXIII: retrato eclesiológico*, Herder, Barcelona 1998; V. CÀRCEL, *Juan XXIII: Biografía espiritual del papa de la unidad y la paz*, Edicep, Valencia 2000; J. M. LABOA, *El beato Juan XXIII: XX siglo*, vol. 11, n. 45 (2000) 94-102; J. L. GONZÁLEZ-BALADO, *El bendito Juan XXIII*, BAC, Madrid 2003; A. MELLONI, *papa Giovanni: un cristiano e il suo concilio*, Giulio Einaudi, Torino 2009; J. AZCÁRATE, *Juan XXIII: El papa que trajo una ráfaga de aire nuevo*, Palabra, Madrid 2013; M. FAZIO, *san Juan XXIII: Obediencia y paz*, Rialp, Madrid 2014; M. RONCALLI, *Papa Juan: el santo*, Paulinas, Madrid 2014.

encarcelados y el servicio a los pobres. Desde su ordenación hasta ser papa no dejó nunca de mediar en los conflictos ni de acercarse a las personas más vulnerables<sup>110</sup>.

Algo diferente comenzó con este nuevo papa que muy pronto se empezó a notar con pequeños cambios que parecían insignificantes, como subir el sueldo a los seglares que trabajaban en el Vaticano<sup>111</sup>, y con un estilo nuevo que impuso en todas sus acciones, pensadas para el bien del género humano, de la Iglesia y de la restauración de la convivencialidad mundial<sup>112</sup>.

Cuando fue elegido papa, el tema de la paz fue central en sus locuciones, escritos y encíclicas<sup>113</sup>. En su vida fue una obsesión y una tarea<sup>114</sup>. Siendo nuncio en París escribió sobre el desencanto que las dos contiendas mundiales estaban levantando en el corazón de los hombres<sup>115</sup> y allí conoció a René Cassin, uno de los autores principales de la Declaración Universal de los Derechos Humanos<sup>116</sup>.

Fue singular y sorprendente, capaz de conciliar el ser conservador en lo doctrinal y audaz en las acciones. La prudencia conservadora pudo haberlo paralizado, pero su atrevimiento le llevó a actuar como intermediario ante el mayor conflicto de la *guerra fría*, la crisis de los misiles en Cuba<sup>117</sup>. Su radiomensaje del 25 de octubre de 1962<sup>118</sup>, algunos telegramas cruzados con las superpotencias<sup>119</sup>, el súbito *entendimiento* de las mismas en el conflicto cubano y el premio Balzán<sup>120</sup> que le concedió la Unión Soviética,

<sup>110</sup> Cf. J. L. GONZÁLEZ-BALADO, *o. c.*, 318-319.

<sup>111</sup> Hasta treinta y una novedades han contado algunos: cf., A. SPADA, *¿Por qué todo el mundo le ha seguido?*, en: cf. G., LONGO, (dir.), *l. c.*, 269-271.

<sup>112</sup> Nueve meses después de su elección ya había puesto en marcha la propuesta de celebrar un Concilio ecuménico, el Sínodo diocesano de Roma, la reforma del Código de Derecho canónico y el nuevo Código para la Iglesia de rito oriental, pero él se felicitaba más por la perenne juventud de la Iglesia, capaz de renovarse en medio de las sombras del tiempo presente, para generar esperanza y *conducir a todos a un mayor y más profundo conocimiento de la verdad, a una saludable renovación de las costumbres cristianas y a la restauración de la unidad, de la concordia y de la paz*: cf. JUAN XXIII, *Ad petri cathedram* [AAS 51 (1959) 497]; 1b. Para la traducción castellana utilizamos el texto y citamos también su numeración: cf. J. A. MARTÍNEZ PUCHE, *Encíclicas del Beato Juan XXIII*, Edibesa, Madrid 2000, 17-65.

<sup>113</sup> Constatable en su diario personal y escritos espirituales: cf. JUAN XXIII, *Diario del alma y otros escritos piadosos*, Cristiandad, Madrid 1964<sup>2</sup>.

<sup>114</sup> Para su lema episcopal eligió una frase que le impactó en su juventud sacerdotal: *Oboedientia et pax*. Él mismo lo escribió en su diario espiritual en 1925 y 34 años después lo rememora en la homilía pronunciada en las primeras vísperas de San Pedro el 28 de junio de 1959: cf. JUAN XXIII, AAS 51 (1959) 480.

<sup>115</sup> El 31 de diciembre de 1949 pronunció un lúcido discurso, las gentes *reclaman la afirmación y realización de los principios más elevados de respeto a los derechos del hombre y de justicia para todos, principios que deben regir el orden social, mucho más que lo que podrían intentar la guerra y los progresos de la ciencia*: cf. F. BLÁZQUEZ, *Juan XXIII*, Castell, Navarra 1992, 125.

<sup>116</sup> Juntamente con el libanés Charles Malik y la estadounidense Eleanor Roosevelt. Lo cuenta Mary Ann Glendon en su libro *ID. A World Made New*, Random House, Trade Paperbacks, Nueva York, 2002: cf. M. GARR, *Versión popular de la Carta Encíclica del Beato Juan XXIII, Pacem in Terris: una lectura 40 años después*, Roel, Lima 2003, 20.

<sup>117</sup> Cf. P. PAVAN, *Il momento strico di Giovanni XXIII e della "Pacem in terris"*, (10 de marzo de 1984) republicada en: *La Società* n. 2 (2003) 287-288.

<sup>118</sup> Cf. AAS 54 (1962) 861.

<sup>119</sup> No hay unanimidad en los historiadores respecto a si fue decisiva la intervención del papa en la resolución del conflicto, pero hay indicios de que Kennedy y Jruschov buscaron su reconocido prestigio mundial para que mediara y que dieron el visto bueno al discurso radiado que pronunció: cf. M. RONCALLI, *o. c.*, 149-153.

<sup>120</sup> Cf. C. CALDERÓN, *El Papa de la paz*: *Ecclesia* n. 1.140 (1963) 19-20.

entre otros hechos, hicieron que Juan XXIII, para el mundo, fuese el gran artífice de la paz, aunque algunos no le perdonaran la posible influencia que pudo tener su doctrina y sus relaciones con la URSS<sup>121</sup> en la victoria de los comunistas en las elecciones italianas<sup>122</sup>.

Sin embargo, el *papa bueno* será memorable por lograr que la Iglesia abandone la encrucijada en la que se había instalado desde el comienzo de la Modernidad y ponga paso firme hacia el sendero que la aproximará al hombre y al mundo. El problema era qué hacer y cómo hacerlo. Pese a que en lo doctrinal estaba muy vinculado a sus predecesores<sup>123</sup>, despejó el dilema apelando a la secular responsabilidad de la Iglesia con respecto a los más vulnerables de la sociedad, actitud que le fue abriendo a una nueva presencia en la sociedad optando por un camino de apertura y diálogo con sus contemporáneos del que nacieron dos espléndidas encíclicas sociales, la *Mater et magistra* y la *Pacem in terris*, y un Concilio que cerraría una puerta al pasado para abrir una ventana por la que entró un fresco aire renovador en la Iglesia<sup>124</sup>.

## 1.2. El Concilio ecuménico: el nombre del cambio.

La idea del Concilio creció en su mente muy pronto debido, en mucho, a la lectura atenta que hizo de la realidad hiriente de su tiempo, pero también como respuesta a las esperanzas puestas por los fieles en la Iglesia institución. En su primera encíclica, *Ad petri cathedram*, definida por él mismo como programática, además de reafirmarse insistentemente en la obligada necesidad de celebrar un Concilio ecuménico, presenta en germen los temas que le preocupan y a los que va a responder con su Magisterio<sup>125</sup>.

<sup>121</sup> Cf. J. PIQUER, *Juan XXIII y Krushev: Historia y Vida* 193 (1984) 58-69.

<sup>122</sup> Cf. T. CAHILL, *Juan XXIII*, Mondadori, Barcelona 2003, 292.

<sup>123</sup> El resultado de su itinerario cultural y espiritual es *qu'il était traditionnel sans être conservateur*: cf. G. ZIZOLA, *L'utopie du pape Jean XXIII*, Éditions du Seuil, Paris 1978, 265.

<sup>124</sup> Lo intentaron antes dos de sus antecesores inmediatos; de hecho, existen evidencias de que Pío XI y Pío XII planearon celebrar un concilio: cf. G. CAPRILE, *Pío XI e la ripresa del Concilio Vaticano*: La Civiltà Cattolica 117 (1966) III, 27-39; ID, *Pío XII e un nuovo progetto di concilio ecumenico*: La Civiltà Cattolica 117 (1966) III, 209-227. Para Alberigo, hay posibilidades de que, por los estudios de Roncalli sobre Historia de la Iglesia, tuviera acceso a estos proyectos ya antes de su nombramiento papal, pero lo más probable es que fuera entre finales de 1959 y comienzos 1960, momento en el que pone al día sus conocimientos sobre los concilios, cuando pudo analizar esos proyectos papales de concilio: cf. H. J. SIEBEN, *La idea de concilio de Juan XXIII*: Diálogo ecuménico, vol. 36, n. 115-116 (2001) 226-227.

<sup>125</sup> *Ad petri cathedram* [AAS 51 (1959) 497-531]. Las líneas que marca en la encíclica son: la ley inscrita en la razón del hombre para conocer la *verdad natural* como fuente para que la humanidad alcance la unidad, la concordia y la paz; la fraternidad que se nutre de la igual dignidad e innata sociabilidad del ser humano y que se concreta en el destino común que nos insta a trabajar, individual y socialmente, por el BC de la familia humana; los derechos y deberes de los individuos que deben ser garantizados por los gobernantes, pero extensibles a los pueblos, los Estados y la Iglesia; las señales que, una mirada atenta a los tiempos, desvelan en los datos sociológicos semillas de valores evangélicos que invitan a la esperanza; el vigor perenne de la *doctrina social cristiana* para resolver la *cuestión social*. Su Magisterio se encuentra principalmente en los documentos oficiales que están en *Acta Apostolicae Sedis* (1958-1963) y todas sus demás alocuciones en: cf. JUAN XXIII, *Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, 6 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963-1967. También, todo lo referente a sus intervenciones respecto al Concilio que convocó -del que dará cuenta a continuación- está agrupado en JUAN XXIII, *Acta summi pontificis Ioannis XXIII*, en: *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. series I, antepreparatoria, vol. I*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1960; ID,

Ciertamente, la gran obra de Juan XXIII fue convocar el Concilio Vaticano II<sup>126</sup>, trabajo magnífico al que se resiste aceptar como suyo; incluso cuando el 25 de enero de 1959 lo comunicó de improviso, asevera que es fruto de una inspiración inesperada<sup>127</sup>; el día que insinuó sus deseos de convocar un Concilio, sorprendió a todos. El papa lo comentó con sus colaboradores cercanos y la noticia fue recibida con cierta frialdad<sup>128</sup> pero cuando el anuncio llegó a todos los cristianos fue muy elogiada de manera especial por las gentes encarnadas en su época, que vivían con desencanto cómo el foso que separaba al mundo moderno de la Iglesia era cada vez mayor<sup>129</sup>. Este acontecimiento, de una envergadura y calado sin precedentes, supuso el comienzo de un cambio hacia la renovación para la Iglesia, convirtiendo a Juan XXIII en testigo privilegiado de la revolución del mundo católico en medio de la revolución social y técnica que precedió a nuestro tiempo<sup>130</sup>.

Una comisión preparatoria empezó a trabajar, presidida por el cardenal Tardini. Su primera tarea consistió en hacer una consulta general en la que se pidieron sugerencias a los obispos, a las facultades y a los centros de teología de todo el mundo. Se recibieron aproximadamente 2.000 postulados<sup>131</sup>. El material recibido sirvió para que se pudiera

---

*Acta summi pontificis Ioannis XXIII*, en: *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. series II, praeparatoria, vol. I*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1964.

<sup>126</sup> Fue el segundo a pesar de que el primero no se había clausurado formalmente. Sobre el Concilio Vaticano II: cf. M. VIDAL, *Bibliografía básica sobre el Concilio Vaticano II*: Moralia: revista de ciencias morales, vol. 36, n. 138-139 (2013) 189-214; R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II, balance y perspectivas: veinticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca 1989; A. ZAMBARBIERI, *I concili del Vaticano*, san Paolo, Milano 1995; G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, 5 vol., Peeters-Sígueme, Leuven-Salamanca 1999-2008; J. S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Universidad Pontificia Comillas-san Pablo, Madrid 2012; M. VIDAL, *Concilio Vaticano II y teología pública: un "nuevo estilo" de ser cristiano en el mundo*, El Perpetuo Socorro, Madrid 2012; P. CHENAUX, *Le temps de Vatican II: une introduction à l'histoire du Concile*, Desclée de Brouwer, París 2012; R. BLÁZQUEZ, *Del Vaticano II a la nueva evangelización*, Sal Terrae, Santander 2013; V. VIDE - J. R. VILLAR (eds.), *El Concilio Vaticano II: una perspectiva teológica*, san Pablo, Madrid 2013; M. BUSTOS, *Cincuenta años después: la Iglesia y el catolicismo tras el Vaticano II*, Fundación Universitaria san Pablo CEU, Católica, Madrid 2013; A. SCOLA, *Reforma de la Iglesia y primado de la fe: a propósito de la hermenéutica del Concilio Vaticano II*, Encuentro, Madrid 2013; J. RATZINGER, *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II: formulación, transmisión, interpretación*, Católica, Madrid 2013; S. MARTÍNEZ CANO (ed.), *Mujeres desde el Vaticano II: memoria y esperanza*, Verbo Divino, Navarra 2014; J. PLANELLAS, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 2014; G. RICHI (ed.), *A la luz del Resucitado: una lectura cristológica del Vaticano II*, Ediciones Universidad san Dámaso, Madrid 2014; P. CHENAUX, *El Concilio Vaticano II*, Encuentro, Madrid 2014; J. R. VILLAR (dir.), *Diccionario teológico del Concilio Vaticano II*, EUNSA, Navarra 2015.

<sup>127</sup> En unas palabras al clero en Roma confesó que *per il cui annunzio ascoltammo una ispirazione, della cui spontaneità sentimmo, nella umiltà della Nostra anima, come un tocco improvviso e inatteso*: cf. 21 de abril de 1959 [AAS 51 (1959) 379]; también, en un discurso a los presidentes de Acción Católica Italiana, el 4 de agosto de 1959, dijo *la idea del Concilio no maduró como fruto de prolongada consideración, sino como flor espontánea de inesperada primavera*: cf. Cita tomada de P. FELICI, *El concilio ecuménico Vaticano II*, en: G., LONGO, (dir.), *I. c.*, 242. No obstante, aunque él manifestará repetidas veces la idea del Concilio como algo no premeditado, sí que fue pensado: cf. G. LERCARO, *Linee per una ricerca su Giovanni XXIII*, en: A. NICORA - G. ALBERIGO, (eds.) *Giovanni XXIII: profezia nella fedeltà*, *I. c.*, 499-515.

<sup>128</sup> Cf. J. A. DE ALMEIDA, *Juan XXIII, el papa del concilio. "Vino un hombre enviado por Dios cuyo nombre era Juan"*: Revista latinoamericana de teología 85 (2012) 10-12.

<sup>129</sup> Cf. M. LAGAUT, *Creer en la Iglesia del futuro*, Sal Terrae, Santander 1988, 10.

<sup>130</sup> Cf. J. D'HOSPITAL, *Tres Pontífices: Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI*, Ayma, Barcelona 1969, 207.

<sup>131</sup> Cf. G. ZAGHENI, *Edad Contemporánea*, en: VARIOS, *Historia de la Iglesia*, san Pablo, Madrid 2005, 1130. Una buena síntesis de la que tomo algunos de los datos puntuales del desarrollo del Concilio en: cf., J. DE ISASA, *Historia de la Iglesia II*, Acento, Madrid 19992, 86-88.

empezar la preparación inmediata del Concilio. En junio de 1960, se creó la comisión central y diez más, cada una vinculada con una de las Congregaciones Vaticanas<sup>132</sup>. Las instrucciones eran claras: el papa quería un Concilio pastoral<sup>133</sup> y procuró un equilibrio que compensara la presión que podía ejercer un número excesivo de miembros de la curia. En la mente de algunos estaba que ello supondría tener que hacer pequeños ajustes dogmáticos y llevaría poco tiempo, pero las previsiones fallaron<sup>134</sup>. Hasta el verano de 1962 estuvieron las comisiones trabajando para poder remitir a los obispos siete esquemas.

El Concilio comenzó solemnemente el 11 de octubre de 1962<sup>135</sup> con la asistencia de 2.600 obispos de todo el mundo. El papa, en el discurso de apertura, marcó las directrices que deberían inspirar los trabajos de los padres conciliares hasta el final<sup>136</sup>. Dentro de un buen clima positivo se fueron discutieron los esquemas presentados, pero casi ninguno obtuvo apoyo suficiente<sup>137</sup> y, aunque no se aprobó nada en la primera sesión, se cumplió un objetivo: la percepción de la enorme responsabilidad que había que asumir para afrontar el cambio. Sin embargo, para el papa no era suficiente; Juan XXIII estaba preocupado porque no sabía si, cuando se reanudaran las sesiones, los padres sabrían abrirse a las transformaciones que exigían los nuevos tiempos<sup>138</sup>.

La fecha propuesta para comenzar la segunda sesión fue el 12 de mayo de 1963, pero se retrasó al 8 de septiembre del mismo año<sup>139</sup>. Ante sí tenían un reto crucial: cómo levantar el esquema de la constitución *De Ecclesia* rechazado por los padres conciliares en consonancia con las orientaciones dadas por él mismo en el discurso de apertura del

<sup>132</sup> La gran novedad fue la creación del Secretariado para la Unión de los Cristianos. Al frente de ella estaba el cardenal Bea que influyó en la evolución ecuménica de la eclesiología en el concilio: cf. L. MARÍN DE SAN MARTÍN, *o. c.*, 318.

<sup>133</sup> *No debía ser un acto revolucionario destinado a transformar las estructuras desde el exterior, sino que lo que se perseguía era una verdadera renovación interna*: J. NEUVECELLE, *Pío XII y Juan XXIII*, t. 27-2, en: A. FLICHE - V. MARTIN (dirs.), *Historia de la Iglesia: de los orígenes a nuestros días*, Edicep, Valencia 1984, 288.

<sup>134</sup> No contaron con que la idea del concilio había levantado muchas expectativas en la sociedad y en la Iglesia; el mismo papa se hace eco de ellas y alentó las esperanzas de todos en la Constitución Apostólica de la convocación del Concilio 25 de diciembre 1961: cf. JUAN XXIII, *Humanae salutis*, [AAS 54 (1962) 5-13].

<sup>135</sup> El 2 de febrero de 1962 publica un *Motu proprio* anunciando la fecha del comienzo y expone los motivos por los que convoca el Concilio: cf. JUAN XXIII, *Consilium diu*, [AAS 54 (1962) 65-66]. Más aún, un mes antes de la apertura dirigió un radiomensaje a los fieles de todo el mundo marcando el principal objetivo del mismo: la renovación interior de la iglesia y el empeño de llevar el Evangelio con mayor eficacia a todo el mundo: cf. ID. *Ecclesia Christi Lumen Gentium*, [AAS 54 (1962) 678-685].

<sup>136</sup> Cf. ID., *Gaudet Mater Ecclesia*, [AAS 54 (1962) 786-796].

<sup>137</sup> Cf. V. CÁRCEL, *o. c.*, 216.

<sup>138</sup> Cf. E. E. Y. HALES, *o. c.*, 171.

<sup>139</sup> La preocupación por el largo periodo de intercesión le llevó a Juan XXIII a promulgar un *Ordo agendorum* que consistía en un reglamento para ordenar los trabajos de reflexión sobre los documentos hasta la siguiente sesión. También nombró una comisión de coordinación, para que, en su nombre, se dedicara al desarrollo ordenado del trabajo conciliar en el periodo de suspensión: cf. G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Sígueme, Salamanca 1993, 347.

Concilio<sup>140</sup>. La comisión encargada de este documento se puso a trabajar, reforzada por más padres y peritos, con unas nuevas orientaciones del mismo papa, pero seguían presentes resistencias que no permitían hacerse con un texto suficientemente avalado<sup>141</sup>.

Entre tanto se redacta la *Pacem in terris* y, paradójicamente, es publicada como encíclica sin ser pasada por la Comisión Teológica o el Santo Oficio, como era costumbre<sup>142</sup>. Que la aparición de la *Pacem in terris* a solo dos años de la *Mater et magistra* fuera, en cierto modo, un tanto imprevista y que Juan XXIII no ocultara cierta insatisfacción de fondo ante los resultados de la primera sesión del Concilio Vaticano II levantan algún interrogante: ¿puede haber la posibilidad de que la encíclica de la paz se publicara con el objetivo de ayudar y orientar los difíciles comienzos del nuevo Concilio?<sup>143</sup>.

A los pocos días de la presentación oficial de la *Pacem in terris*, en el radiomensaje de Pascua del 13 de abril de 1963, el papa, después de hablar sobre las grandes ideas de sus dos encíclicas sociales, afirma: *Los dos documentos [...] ofrecen nuevos motivos de seria reflexión sobre los problemas económicos, sociales y políticos para poder llegar a su solución, dentro del respeto y del amor a aquellas leyes inmutables y universales que están grabadas en el corazón de todos los hombres*<sup>144</sup>. Está recomendando, casi literalmente, la *Pacem in terris* a los padres conciliares para salvar el atasco en el que se encontraban. Lamentablemente, él no pudo inaugurar la tan esperada segunda sesión del Concilio: moría en junio de 1963, pero el fundamento de cómo tiene que abrirse la Iglesia al mundo y trabajar en él y con él estaría firmemente asentado.

### 1.3. Cooperación y unidad mundial: el tercer propósito.

No solo era la paz planetaria lo que esperaba el papa; esta sería, en todo caso, el fruto de llegar a conseguirse su tercer propósito: que los pueblos, las naciones y los Estados colaborasen unidos en la construcción de una sociedad mundial mediante un nuevo orden social y moral. El plan de su pontificado, expuesto en *Ad petri cathedram*, apunta a un triple objetivo con un denominador común: la unidad. En el centro tiene fijada la mirada en una Iglesia renovada capaz de arrojar criterio y luz a la realidad de su

<sup>140</sup> *El espíritu cristiano y católico del mundo entero espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando está y exponiéndola a través de las formas de investigación y de las fórmulas literarias del pensamiento moderno: JUAN XXIII, Gaudet Mater Ecclesia, [AAS 54 (1962) 792].*

<sup>141</sup> Cf. U. BETTI, *Crónica de la Constitución*, en: G. BARAÚNA (dir), *La Iglesia del Vaticano II. Estudio en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia, I*, Juan Flors, Editor, Barcelona 1965, 150-151.

<sup>142</sup> Cf. R. ROUQUETTE, *Situation historique de l'encyclique "Pacem in Terris"*: Etudes 318 (1963) 407.

<sup>143</sup> A. BERNA, *El momento histórico de la encíclica*, en: FUNDACIÓN PABLO VI, *Para comprender Pacem in terris*, Edice, Madrid 2003, 14-16.

<sup>144</sup> *Nuntius radiophonicus universis christifidelibus, festum resurrectionis domini nostri Iesu Christi celebraturis*, [AAS 55 (1963) 401]. Para el texto citado en español: cf. Ecclesia n. 1136 (1963) 485.

momento histórico, pero para eso tiene que conseguir la unidad de los católicos mediante la convocación del Concilio; solo así se podrá irradiar una unidad mayor congregando a todos los cristianos -por eso propone el Concilio como ecuménico- visibilizando la universalidad de la fe en Jesucristo<sup>145</sup>. El último paso será alcanzar la paz entre las naciones; para ello, la unidad de la Esposa de Cristo mediante la verdad, la unidad y la paz tiene que alcanzar a todo el mundo.

Los seres humanos no somos enemigos, Dios nos ha creado hermanos: los grupos, las comunidades, las asociaciones, todas las sociedades intermedias y *las diversas naciones no son otra cosa sino comunidades de hombres, es decir, de hermanos, que deben tender, unidos fraternamente, no solo al fin propio de cada una, sino también al bien común de toda la familia humana*<sup>146</sup>. Más aún, la unidad fraternal brota de la constatación socio-teológica de que el género humano es poseedor de un mismo destino común *tanto en esta vida como en la futura*<sup>147</sup>. Así, en el pensamiento de Juan XXIII la doble mirada a la realidad de la Iglesia y a la del mundo está relacionada porque las dos, si enfocan a lo nuclear, se encuentran con el hombre. Por eso, la gran intuición de convocar un Concilio va acompañada de otra: en su tiempo, la renovación de lo eclesial pasa por hacer todo lo posible para un cambio moral y práctico de las relaciones sociopolíticas, lo que le llevó a promulgar las encíclicas MM y PT que, a su vez, aunque él no pudo verlo, dieron lugar a dos emblemáticas Constituciones Conciliares, la *Lumen gentium* y la *Gaudium et spes*. Sin las unas no se habrían alcanzado las otras<sup>148</sup>.

## 2. La nueva cuestión social: la convivencia internacional.

Consciente o no, con un plan predeterminado o guiado por *felices intuiciones*<sup>149</sup>, lo cierto es que sorprende que el mismo papa apuntara la vinculación estrecha entre MM y PT dejando así, con claridad diáfana, lo que sus predecesores ya practicaron: delimitar

<sup>145</sup> Para ahondar en las razones que movieron a Juan XXIII a plantear como ecuménico el Concilio: cf. S. PEZZELLA, *Qué ha dicho verdaderamente Juan XXIII*, Doncel, Madrid 1973, 174-200. No obstante, el ecumenismo de Juan XXIII es concebido como unidad a la que deben acercarse los separados, lejos de los pasos valientes de sus sucesores, especialmente Juan Pablo II; sin embargo, fue un momento histórico importante, pues, ¿qué más se le puede pedir a un hombre nacido y formado en el siglo XIX? Cf. S. MANNA, *El Ecumenismo de Juan XXIII: Diálogo ecuménico*, vol. 36, n. 115-116 (2001) 209-214.

<sup>146</sup> *Creavit Deus homines non inimicos, sed fratres*: JUAN XXIII, *Ad petri cathedram* [AAS 51 (1959) 503]; 8a.

<sup>147</sup> Cf. *Ibidem*, [AAS 51 (1959) 504]; 8e.

<sup>148</sup> Se ha insistido en esta primera parte de la segunda sección en la interrelación entre las encíclicas sociales de Juan XXIII y las constituciones conciliares LG y GS. En los más externos es patente dicha relación: presentar a la Iglesia como madre y maestra y reflejo de Cristo luz de las gentes (hay bastante similitud de continuidad en las introducciones de MM y LG); en lo sociopolítico sucede semejante con la cimentación de una moral social a nivel tanto local como planetario, especialmente de los principios fundamentales, en PT y GS. Para los rasgos de teología moral de la LG, GS, que apunto como similitudes de la MM y PT, así como de la OT, DH, DV y SC: cf. PH. DELHAYE, *La aportación del Vaticano II a la teología moral*: Concilium 75 (1972) 207-217.

<sup>149</sup> Sus mayores logros, se debieron a una cuidada planificación *eclesio-política*: cf. H. J. SIEBEN, *a. c.*, 219-250; otros apunta a resoluciones espontáneas o corazonadas: cf. J. PIQUER, *a. c.*, 58-69.



los ámbitos económico y político de la cuestión social<sup>150</sup>. Así, las dos encíclicas de Juan XXIII responden, fijando sus objetivos en distintos ámbitos -la MM desde lo socioeconómico, la PT desde lo político-, a la preocupación de la Iglesia por los problemas del ser humano, sus relaciones de convivencia y la necesidad de un recto orden social que haga posible la paz mundial<sup>151</sup>.

Sabedor de tan alta responsabilidad de la Iglesia institución para con los hombres y mujeres de su tiempo, el mensaje esperanzado de que es posible restaurar la convivencia debía propagarse por todos los rincones del planeta. Conocedor, también, del valor de la opinión pública y de quien la conforma<sup>152</sup>, no dudó en asomarse a la ventana del mundo. Las decisiones más importantes, como la noticia de la convocación del Concilio o sus encíclicas sociales fueron anunciadas, presentadas y difundidas. Hubo dos momentos álgidos, en esta apuesta papal por la presencia en los medios, que le valieron el reconocimiento de la misión de la Iglesia en el mundo. El primero fue reunir a los periodistas venidos a Roma para la apertura del Concilio; ante ellos apostó por defender el marco histórico donde la doctrina y las decisiones institucionales se circunscriben en la temporalidad de cada momento<sup>153</sup>. El segundo, consecuencia del anterior: la acogida cálida que obtuvo la PT repercutió en los *mass media* de su tiempo<sup>154</sup>.

Más aún, las reacciones que se suscitaron tras su publicación, sobre todo por parte de la prensa, provocaron su amplia difusión y una proliferación de comentarios de todo tipo. Entre ellos, abundaron los que advertían con entusiasmo que se estaba produciendo una evolución dentro del campo del discurso social de los papas<sup>155</sup> y que con Juan XXIII comenzaba un tratamiento diferente o nuevo de *lo social* con respecto al magisterio de

<sup>150</sup> León XIII se ocupó primero de las consecuencias políticas de la cuestión social, especialmente criticando el materialismo dialectico marxista, en *Quod apostolici numeris* [ASS 11 (1878) 372-379]; más adelante, con la *Rerum novarum*, [ASS 23 (1890-1891) 641-670], llegó su pronunciamiento sobre el problema económico y social provocado por la conjunción de liberales y socialistas. Por su parte, Pío XI dio cuenta de la situación socioeconómica generada por los sistemas ideológicos en la *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 177-228], para tratar en otra encíclica, la *Divini Redemptoris*, [AAS 29 (1937) 65-106], las consecuencias políticas del socialismo.

<sup>151</sup> *Come istituzione divina essa rappresenta quanto di più sicuro e confidente si può immaginare per la salvezza dell'uomo, ma altresì nell'ordine delle relazioni umane e dell'avviamento a risolvere ciò che preoccupa ai fini del quotidiano sostentamento, della pace sociale, e della collaborazione fra i popoli*: JUAN XXIII, *A quarantacinque anni* [AAS 51 (1959) 379].

<sup>152</sup> La opinión pública es la piel social de los individuos. No hay que olvidar que el peso de la opinión pública, a lo largo de la historia, se ha ido conformando como un tribunal moral y que, en tiempos de internacionalización como le tocó vivir a Juan XXIII, ejercía un fuerte control social a tener en cuenta: cf. E. NOELLE-NEUMANN, *La espiral del silencio. La Opinión pública: nuestra piel social*, Paidós, Barcelona 2003, 231.

<sup>153</sup> *Se atribuyen a la Iglesia doctrinas que no profesa; se le reprochan actitudes que ha podido adoptar en circunstancias históricas determinadas y que indebidamente se generalizan, sin tener en cuenta su carácter accidental y contingente*: JUAN XXIII, *Discurso a los periodistas llegados a Roma para la apertura del concilio (13/10/1962)*: Ecclesia n. 1110 (1962) 1312.

<sup>154</sup> Una recopilación, necesariamente escueta, de los numerosos testimonios que nacieron en la opinión pública, la podemos encontrar en: cf. *Ecos en el mundo de la "Pacem in Terris"*, en: Ecclesia n. 1142 (1963) 693-701.

<sup>155</sup> Cf. A.F. UTZ, *La encíclica de Juan XXIII Pacem in Terris*, Herder, Barcelona 1965, 14.

sus predecesores<sup>156</sup>. Ciertamente la mirada social de Juan XXIII había cambiado, pero esto se puede constatar desde sus primeras intervenciones magisteriales en las que hace constantes referencias socio-económicas-políticas de su momento histórico; la misma MM es portadora de esta novedad<sup>157</sup>. En la epidermis de las dos encíclicas se descubre un examen perspicaz de la realidad histórica que delata que algo es diferente, por lo menos en el estilo, a la hora de analizar, juzgar y actuar sobre *lo social*<sup>158</sup>. Esto lo consigue gracias al uso de un lenguaje bastante cercano y asequible que conecta con el sentir de los hombres y mujeres de su tiempo; está hablando de inquietudes que les afectan en lo profundo y su lenguaje claramente religioso es todavía entendible en Occidente, que por entonces no estaba tan secularizado<sup>159</sup>.

Sin embargo, no puede utilizarse en sentido estricto el concepto de evolución tal como lo usa Utz<sup>160</sup> con el mismo contenido que se suele usar para hablar, por ejemplo, de los cambios en el rumbo de la política. Pero tampoco se puede negar que, en MM y PT, aunque a veces se trate solo de matices en posturas, o de síntesis de distintas tesis ya enunciadas por otros papas, se detecta un desarrollo producto de los cambios sociales o la forma de lo social en la época y tiempo para el que fueron escritas. Aunque en la moral social hay un sustrato invariable, ninguna encíclica social se puede desprender del momento histórico donde nace puesto que surge con vocación transformadora de la realidad<sup>161</sup>.

Así, las dos encíclicas sociales del papa, que se presentan de forma global a continuación, tratan de dar respuesta a la cuestión social, que había cambiado respecto a sus predecesores, no tanto en cuanto a su objeto -decir una palabra moral sobre la desigualdad y la injusticia-, como en cuanto a su amplitud y extensión, ya que el déficit de convivencialidad estaba adquiriendo dimensiones mundiales. En este sentido, Juan Pablo II reconoció en Juan XXIII el comienzo de un tratamiento integral de la compleja

<sup>156</sup> Algún comentarista piensa que no estamos ante una encíclica *progresista*: cf. J. L. L. ARANGUREN, *Meditación para España sobre la Encíclica "Pacem in terris"*, en: VARIOS, *Comentarios civiles a la encíclica "Pacem in terris"*, Taurus, Madrid 1963, 55.

<sup>157</sup> Advertir aquí que, sin la popularidad alcanzada por la PT, la MM habría quedado encerrada en los círculos intraeclesiales y sin apenas incidencia en el ámbito secular; es por esto por lo que el mismo papa subraya, el emparentamiento del que son portadoras.

<sup>158</sup> Al final de la primera parte de MM, después de destacar las principales enseñanzas sociales desde la RN, el papa da cuenta del método que va a seguir: (1) obligada referencia y contextualización del *corpus completo* de la DSI; (2) descubrimiento y análisis de la situación de *lo social* en su momento histórico; (3) hermenéutica de los principios fundamentales de la DSI -*aclarar con detalle y exponer con claridad*- para un juicio *actual* de la situación; (4) delimitación de las propuestas y acciones a ejercer como colectivo social teniendo en cuenta el ejercicio de diagnóstico realizado: cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra*, [AAS 53 (1961) 412-413]; n. 46-50; Cf. P. MELLA, *Leer la Mater et magistra con la Mater et magistra*: Cuadernos de pedagogía universitaria, a. 5, n. 9 (2008) 5-8.

<sup>159</sup> Cf. EDITORIAL, *Pacem in terris*: Mensaje 119 (1963) 213.

<sup>160</sup> Cf. A.F. UTZ, *a. c.*, 14ss.

<sup>161</sup> Cf. E. GARCÍA CARDIÑANOS, *Releyendo Pacem in terris*: Corintios XIII 148 (2013) 65-79.

situación de la cuestión social contemporánea; para él *el compromiso en favor de la justicia debe estar íntimamente unido con el compromiso en favor de la paz en el mundo*<sup>162</sup>; MM fue pionera planteando los desequilibrios lacerantes a nivel planetario y la PT hizo lo mismo sobre el problema de la paz mundial<sup>163</sup>.

## 2.1. Mater et magistra. Frente a las desigualdades sociales: justicia

Juan XXIII firmó la encíclica, con la que conmemoraba la RN en su septuagésimo aniversario, un 15 de mayo de 1961, en el mismo día que lo hicieran León XIII y Pío XI con la QA, y así lo anunció en un discurso pronunciado el 14 de mayo de 1961 a todos los trabajadores del mundo, donde ofrece una síntesis de esta además de justificar un retraso en la publicación para asegurar que llegue al mismo tiempo y a todo el mundo *en el texto latino oficial y en las diferentes lenguas habladas*<sup>164</sup>. Esto hace pensar que la encíclica fue redactada en italiano; de hecho, podemos encontrar matices mejor expresados en esta versión que en la oficial latina<sup>165</sup>.

La estructura externa de la MM ordena el texto en un esquema diáfano que consta de una pequeña introducción y cuatro partes<sup>166</sup>. Los párrafos iniciales son una declaración de principios donde expresa brevemente, con datos históricos y evangélicos, una breve síntesis de la antropología cristiana<sup>167</sup>. El ser humano, la dignidad de los individuos y de los pueblos, en definitiva el desarrollo integral del hombre en sociedad, es responsabilidad y misión de la Iglesia desde sus orígenes, tal como lo postuló León XIII

<sup>162</sup> JUAN PABLO II, *Laborem exercens*, [AAS 73 (1981) 581]; n. 2.

<sup>163</sup> El eje justicia-paz para abordar las propuestas de la DSI a los problemas sociales se materializó con la Comisión Pontificia Justicia y Paz constituida por Pablo VI con un Motu Proprio publicado el 6 de enero de 1967 (*Catholicam Christi Ecclesiam*, [AAS 59 (1967) 25-28]) haciendo realidad la petición de la *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1.112]; n. 90. Pasado un tiempo de prueba, el mismo Pablo VI, con un otro Motu Proprio (*Iustitiam et pacem*, [AAS 68 (1967) 700-703]), del 10 de diciembre de 1976, dio a la Comisión su configuración y misión definitivas. Más adelante, el mismo Juan Pablo II amplió su campo de actuación añadiendo a la justicia y la paz, la vigilancia sobre el respeto a los derechos de los hombres: cf. *Pastor bonus*, [AAS 80 (1988) 897-898].

<sup>164</sup> ACCIÓN CATÓLICA ESPAÑOLA, *Colección de encíclicas y documentos pontificios [Concilio Vaticano II]*, 2 v., Junta Nacional, Madrid 1967<sup>7</sup>, 2227-2233; n. 4. La publicación oficial en latín (JUAN XIII, *Mater et magistra*, [AAS 53 (1961) 401-464] y en *L'Osservatore Romano* (italiano) aparece el 15 de julio de 1961. Usaré para la traducción en español el texto y la numeración publicado en *Once grandes mensajes*, BAC, Madrid 1992, 130-200.

<sup>165</sup> La mayoría de los comentaristas comentan que Pietro Pavan y Agostino Ferrari Toniolo fueron los redactores principales de la encíclica y que tanto los borradores como las anotaciones del papa, e incluso la redacción final, fue en italiano: cf. C. CIRIELLO, *Pietro Pavan: le metamorfosi della dottrina sociale nel pontificato di Pio XII*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 2012, 315

<sup>166</sup> El texto oficial latino no contiene ningún epígrafe, título, subtítulo o numeración de los párrafos. Sin embargo, el italiano y las versiones en castellano están iluminadas con títulos para cada una de las cuatro partes, además de subtítulos y numeración de los párrafos. Aquí hay que advertir que difieren dichos epígrafes, en cuanto a la expresión no tanto al contenido, según las publicaciones: cf. CL. MERTENS, *Mater et Magistra: traductions et commentaires*: Nouvelle revue théologique 84/7 (1961) 735-737. Así, desde los primeros comentarios de la encíclica se entabla una discusión sobre el peso mayor o menor de las diversas traducciones: cf. F. RODRÍGUEZ, *Viejos y nuevos problemas en la encíclica Mater et Magistra*: Revista de Política Social 52 (1961) 65-66.

<sup>167</sup> Cf. J. R. FLECHA, *Antropología y humanismo de Juan XXIII: Las encíclicas Pacem in terris y Mater et Magistra*: Diálogo Ecueménico, vol. 36, n. 115-116 (2001) 325-353.

en su Magisterio social<sup>168</sup>. También, desde el principio, manifiesta que el documento es de contenido económico-social (hasta seis veces subraya esta idea apoyado en sus predecesores). Respecto a las partes, las dos primeras están en continuidad con la doctrina de sus antecesores y las otras dos hacen avanzar el pensamiento social para responder mejor a la realidad de su tiempo. Dos objetivos, en definitiva, que podrían ser los titulares que marcasen las líneas divisorias de dos grandes bloques de la encíclica: recuperar los principios sociales del discurso social de la Iglesia y aplicarlos a los cambios producidos en la cuestión social a comienzos de la segunda mitad del siglo XX.

Respecto a esto último, la gran importancia dada por los papas al pensamiento acumulativo en el discurso social, tal como se ha indicado en el capítulo anterior, suele expresarse con el binomio continuidad-renovación fácilmente identificable en los documentos magisteriales desde la RN y con anterioridad en los logros de la filosofía cristiana<sup>169</sup>. Ciertamente, en MM se tiene muy presente, pero se aprecia un avance significativo en la construcción de los pasajes donde Juan XXIII vuelca su saber sobre lo social, pues lo realiza contando con la tradición escrita sobre la cuestión social interpretándola desde su propio contexto histórico para extraer comprensiones, de tal suerte que actúen sobre la realidad de la que quiere dar cuenta. La consistencia epistemológica del texto final, fundamentada en la hermenéutica del discurso social de sus predecesores, dota a la trama de coherencia contextual inteligible para sus coetáneos o, en palabras de Paul Ricoeur, de *identidad narrativa*<sup>170</sup>. Igualmente, se deduce un cambio en la herramienta interpretativa que pasa a ser más inductiva que deductiva al desarrollar armónicamente el discurso narrativo y el discurso analítico, lo histórico y lo sociólogo<sup>171</sup>.

En el primer gran bloque resultan significativas las elecciones que hace el papa para cumplir con el objetivo propuesto: la reducción del estudio de las respuestas a la cuestión social a solo tres documentos de sus antecesores y la relectura de las enseñanzas del discurso social de los papas que le precedieron. Las dos son portadoras de una intencionalidad: preparar la aportación genuina de la MM, expuesta con toda claridad

<sup>168</sup> Juan XXIII comienza a desengrosar la idea de que la Iglesia institución está un escalón más arriba que el poder político en lo que se refiere a la salvaguardia del ser humano en todo su valor y valer; más aún, se coloca a solo un paso del reconocimiento de la autonomía de la realidad. En cierto modo, la responsabilidad y misión de la Iglesia en la tutela del hombre brota del enraizamiento en Cristo que se ejerce en el orden temporal a manera de sociedad civil estructurada; aunque esto último no lo dice expresamente, sí que apunta a ello con la imagen de inyectar a Cristo en las venas de la sociedad civil: cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 431]; n. 259.

<sup>169</sup> Cf. S. S. WOLIN, *Paradigmas y Teorías Políticas*, en: A. VELASCO (Comp.), *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*, Instituto de investigaciones Filosóficas, México 1999, 153-192.

<sup>170</sup> Cf. P. RICOEUR, *Historia y narratividad*, Paidós: ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1999, 215ss; K. GERGEN, *Realidades y relaciones: Una aproximación a la construcción social*, Paidós, Barcelona 1996.

<sup>171</sup> Cf. R. RAMOS TORRE, *En los márgenes de la sociología histórica: una aproximación a la disputa entre la sociología y la historia: Política y sociedad* 18 (1995) 29-44.

nada más comenzar el segundo bloque.

Así las cosas, la llamativa reducción de las referencias a los documentos sociales anteriores podría justificarse, en parte, porque está muy presente, como pretensión más exógena, la conmemoración de la RN; sin embargo, extraña que las referencias en las notas se limiten prácticamente a los tres documentos<sup>172</sup>, obviando la riqueza de matices que sus antecesores aportaron en su abundante magisterio sociopolítico, con el que podría haber reforzado la profundización, la acentuación y las aclaraciones de las enseñanzas del discurso social de la Iglesia que aborda en la segunda parte de la encíclica y que se concentra en los siguientes puntos<sup>173</sup>: la intensificación de las relaciones social<sup>174</sup>, la retribución del trabajo<sup>175</sup>, el juicio sobre las estructuras productivas<sup>176</sup> y el valor de la propiedad<sup>177</sup>.

El segundo bloque arranca con una constatación nuclear: el juicio moral sobre la realidad socio-económica, vista la situación actual, no debe focalizarse solo en las relaciones trabajadores-empresarios, sino también en *las que median entre los distintos*

<sup>172</sup> A excepción de varias citas de Pío XII: cf. ID. *Oggi*, [AAS 36 (1944) 249-257]; ID. *Nell' alba*, [AAS 34 (1942) 10-21]; y la alocución a los participantes en el Encuentro Internacional de las Organizaciones Católicas de las Pequeñas y Medianas Empresas [AAS 48 (1956) 799-800].

<sup>173</sup> Los cuatro temas en los que va a desarrollar el discurso de sus antecesores van precedidos de una premisa englobante: la iniciativa privada tiene que ser la protagonista principal de la actividad económica y aunque debe basarse en ella tiene que contar con una presencia activa de los poderes públicos como garantes: cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 413-415]; n. 51-58. Dentro de este apartado subraya el principio de subsidiaridad y en los siguientes irá destacando otros principios fundamentales de la DSI que, posteriormente, amplificará y aplicará sobre lo que considera la nueva situación de la cuestión social: cf. M. FAGOGA, *El principio de subsidiaridad en la "Mater et magistra"*: Revista de Política Social 52 (1961) 88-89.

<sup>174</sup> Cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 415-418]; n. 59-67. En la versión italiana usa el término *socializzazione*, para expresar el engrosamiento de las relaciones sociales que ha ido creciendo, debido en parte, tanto al incremento de la población después de los conflictos bélicos, como a los avances técnicos en el ámbito de las comunicaciones. Quizás, por los equívocos a los que puede dar lugar, por ejemplo, entender el vocablo como 'la transferencia al Estado de la propiedad de los medios de producción', pudo dar lugar a que no se conservara la palabra en la versión latina ni en la española: cf. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *La socialización en la doctrina social católica*: Revista de Política Social 52 (1961) 101-102. Dentro de este tema propone Juan XXIII su definición de BC (cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 417]; n. 65), la cual reaparecerá en la PT; sin embargo, aun basada en la aportada por Pío XII (cf. *Con sempre*, [AAS 35 (1943) 13]) con ciertos cambios de los que daré cuenta más adelante, no cita la fuente.

<sup>175</sup> Cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 405-406; 408; 411; 418-421; 428]; n. 18; 32-33; 44; 68-81; 112. Las consideraciones sobre el salario justo están enmarcadas dentro de la unidad que deben formar el progreso social y el desarrollo económico, tanto para el bien del trabajador como el de las empresas mirando, esos sí, tanto al BC nacional como al internacional. El principio que debe regir estas consideraciones es el de la justicia social, en el que tanto insistió Pío XI; no obstante, Juan XXIII prefiere utilizar como criterios reguladores la *justicia* y la *equidad*: cf. M. ALONSO, *Salarios y subsidios familiares en la "Mater et Magistra"*: Revista de Política Social 52 (1961) 133-134.

<sup>176</sup> Cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 420; 421-426]; n. 75; 82-103. En el texto español utiliza *estructuras económicas* mientras que en el italiano *strutture produttive*: cf. F. RODRÍGUEZ, a. c., 72. De todas formas, el objetivo de estos párrafos es ajustar las relaciones que se entablan entre el binomio capital-trabajo al debido respeto de la dignidad de la persona, que se concreta en el asalariado en el derecho a una eficaz presencia tanto en las estructuras productivas como en los ámbitos políticos de decisión de la vida económica nacional e internacional: cf. E. BORRAJO, *La presencia activa de los trabajadores en la empresa*: Revista de Política Social 52 (1961) 149-174.

<sup>177</sup> Cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 406; 408; 411-412; 426-431]; n. 19; 29-30; 43-45; 104-121. Reafirma el derecho natural a la propiedad privada, el esfuerzo social y político para que llegue a todos y la defensa de la propiedad pública: cf. D. R. CAMPION, *Mater et Magistra and its Commentators*: Theological Studies 24 (1963) 10; 13-16; 35; 39.

sectores de la economía, entre las zonas de diverso nivel de riqueza en el interior de cada nación y, dentro del plano mundial, entre los países que se encuentran en diferente grado de desarrollo económico y social<sup>178</sup>. Desde aquí, Juan XXIII expone, a su juicio, el pensamiento de la Iglesia sobre los aspectos más recientes de la cuestión social (tercera parte) y ofrece una aportación para la reconstrucción de la convivencia mundial fundamentada en los valores de la verdad, la justicia y el amor (cuarta parte).

Desde su análisis, las relaciones en el ámbito socioeconómico, en su presente histórico, están completamente descompensadas, provocando un cuádruple desequilibrio: (1) La relación entre los distintos sectores de producción está desconectada, especialmente el de la agricultura con respecto al de la industria y al de los servicios, sufriendo el primero una seria depresión<sup>179</sup>; (2) los desajustes sociales y económicos entre los ciudadanos de un mismo país debido a la falta de relación entre zonas de distinto desarrollo económico<sup>180</sup>; (3) la alarmante desproporción entre los países de desigual desarrollo económico y la falta de relación entre ellos, a pesar de la interdependencia crecientes, concentra los límites de la cuestión social de su tiempo<sup>181</sup>; (4) el desnivel entre incremento demográfico y medios de subsistencia afecta al planeta entero, pero es del todo alarmante en las naciones necesitadas<sup>182</sup>.

Esta parte, la más extensa de la encíclica, podría verse solamente como un esfuerzo por analizar el problema de la desigualdad en el mundo, pero va más allá de la constatación de la realidad, al ofrecer principios fundamentales para el juicio. No hay que olvidar que arranca el examen de las relaciones con la clara intención de que sean reguladas desde los principios de justicia y equidad<sup>183</sup>; igualmente, son necesarias la solidaridad y la

<sup>178</sup> JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 431]; n. 122. Pío XI se centró en la QA en las relaciones entre el capital y el trabajo, inclinando su análisis, juicio y propuestas hacia el ámbito económico de la cuestión social, aunque en la encíclica advirtiera que así ejemplariza como se aplican en el ámbito social (cf. Pío XI, *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 207; 212]; DPDS, n. 90; 110). Juan XXIII, con la fórmula *relaciones entre*, logra englobar los ámbitos social y económico.

<sup>179</sup> El historiador E. J. Hobsbawm trató el tema de la agricultura como el cambio social *más drástico y de mayor alcance* de la segunda mitad del siglo XX. Cf. ID. *Historia del Siglo XX. 1914-1991*, Crítica, Barcelona 1995, 292-297. Juan XXIII también lo percibe así y dedica una cantidad considerable de párrafos al sector agrícola: cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 431-437]; n. 123-148; cf. F. MARTÍN-SÁNCHEZ JULIÁ, *La carta magna de la agricultura*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Mater et magistra*, BAC, Madrid 1962, 513-521. No obstante, hace varias referencias respecto al resto de sectores productivos, alegando que los análisis y las soluciones respecto a la agricultura pueden aplicarse a la industria y los servicios.

<sup>180</sup> Cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 438-440]; n. 150-156.

<sup>181</sup> Cf. *Ibidem*, 440-445; n. 157-184.

<sup>182</sup> Cf. *Ibidem*, 445-448; n. 185-199. Para los datos estadísticos de la situación demográfica y las previsiones que se manejaban en 1961: cf. R. SIGMOND, *La Chiesa e il problema demografico*, en: TH. MULDER - H. CARRIER, *L'enciclica "Mater et magistra": linee generali e problemi particolari*, Università gregoriana, Roma 1963, 47-48.

<sup>183</sup> Cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 431; 434; 435; 438]; n. 122; 132; 135; 136; 150. Este binomio de principios, equivalente al de justicia social de Pío XI, lo utiliza hasta siete veces para regular las bases del salario justo dentro del ámbito tradicional de la justicia conmutativa. Ahora, al aplicarlo en el mundo de las relaciones desiguales (sectoriales, nacionales, internacionales) entra de lleno en el ámbito de la justicia distributiva. Destacar también que no hay referencia a la dimensión virtuosa de ambas, si no solo a la objetiva y normativa: cf. J.

colaboración<sup>184</sup>, así como subordinar los intereses particulares a las exigencias del BC<sup>185</sup>, respetar la idiosincrasia de cada pueblo, salvaguardar el sentido moral de cada uno de ellos<sup>186</sup>, exigir objetividad, reclamar un desarrollo económico-social justo y respetar la dignidad humana<sup>187</sup>.

Más aún, al concluir la tercera parte no solo mira la interdependencia como un valor favorecedor de la necesaria colaboración mundial para igualar los desequilibrios y salvar el ambiente de desconfianza y terror acrecentado con la carrera de armamentos<sup>188</sup>, sino que también propone encuadrarlo dentro de un marco que permita acometer el problema desde la eficacia<sup>189</sup>. Desde este presupuesto, plantea dos cuestiones valiosas, de las que ha ido dejando rastro en todo el documento: la recuperación del *orden moral objetivo*<sup>190</sup> como principio organizador y la urgencia de dar cauce a la constitución de una *comunidad de todos los pueblos*<sup>191</sup> como concreción de la conciencia en la humanidad, cada vez mayor, de pertenecer a una única familia mundial. No obstante, ambas propuestas quedan solamente apuntadas en la MM pero, aunque las desarrollará en la PT desde una perspectiva política, aquí es obligado reconocer el valor del planteamiento: los caminos de solución, para problemas que afectan a toda la humanidad, exigen plataformas o estructuras de ámbito mundial; sin ellas, aunque las propuestas sean plausibles, las respuestas operativas serán imposibles<sup>192</sup>.

---

BALLESTEROS, *La justicia social en el magisterio de la Iglesia: una propuesta para el diálogo*: Publicaciones san Dámaso, Madrid 2008, 114.

<sup>184</sup> Al hablar del sector agrícola une solidaridad y cooperación para poder estar en plano de igualdad con los otros sectores de producción: cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 437]; n. 146. Un poco más adelante propone la solidaridad como un valor debido por justicia, esta se hace operante mediante la colaboración, siendo esta última ineludible a causa de la realidad de la interdependencia: cf. *Ibidem*, 440; n. 157. Llama la atención que la solidaridad aparezca, solo en la versión española, adjetivada como *social*; tal licencia del traductor puede deberse a la teorización que realizó Pío XII sobre este principio, al distinguir un doble fundamento del mismo: el que brota de la razón que descubre al hombre dotado de una igual dignidad y una innata sociabilidad y el que conocemos como verdad revelada, a saber, creados y salvados para ser una única familia donde realizamos nuestro fin terrenal y sobrenatural: cf. cf. ID. *Summi pontificatus*, [AAS 31 (1939) 426-428]; por tanto, con *social* está refiriéndose a la solidaridad *genuinamente humana*: cf. ID. *Con sempre*, [AAS 35 (1943) 20].

<sup>185</sup> Cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 431]; n. 147.

<sup>186</sup> Cf. *Ibidem*, 443; n. 175-177. Pone a la Iglesia y su vocación universal como ejemplo de cómo se puede llevar a cabo estos principios: cf. *Ibidem*, 444-445; n. 178-184.

<sup>187</sup> Cf. *Ibidem*, 445-448; n. 185-199.

<sup>188</sup> Cf. *Ibidem*, 448-451; n. 200-211.

<sup>189</sup> Casi una treintena de veces aparece la palabra eficacia y derivados. Se podría aseverar que para Juan XXIII es una urgencia y una obsesión en esta encíclica que los problemas en el ámbito socioeconómico no sean solo motivo de análisis y de propuestas de solución, sino que también los resuelvan. De hecho, él vivencia la mutua ayuda eficaz entre los individuos y las naciones como un signo esperanzador: cf. *Ibidem*, 451; n. 211.

<sup>190</sup> *Ibidem*, 449-450; n. 205. Dicho orden debe servir para desenmascarar las ideologías que enfrentan y dividen a las naciones. Sin embargo, esto no será posible sin que se alcance un orden jurídico universal, del cual no trata la encíclica; eso sí, apunta que difícilmente se llegará a ello si se sigue negando que Dios es el fundamento último de la ley moral: cf. *Ibidem*, 450; n. 206-208.

<sup>191</sup> *Ibidem*, 421; n. 174. La idea, además de estar presente en sus predecesores tal como he ido apuntando en su momento, pertenece al ámbito ético-jurídico dentro del derecho internacional público: cf. I. CAMACHO, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Paulinas, Madrid 1991, 245.

<sup>192</sup> En cada una de las cuatro partes de la encíclica está presente este planteamiento a la hora de abordar un problema concreto. Sirva como ejemplo la referencia que hace respecto a la retribución del trabajo y los beneficios de las empresas: han de estar sometidas a las exigencias del BC, tanto nacional como internacional; en el ámbito

Por último, la cuarta parte aborda de una forma directa y clara el problema de los modelos de construcción de sociedades ofreciendo el que persigue la DSI, como solución plausible para restaurar la convivencia quebrada en su tiempo aportando argumentos antropológicos, teológicos, bíblicos y pastorales. Para ello arranca dando razones del fracaso de las ideologías elaboradas para regular las relaciones de los seres humanos en las distintas esferas donde interactúan. La mayoría han fracasado por no tener en cuenta al hombre en su totalidad, cercenando dimensiones que le son propias como la imperfección, lo misterioso y el sentido religioso<sup>193</sup>; especialmente este último dota al hombre de una sagrada dignidad, pues en la medida en que se relaciona con Dios descubre que él es la fuente de la verdad, la justicia y el amor<sup>194</sup>.

Sin embargo, el modelo de construcción social que defiende la DSI desde León XIII, apuntado secularmente desde la filosofía y la teología cristianas, tiene al hombre, sociable por naturaleza, como *fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales*<sup>195</sup>. Tal capitalidad, acrecentada por la dignidad de la que es portador, conlleva unas exigencias que se tornan en una responsabilidad ineludible: la obligada necesidad de que la DSI se conozca y estudie<sup>196</sup>, es decir, que los seglares alcancen a demostrar su eficacia en la resolución de la falta de convivencialidad<sup>197</sup>; que forme parte importante de la educación social católica desde las mismas familias<sup>198</sup>; que las asociaciones de apostolado se secular se impliquen en su difusión<sup>199</sup>.

Precisamente, la acción social de los laicos es vital para que el modelo de la DSI se lleve a la práctica<sup>200</sup> verificada en el amor, creador de vínculos de unión fraterna donde, además de superar las posibles divergencias que surjan entre los mismos católicos, se pueda entrar desde el respeto a la pluralidad como principio de enriquecimiento, en

---

local es fácil acometerlo al existir un marco jurídico garantizado por el Estado que vela por el BC, pero en el ámbito internacional solo se puede proponer como un deseo-intención por carecer de la estructura que lo promueve: cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 420-421]; n. 78-81. Más de medio siglo después, la situación en la que nos encontramos sigue siendo similar: ante las desigualdades reinantes, la ONU pudo proponer objetivos, como los del milenio, para erradicar con alguna de ellas, pero que sean alcanzados es misión imposible, como está sucediendo, mientras no se dé una organización política de ámbito mundial similar a la de los Estados.

<sup>193</sup> Cf. *Ibidem*, 451-453; n. 212-217. En estos párrafos redescubre la complejidad de lo humano: cf. J. R. FLECHA, *a. c.*, 333-337.

<sup>194</sup> Aunque el epígrafe que delimita la intención de esta parte hable de la reconstrucción de la convivencia fundamentándola en la verdad, la justicia y el amor al final no desarrolla el contenido de estos valores ya apuntados por sus predecesores. Solo aparecen para aseverar la crucial importancia del discurso social de la iglesia ya que su luz es la verdad, su fin la justicia, su impulso primordial el amor: cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 454]; n. 226. En la PT sí que los desarrolla, más aún, forman parte del subtítulo de la misma.

<sup>195</sup> *Ibidem*, 453; n. 219.

<sup>196</sup> Cf. *Ibidem*, 453-454; n. 223.

<sup>197</sup> Cf. *Ibidem*, 454; n. 225.

<sup>198</sup> Cf. *Ibidem*, 454-455; n. 226-230.

<sup>199</sup> Cf. *Ibidem*, 455-456; n. 231-235.

<sup>200</sup> Para mostrar el potencial práctico de la DSI describe con detalle los tiempos de un método, que se ha ido fraguando desde que León XIII comenzara a hablar de la cuestión social, para que la acción social católica alcance a transformar la realidad, el cual resume con tres verbos: ver, juzgar y obrar: cf. *Ibidem*, 456; n. 236.



colaboración con personas portadoras de otras cosmovisiones distintas a la cristiana<sup>201</sup>. Esta última acción compete indiscutiblemente a los seglares, preparados y comprometidos, para quienes dirige los últimos párrafos donde delinea su presencia y concreción dentro de la DSI<sup>202</sup>.

## **2.2. Pacem in terris. Frente a la desorganización social: el orden y la paz.**

La publicación de la PT fue una grata sorpresa, necesaria como respuesta, desde el ámbito sociopolítico, a la fragilidad de una paz sostenida en un orden internacional basado en el equilibrio de fuerzas bipolar de las superpotencias que luchaban por la hegemonía del poder mundial que desemboraron en el ‘conflicto de los misiles’. Sin hacer mención expresa a dicha crisis, pero teniendo presente la angustia que conllevaba vivir bajo la amenaza de un desastre nuclear, se propone, en esta encíclica concebida como una *carta abierta a todos los hombres* con los que quiere dialogar<sup>203</sup>, decir una palabra moral sobre la situación presente, donde se plantea con urgencia la necesidad de un orden en la convivencia capaz de perpetuar la paz<sup>204</sup>.

Atenazados por el miedo no nos extraña la calurosa acogida que recibió la PT, que auguraba nuevos caminos para la paz. Más aún, conectó con el sentir de sus contemporáneos; una lectura cuidadosa de la encíclica descubre un análisis hecho con una nueva mirada ética atenta a la realidad y presentada, a *todos los hombres de buena voluntad*, con un lenguaje accesible para los hombres y mujeres de su tiempo<sup>205</sup>, al que se añade un método más inductivo que deductivo ensayado en la MM. Si a esto se suma la constatación extraída de la experiencia del alto nivel de interdependencia creciente, se le imponía, no solo al corazón, también a la razón, con cristalina claridad, la urgencia de establecer una base para la organización de las relaciones entre los seres humanos, de

<sup>201</sup> Cf. *Ibidem*, 456-457; n. 236-241.

<sup>202</sup> Cf. *Ibidem*, 457-461; n. 242-257. El compromiso temporal y la perfección cristiana son compatibles, pero sin olvidar la vocación esencial de miembros del Cuerpo Místico de Cristo cf. *Ibidem*, 462-464; n. 258-264.

<sup>203</sup> Así, como *carta abierta al mundo*, adjetiva Benedicto XVI la PT en un mensaje enviado a Mary Ann Glendon, presidenta de la Academia pontificia de ciencias sociales, con ocasión de los trabajos de la XVIII sesión plenaria, dedicados al 50º aniversario de la publicación de la encíclica: cf. *Benedicto XVI*, [AAS 104 (2012) 443]. Sin embargo, el primero en referirse a ella con similares palabras fue el Cardenal Suenens; este fue enviado por Juan XXIII a Nueva York para entregar una copia firmada por el papa a U-Thant, secretario general de la ONU y en su discurso de presentación, un 13 de mayo de 1963, se refirió a ella en los términos que cito; un extracto de sus palabras en: cf. F. BLÁZQUEZ, *Juan XXIII*, Hernando, Madrid 1976, 153. Cf. A. BERNA, *El momento histórico de la encíclica Pacem in terris*: Anuario Historia de la Iglesia 12 (2003) 351-352.

<sup>204</sup> La paz ha ocupado -ocupa y ocupará- un lugar importante en el discurso social de la Iglesia desde sus inicios. El documento político más directamente pensado con el objetivo de alentar la paz universal es la encíclica *Pacem dei* (1920) de Benedicto XV, promulgada nada más terminar la primera contienda mundial. Sin embargo, extraña que no sea citada en la PT, máxime cuando se fundamenta la paz en la reconciliación cristiana que debe llegar a las personas y a las naciones; más aún, apunta la creación de *una sociedad, o, mejor dicho, una familia de naciones* ID. [AAS 12 (1920) 216]. Recuérdese que estaba en marcha la Sociedad de las Naciones y la Santa Sede quería participar en su creación, pero no se hizo efectivo.

<sup>205</sup> Las opciones del papa tienen un recorrido humano, cristiano, ministerial y espiritual visible en la mayoría de sus escritos: cf. J. MAALOUF, (ed.), *Escritos esenciales: Juan XXIII*, Sal Terrae, Santander 2009.

éstos con el Estado y de los Estados entre sí para alcanzar el sueño de una convivencia mundial capaz de asegurar la tranquilidad que da el orden<sup>206</sup> entre todos los pueblos, una paz que, como reza el subtítulo de la PT, *ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad*<sup>207</sup>.

Nos proponemos, pues, indagar en los análisis y las propuestas de la encíclica desde una visión de global de su arquitectura, para más tarde ir ahondando en los matices que la convierten en una novedad en el ámbito de la Moral Social, reflexionando sobre los valores y principios que sugiere para fomentar las relaciones sociales en los distintos ámbitos convivenciales y reparar en la transcendencia de la aparición del constructo *signos de los tiempos*.

### 2.2.1. La paz posible: estructura de la encíclica.

La muerte de Juan XXIII al poco de la promulgación de la *Pacem in terris* en 1963<sup>208</sup> y su vida entregada casi por entero a trabajar por la paz hacen que se pueda afirmar que nos encontramos ante su testamento espiritual<sup>209</sup>. La paz, ciertamente, ocupa en ella una centralidad innegable, pero no única<sup>210</sup>, puesto que, al hilo de lo necesitado que estaba el mundo de la paz, desarrolla asuntos vitales respecto a los derechos de las personas y de las naciones, de la imbricación de todos los aspectos que conlleva la sociabilidad del ser humano y de la urgencia de un nuevo planteamiento en el ámbito internacional que pueda garantizar la paz.

El proceso de redacción hasta el texto final publicado en varios idiomas<sup>211</sup>, está

<sup>206</sup> En el ámbito de la persona humana, *orden significa, sobre todo, buenas relaciones entre los seres humanos*: T. CAHILL, *Juan XXIII*, Mondadori, Barcelona 2003, 289.

<sup>207</sup> Tanto el mensaje del papa Benedicto XVI para la jornada mundial de 2013, *Benditos los que construyen la paz* [AAS 105 (2013) 63-72], como la XVIII sesión plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales insisten en esta idea al releer la PT 50 años después: cf. M. A. GLENDON - R. HITTINGER - M. SÁNCHEZ SORONDO (eds.), *The Global Quest for Tranquillitas Ordinis: Pacem in Terris, Fifty Years Later*, Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2013.

<sup>208</sup> Publicada el 11 de abril. El texto oficial latino en: cf. JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, [AAS 55 (1963) 257-304].

<sup>209</sup> P. Pavan, en una entrevista para la revista Vida Nueva, manifestó la idea de que el mismo Juan XXIII quería que la *Pacem in terris* fuera su testamento espiritual: cf. J.M. DÍAZ SÁNCHEZ, *Aclarar la memoria a propósito del cuadragésimo aniversario Pacem in Terris*: Sociedad y Utopía n. 22 (2003) 234.

<sup>210</sup> Al igual que Juan Pablo II, Benedicto XVI descubre la necesidad para el tiempo presente del doble trabajo por la justicia y la paz, por eso el gran valor de la PT en el ámbito de la paz mundial: cf. *Benedicto XVI*, [AAS 104 (2012) 444].

<sup>211</sup> El texto final latino está dividido en una introducción y cinco partes sin título alguno y los párrafos no están numerados. Sin embargo, la versión italiana cuenta con numeración de párrafos y epígrafes que describen el contenido de las cinco partes, así como subtítulos dentro de ellas: cf. JUAN XXIII, *Pacem in Terris*: La Civiltà cattolica, 114 (1963) II, 105ss. Más aún, hay diferencias significativas entre ambas, no solo respecto a la traducción, sino que a veces expresan el contenido con más claridad y fuerza en la versión italiana. Igual sucede con la versión española que contiene tanto una numeración diferente de los párrafos como en la distribución de los subtítulos. Aquí usamos para las citas literales el texto castellano y su propuesta de numeración publicado en *Once grandes mensajes*, BAC, Madrid 1992, 211-258. También uso, en este capítulo, para la versión italiana, junto con la traducción española y las referencias al texto latino, español y francés oficiales, la propuesta realizada por Justo Ezquerro Ramírez y publicada por M. AGUILAR NAVARRO; ... (et al.), *Comentarios universitarios a la "Pacem in Terris"*, Tecnos, Madrid 1964, 11-137. Dicha versión italiana la citaré con la abreviatura PT-VI. En estos comentarios se ofrece también, una plausible interpretación sinóptica de Justo Ezquerro Ramírez: cf. *Ibidem*, 447-461.

suficientemente documentado por A. Melloni<sup>212</sup>. Tras los graves acontecimientos de la crisis nuclear de octubre de 1962, Pietro Pavan, rector de la Universidad Lateranense y animador de las semanas sociales de Italia, poseedor de un bagaje intelectual amplio en moral social que le validó para colaborar en la *Mater et magistra*, escribió una carta el 23 de noviembre a Loris F. Capovilla<sup>213</sup> -secretario personal del papa- donde, después de hacer hincapié en que estaba cambiando el contexto mundial, proponía la necesidad de un pronunciamiento del papa por medio de una encíclica de *tipo nuevo* que respondiera al ámbito *sociale-politico*, complemento de la MM de carácter *económico-sociale*, tal como hiciera su antecesor León XIII; más aún, adjuntaba un esquema y se atrevía a pedir trabajar en solitario en la confección del borrador<sup>214</sup>.

Tras ese primer borrador vinieron las consultas a varios especialistas y la asimilación de las correcciones, así como la ardua tarea de la traducción al latín. El uso del italiano en el proceso de elaboración facilitó poder expresar con toda la fuerza de un lenguaje moderno la realidad mundial, el juicio sobre ella y las propuestas del Magisterio<sup>215</sup>; así, en la versión en latín no se alcanza la intensidad expresiva de la actualidad de los temas que trata la encíclica<sup>216</sup>.

Estructuralmente, los contenidos de la encíclica se ordenan en cinco partes tomando como patrón una lógica lineal-ascendente que el mismo papa desvela al final de la breve introducción que las antecede<sup>217</sup>. En los primeros párrafos da cuenta del problema de su momento histórico: a pesar del vínculo tan estrecho que existe entre el orden del

<sup>212</sup> Cf. A. MELLONI, *Pacem in terris: storia dell'ultima enciclica di papa Giovanni*, Laterza, Roma 2010. Melloni tuvo acceso a archivos y documentación importante (cartas, esquemas, borradores, redacciones finales y traducciones...) que le permitieron realizar una exhaustiva y precisa reconstrucción de la génesis hasta la presentación de la PT.

<sup>213</sup> *Lettera di P. Pavan a L. Capovilla, 23 novembre 1962*, en: cf. *Ibidem*, 103-104.

<sup>214</sup> Cf. *Ibidem*, 38-53. Pavan tenía mucho adelantado para confeccionar el borrador ya que había reflexionado ampliamente y publicado dos obras que son los cimientos de su propuesta: cf. P. PAVAN, *L'ordine sociale: ragione e rivelazione*, Studium, Roma 1943; y muy especialmente ID., *La democrazia e le sue ragioni*, Studium, Roma 1958.

<sup>215</sup> Cf. R. ROUQUETTE, *Situation historique de l'encyclique "Pacem in terris"*: Etudes 318 (1963) 406-407.

<sup>216</sup> Para la traducción al latín: cf. A. MELLONI, *Pacem in terris*, o. c., 60-62. Respecto a los consultados y sus observaciones destacar a L. Ciappi, G. Jarlot y J. C. Murray; sus aportaciones están recogidas en: cf. *Ibidem*, 104-133. Por último, Melloni realiza un buen trabajo agrupando de forma sinóptica las versiones de manera que se pueden apreciar las diferencias. En columnas paralelas coloca la versión final en latín e italiano, así como las sugerencias que se realizaron sobre el último borrador en ambos idiomas, las aportaciones de Jarlot, Ciappi, Angelo Dell'Acqua y Pavan (El texto en: cf. *Ibidem*, 136-219), las cuales tendré en cuenta en el siguiente capítulo citando esta fuente con la abreviatura PT-VM acompañada del número de página y la numeración de los párrafos.

<sup>217</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 259]; n. 7. Casi al final de la encíclica vuelve sobre los distintos ámbitos relacionales, susceptibles de ser abordados desde el principio de un orden social nuevo, expresándose de una manera más sintética donde se aprecia esta lógica lineal-ascendente: *primero, entre los individuos; en segundo lugar, entre los ciudadanos y sus respectivos Estados; tercero, entre los Estados entre sí, y, finalmente, entre los individuos, familias, entidades intermedias y Estados particulares, de un lado, y de otro, la comunidad mundial*: *Ibidem*, 301-302; n. 163. Desde una perspectiva pedagógica la estructura de la encíclica se puede representar de una manera gráfica en la que las cuatro primeras partes toman forma de círculos concéntricos: cf. J. M. APARICIO, *La paz, don de Dios, construcción humana. En el Año de la Fe. Meditaciones sobre la "Pacem in terris"*: Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura, vol. 268, n. 1382 (2013) 460-461. Por último, señalar que, Pío XII, en la encíclica política *Summi pontificatus*, siguió un esquema similar haciendo referencia a tres esferas del tejido social: Las personas, las naciones y las relaciones entre estados.

universo y el orden interior de los seres humanos, sorprende tanto *el desorden que reina entre los individuos y entre los pueblos*<sup>218</sup> como el recurso, casi único, a la fuerza coercitiva para establecer espacios de coexistencia en los distintos ámbitos relacionales<sup>219</sup>. La solución a esta desorganización de la vida social pasa por el reconocimiento de que en la misma naturaleza del ser humano están las leyes, inscritas en su conciencia por Dios creador, que regulan toda relación de convivencia y que desarrolla en las cuatro primeras partes de la encíclica, que concluye con una quinta donde ofrece principios y normas que sirven de guía para la acción temporal de los cristianos<sup>220</sup>; en ella se vislumbra con claridad una actitud de diálogo con el mundo secular, auténtica declaración de intenciones, que terminará ratificando el Concilio Vaticano II<sup>221</sup>.

Sin embargo, a pesar de la nitidez de las cinco partes, por claridad investigativa es plausible, en virtud de los diversos objetos que trata, agrupar las partes en tres secciones<sup>222</sup>, en cuanto que se atiende en un primer momento a cuestiones netamente sociales (primera parte), en un segundo a contenidos de carácter político (siguientes tres partes) y, por último, a asuntos eclesiológicos-pastorales (quinta parte). No obstante, tanto por el contenido esencial como por la misma intención de Juan XXIII, el documento se inscribe como político<sup>223</sup>.

Vista, pues, en su conjunto, la PT tiene un objetivo principal que es entusiasmar a todos los hombres y mujeres del mundo con la idea de que la paz es necesaria y posible. Junto a éste están otros dos grandes objetivos: *atender debidamente el bien universal, es decir, al que afecta a toda la familia humana*<sup>224</sup> y construir una autoridad mundial al servicio del *bien común de todos los pueblos*, garantía de la armonía entre los individuos y los

<sup>218</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 258]; n. 4.

<sup>219</sup> Desde la perspectiva de la paz, como tranquilidad de orden, hay quien propone que la encíclica se estructura en seis dimensiones de dicho orden, anteponiendo a las cuatro mencionadas por el papa el orden en el universo (cf. *Ibidem*, 257-258; n. 2-3) y el orden, en libertad y conciencia, que surge de la participación del individuo en la ley eterna (cf. *Ibidem*, 259; n. 4-6): cf. R. HITTINGER, *Quinquagesimo ante: Reflections on Pacem in terris Fifty Years Later*, en: M. A. GLENDON - R. HITTINGER - M. SÁNCHEZ SORONDO (eds.), *I. c.*, 46.

<sup>220</sup> Las cuatro primeras partes son síntesis de la doctrina política de sus antecesores en el pontificado logrando una excelente sistematización a la que sabe aportar cierto toque de novedad, mientras que la última, como ya hiciera en la MM, tiene un carácter pastoral, pero con clara intención de apertura al mundo. Para profundizar en el contenido y su valoración, un comentario amplio de PT en: cf. P. PAVAN, *Pace in terra: commento all'enciclica Pacem in terris*, San Libérale, Treviso 2003, 121-197.

<sup>221</sup> Cf. A. HERNÁNDEZ AYLLÓN, *Juan XXIII, del discurso al diálogo, de la espera al encuentro: Pastoral ecuménica* n. 85 (2011) 29-60. Más aún, la PT influyó en la teología del Concilio Vaticano II: cf. J. M. APARICIO, *a. c.*, 470.

<sup>222</sup> Cf. A. M. ORIOL, *De la Rerum novarum a la Centesimus annus*: Iglesia Viva n. 153 (1991) 289.

<sup>223</sup> Cf. JUAN XXIII, *Nuntius radiophonicus universis christifidelibus, festum resurrectionis domini nostri Iesu Christi celebraturis*, [AAS 55 (1963) 401].

<sup>224</sup> *Id.* *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 292]; n. 132. La versión italiana difiere de la latina y la española usando *del bene comune universale, e cioè del bene comune della intera famiglia umana* (PT-VI 136; PT-VM, 192, n. 69).

pueblos<sup>225</sup>.

El objeto de la primera sección, que corresponde con la primera parte de la encíclica, es de carácter social en cuanto que se exploran las relaciones de las personas en el marco de la convivencia en sociedad. En el desarrollo del contenido se sigue un esquema que va a utilizar en los siguientes capítulos de la encíclica: (1) fundamentación de las relaciones dentro del nivel relacional del que se ocupa; (2) desarrollo de principios específicos para el recto orden social de dicho nivel; (3) logros y signos de nuestro tiempo que son motivo para la esperanza. En el despliegue explicativo del esbozo va a ir desgranando lo que *estaba dañando* la convivencia en su tiempo y lo hace entre medias de sus aportaciones a cómo *debería ser* el entramado relacional del hombre - orden moral- y las señales que indican cómo *estamos avanzando* -signos de los tiempos-.

En esta sección pues, arranca estableciendo racional y teológicamente las relaciones sociales desde el dato genuino de la igual dignidad de todo hombre en cuanto que, dotado por naturaleza de inteligencia y libertad, es portador de derechos y deberes *universales e inviolables*<sup>226</sup>, los cuales enumera y explicita con detalles de su contenido esencial<sup>227</sup>. A continuación pasa de la fundamentación a la ordenación de los mismos para la construcción del tejido convivencial, reparando en cómo se conjugan en la convivencia humana los derechos y deberes individuales con la igualdad connatural dentro de un recto orden de la sociedad, mediante la guía de los valores de la verdad, la justicia, el amor y la libertad<sup>228</sup>. Dichos valores van más allá de lo biológico o racional en cuanto que generan un orden que tiene carácter espiritual porque informan las incontables manifestaciones del espíritu humano<sup>229</sup>, aunque para que se mantenga dicho carácter debe fundarse en el orden moral establecido por Dios<sup>230</sup>. Por último, el trabajo

<sup>225</sup> *Ibidem*, [AAS 55 (1963) 293]; n. 137. La versión latina: *commune omnium gentium bonum*: *Ibidem*, 293; la versión italiana: *bene comune universale*: (PT-VI 141). En la fuente PT-VM, 194, n. 71, resulta llamativo la ausencia del párrafo en italiano donde se utiliza la expresión, aunque sencillamente puede deberse a un error tipográfico.

<sup>226</sup> *Ibidem*, [AAS 55 (1963) 259]; n. 10. También inalienables: *El centro de todas las preocupaciones ha de ser la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, y redimida por la Sangre preciosa de Cristo. Las actividades inmediatas hay que orientarlas al respeto a la persona: la familia, la escuela, la política y la economía, el arte y la literatura, la prensa y las diversiones. Todo ha de convergir en este centro, para respetar su dignidad inalienable, desarrollar sus posibilidades, educar sus juicios, para que se desarrolle una personalidad completa en el plano de la salvación*: ID. *Discurso a la Acción Católica* 4/1/1963 [AAS 55 (1963) 89-91].

<sup>227</sup> Cf. *Ibidem*, [AAS 55 (1963) 259-265]; n. 11-34. Aunque no en esta parte, Juan XXIII hace mención explícita de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948 (*Ibidem*, 295; n. 143-144), lo que supone un avance significativo respecto a Pío XII que no aludió a ellos directamente. Para una comparativa de la propuesta del papa con la Declaración cf. J. L. SEGOVIA BERNABÉ, *50 años de la Pacem in terris: una Iglesia reconciliada con los Derechos humanos y la Justicia, en diálogo fraterno con el mundo*: Sociedad y Utopía 42 (2013) 179-183; L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *En defensa de los humillados y ofendidos: Los derechos humanos ante la fe cristiana*, Sal Terrae, Santander 2005, 57-61.

<sup>228</sup> Cf. ID. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 265-266]; n. 35.

<sup>229</sup> Cf. *Ibidem*, 266; n. 36-37.

<sup>230</sup> Cf. *Ibidem*, 266-267; n. 38.

institucional en favor de los derechos humanos<sup>231</sup> está dando frutos que invitan a la esperanza y cuando la regulación jurídica se ordena al respeto de estos es más fácil abrirse a Dios<sup>232</sup>.

En las tres siguientes partes se atienden las relaciones políticas de los individuos en los distintos ámbitos institucionales, donde se desarrolla la natural sociabilidad puesta por Dios creador en el ser humano, de la que brota el derecho de reunión y asociación<sup>233</sup>, pero ahora amplificada desde el orden a la ordenación, es decir, de los principios fundamentales que deben regir la convivencia a los principios jurídicos-morales que deben mantenerla. Primero se detiene en los problemas que nacen de las relaciones entre los hombres y los poderes públicos en el ámbito de cada una de las comunidades políticas; acto seguido se fija en las relaciones entre las comunidades políticas que deben basarse en idénticos valores que las relaciones entre personas; para concluir, da cuenta de las relaciones internacionales y aporta propuestas concretas para una mejor organización de las mismas. Las tres, en conjunto, forma la segunda sección de la encíclica.

Las relaciones hacia dentro de los Estados se sostienen en la autoridad legítimamente constituida del que gobierna y sometida al orden moral querido por Dios, autor también de todo poder temporal. Solo así se garantiza que todos los ciudadanos colaboren en la construcción del Estado sin que sufra menoscabo la dignidad de cada uno, ejercitando el poder para apelar a la conciencia y no forzándola con las amenazas o el temor<sup>234</sup>. De la fundamentación pasa a los principios que velan por el orden, en este caso el BC, fin cardinal de la autoridad, que obliga tanto a individuos y grupos intermedios como a los gobernantes posibilitando a los primeros su realización plena e integral, siempre en la medida en que los gobernantes defiendan, promuevan y armonicen los derechos y deberes de las personas<sup>235</sup>. A su vez, el principio del BC necesita una ordenación jurídica-política de la sociedad que al menos respete la división de poderes y fomente la participación<sup>236</sup>. Termina valorando, como signo para la esperanza, que las personas vayan adquiriendo una conciencia cada vez mayor de su

---

<sup>231</sup> Cf. V. GARCÍA, *Los derechos humanos en la historia*: Moralia 21 (1998) 402.

<sup>232</sup> La elevación del mundo laboral, la presencia de la mujer en la vida pública, la emancipación de los pueblos: cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 267-269]; n. 39-45.

<sup>233</sup> Cf. *Ibidem*, 262-263]; n. 23.

<sup>234</sup> Cf. *Ibidem*, 269-271; n. 46-52. Son significativas las citas respecto a la autoridad que acompañan estos párrafos: León XIII, Pío XII y Tomás de Aquino, con lo cual se afirma en no apartarse de la fundamentación tradicional de la misma y que hemos venido rastreando desde los Santos Padres.

<sup>235</sup> Cf. *Ibidem*, 272-276; n. 53-66.

<sup>236</sup> Cf. *Ibidem*, 276-278; n. 67-74.

dignidad y exigiendo que sus derechos se recojan en las constituciones de sus países<sup>237</sup>.

En cuanto a las relaciones entre los Estados, parte de la constatación de que las naciones son sujetos tanto de derechos como de deberes y sus relaciones deben estar reguladas por valores, en principio, los que regulan las relaciones de convivencia entre ciudadanos. Más aún, es responsabilidad de cada gobernante respetar la ley natural que se identifica con la ley moral y ordenar las relaciones internacionales desde el BC de todos, el cual exige el reconocimiento del orden moral y la inviolabilidad de sus leyes<sup>238</sup>. Sin embargo, trabajar activamente por restaurar la convivencialidad en el ámbito de las relaciones internacionales de su tiempo era todo un reto. Al final de la presentación de los valores que deberían regular el orden internacional, pero también disperso estratégicamente a lo largo de toda la encíclica, expone el papa los problemas mundiales, consecuencia del deterioro de las relaciones entre naciones<sup>239</sup>. Así pues, la ley natural, que se identifica con la ley moral, debe tutelar las relaciones mutuas entre las comunidades políticas. Los gobernantes, sobre los que recae la autoridad que necesita la sociedad para velar por el orden moral, tienen que regirse por los valores de la verdad, la justicia, la solidaridad y la libertad, cumpliendo así con su fin primordial: promover el BC de todos<sup>240</sup>. Concluye afirmando que es absurdo, en el grado de humanidad actual, resolver los conflictos con la guerra y, junto a esto, aprecia como signo para la esperanza la conciencia generalizada de que es mejor emplear el diálogo y los acuerdos para resolver los conflictos<sup>241</sup>.

La cuarta parte, aun siendo la más breve, es la que ofrece más novedad al proponer un ámbito relacional más allá del orden internacional vigente que vele por el bien de toda la familia humana. Por ello, Juan XXIII propone la necesidad de amplificar el principio del BC a la esfera planetaria justificándolo desde la interdependencia social, política y económica que vincula el crecimiento de cada nación con el progreso de todas. A esta realidad se suma la conciencia, cada vez mayor, de la unidad de destino del género humano y la insuficiencia de estructuras capaces de gestionar la contribución y la participación de todos en el BCU o de corregir los graves problemas respecto a la seguridad y la paz del planeta<sup>242</sup>. La solución pasa por instituir una autoridad mundial que, establecida por mutuo acuerdo entre todas las naciones respetando su libertad y regida por el principio de subsidiaridad, proteja, ante todo, los derechos humanos y se

---

<sup>237</sup> Cf. *Ibidem*, 278-279; n. 75-79.

<sup>238</sup> Cf. *Ibidem*, 279-281; n. 80-85.

<sup>239</sup> Cf. P. PAVAN, *Pace in terra: commento all'enciclica Pacem in terris*, o. c., 153-170.

<sup>240</sup> Cf. ID. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 281-290]; n. 86-125.

<sup>241</sup> Cf. *Ibidem*, 291; n. 126-129.

<sup>242</sup> Cf. *Ibidem*, 291-293; n. 130-135.

convierta en un medio eficaz para perseguir el BCU<sup>243</sup>. En cuanto a los signos para la esperanza, ve en la ONU, aunque con ciertas limitaciones, un adelanto positivo de la autoridad internacional y en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, el primer paso para la constitución jurídica y política de todos los pueblos del mundo<sup>244</sup>.

Finalmente, la tercera sección, que se corresponde con la quinta parte, trata de las normas que deben guiar la acción temporal de los católicos. Como hiciera en la MM, arenga a los fieles laicos a prepararse convenientemente tanto para evitar la incoherencia de sus testimonios como para decidirse a la participación, como derecho y deber, en la sociedad<sup>245</sup>. Es necesario colaborar entre los católicos y con los cristianos separados y todo hombre de buena voluntad, teniendo en cuenta dos principios esenciales: distinguir entre el error y el que yerra, así como discernir entre las ideologías y las corrientes históricas que las originaron. Igualmente, recordando a Pío XII, se hace eco de que los grandes cambios vienen de la mano de la evolución más que de las revoluciones. El llamamiento final es para los laicos: su misión es restablecer, desde los cuatro valores sociales repetidamente nombrados, mejores relaciones sociales auténticamente humanas<sup>246</sup>.

### 2.2.2. Renovada mirada sobre lo social.

La intuición del planteamiento nuevo de lo social que emerge en la encíclica se comprueba sin dificultad en el notorio talante práctico, en la actitud, en las formas en que ha sido concebida y escrita. En ella no hay ni una sola condena, excepto cuando habla del racismo, ni siquiera una postura defensiva con respecto al entramado de las relaciones de las personas. Sí hay, porque se respira, mucho optimismo respecto al hombre y sus posibilidades, un sentimiento positivo que no sospecha, que prefiere incluso evitar los temas debatidos<sup>247</sup> para instalarse en el terreno fructuoso del diálogo, donde no se ve el vaso ni medio vacío ni medio lleno, sino como posibilidad esperanzada de que podemos compartirlo para beberlo o llenarlo. Juan XXIII ve el

<sup>243</sup> Cf. *Ibidem*, 293-295; n. 136-141. En el siguiente capítulo retomaré el concepto por su estrecha vinculación con el BCU y profundizaré en él, tanto por su importancia como por su actualidad en nuestro presente, tarea que comenzó Juan Pablo II en el 40º aniversario de la PT: cf. ID. *Pacem in terris: A permanent commitment*, [AAS (2003) 339-347]. Una síntesis de la propuesta suscitada por el papa en: cf. R. MINNERATH: *Une autorité mondiale point de vue de l'Église catholique*, en: E. MALINVAUD - L. SABOURIN (eds.), *The Governance of Globalization* [Ninth Plenary Session, 2-6 May 2003, acta 9], Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 2004, 205-217.

<sup>244</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 295-296; n. 142-145].

<sup>245</sup> Cf. A. CARTAGENA RUÍZ, *La Pacem in terris y la necesidad de un laicado responsable: Sociedad y Utopía* 22 (2003) 195-202.

<sup>246</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 296-304; n. 146-172].

<sup>247</sup> Quizá uno de los temas más candentes era el de la *guerra justa* en el que apenas se introduce, pero no puede dejar de afirmar que, *en nuestra época, que se jacta de poseer la energía atómica, resulta un absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado*: *Ibidem*, 291; n. 127. Para ampliar este tema se puede consultar: cf. G. RODRÍGUEZ DE YURRE, *Actitud cristiana ante la guerra*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, I. c., 448-485; J. A. CARRILLO, *Guerra, paz y orden internacional en la "Pacem in terris"*, en: VARIOS, *Comentarios civiles a la encíclica "Pacem in terris"*, I. c., 65-98.



mundo, sus relaciones y problemas, con confiada esperanza, entreviendo un horizonte de posibilidad al que nos iremos acercando en la medida que nos pongamos a construir juntos desde lo común que tenemos todos los seres humanos.

Más allá de lo que se percibe desde la arquitectura de la encíclica, la lógica que preside su pensamiento es un discurso más político que social, con el que fue capaz de descubrir la interdependencia para, después de su análisis, mostrarla con la fuerza de sus valores y contravalores, con el fin de construir una sociedad que mirase principalmente al hombre, a las sociedades intermedias, a las naciones y sus complejas relaciones<sup>248</sup>, asentando unos criterios éticos mínimos de discernimiento que fundamentasen y facilitasen alcanzar tal unidad: (1) que todos los seres humanos *poseen con igual derecho una misma dignidad* ontológica (principio básico de la imborrable unidad social del género humano); (2) para garantizar este principio, por imperativo de la misma naturaleza, habrá que atender, en todas sus implicaciones, al BC de la familia humana<sup>249</sup>.

Sin embargo, todo lo que de *progresista* parece su pensamiento respecto a los problemas en relación con el ser humano, se torna *conservador* cuando se expresa sobre el Estado o la autoridad<sup>250</sup>. El papa ha colocado al ser humano en el centro de la cuestión social y no duda en hacer hincapié en los «*droits de nature*» de *l'homme*<sup>251</sup> que se traducen en derechos democráticos, cívicos, jurídicos y sociales y, recíprocamente, en los deberes de la sociedad para garantizarlos<sup>252</sup>. Obviamente, este planteamiento puede parecer incompatible con el pensamiento tradicional sobre la autoridad y la obediencia expuesto en la misma encíclica y ante el que Juan XXIII vacila o se contradice, aunque puede plantearse que esté haciendo el esfuerzo, claramente deliberado, de tensar en su justa medida los dos polos de la convivencia social -el ciudadano y el Estado- conjugando la libertad con los derechos y deberes de ambos. Visto desde esta perspectiva, va a resultar más fácil ajustar la articulación individuo-sociedad, no siempre

<sup>248</sup> La conciencia de ir en el mismo barco, de que si llega el naufragio nos salvamos todos o no se salva nadie, pasa por el respeto profundo al ser humano y la construcción social desde su dignidad y derechos: cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 296; n. 145. Así, asienta el marcado carácter antropológico de su teología moral (Ibíd., 259; n. 9) que comienza con el protagonismo de los grupos intermedios y el fortalecimiento de la sociedad civil a través de la diversidad en los modelos de vida asociativa que repercuten en toda clase de bienes para el hombre: cf. *Ibíd.*, 274; n. 61.

<sup>249</sup> Cf. *Ibíd.*, [AAS 55 (1963) 292]; n. 132.

<sup>250</sup> Hay que matizar que en el tema de la autoridad la fundamentación es tradicional, pero recoge una cita de Juan Crisóstomo en la que no se identifica el poder público con *persona* sino con *función* que tiene su fuente en la voluntad de Dios, pero que es sobre todo una necesidad organizativa de la vida social: cf. E. CHIAVACCI, *Teología morale. Vol. III. 2. Morale della vita economica, politica, di comunicazione*, Cittadella, Assisi 1994<sup>2</sup>, 276.

<sup>251</sup> A. MOINE, *Chrétiens et communistes: après "Pacem in terris"*, Editions sociales, Paris 1965. 91: cf. L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *El humanismo cristiano a la luz de la Pacem in terris*: Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura 168 (1963) 433-434.

<sup>252</sup> Para un recorrido histórico, sistemático y breve de los Derechos Humanos desde Pío XII hasta Juan Pablo II cf. R. M. SANZ DE DIEGO, *Actualidad de la Encíclica Pacem in Terris*, en: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Los Derechos Humanos, una defensa permanente. Simposio de Doctrina Social de la Iglesia en el XL aniversario de la Pacem in Terris*, Edice, Madrid 2004, 48-53.

resuelta en la filosofía social: el hombre no es el punto de partida de la posibilidad de construir sociedad, sino que lo social le pertenece por ser persona<sup>253</sup>. Juan XXIII defiende esto sin dificultades<sup>254</sup> y por encima de la tensión histórica entre individualismo y colectivismo<sup>255</sup> que reinaba en su tiempo.

En este sentido, llama la atención, por ejemplo, que no dedique ninguna palabra explícita a los sistemas políticos que estaban sustentando el mundo bipolar. Sin embargo, en la lectura global de la PT circula una idea sugerente: el liberalismo se presenta *como un desvarío de la idea cristiana de libertad y el socialismo como una proyección irrazonable de la igualdad y del amor cristiano entre los hombres*<sup>256</sup>; en los dos hay aspectos positivos, no hay que hurgar excesivamente en esta tensión porque es mejor fijarse, con criterio muy sano, en lo bueno de ambos<sup>257</sup> para sentenciar que son intentos imperfectos de realización del ideal cristiano.

La centralidad del individuo en la PT es premeditada porque desarrolla, como un eje transversal, el reconocimiento de la dignidad y la libertad responsable del ser humano<sup>258</sup>, y porque utiliza estas dos categorías morales básicas para fundamentar las bases para una regulación de las relaciones mutuas de los ciudadanos entre sí, de ellos con el Estado y de los Estados entre sí. Lo novedoso es que pasa con facilidad de la visión antropológica del hombre y sus dignidad al terreno común de los derechos insertos por Dios en la naturaleza humana<sup>259</sup>, de tal manera que llega incluso a los que no están iluminados por la fe cristiana, pero sí con la luz de la razón y *un recto sentido de la moral natural*<sup>260</sup>.

Una de las empresas que se acomete en la encíclica, quizá uno de los ejes renovadores más interesantes, es la reelaboración de tesis tradicionales dentro de la doctrina política del magisterio a la luz del principio universal de la dignidad de la persona. Con el ser

<sup>253</sup> Juan XXIII afirma con rotundidad lo que antes defendió Pío XII: el ser humano es *el fundamento, el fin y el sujeto de todas las instituciones de la vida social*: J. M. GUIX, *Fundamentos filosófico-teológicos de la dignidad de la persona humana*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, I. c., 128.

<sup>254</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 259]; n. 9; ID. *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 453]; n. 219.

<sup>255</sup> Para una reflexión sobre la convivencia basada en la *amistad civil* que es lo que viene a respaldar Juan XXIII sobre la articulación individuo-sociedad cf. R. R. MARTINO, *El pilar de la verdad: Diálogo y transparencia*, en: VARIOS, *A los 40 años de la encíclica Pacem in terris. 7ª Semana Social*, CEAS, Lima 2004, 50-52. Este concepto, que ya trató el Aquinate, se encuentra también en: cf. J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, París 1947, 11-24; 70; 89-93.

<sup>256</sup> L. SÁNCHEZ AGESTA, *La Pacem in terris en el contexto general de la doctrina política de la Iglesia*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, I. c., 87.

<sup>257</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 299]; n. 157; ID. *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 456]; n. 239.

<sup>258</sup> Cf. ID. *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 265]; n. 33-34.

<sup>259</sup> Cf. P. LUCAS, *La "Pacem in terris" y la dignidad y la libertad de la persona humana*, en: M. AGUILAR NAVARRO, *Comentarios universitarios a la "Pacem in Terris"*, Tecnos, Madrid 1964, 207-209. De todas formas, el concepto de *naturaleza humana* adquiere en Juan XXIII un sentido nuevo en relación con el *bien común de los hombres* visto desde una realidad existencial, es decir, como *un conjunto de postulados y de experiencias, antiguas y contemporáneas, que no se discuten, aunque formen parte de sistemas antagónicos*: M. ROY, *A los diez años de la "Pacem in terris": carta a Pablo VI*, PPC, Madrid 1973, 55.

<sup>260</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 299]; n. 157.

humano en el centro, conceptos como *naturaleza de las cosas* y *derecho natural* se alejan de su contenido *supratemporal* para abrirse a su contenido más actual, opción que le permite, descentrándose de una mirada exclusivamente europea, reflexionar sobre los problemas de la humanidad desde la situación concreta en la que se encuentran<sup>261</sup>. Pese a ello, el papa sigue fundamentando la *moral política* en la *ley natural* como lo hicieron sus predecesores. Los principios que utiliza para interpretar o fundamentar sus juicios o afirmaciones son de base iusnaturalista<sup>262</sup>. Recurrió a ellos porque era difícil encontrar apoyo en la Biblia o en los pensadores cristianos para tratar los complejos temas de las relaciones entre los seres humanos en el avanzado siglo XX; sin embargo, Juan XXIII supo utilizar fundamentos sacados de la Revelación y, lo más novedoso, se apoyó con maestría en datos empíricos<sup>263</sup>.

Teniendo en cuenta lo dicho y que el mismo papa aporta su propia visión religiosa y cristiana a la reflexión política, desde una existencia volcada en el objetivo de alcanzar la paz mundial y vivida en coherencia con el Evangelio<sup>264</sup>, cabría hablar de cierta imprimación dialógica del orden moral, para alcanzar cooperación y consensos con las corrientes históricas que han venido haciendo proyectos tanto económicos y culturales como de las leyes de la convivencia social y política<sup>265</sup>, tal como se puede apreciar en la propuesta de un modelo de gobernabilidad de los Estados<sup>266</sup> compatible con la doctrina secular sobre el origen de la autoridad de los gobernantes y con *cualquier clase de régimen auténticamente democrático*<sup>267</sup>.

Por último, el hecho de que a los *derechos naturales* deducidos de la visión creacionista

<sup>261</sup> Cf. N. STROTMANN, *El pilar de la libertad: democracia y bien común*, en: VARIOS, *A los 40 años de la encíclica Pacem in terris. 7ª Semana Social*, I. c., 11.

<sup>262</sup> Sin embargo, en su discurso social se aprecia que el uso de la *ley natural* como mediación ontológica va dejando paso, claramente, a la *dignidad humana* como mediación personalista; la misma atención que presta Juan XXIII a la categoría *signos de los tiempos* tiene su mayor acierto al elegir *che a suo medesimo parece, è da considerarsi fondamentale: la maggiore consapevolezza che i membri della comunità umana hanno già acquisito a vanno acquisendo, della propria dignità di persona*: P. PAVAN, *Il momento strico di Giovanni XXIII e della "Pacem in terris"*, a. c., 287.

<sup>263</sup> La mujer, en plano de igualdad esencial con el hombre, es uno de los datos empíricos que introduce novedosamente Juan XXIII; en la PT ve la participación de la mujer en la vida pública como signo de los tiempos favorecido por la fe cristiana (Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 267-268]; n. 41): cf. M. A. GALINO, *La mujer en el mundo de hoy*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, I. c., 219-236.

<sup>264</sup> Cf. L. MARÍN DE SAN MARTÍN, o. c., 318. El autor, en nota, hace referencia a dos alocuciones anteriores a la PT donde el papa, en todo distendido habla de su optimismo que brota del Evangelio y que le hace buscar la paz.

<sup>265</sup> Al distinguir entre ideologías y proyectos históricos se pregunta, *¿quién puede negar que, en la medida en que tales corrientes se ajusten a los dictados de la recta razón y reflejen fielmente las justas aspiraciones del hombre, puedan tener elementos moralmente positivos dignos de aprobación?*: JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 300]; n. 159. Y a continuación expone quién, cuándo y cómo se puede producir un diálogo con ellas: cf. *Ibidem*, 300-301; n. 160.

<sup>266</sup> Al hablar del derecho de los individuos a participar en el poder constituyente, del derecho a elegir libremente a los gobernantes, de la democracia, de la división de poderes y de la necesidad de una *Constitución*, Juan XXIII, está yendo mucho más allá que sus predecesores que no se atrevieron a pronunciarse sobre modelos o formas de gobierno como se puede comprobar en León XIII (Cf. DPDP, 282) y Pío XII (Cf. DPDP, 874) Ver también: cf. M. JIMÉNEZ DE PARGA, *La "Pacem in terris" y El Estado de derecho*, en: M. AGUILAR NAVARRO, I. c., 216-221.

<sup>267</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 271]; n. 52.

del orden natural<sup>268</sup>, los que ya apuntara Pío XII, los nombre como derechos humanos usando, así, el lenguaje común de sus contemporáneos para hacerse inteligible a todos, le permite proponer, con ellos, una nueva configuración de las relaciones sociales<sup>269</sup> tanto en el *ámbito particular de las comunidades políticas como en el orden mundial, puestos al servicio de la persona humana reconocida como tal, es decir, como una naturaleza dotada de razón y de libertad, hecha para la convivencia social y, como tal, dotada de una intrínseca 'sociabilidad'*<sup>270</sup>. No obstante, se advierte que introduce una corrección a la tentación de subrayar en exceso los aspectos individualistas al aplicar una estrecha correlación del binomio derechos-deberes inscribiéndoles dentro de la solidaridad y el orden comunitario<sup>271</sup>.

### 2.2.3. Nuevo impulso a los valores y principios que rigen la vida social.

Dios creador ha dejado grabada una ley en la naturaleza del hombre<sup>272</sup>; este es un principio universalmente válido, pero puede ser utilizado de una forma estática o dinámica. Juan XXIII opta por esto último cuando descubre que tal orden puede ser reconocido por la razón, que la humanidad entera puede llegar al conocimiento de la verdad moral<sup>273</sup>. Desde aquí se aprecia mejor la capacidad que imprime a los principios y valores fundamentales de la vida social para poder desarrollarse desde su presente: estos constituyen la estructura básica, el armazón sobre el cual se tiene que sustentar todo discurso social que se construya para dar respuesta moral a las cuestiones que se presente en cada momento histórico y conciernan tanto a los individuos como a las instituciones; los primeros, en su calidad de sujetos insustituibles y responsables de la vida social en todas las esferas relacionales<sup>274</sup>; los segundos, por su influencia, a través de leyes y costumbres, sobre las diversas formaciones sociales desde la perspectiva de que pueden alcanzar, y condicionar, las opciones de muchas personas<sup>275</sup>.

<sup>268</sup> Cf. *Ibidem*, 258; n. 3.

<sup>269</sup> El párrafo citado en la nota precedente es el fundamento de la vida social y de la persona como sujeto libre y responsable sobre el que construye su proyecto de orden y convivencia humana: cf. M. TOSO, *L'attualità della Pacem in terris*, en: P. PAVAN, *Pace in terra: commento all'enciclica Pacem in terris, o. c.*, 20-21.

<sup>270</sup> J. M. SETIÉN, *A los 40 años de la Pacem in terris. Innovación y actualidad*: Lumen 52 (2003) 320.

<sup>271</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 264-265]; n. 31-33. Luego lo explicita al tratar el tema de la convivencia social y proponer los primeros signos de los tiempos que lo ejemplarizan: cf. *Ibidem*, 265-269; n. 35-45; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, Tipografía Poliglota Vaticana, Roma 1989, n. 33.

<sup>272</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 258]; n. 6.

<sup>273</sup> *Las líneas doctrinales brotan también de las exigencias íntimas de la naturaleza humana y caen, las más de las veces, dentro de la esfera del derecho natural*: ID. *Alocución de su santidad en la mañana del día 9 de abril de 1963 en la ceremonia de la firma de la encíclica Pacem in terris*: Ecclesia 1135 (1963) 450.

<sup>274</sup> Cf. P. HAUBTMANN, *El testamento social de Juan XXIII*, Barcelona, Nova Terra 1969, 232ss.

<sup>275</sup> Cf. PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ", *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid – Planeta, Barcelona 2005, 82; n. 163. Más aún, en palabras de Toso, estos pueden ser considerados la *gramática común* del discurso social de la Iglesia: cf. M. TOSO, *Umanesimo sociale: Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, LAS, Roma 2001, 45.

Los principios morales usados en el discurso social del papa tienen un componente teórico de tradición secular<sup>276</sup>, pero también una índole dinámica y tendencial en cuanto que buscan que el orden social se aproxime lo más posible a la visión cristiana de la realidad en la doble dirección individuo-sociedad, eso sí, dentro de un orden moral que tenga en cuenta la dignidad y solidaridad constitutiva del hombre para garantizar el BC. Sin embargo, tanto la lógica liberal como la socialista conciben el orden como una realidad abstracta, fuera de la realidad, compuesto de preceptos e impuesto por leyes, incluso por encima de las voluntades individuales, mientras que para el papa tiene que ser fruto de las voluntades ordenadas de todos los hombres, porque para él *orden moral quiere decir persona humana*<sup>277</sup>.

#### *Los valores fundamentales*

El discurso social de la Iglesia, desde León XIII hasta Pío XII, había venido utilizando la verdad, la justicia y el amor (o caridad) como valores fundamentales donde cimentar la convivencia entre los seres humanos, aunque lo hiciera de forma dispersa. El mismo Juan XXIII, en la cuarta parte de la MM, emplea estos mismos valores<sup>278</sup>, pero ya utilizados de forma sistemática<sup>279</sup>. Pues bien, en la PT no solo los carga de contenidos más amplios, sino que añade uno más, la libertad<sup>280</sup>; incluso se atreve a dar un paso más al afirmar que estos valores regulan las relaciones entre los ciudadanos y también deben regir las relaciones entre los Estados, siendo para los gobernantes, que detentan la autoridad y la responsabilidad de la vida pública, la referencia obligada para construir o reformar las estructuras y las intuiciones tanto hacia dentro de su comunidad como en el entramado relacionar inter-naciones<sup>281</sup>.

Así, de una manera análoga, aplicando los caracteres humanos a las comunidades políticas, afirma: primero, *que las naciones son sujetos de derechos y deberes mutuos*; segundo, que la aserción en *la misma ley natural que rige las relaciones de convivencia entre los ciudadanos es la que debe regular también las relaciones mutuas entre las*

<sup>276</sup> Cf. R. HITTINGER, *The Coherence of the Four Basic Principles of Catholic Social Doctrine: An Interpretation*, en: M. S. ARCHER - P. DONATI (eds.) *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together*, Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2008, 75-123.

<sup>277</sup> J. COMBLIN, *La paz cristiana en la encíclica "Pacem in terris"*: Mensaje 119 (1963) 226.

<sup>278</sup> En un contexto exclusivamente religioso utilizó estos tres valores por primera vez en: cf. JUAN XXIII, *El camino para la paz. Mensaje pontificio de navidad, 23 de diciembre de 1959*, [AAS 52 (1960) 27-35].

<sup>279</sup> Cf. ID. *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 452;454]; n. 215; 226.

<sup>280</sup> Para Juan XXIII no basta con los otros tres valores, *porque la sociedad humana se va desarrollando conjuntamente con la libertad, es decir, con sistemas que se ajusten a la dignidad del ciudadano, ya que, siendo éste racional por naturaleza, resulta, por lo mismo, responsable de sus acciones*: ID. *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 265]; n. 35.

<sup>281</sup> El recto orden convivencial de las personas es de naturaleza moral: cf. *Ibidem*, 266; n. 37; ese mismo *orden moral impone dos consecuencias: una, la necesidad de una autoridad rectora en el seno de la sociedad; otra, que esa autoridad no pueda rebelarse contra tal orden moral sin derrumbarse inmediatamente, al quedar privada de su propio fundamento*: *Ibidem*, 280; n. 83.

comunidades políticas; y, por último, que estas relaciones *deben regularse por las normas de la verdad, la justicia, la activa solidaridad y la libertad*<sup>282</sup>. Estos mismos valores<sup>283</sup> los utiliza el papa para enjuiciar la escandalosa realidad de los problemas sociales que trae a colación, cuidadosamente escogidos, en la parte tercera de la encíclica. Juan XXIII resalta una paridad de igualdad entre las relaciones individuales y las de los Estados, porque históricamente la Modernidad había conquistado el derecho de soberanía en la formación de los Estados nacionales, pero el excesivo respeto a la autonomía y la no injerencia de otros en los asuntos propios estaba produciendo la aparición de naciones con sistemas totalitarios<sup>284</sup>, así como la cerrazón a no abrirse a cooperar en la resolución de los conflictos internacionales.

Desde los precedentes apuntados y por el poder de juicio sobre la realidad que tienen, Juan XXIII en la PT les otorga un contenido diferenciado: la verdad como el fundamento del orden moral<sup>285</sup>, la justicia como conformadora de la convivencia<sup>286</sup>, la solidaridad como elemento que verifica y completa el amor<sup>287</sup> y la libertad como la garante de la autonomía<sup>288</sup>. Con este planteamiento, se puede apreciar en estas normas

<sup>282</sup> Cf. *Ibidem*, 279; n. 80. He trasgredido el orden de las afirmaciones que hace el papa en el citado párrafo, para establecer un elemento clarificador donde poder distinguir niveles de importancia: el principio general sobre los derechos de las naciones, la fundamentación y los elementos facilitadores.

<sup>283</sup> Hay un debate sobre la importancia, quizás exagerada, de la elección de estos y no otros valores: cf. J.M. SETIÉN, *Bases éticas para la paz. Reflexiones actuales sobre la Pacem in terris*, Ostoa, Lasarte-Oria 2004, 14-22; otros piensan que son el *leitmotiv* de la *Pacem in terris*: cf. G. JARRITO, *Pacem in terris*: Etudes 317 (1963) 403.

<sup>284</sup> Cf. R. MINNERATH, *The Fundamental Principles of Social Doctrine: The Issue of their Interpretation*, en: M. S. ARCHER - P. DONATI (eds.) *I. c.*, 54-55.

<sup>285</sup> A la luz de la verdad se descubre la igualdad esencial a la par que la diferencia existencial, y las dos se deben conjugar en cada comunidad política, las cuales, abriéndose al diálogo, puedan hacer posible la armonía de la convivencia internacional. Andar en verdad es un criterio que descubre el reconocimiento de la dignidad de la persona desvelando situaciones y hechos inadmisibles. La verdad, cuando es conocida y respetada, no permite injuriar a ningún pueblo: cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 282]; n. 90; también exige desterrar el racismo como criterio de discriminación entre los estados: cf. *Ibidem*, 281; n. 86; J. CORTS, *Los conceptos cristianos de verdad, justicia, amor y libertad, y su conexión con la paz y el orden*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, *I. c.*, 106.

<sup>286</sup> La justicia debe garantizar al ser humano la misma posibilidad de desarrollarse como persona y de tener los medios suficientes para conseguirlo individual, colectiva y mundialmente: cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 282]; n. 91. La justicia debe articular, en paridad de condiciones y posibilidades, los derechos individuales, los de las comunidades, los pueblos y las naciones. Más aún, el Estado no es fuente única de derechos, previo a él está el derecho natural común a todo ser humano; es un error pensar que la voluntad, individual o de un grupo, pueda ser fundamento del que dimana el deber de obediencia a las leyes o el origen del derecho al ejercicio del poder: cf. *Ibidem*, 279; n. 78; M. VILLAR ARREGUI, *Verdad y justicia, principios configuradores de la convivencia internacional*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *I. c.*, 332-333.

<sup>287</sup> La solidaridad deriva de la sociabilidad innata en el ser humano, por lo tanto es un principio normativo de la conducta que establece un *deber ser* vinculado estrechamente con la justicia; no obstante, hay que evitar entender la primera como un complemento de la segunda, porque ambas deben trabajar conjuntamente, siempre desde el respeto a la libertad (Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 289]; n. 120), para evitar la tentación de confrontar amor y derecho en el orden social, ya que, en el ámbito de la praxis, se descubre con facilidad que se da por solidaridad lo que se debe en justicia, cuando, en todo caso, la solidaridad debe estar antes y después de la justicia, como una actitud moral debida: cf. F. SÁNCHEZ-APELLÁNIZ, *La solidaridad supranacional*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, *I. c.*, 350.

<sup>288</sup> La libertad es mucho más que la mera ausencia de coacción física o moral que impida a los seres humanos actuar, puesto que es también *responsabilidad* en el ámbito personal y reconocimiento de la autonomía de las naciones para desarrollarse, sin injerencias de otros, en el ámbito internacional: cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 289-290]; n. 120-124. Desde la libertad se exige que no exista ningún yugo impuesto a unas naciones por otras. Hay que dejar a cada uno que se desarrolle, desde la iniciativa de sus instituciones y que asuma

o valores que son concéntricos: que en el núcleo o centro se encuentra la verdad y los otros tres se articulan abriéndose cada vez más a lo concreto y vivencial. De alguna manera se van exigiendo uno del otro para asegurar el ejercicio de la defensa de los derechos fundamentales tanto en el ámbito estatal como en el internacional.<sup>289</sup> Los redescubre como elementos capaces de salvar diferencias, reales y dolorosas, en su tiempo y en el nuestro; estos valores son un proyecto de convivencialidad abierto a una visión universal de la estructuración de las relaciones humanas, donde la idea de soberanía nacional pierde fuerza ante el fenómeno de la interdependencia, para alcanzar la posibilidad de una convivencia donde cada cual pueda defender la identidad propia sin perder de vista el servicio al BC articulando lo universal y lo particular<sup>290</sup>.

### *La dignidad de la persona humana*

Actualmente se defiende con claridad que lo esencial en la dimensión relacional de la persona humana es que sea portadora de dos cualidades ónticas ínsitas: su innegociable dignidad y su sociabilidad constitutiva<sup>291</sup>. Ambas están presente en el pensamiento de Juan XXIII, que las plantea en la MM<sup>292</sup> y en la PT<sup>293</sup>, las sintetiza articulando la sociabilidad con la dignidad del ser humano revistiéndolas de novedad<sup>294</sup> al exigir una correlación simultánea entre derechos y deberes de los miembros de cualquier sociedad<sup>295</sup> que dimanen tanto de su propia naturaleza<sup>296</sup> como de la vida superior a la que está llamado al contemplarla desde la luz de la Revelación<sup>297</sup>.

Precisamente esta dignidad intrínseca es la que faculta al hombre para poder descubrir el orden que impera en la naturaleza, al mismo tiempo que le dota para construir

---

la responsabilidad de su destino, así como favorecer la colaboración espontánea reforzando la participación en condiciones de igualdad de los que se saben con idéntica dignidad: cf. *Ibidem*, 257; n. 290.

<sup>289</sup> No se trata, pues, de unos imperativos éticos-filosóficos que tienen su consistencia al margen del ser natural del hombre, sino que 'en lo más íntimo del ser humano, el Creador ha impreso un orden que la conciencia humana descubre y manda observar estrictamente' (PT 5): J. M. SETIÉN, *A los 40 años de la Pacem in terris*, a. c., 333.

<sup>290</sup> Cf. D. ALTON, *Truth, Justice, Charity and Liberty in the globalised world*, en: M. A. GLENDON - R. HITTINGER - M. SÁNCHEZ SORONDO (eds.), *I. c.*, 73-86.

<sup>291</sup> La reflexión moral cristiana se sostiene y vertebrada sobre estas dos cualidades ontológicas: cf. J.I. CALLEJA, *Moral Samaritana II. Fundamentos y nociones de ética política cristiana*, PPC, Madrid 2005, 19.

<sup>292</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 258]; n. 6.

<sup>293</sup> Cf. ID. *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 453]; n. 219-220.

<sup>294</sup> *Al ser los hombres por naturaleza sociables, deben convivir unos con otros y procurar cada uno el bien de los demás. Por esto, una convivencia humana rectamente ordenada exige que se reconozcan y se respeten mutuamente los derechos y los deberes*: ID. *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 264]; n. 31.

<sup>295</sup> Cf. *Ibidem*, 264-265]; n. 28-34.

<sup>296</sup> Cf. *Ibidem*, 259]; n. 9.

<sup>297</sup> Cf. *Ibidem*, 259]; n. 10. Advertir que, con este planteamiento, se está dando un desplazamiento de la fundamentación filosófica-política hacia la teología moral; León XIII y Pío XI están más próximos a la primera, Pío XII comienza el acercamiento a la teología y Juan XXIII termina abrazándola con la categoría *signos de los tiempos*: cf. L. LORENZETTI, *La "Doctrina social de la Iglesia" después del Concilio Vaticano. Novedad de contenido y de método*, en: M. RUBIO - V. GARCÍA - V. G. MIER (dirs.), *La ética cristiana hoy: Horizontes de sentido*, Editorial El Perpetuo Socorro, Madrid, 2003, 712-713.

instrumentos eficaces con que mantenerlo y ponerlo al servicio del ser humano<sup>298</sup>. Si a esto añadimos el dato sociológico que aporta el mismo papa, esa conciencia adquirida por los hombres de hoy *cada vez más viva de su propia dignidad*<sup>299</sup>, se pone en marcha toda la fuerza del dinamismo interno de esta cualidad convertida en principio moral<sup>300</sup>. Así planteado, la dignidad y, por ende, la igualdad, se convierten en la *pietra miliare*<sup>301</sup> sobre la que descansa la construcción de la convivencia humana, a la par que espolón de exigencias: los derechos humanos hay que respetarlos<sup>302</sup>, pero también extenderlos a todos los hombres a través de una convivencia civil en la verdad, la justicia, el amor y la libertad<sup>303</sup> hacia el ideal de un orden moral de principios universales<sup>304</sup> que conduzca a: (1) no escatimar ningún esfuerzo para que toda vida humana sea respetada en su dignidad<sup>305</sup>; (2) que todos y cada uno de los pueblos puedan alcanzar un desarrollo que les permita lograr que sus ciudadanos lleven una vida conforme a su dignidad<sup>306</sup>; (3) buscar en el ámbito planetario que se logre constituir una autoridad mundial que reconozca, proteja y vele por los derechos del hombre<sup>307</sup>.

### *El bien común*

El bien común, desde los valores de la justicia y la libertad que lo implementan como principio básico de la enseñanza social de la Iglesia, ha estado presente, tal como se ha visto en capítulos anteriores, desde las primeras reflexiones del pensamiento social cristiano hasta las últimas manifestaciones de nuestros días. En su estatuto epistemológico está el cuidar las condiciones de la vida en sociedad, así como el respeto y la plena realización de la persona, sus familias, las asociaciones intermedias y los pueblos<sup>308</sup>. Pues bien, solo apuntar por ahora<sup>309</sup> que Juan XXIII dio un paso más al

<sup>298</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 258]; n. 2.

<sup>299</sup> Cf. *Ibidem*, 279; 267-268]; n. 79; 41.

<sup>300</sup> Las exigencias que dimanen del principio pasa por reconocer *en primer lugar, que nos encontramos ante un valor moral o espiritual del ser humano en virtud del cual la persona debe ser tratada en justicia; en segundo, que los derechos humanos y la búsqueda de los poderes públicos del bien común provienen de esa exigencia; y, finalmente, que existe un mínimo intocable en cada persona, en cada ser humano, que efectivamente proviene de la naturaleza del ser*: J. M. MIRA DE ORDUÑA GIL, *La dignidad humana: Una visión crítica de la doctrina del tribunal constitucional*, en: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Los derechos humanos, una defensa permanente. Comunicación en el Simposio de Doctrina Social de la Iglesia en el XL aniversario de la Pacem in Terris (2003)*, I. c., 6.

<sup>301</sup> Solo se usa esta expresión en la versión italiana de la encíclica: cf. PT-VI 44; PT-VM, 156, n- 24.

<sup>302</sup> *La dignidad es el indicativo sobre el que se asienta el imperativo*: J. L. MARTÍNEZ, *Derechos humanos y Doctrina social de la Iglesia: una contribución con motivo del 60º aniversario de la declaración universal*: Miscelánea Comillas, vol. 67, n. 130, (2009) 18s.

<sup>303</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 265-266]; n. 35.

<sup>304</sup> Cf. *Ibidem*, 266-267; n. 38; P. PAVAN, *L'ordine tra gli esseri umani*: *Seminarium* 28/I (1988) 54; 57-59.

<sup>305</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 288]; n. 117.

<sup>306</sup> Cf. *Ibidem*, 289; n. 122.

<sup>307</sup> Cf. *Ibidem*, 294; n. 139. Aquí, Juan XXIII vincula los derechos humanos con la búsqueda del BC y la solidaridad humana; más aún, conducirá a la DSI hacia una preocupación especial por los derechos de los pobres y marginados: cf. D. HOLLENBACH, *Pacem in Terris and Human Rights*: *Journal of Catholic Social Thought*, vol 10, n. 1 (2013) 5-15.

<sup>308</sup> Cf. R. TORRELLA I CASCANTE, *Persona y comunidad política*: *Seminarium* 28/I (1988) 64-65.



dotarlo de una fuerte vinculación antropológica en cuanto que lo orienta al desarrollo y perfección del individuo, y lo abre hacia su dimensión constructiva de la vida social, no solo de las naciones, sino del mundo, pues lo descubre como catalizador y regulador de las relaciones planetarias en un mundo que comienza a notar los efectos de la interdependencia<sup>310</sup>.

### *El principio de subsidiariedad*

El bien común se implementa a través de unos principios básicos que el discurso moral de la Iglesia ha ido descubriendo, delimitando, definiendo y aplicando en el entramado de las relaciones sociales. Los más importantes son el principio de participación soberana y democrática<sup>311</sup>, el de solidaridad social<sup>312</sup>, el de subsidiariedad<sup>313</sup> y el del destino universal de los bienes y la propiedad privada<sup>314</sup>.

La PT tiene muy presentes estos principios, pero cobra una especial relevancia el de subsidiariedad en cuanto que, en la esfera de las relaciones del individuo con la autoridad, regula para el ser humano el derecho y el deber de la participación en la vida social con el fin de alcanzar un desarrollo integral, al mismo tiempo que garantiza la ayuda de los demás para poder llevarlo a cabo<sup>315</sup>, idea que desarrolló ampliamente en el apartado que dedica a la socialización en la MM<sup>316</sup>.

Sin embargo, en la PT va a más cuando lo propone como un eficaz principio que regula

<sup>309</sup> Su pensamiento tanto del BC como del BCU se desarrollará en el siguiente capítulo de la tesis.

<sup>310</sup> *One of the principal reasons that the notion of the common good has new relevance on the global level is the declining autonomy and independence of status*: D. HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, I. c., 231. Es admirable, continua Hollenbach, que Juan XXIII apreciara esta realidad cuando apenas estaba comenzando hacia 1960. Solo hoy se pueden sacar todas las conclusiones del Bien Común para la gobernabilidad mundial que tienen que ver con este hecho.

<sup>311</sup> La participación es soberana en cuanto que el hombre, como ciudadano, es *el autor de su propio progreso* (JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 438]; n. 151) y democrática en cuanto derecho y deber de actuar en la vida pública, política y económica: cf. *Ibidem*, [AAS 55 (1963) 278; 296]; n. 73-74; 146. Este principio alcanzará un desarrollo amplio en *Gaudium et spes* (17 pasajes donde recoge y amplía el pensamiento social anterior): cf. J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Conceptos fundamentales en la Doctrina social de la Iglesia*, t. III, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid 1971, 332.

<sup>312</sup> Pío XII desarrolló este principio, tal como apunté en el capítulo anterior, pero Juan XXIII lo amplifica al ámbito mundial y lo adjetiva como *social* para resaltar que afecta a todos los hombres en cuanto que formamos una única familia humana en la que no se pueden dar las desigualdades tan profundas entre naciones ricas y pobres: cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 440; 441]; n. 157; 211. En la PT la califica de *activa*: cf. *Ibidem*, 279; n. 80; aquí la encuadra dentro de las relaciones *inter* naciones: cf. *Ibidem*, 284-285; n. 98-102.

<sup>313</sup> Desde Pío XI que lo definió, sin olvidar a Juan XXIII que lo desarrolló ampliamente, se defiende este principio como organizador de la vida social, delimitando los ámbitos de actuación tanto de los grupos intermedios como de los poderes públicos. En la actualidad se descubre como *un principio «politétrico»: filosófico, político, jurídico*: A. BOIXAREU, *El principio de subsidiariedad*: Revista de Instituciones Europeas, vol. 21, n. 3 (1994) 774.

<sup>314</sup> Respecto a la propiedad privada lo abordó extensamente en MM (Cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 436-429]; n. 104-118) y la función social de la propiedad en *Ibidem*, 429-431; n. 119-121. Las referencias a este desarrollo del principio están presentes en la PT como un derecho de toda persona: cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 289]; n. 21-22.

<sup>315</sup> Cf. *Ibidem*, 273; n. 59.

<sup>316</sup> Cf. *Ibidem*, 273-276; n. 60-66. Tanto en esta, como en la nota anterior de la PT, Juan XXIII cita la *Quadragesimo anno* de Pío XI donde apuntó las bases de este principio: cf. F. GUERRERO, *El principio de subsidiariedad en las encíclicas Mater et magistra y Pacem in terris. Extensión y límites de la intervención estatal*: Ecclesia n. 1137 (1963) 528-533.

las relaciones internacionales manteniendo los tres postulados básicos propuestos por Pío XI<sup>317</sup>. Siguiendo sus esferas propia de relaciones, el principio se va concretando hacia el interior de una comunidad política como sinónimo de suplencia y garante de la diversidad de competencias: en un Estado como la manera de encargar a otros grupos intermedios los servicios al BC que no está en condiciones de poder asumir<sup>318</sup>; en las relaciones internacionales como el garante de la autonomía de cada Estado<sup>319</sup>. Por su parte, Juan XXIII desarrolla la implementación del principio, que no consiste únicamente en un reparto de competencias en los ámbitos relacionales, sino que tanto los grupos como los individuos deben estar vinculados a un conjunto común de responsabilidades respectivas y objetivos colectivos apreciados por todos mediante la persecución del BC<sup>320</sup>.

Precisamente, en el ámbito de las relaciones interestatales, Juan XXIII entiende que hay avances en el conjunto de organismos que, con una mayor o menor eficacia, son capaces de influir en el entramado de las relaciones recíprocas de las naciones, pero que casi se limitan a la esfera de lo económico. Sin dejar de alentar en los gobiernos nacionales la creación y desarrollo de este tipo de instituciones<sup>321</sup>, él descubre la necesidad de encontrar una estructura supranacional que asuma el reto de afrontar y resolver los problemas de tipo económico, social, político y cultural que exige el *bien común universal*<sup>322</sup>.

La ampliación de los campos donde el principio de subsidiaridad debería poder decir algo supondría para todo gobierno (regional o mundial) el deber, en el ejercicio mismo de la autoridad, de inspirarse en este principio a la manera de como se practica dentro de cada Estado, a saber, reconociendo y respetando *las órbitas de competencia legítima de radio menor, como garantía de la libertad de las personas individuales, de las asociaciones intermedias y de las comunidades nacionales, en la medida que no dañe el*

<sup>317</sup> Cf. J. HERVADA, *Principios de Doctrina Social de la Iglesia*, Palabra, Madrid 1984, 18.

<sup>318</sup> El BC, la solidaridad y la subsidiariedad se ocupan de ámbitos distintos dentro de la arquitectura global de la DS: Los dos primero derivan de la propia naturaleza de la persona y su vida en sociedad, mientras que la subsidiariedad surge de la necesidad para una gobernabilidad satisfactoria: cf. P. DONATI, *Pacem in terris and the Principle of Subsidiarity: Beyond the Misunderstandings*, en: M. S. ARCHER - P. DONATI (eds.) *I. c.*, 458.

<sup>319</sup> El sujeto inmediato del principio de subsidiaridad es la sociedad del género humano. Aquí he tenido en cuenta tres de los ámbitos relacionales -los más significativos-; para profundizar en todos ellos: cf. H. TAGLE, *El principio de subsidiariedad: Persona y derecho*: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos 3 (1976) 132-139.

<sup>320</sup> Cf. U. NOTHELLE-WILDFEUER, *Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre*, en: A. RAUSCHER (ed.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Duncker & Humblot, Berlin 2008, 161. En MM se aprecia con claridad la distinción entre la generalidad del principio y sus formas concretas de acción del mismo: cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 414]; n. 53.

<sup>321</sup> Cf. ID. *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 291]; n. 130.

<sup>322</sup> Cf. *Ibidem*, 293; n. 140; G. GUTIÁN, *Juan XXIII y la encíclica Pacem in terris: La relación entre bien común y subsidiaridad*: Scripta Theologica, vol. 46, n. 2, (2014) 390-391.

*bien común universal*<sup>323</sup>.

#### 2.2.4. Los signos de los tiempos: una emergente categoría social.

El análisis crítico creyente de la realidad y las propuestas que realiza Juan XXIII va acompañado por el filtro de una actitud positiva y deliberada que practica en toda la encíclica, pues no deja de ver, con gozo, acontecimientos que invitan el optimismo en ciertos *avances-conquistas* del mismo hombre frente a la sombra negra que planea de amenaza y destrucción<sup>324</sup>. El papa, por encima de los sentimientos atenazadores de su tiempo, es capaz de regalarnos, al final de cada una de las primeras cuatro partes, una serie de logros de la humanidad que percibe, a su vez, como signos de la presencia y centralidad de Cristo en la historia: (1) los deseos, a veces hechos realidad, de superar las diferencias de toda clase (sociales, económicas, religiosas, políticas, ideológicas, étnicas, raciales, de género...); (2) los esfuerzos hacia el consenso en los derechos fundamentales del ser humano; (3) la participación en la vida pública y la racionalidad del uso del poder y la autoridad al servicio de los derechos humanos; (4) las diferencias entre comunidades políticas que comienzan a resolverse, no con la guerra, sino con los convenios; (5) la creación de organizaciones mundiales como la ONU para consolidar la paz<sup>325</sup>. El papa adjetiva estos logros como *signos de los tiempos*, aunque es mucho más que una expresión felizmente acertada u ocasional<sup>326</sup>.

Juan XXIII la usó por primera vez en la constitución Apostólica *Humanae salutis*<sup>327</sup>. Desde entonces, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, ha sido muy usada, sobre todo en el discurso social, por la capacidad que tiene para imponerse como una expresión predicable de la realidad y por sus fuertes resonancias evangélicas<sup>328</sup>. Sin embargo, llama poderosamente la atención que su uso recurrente no haya sido

<sup>323</sup> J. RUIZ-GIMÉNEZ, *Con el corazón en alto...*, en: Juan XXIII, *Encíclica "Pacem in terris"*, I. c., Madrid 1963, 33.

<sup>324</sup> La consecución de los objetivos que se plantea en la PT, pasan por juzgar positivamente los intentos de la sociedad y las instituciones para alcanzar la paz: cf. S. PEZZELLA, o. c., 228-229.

<sup>325</sup> A estos, Monseñor Pellegrino añade tres grandes grupos de signos visibles en tiempos posvaticanos: la *aceleración de la historia*, la *crisis de crecimientos* y la *gran confianza en la ciencia y la técnica*; a su vez, señala pautas desde *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1.027-1.029; 1.031-1.032]; n. 4-5; 9, para discernir cómo darles respuesta social: cf. E. PELLEGRINO, *Signes des temps et réponse des chrétiens*: La Documentation Catholique 64 (1967) 151-154.

<sup>326</sup> Cf. M. D. CHENU, *Les signes des temps*: Nouvelle Revue Theologique vol. 87/1 (1965) 30. En la década que escribió Chenu se hicieron eco, también, de la novedad y el valor categorial de la expresión: cf. J. JOBLIN, *Los signos de los tiempos en las instituciones internacionales*: Razón y Fe 171 (1965) 21-36; E. PELLEGRINO, o. c., 144-154; M. RUIZ JURADO, *Los signos de los tiempos*: Manresa 40 (1968) 5-18; J. ESQUERDA, *Magisterio y signos de los tiempos: ¿Condicionamiento mutuo?*: Burgense 10 (1969) 239-271.

<sup>327</sup> Cf. JUAN XXIII, *Humanae salutis*, [AAS 54 (1962) 6]. Sin quitarle el privilegio de ser el primero, podemos encontrar la idea expresada vagamente en dos radiomensajes de Pío XII (cf. [AAS 40 (1948) 8-16]; [AAS 49 (1957) 276-280]) y en una alocución dirigida a unos nuevos cardenales (cf. [AAS 38 (1946) 141-151]): cf. M. RUBIO, *Presencia y acción de Dios en los signos de los tiempos*: Pentecostés 8 (1970) 306.

<sup>328</sup> Cf. Mt 16,1-4; Lc 12, 54-56. La expresión en la Biblia -también se encuentra en el AT (Eccl 42, 18)-, se usa *en el sentido de señal de la presencia escatológica del Reino*, pero tanto para el Magisterio como para la teología actual es una categoría valorativa de los acontecimientos históricos del presente: cf. M. GELABERT, *La tradición apostólica va creciendo en la Iglesia*: Veritas, vol. IV, n. 20 (2009) 182.

acompañado, con la misma intensidad, de estudios o reflexiones de rigor<sup>329</sup>.

Los *signos de los tiempos* es uno de esos conceptos que difícilmente se dejan encajar en una definición plausible. Lo primero que se percibe de él es su fuerte sentido simbólico y su capacidad evocadora; esto lo convierte en una valiosa herramienta hermenéutica para acercarse a lo social. Precisamente, esta disposición para captar la realidad en lo que tiene de intuitivo-proyectivo y no solo de racional es lo que lo hace tan cautivador y sugerente, pero, a la par, de difícil manejo si no se aborda desde una plataforma interdisciplinar que investigue sus contenidos desde una aproximación fenomenológica, sociológica y teológica<sup>330</sup>.

Desde este triple acercamiento, los *signos de los tiempos* se perciben en un primer momento sociológico como aquellos acontecimientos que, a causa de su importancia y generalización, caracterizan a una época, siempre y cuando el ser humano los percibe como tales a través de la carga simbólica que poseen<sup>331</sup>. Pero, en el momento en que esos mismos signos nos interpelan de un modo particular porque descubrimos en ellos *una fuerte carga de designio divino*<sup>332</sup> que nos conduce a juzgarlos desde el Evangelio, nos encontramos ante una categoría moral básica<sup>333</sup>.

Pues bien, Juan XXIII inaugura esta manera nueva de mirar la realidad con los ojos críticos de los criterios evangélicos<sup>334</sup>. Así, los acontecimientos mundiales no son para él meros datos sociológicos que hay que intentar analizar y expresar de una forma erudita, sino un lugar teológico donde se manifiestan *valores evangélicos que estimulan desde dentro la evolución histórica contemporánea*<sup>335</sup>; desde ellos es capaz de hacer un juicio moral que le lleva a hacer propuestas cargadas de esperanza para la humanidad, como su apuesta por la creación de estructuras superiores de organización planetarias.

Juan XXIII, al introducir esta categoría mediadora, no solo adopta un método<sup>336</sup> distinto

<sup>329</sup> Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Los signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros*, Sal Terrae, Santander 1987, 19-23. En las notas se encuentra abundante bibliografía, pero el autor se queja de la ligereza o poco peso de las reflexiones que aportan.

<sup>330</sup> Nada más terminar el concilio se abrieron dos vías de análisis, la sociológica y la teológica: cf. M. D. CHENU, *a. c.*, 35-39; sin embargo, a las puertas del siglo XIX se amplían las líneas investigativas. Para profundizar en ello ver: cf. M. RUBIO, *Los "signos de los tiempos" como hermenéutica del acontecer de Dios en los acontecimientos de los hombres*: *Moralia* 13 (1991) 3-32.

<sup>331</sup> A este respecto, el Vaticano II determinó la necesidad de discernir los signos de los tiempos. Para una presentación del estatuto teológico de los mismos, como auxilio para el discernimiento: cf. P. MERINO, *Discernir los Signos de los Tiempos: Perspectiva Cristológica y Pneumatológica*: *Franciscanum*: Revista de las ciencias del espíritu, vol. L, n. 150 (2008) 13-32.

<sup>332</sup> M. VIDAL, *Moral de Actitudes III*, Perpetuo Socorro, Madrid 1995<sup>8</sup>, 335.

<sup>333</sup> Cf. J. M. AUBERT, *Moral cristiana y signos de los tiempos*, en: A. ARANDA; J. M. YAGUAS; A. FUENTES; J. BELDA (eds.), *Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Universidad de Navarra, Pamplona 1985, 729.

<sup>334</sup> Cf. J. COMBLIN, *Signos de los tiempos*: *Concilium* n. 312 (2005) 532.

<sup>335</sup> SECRETARIADO GENERAL, *Signos de los tiempos*: *Concilium* 25 (1967) 313.

<sup>336</sup> Cf. G. BERETTA, *Rileggendo la "Pacem in terris"*: *Rivista di Teologia Morale* 17 (1985) 55-56.

al usado hasta ese momento por sus antecesores, sino que abre el camino para comenzar un nuevo planteamiento epistémico de la Doctrina Social de la Iglesia reivindicando, para ella, un nuevo estatuto epistemológico<sup>337</sup>; en concreto se pueden observar en la PT cambios significativos aunque incipientes: (1) el discurso social usado, aunque todavía en el terreno epistemológico de la filosofía política, comienza a aproximarse más al campo específico de la Teología Moral<sup>338</sup>; (2) la indispensable circularidad hermenéutica entre realidad histórica y revelación empieza a hacerse tímidamente presente, sobre todo en la quinta parte de la encíclica<sup>339</sup>; (3) el empleo de la *ley natural* como mediación ontológica va dejando paso, claramente, a la *dignidad humana* como mediación personalista<sup>340</sup>.

Sin embargo, el uso de los *signos de los tiempos* como categoría moral tendría que revertir, en todo discurso sobre lo social, en una mejor sincronización o articulación de la racionalidad *científico-técnica, ética y teológica*<sup>341</sup>. Aunque se intenta, en la PT no se logra esta integración; no obstante, el Concilio Vaticano II reconoce los avances del Magisterio de la Iglesia, especialmente por parte de Juan XXIII, respecto a la consolidación de la *doctrina cristiana sobre la sociedad humana* y su aporte a la especificidad de la DSI<sup>342</sup>, más aún, deja el camino abierto para el diálogo con la racionalidad científico-técnica, porque aunque para esta última no tenga la Iglesia una doctrina específica *en el transcurso de los siglos, a la luz del Evangelio, ha concretado los principios de justicia y equidad, exigidos por la recta razón, tanto en orden a la vida individual y social como en orden a la vida internacional*<sup>343</sup>.

<sup>337</sup> Para el juicio sobre la especificidad o estatuto epistemológico del discurso social de la PT utilizamos las pautas y criterios de: cf. M. VIDAL, *El debate interno sobre la Doctrina Social de la Iglesia*: Iglesia Viva n. 153-154 (1991) 340-342.

<sup>338</sup> Cf. L. LORENZETTI, *La "Doctrina social de la Iglesia" después del Concilio Vaticano, I. c.*, 713.

<sup>339</sup> La Congregación para la Educación Católica, sin embargo, advierte en este sentido, que el recurso de la PT a tener en cuenta los datos empíricos y sociológicos, sin abandonar los teológicos del pensamiento social de la Iglesia, hacen que no se pueda hablar de un *cambio epistemológico*, pero no puede cerrarse a lo evidente: *las encíclicas del papa Juan XXIII confieren a la doctrina social una nueva capacidad de aproximación y de incidencia en la nuevas situaciones*: CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, o. c., n. 23.

<sup>340</sup> Cf. P. PAVAN, *Il momento strico di Giovanni XXIII e della "Pacem in terris"*, a. c., 287.

<sup>341</sup> La epistemología moral va avanzando en su búsqueda de la especificidad. La ciencia ética es práctica, empírica y axiológica; en un tiempo pudo sentirse más cercana a la filosofía, pero ha ido cobrando conciencia de su proximidad a la teología. La moral, sobre todo la social, tiene que hacer el esfuerzo por integrar esas tres racionalidades en su discurso, a la par que permitirles que conserven el estatuto de autonomía que le es propio: cf. S. PRIVITERA, *Epistemología moral*, en: F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA, *Nuevo diccionario de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1992, 551-553; 575-577. Igualmente, desde los *signos de los tiempos*, se abre un camino para que confluyan la racionalidad ética y la técnica a la hora de decir una palabra moral tanto sobre la conducta de los cristianos en la vida en sociedad como sobre la justicia de las instituciones sociales: cf. A. BELLOCQ, *Qué es y qué no es la Doctrina Social de la Iglesia: una propuesta*: Scripta Theologica, vol. 44, n. 2, (2012) 337-366.

<sup>342</sup> Cf. *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1.044]; n. 23.

<sup>343</sup> *Ibidem*, 1.085; n. 63.

### 2.2.5. Valoración de la enseñanza social de Juan XXIII.

Las desastrosas consecuencias de la última contienda mundial animaron a los pueblos y sus gobernantes a buscar nuevos caminos para superar las divisiones y reconocer la legitimidad del pluralismo. La humanidad estaba preparada para intentar la unidad en la diversidad, así como para potenciar un orden moral aglutinador de las distintas tradiciones culturales y filosóficas. La PT se posiciona deliberadamente en esta vía, de ahí su buena acogida, pero también su importancia en el progreso posterior de una nueva visión de la sociedad internacional<sup>344</sup>.

El papa, quizá por su forma de ser, o por su experiencia como nuncio apostólico, o por sus convicciones más profundas sobre lo humano y lo divino, abandona el camino de la condena y el tono negativo a la hora de los análisis para buscar más lo que nos une, demostrar que el ser humano puede superar las diferencias, aunque el intento le salga imperfecto, y pensar, a pesar de los conflictos, que la humanidad ha conquistado el sendero que conduce a la construcción de una convivencia planetaria en paz<sup>345</sup>.

Los papas que comenzaron a preocuparse de lo social iniciaron una teología desde la misericordia; Juan XXIII da el salto a una *teologia dell'ottimismo*<sup>346</sup> que empapa toda la PT. Había que intentar no agarrarse a la *condena* para defender a una Iglesia asediada por la teoría del modernismo; Juan XXIII tuvo el atrevimiento de reconocer que se encontraba en un momento histórico especial donde la Iglesia tenía que cambiar de posición respecto al mundo.

El análisis crítico creyente de la realidad que hace Juan XXIII en la PT hay que reconocer que no es completo. Está estratégicamente situado en cada una de las partes de la encíclica, aunque de una manera más directa aborda cuatro problemas muy concretos que deberían inquietar a la comunidad mundial<sup>347</sup> como consecuencia del enfrentamiento frío de las superpotencias, pero no arranca con ellas, sino que las coloca al final del desarrollo de cada uno de los valores que deben regir y regular el entramado, siempre difícil, de las relaciones entre los Estados.

La intención metodológica es clara. El papa ha optado por un discurso rebosante de

<sup>344</sup> Cf. J. JOBLIN, *L'encyclique "Pacem in terris"*: Extrait de la Revue Internationale du Travail vol. 88, n. 1, juillet 1963. Bureau International du Travail, Genève 1963, 5.

<sup>345</sup> Cf. L. MARÍN DE SAN MARTÍN, *o. c.*, 343.

<sup>346</sup> N. MANZINI, *La "Pacem in terris" (1963-1993)*: Rivista di Teologia Morale 26 (1994) 81.

<sup>347</sup> En la parte tercera, presenta la realidad de un mundo donde reinan las desigualdades entre los países (cf. JUAN XXIII, JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 438-451]; n. 150-211; ID., *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 283-284]; n. 121-125), las minorías étnicas no contaban (cf. *Ibidem*, 283-284; n. 94-97), proliferaba el éxodo de los exiliados políticos (cf. *Ibidem*, 285-286; n. 103-108) y se pretendía mantener la paz con un falso equilibrio de armas de destrucción masiva (cf. *Ibidem*, 286-289; n. 109-111).

esperanza y una exposición de talante positivo. Sí hubiera comenzado por los problemas mundiales para, después, aplicar los principios que pueden corregirlos y evitarlos, el tono hubiese sido un poco más pesimista. Por otra parte, que no le dedique un aparatado especial dentro de la PT pone de relieve que su objetivo no se enfoca en diseccionar todas las situaciones problemáticas de su tiempo, sino en buscar los elementos que puedan servir para construir un lugar donde la paz no sea una utopía. La armonía planetaria puede alcanzarse si se supera el miedo a la destrucción y la sensación de vivir en un mundo que solo puede aspirar a una *distopía*<sup>348</sup> razonable, meta que consigue, tanto a la hora de subrayar lo positivo -esos signos de su época que alentaban el sueño y la esperanza- como ejercitándose en el hábil equilibrio de esquivar lo escabroso con firmeza política.

A las experiencias gozosas que llegó a enumerar habría que añadir una más que no nombra: la sensación que experimentaron los que se acercaron por primera vez a la PT. Algo muy profundo estaba ocurriendo hacia dentro de la Iglesia que pronto se iba a convertir en un signo para los tiempos. Ya no es tanto en las formas o en el discurso, sino en los mismos juicios que hace la Iglesia del tiempo presente, donde se descubre una manera nueva de abordar los problemas; por ejemplo, comienza a admitirse que el individuo tiene derecho a seguir el juicio de su propia conciencia<sup>349</sup>.

En planos más profundos, también más pragmáticos, Prieto Pavan, en una comunicación donde valoraba el momento histórico de la *Pacem in terris* a los 20 años de su promulgación, profundiza en la envergadura del cambio histórico que se produjo con el pontificado de Juan XXIII. Para él, el secreto estuvo en un giro significativo a la par que sencillo: *nel comporre i rapporti della convivenza umana in tutti gli ambiti, tra le singole persone, nei gruppi sociali, negli Stati, sul piano mondiale, occorre partire da ciò che si possiede in comune, non da ciò per cui gli uni si distinguono dagli altri*<sup>350</sup>.

Bucear en lo que nos une, que es tanto y tan importante, indagar entre el bagaje común que podemos englobar bajo el valor *cultura*<sup>351</sup> entendido como alma de un pueblo y como un pilar más a añadir a la verdad, la justicia, la solidaridad y la libertad apuntados en la encíclica para fundamentar la paz, es lo que posibilitó el cambio en las relaciones

<sup>348</sup> Este término significa *mal lugar, país dominado por el desorden*, y es una de las muchas palabras derivadas del concepto *utopía*: cf. T. MORO, *Utopía*, Alianza Editorial, Madrid 1993<sup>7</sup>, 52.

<sup>349</sup> *Le pape est parti, dit-il, de faits et non d'idées. Les faits sont, d'une part la socialisation, et d'autre part la certitude habitant tout homme qu'il a le droit de suivre le jugement de sa conscience*: publicado en *Le Monde* 27/11/1963, atribuido a Mgr. Payan, y citado por A. MOINE, o. c., 96.

<sup>350</sup> P. PAVAN, *Il momento storico di Giovanni XXIII e della "Pacem in terris"*, a. c., 293.

<sup>351</sup> Cf. P. POURARD, *Las raíces cristianas de Europa*, en: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, l. c., 20.

de la Iglesia con el mundo<sup>352</sup>. Este, que puede ser el núcleo que mantiene vigente la encíclica hasta nuestros días<sup>353</sup>, se percibe como un signo de los tiempos. Bien pudo el papa escribir la encíclica limitándose a exponer la visión de la Iglesia, pero partió, deliberadamente, del hecho de la conciencia creciente del valor propio que habían conquistado las personas. De este denominador común, la relación íntima entre derecho y deber, pasa a aterrizar en los valores espirituales entendidos en esa misma dialéctica y los sitúa, frente a frente, en el plano de la verdad y la justicia. Desde aquí, el camino para llegar a Dios queda inaugurado de otra manera, una que entienden los hombres de su tiempo.

El cambio en la perspectiva permitió, en poco tiempo, avances espectaculares en las relaciones ecuménicas y con otras religiones como el Islam<sup>354</sup>, incluso con los movimientos políticos<sup>355</sup>. Sin embargo, siguieron las reticencias en cuanto a estos últimos y sus fines por culpa de su concepción equivocada de la realidad, pero a la que no se le puede negar cierta carga de elementos positivos<sup>356</sup>. Pero no termina de conciliarse, de acoger a estos movimientos, por mucho que se propusiera la perspicaz distinción entre el error y la persona que hierra<sup>357</sup>.

#### *Balance de la enseñanza social de Juan XXIII*

La enseñanza sociopolítica de Juan XXIII está claramente diseñada para restaurar la convivencia mundial rota, aún más si cabe, por la configuración bipolar del 'enfrentamiento frío' entre las superpotencias, las amenazas nucleares, la insostenibilidad del sistema colonial, la división, superpuesta a la existente, del mundo por un 'eje Norte-Sur' que separaba a los países ricos de los pobres y la interdependencia socioeconómica en el ámbito planetario para poder alcanzar el desarrollo de las personas y los pueblos.

La realidad estaba cargada de peligros y posibilidades; las dos situaciones recibieron respuesta por parte de Juan XXIII, que alertó sobre los riesgos y desplegó las ventajas desde una serie de objetivos que planteó desde el comienzo mismo de su pontificado,

<sup>352</sup> Cf. R. GASCOIGNE, *Fifty Years After Pacem in Terris*: Australasian Catholic Record, vol. 90, n. 4, (2013) 387-397.

<sup>353</sup> Cf. R. MINNERATH, *Pacem in Terris. Quid novi?*, en: M. A. GLENDON - R. HITTINGER - M. SÁNCHEZ SORONDO (eds.), *I. c.* 31-37. Sirva como testimonio de su perpetua actualidad que, el mismo Rey D. Juan Carlos, en el discurso de bienvenida a Juan Pablo II (2003) a España, hizo referencia a los cuatro valores sobre los que se sostiene la paz en la PT: cf. E. GARCÍA MORENCOS, *Actualidad de la encíclica Pacem in terris a los cuarenta años de su publicación*, en: T. TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 576.

<sup>354</sup> Cf. G. DANNEELS, *Religions et paix. À l'occasion du 40e anniversaire de «Pacem in terris»*: Nouvelle Revue Théologique vol. 125/4 (2003) 538-539.

<sup>355</sup> P. PAVAN, *Il momento strico di Giovanni XXIII e della "Pacem in terris"*, a. c., 294.

<sup>356</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 300]; n. 159.

<sup>357</sup> Cf. *Ibidem*, 288-300; n. 158.



los cuales hemos expuesto suficientemente al comienzo del capítulo y que explican el esfuerzo práctico realizado por el papa, visible después en el desarrollo de sus enseñanzas sociales. Para este balance ‘recapitulatorio’, el esfuerzo de renovar hacia dentro a la Iglesia, comenzar el Concilio ecuménico y cooperar en la unidad mundial condujeron al papa a reconocer que la *cuestión social* cambiaba de sujeto, pues necesitaba tornar a un ámbito más amplio: la convivencia mundial.

Destacar la doble aportación, con sendas encíclicas separadas por dos años de distancia, respondiendo, primero en la MM, a los desequilibrios lacerantes a nivel planetario con un discurso socioeconómico, y después en la PT, al problema de la paz mundial desde un planteamiento más sociopolítico. Así, tal como destacó Juan Pablo II, con este pensamiento social Juan XXIII trazó un eje justicia-paz sentando las bases para el tratamiento integral de la compleja situación de la cuestión social contemporánea.

La MM responde al primer polo del eje: la justicia. Al ser conmemorativa de la RN, dedica una parte importante a resaltar los principios sociales apuntados por sus predecesores y otra a actualizarlos y aplicarlos a los cambios sociales de su época. Entre la continuidad y la renovación características de este tipo de documentos, sobresale en la MM la coherencia contextual inteligible para los destinatarios tanto en cuanto a la redacción como en cuanto al método, más inductivo y armónico en su discursos narrativo y analítico.

El análisis, restringido a lo socioeconómico, se focaliza en la desigualdad y el cuádruple desequilibrio que la origina, juzgándolo desde los principios de la justicia y la equidad. Además, introduce un elemento de actuación sobre la realidad: la eficacia concretada en un proyecto de recuperación del orden moral para organizar la convivencia, donde el BC es primordial para que se consiga, lo que le lleva a versionar la definición de BC de Pío XII, y a un objetivo que puede llegar a alcanzarse si hay voluntad política como es el dar cauce a la comunidad humana que forman todos los pueblos. Sin embargo en el balance queda la inconclusión del desarrollo de estas líneas de transformación.

Debemos seguir destacando la aportación a los modelos de construcción social. Primero elabora una crítica de los existentes desde argumentos menos utilizados hasta ahora como los antropto-teológicos, los pastorales y los bíblicos. Pensamos precisamente que estas reflexiones, especialmente la tímida entrada de lo antropológico, dotaron de un nuevo camino de exploración al discurso social de la Iglesia.

La paz, el otro eje del tratamiento integral de la cuestión social, es contemplado por Juan XXIII en la PT y está relacionado con la desorganización social reinante en el

ámbito político. Como hiciera León XIII, se preocupa de describirlo para mejorarlo en distintos ámbitos de relaciones, que van desde las que se tienen entre los ciudadanos entre sí, hasta las que han de tenerse hacia dentro de cada Estado, las de los Estados entre sí y la nueva relación que supera lo internacional al abarcar lo mundial.

Para el balance, apuntar por ahora solo, pues lo retomaremos en el siguiente capítulo, que la encíclica supone un hito en la forma de plantear el discurso social. El talante positivo donde no aparecen condenas, el optimismo con que se aborda la idea de que la paz mundial es posible, la mirada a lo social desde categorías epistemológicas nuevas como los signos de los tiempos, el impulso y la actualización tanto de los valores como de los principios fundamentales para ir del orden moral a la ordenación social de cada esfera relacional del ser humano, la construcción de los modelos sociales con un arquetipo constructivo donde el BC es la piedra angular que puede mantenerlos y la propuesta de una autoridad mundial que realice el BCU para todo hombre y para todos los hombres.

## **CAPÍTULO 6**

EL BIEN COMÚN *UNIVERSAL* COMO CONSTRUCTOR DE  
LA VIDA SOCIAL INTERNACIONAL



El tiempo en el que Juan XXIII ofreció su pensamiento social y político al fenómeno de la globalización, en sentido amplio y arqueológico, se corresponde con la fase de lucha por la hegemonía, porque los pilares del proceso están puestos para su despliegue. Fueron momentos convulsos donde las superpotencias luchaban por hacerse con el poder del mundo, justo cuando se estaba fraguando el descenso de la segunda oleada de la globalización. Este contexto tenso y conflictivo se trasluce en los escritos del papa cuando habla de la interdependencia en varias de las dimensiones implicadas en el crecimiento de las naciones. Los países no podían, por sí solos, abordar su progreso económico, social, político, cultural, etc. sin contar con otros en igual condición de despliegue de su desarrollo, porque la interdependencia también había tenido unos costes para los que se emancipaban de las colonias, para los que eran incapaces de tomar las riendas de su destino como pueblo y para los que no eran reconocidos como entidad nacional. Los desequilibrios entre naciones eran lacerantes, de ellas dio cuenta en la *Mater et magistra* (MM) desde el ámbito económico, pero igualmente era un problema el terror al que estaban sometidas por la guerra armamentista.

Este capítulo, que consta de tres partes, comienza justo con el análisis que se realiza en la PT sobre la situación mundial. El método que utiliza Juan XXIII para exponer la doctrina política del BC en la *Pacem in terris* (PT) ya estaba anunciado en MM: *los principios generales de una doctrina social se llevan a la práctica comúnmente mediante tres fases: primera, examen completo del verdadero estado de la situación; segunda, valoración exacta de esta situación a la luz de los principios, y tercera, determinación de lo posible o de lo obligatorio para aplicar los principios de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar. Son tres fases de un mismo proceso que suelen expresarse con estos tres verbos: ver, juzgar y obrar*<sup>1</sup>.

En la segunda parte se recoge lo siguiente, después del ver el juicio sobre las causas y las consecuencias desde los principios y valores fundamentales de la moral social y política donde aparecen novedades respecto a las aportaciones de sus predecesores: en la esfera de los principios aparece el bien común universal (BCU). Esta sustantivación adjetiva del BC como ‘universal’ va a ser un elemento esencial para juzgar la esfera de las relaciones planetarias; en el ámbito de los valores, a los tres que venían usándose en el discurso social del Magisterio eclesiástico se añade la libertad con lo que define el papa que el BC del que trata es el de su analogado político.

El contenido de esta parte se despliega desde un hilo conductor, el que considera Juan

---

<sup>1</sup> JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 456]; n. 236.

XXIII en la misma construcción de la encíclica: el tejido relacional de la persona humana está pidiendo un orden moral para sostener su sociabilidad y dignidad para una convivencialidad rota. En el centro exacto del planteamiento está el BC como principio constructor de sociedades. Se empieza justo en este punto, pues en torno a la definición del concepto de BC se hacen necesarias múltiples consideraciones para alcanzar su justo valor. Desde este epígrafe se desarrollan los tres siguientes: el BC es principio rector de las relaciones civiles que, para alcanzar un orden social bueno, conducen al reconocimiento de los derechos y deberes del hombre. Justo después se plantea que una cosa es exigir el orden moral y otra ir del orden a la ordenación, camino largo que pasa en primer lugar por la ordenación de las relaciones políticas desde el BC que, a su vez, se extiende desde un sano concepto de la autoridad política, al que se añade, bajo el epígrafe del espíritu del BC, las características o principios que están detrás de la definición del mismo y que sirven para su correcta interpretación. El apartado se cierra con el necesario diseño de las estructuras políticas exigidas por el BC. Por último, se repara en el BCU como principio ordenador de las relaciones planetarias.

La tercera parte describe el actuar según los pasos del método apuntado. El BCU y la insuficiencia de las estructuras que se dan en el tiempo de Juan XXIII está exigiendo una ordenación adecuada, un proyecto global para la convivencia mundial que se concreta en la propuesta de una autoridad mundial. Así, en un primer punto, y respetando la descripción que realiza el papa en la encíclica: interdependencia cada vez mayor, vacío en la organización sociopolítica internacional, porque ya tiene que mirar el ámbito planetario, necesidad y urgencia de una AM y de los elementos que la configuran. En el siguiente apartado se bucea en las fuentes que utiliza la PT para llegar a esta propuesta y se concluye, en el último y tercer punto, con una justivaloración de la misma.

El capítulo es un ejercicio donde se unen la recapitulación del pensamiento acumulativo de lo social de la reflexión cristiana desde sus primeras manifestaciones, la aportación de un arquetipo constructivo del saber del Magisterio eclesiástico alcanzado por Juan XXIII sobre el BC, el descubrimiento de que este mismo Magisterio está ‘inventando’ una nueva lógica sustentadora de su enseñanza a la manera de la lógicas individualistas y comunitaristas, pero sin depender de una ideología y, por fin, una sistematización del BCU. No obstante, para concluir estos dos últimos ítem hay que esperar a mostrar, en el capítulo final, cómo se recibe la propuesta de la PT en el Magisterio posterior.

## I. ANÁLISIS DE LA REALIDAD: LAS CONSECUENCIAS DE LA CRECIENTE INTERDEPENDENCIA.

Nada ilustra mejor cómo se sentían las gentes a las que se dirige el papa que el testimonio de un coetáneo: *El hombre de hoy se halla bajo la acción de un sistema de propaganda y contrapropaganda que le hace oscilar constantemente entre el temor de una catástrofe atómica y la esperanza de un mundo nuevo*<sup>2</sup>. Más de dos décadas de enfrentamientos ideológicos donde las armas fueron los tratados, los campos de batalla las finanzas, el objetivo conquistar el mundo produjeron, entre otras consecuencias, un planeta donde las minorías étnicas no contaban, reinaban las desigualdades entre los países, proliferaba la huida de los exiliados políticos y se pretendía mantener la paz con un falso equilibrio de armas de destrucción masiva. Cada vez resultaba más difícil contener *la tensión, la inquietud, el desacuerdo, la división entre los hombres, para asegurar la posesión del poder político o económico*<sup>3</sup>.

Pío XII fue enérgico en la condena de esta situación<sup>4</sup>, pero Juan XXIII fue más allá; aprovechó el cansancio psicológico de todos para, primero, denunciar en diferentes partes de la *PT* las consecuencias de este enfrentamiento frío y, en un segundo momento, proponer el intento de hacer desaparecer el miedo a base de un cambio de mentalidad que llegase *hasta las mismas conciencias*<sup>5</sup>.

El método, como se apuntó en la introducción, para acercarse a los problemas más graves, según su apreciación, no lo sigue de una forma lineal, sino que entremezcla las tres partes que describe a lo largo de la encíclica; sin embargo, deja entrever con claridad su espíritu: saber ver los hechos, investigar las causas, descubrir las consecuencias; pero lo que es motivo de juicio son las causas -nunca los hechos- y se actúa sobre las consecuencias para mitigarlas, evitarlas o transformarlas con propuestas realistas, realizables, revisables y renovables.

### 1. Las desigualdades entre los pueblos.

La desigualdad entre las naciones es una situación real e insultante que comenzó a despuntar como problema al hilo de los procesos de descolonización. Como en otros asuntos, Juan XXIII lo percibió como una grave situación social que necesitaba una

---

<sup>2</sup> C. SANTAMARÍA, *El desarme de las conciencias*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, Católica, Madrid 1963, 438.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 438.

<sup>4</sup> *La ofensiva, cuando se trata de la guerra fría, debe ser condenada absolutamente por la moral*: Pío XII, *Discurso al Movimiento "Pax Christi" en septiembre de 1952*, Asís (Italia), [AAS 44 (1952) 822]; DPDP, 1000, n. 15. La traducción la tomo de J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA (ed.), *Doctrina Pontificia II. Documentos Políticos*, Católica, Madrid 1958, 1000. (A partir de ahora citaré esta fuente con las siglas DPDP acompañada del número del párrafo al que se hace referencia o/y página del tomo, seguido de la fuente, que en este caso está escrita en francés).

<sup>5</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 287]; n. 113.

pronunciación desde el Magisterio eclesiástico: entrevió sus causas y alertó de sus consecuencias para el planeta; eso sí, sin abandonar el reto de convertir el problema en esperanza.

La desigualdad y el desequilibrio en el desarrollo social, económico y político de los pueblos se encuentran tratados, en la PT, como temas transversales, algo que en la tercera parte de la MM hizo de una manera más sistemática desde el punto de vista del desigual desarrollo de los países<sup>6</sup>. No obstante, en la PT vuelve a sacar a colación este problema para: (1) insistir en que es una realidad alarmante<sup>7</sup>; (2) proponer principios desde los que poder atajarlo<sup>8</sup>; (3) mirar hacia delante con el sueño de que todos los pueblos se irán equiparando en el derecho a poder desarrollar en libertad su vida social, política y económica<sup>9</sup>.

Durante el tiempo de la colonización se fueron fraguando lentamente las diferencias en el reparto de la riqueza. Las metrópolis se desarrollaban espectacularmente mientras que las colonias y algunos países independientes del Sur se empobrecían. La situación se agravó, posteriormente, con la descolonización, pues los países, con su emancipación recientemente adquirida, no supieron hacer frente a la explosión demográfica ni al descontento social creciente<sup>10</sup>. El motivo de esta incapacidad de reacción para desarrollarse independientemente puede encontrarse en que los bloques ideológicos alentaron la dependencia que tanto servía a sus intereses<sup>11</sup>, según se expuso en el capítulo 5 al tratarse el asunto de la insostenibilidad de la actitud colonizadora<sup>12</sup>. Está dependencia, que comenzó a tomar maneras de lo que pocos años después se vivió como la interdependencia social y económica a la que ya apuntó Juan XXIII en la MM, debido, en parte, a la euforia colectiva generada por la reconstrucción del Este y el espectacular desarrollo económico de Europa, hizo casi invisible el conflicto que se avecinaba.

En la MM se denuncia y se desvelan las causas<sup>13</sup> de esta situación alarmante y amenazadora para la paz dentro de los países en vías de desarrollo: innumerables

<sup>6</sup> Cf. ID. *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 438-451]; n. 150-211.

<sup>7</sup> Cf. ID. *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 289-290]; n. 121-125.

<sup>8</sup> Cf. *Ibidem*, 281-282; n. 87-90.

<sup>9</sup> Cf. *Ibidem*, 268-269; n. 42-44.

<sup>10</sup> Cf. A. ESTEVAN, *Adiós al Tercer Mundo*, en: VARIOS, *Tercer Mundo: reto a la educación*, san Esteban, Salamanca 1992, 11.

<sup>11</sup> Cf. I. CAMACHO, *Economía y moral*, en: M. VIDAL (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, 731ss.

<sup>12</sup> Los rasgos principales de dicha dependencia, tal como señalé, son estudiados por: cf. R. BELDA, *Reflexiones éticas sobre el conflicto Norte-Sur*, en: VARIOS, *Nuevas fronteras de la ética. Norte y Sur. Guerra y Paz*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1987, 58-61

<sup>13</sup> Cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 445-450]; n. 200-206.



dificultades internas, miseria y hambre, violación de los derechos fundamentales del hombre<sup>14</sup>. Pero a la par se muestran aspectos positivos que reavivan la esperanza como son el crecimiento de la conciencia de ayuda, la colaboración técnica y económica a la producción y la preparación profesional de los jóvenes de los países atrasados<sup>15</sup>. Aun así, no se le escapan los aspectos de fondo más problemáticos de la situación. Por una parte, ¿cómo asegurar las necesidades vitales? ¿cómo remediar el hambre, por ejemplo, con los excedentes agrícolas sin desbarajustar la economía mundial?; por otra, ¿cómo compaginar el progreso técnico, científico y económico con las tradiciones de auténtico valor humano, con la conciencia moral que constituye la verdadera civilización?<sup>16</sup>. La solución más primaria y urgente será la obligación de contribuir con todos los medios a la equiparación en el desarrollo, aunque ese camino puede llenarnos, más aún si cabe, de nuevas inquietudes<sup>17</sup>.

En la PT se retoma la cuestión teniendo de fondo lo planteado en MM<sup>18</sup>, apuntando y advirtiendo que el dilema de la desigualdad no se soluciona simplemente con la asistencia que los países desarrollados prestan a los desfavorecidos. La meta no es constatar que se ha comenzado la ayuda, sino que se empiezan a sentar las bases necesarias para un desarrollo económico que permita a cualquier ser humano *llevar una vida conforme con la dignidad humana*<sup>19</sup>. En este proceso reconstructor de las economías débiles hay que respetar la libertad y garantizar el protagonismo y la responsabilidad de los pueblos en su propio progreso<sup>20</sup> y habrá que tener mucho cuidado para que no se convierta en una forma solapada de *dominio político*<sup>21</sup>.

Juan XXIII fundamenta el deber de colaborar en el avance de todos los pueblos partiendo de que todas las comunidades políticas son iguales en dignidad y tienen derecho a la existencia, al propio desarrollo, a los medios necesarios para desarrollarse, a la buena fama y a que le rindan los debidos honores<sup>22</sup>; pero también recuerda que tanto los individuos<sup>23</sup> como las naciones<sup>24</sup> no son iguales, que hay diferencias evidentes,

---

<sup>14</sup> Cf. *Ibidem*, 440; n. 157.

<sup>15</sup> Cf. *Ibidem*, 441-442; n. 164-165.

<sup>16</sup> Cf. *Ibidem*, 441; n. 163.

<sup>17</sup> En 1960 escribió un economista: *Resulta difícil librarse de la desagradable impresión de que para un futuro próximo no cabe prever más que un empobrecimiento de la situación general. Con el fin de mejorar sus pobres niveles de vida, los países subdesarrollados y los que están en vías de desarrollo tienen que pasar su Revolución industrial. Si fracasan, están condenados a la abyecta miseria. Si triunfan, contribuirán en gran medida a aumentar los problemas de contaminación y agotamiento que hoy día atormenta a nuestro planeta*: C. M. CIPOLLA, *Historia económica de la población mundial*, Crítica, Barcelona 2000, 137.

<sup>18</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 289]; n. 121.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 289; n. 122.

<sup>20</sup> Cf. *Ibidem*, 289-290; n. 123-124.

<sup>21</sup> Cf. *Ibidem*, 290; n. 125.

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, 281; n. 86.

<sup>23</sup> Cf. *Ibidem*, 281; n. 87.

por ejemplo, respecto a los pueblos, en el grado alcanzado de cultura, de civilización, de desarrollo económico. Pues bien, la evidencia de la desigualdad no se puede traducir en superioridad, ya que por naturaleza todos los seres humanos tienen igual *dignidad natural* y, por ende, también los Estados o las comunidades políticas que están compuestas de hombres<sup>25</sup>. El valor de la verdad es el que juzga las vergonzosas diferencias en el progreso de los pueblos<sup>26</sup>.

La humanidad entera ha dado un paso decisivo y esperanzador respecto a la convicción de que todos somos iguales<sup>27</sup>. Ya no se puede sostener más la situación de comunidades políticas sometidas. Es un signo de los tiempos que invita a la esperanza asistir a la independencia de los países que van adquiriendo su libertad poco a poco<sup>28</sup> y que da pie a soñar que *no habrá pueblos dominadores ni pueblos dominados* en un plazo muy corto<sup>29</sup>. Aquí podría pensarse que el papa condena, de alguna forma, el colonialismo, pero más bien se sitúa en una perspectiva histórica, que sin necesidad de la condena moral, deja a la mentalidad colonialista como algo anacrónico y obsoleto en una era donde se pueden abandonar de una vez por todas los paternalismos de las naciones desarrolladas para con las que lo están menos<sup>30</sup>.

El fin del colonialismo se impone; más aún, es imprescindible para el equilibrio de la paz global. En la PT se habla de dos caminos: la revolución y la evolución o camino por etapas<sup>31</sup>. Pero a las potencias coloniales se les ha agotado el tiempo del paso a paso: si no lo hacen ahora surgirá, inevitablemente, una descolonización cargada de violencia. La dependencia colonial acaba, pero el proceso de la descolonización puede decirse que comienza y hay posibilidad de que se haga imponiendo ritmos adecuados, como se deduce del análisis de Juan XXIII que indica que, vistas una y otra vez las insuficiencias de los Estados, se hace necesaria la implicación de la comunidad internacional por su capacidad para solventar los problemas mundiales<sup>32</sup>.

El optimismo de Juan XXIII es encomiable, pero ni la descolonización ni la paz relativa

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, 281; n. 88.

<sup>25</sup> Cf. *Ibidem*, 281-282; n. 89; R. ALVIRA, *Las relaciones entre persona y sociedad: en el XXV aniversario de la encíclica Mater et magistra*: Scripta Theologica, vol. 18, n. 2, (1986) 896-898.

<sup>26</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 281-282]; n. 89.

<sup>27</sup> Cf. *Ibidem*, 268; n. 44.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*, 268; n. 43.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 268; n. 42.

<sup>30</sup> J. M. GONZÁLEZ ESTÉFANI, *La promoción social y política de las comunidades nacionales*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, I. c., 213-214.

<sup>31</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 302-303]; n. 166-167.

<sup>32</sup> Por eso los primeros comentaristas de la PT adelantaron que *es en el campo de la descolonización, de la asistencia a los países subdesarrollados, donde se puede –y se debe– realizar el primer experimento de una autoridad auténticamente mundial*: M. AGUILAR NAVARRO, *El estatuto internacional de los países descolonizados*, en: M. AGUILAR NAVARRO, *Comentarios universitarios a la "Pacem in Terris"*, Tecnos, Madrid 1964, 291. En este sentido, desde la inmediata realidad del momento histórico de la PT sería muy factible la intervención de la ONU.

de los bloques que daban pie a pensar en una humanidad sin desequilibrios escandalosos evitaron que se comenzara a perfilar, ya en sus días, el dibujo de otro eje divisor. No será del todo palpable hasta el comienzo de la segunda Guerra Fría, pero se estaba diluyendo el eje Este-Oeste y creando el Norte-Sur. La economía internacional busca un equilibrio satisfactorio, pero se comienza a abrir una brecha que separa al mundo rico del mundo pobre. Hay respuestas para ayudar a los países subdesarrollados, especialmente de tipo intervencionista privado, pero se levanta la voz para alcanzar un programa de ayuda internacional que tenga como objetivo acelerar el desarrollo económico de estos pueblos *hasta un punto tal que se logre un ritmo satisfactorio de crecimiento autosostenido*<sup>33</sup>. La idea no es elevar con el capital exterior el nivel de vida *ad intra*, sino facilitar el paso del estancamiento al crecimiento económico constante.

## 2. La carrera de armamentos y el desarme.

El planeta pudo llegar a la destrucción total con la crisis cubana. Este es el terror que envolvía los corazones de las gentes y de Juan XXIII cuando escribió la PP. Este sentimiento de vivir *bajo un perpetuo terror*<sup>34</sup> es la clave para entender el análisis que se hace de la carrera de armamentos y explicar por qué en una encíclica sobre la paz apenas se hable de la guerra<sup>35</sup> a no ser para descalificarla totalmente: *resulta un absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado*<sup>36</sup>.

La postura de la Doctrina Social de la Iglesia hasta la publicación de la PT descansaba en el principio secular de la llamada *guerra justa*<sup>37</sup>, pero el horror de la guerra moderna con un poder destructor sin precedentes dejaba sin argumentos con que legitimar dicho principio<sup>38</sup>. Antes de Juan XXIII otros pontífices<sup>39</sup> alertaron de la imposibilidad de seguir

<sup>33</sup> E. DE FIGUEROA MARTÍNEZ, *La elevación de las comunidades políticas en fase de desarrollo económico*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, I. c., 512.

<sup>34</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 289]; n. 111.

<sup>35</sup> No habla de la guerra pero transmite un sencillo mensaje, a saber, que en medio de las amenazas continuas de guerra, el ser humano debe saber que los conflictos bélicos son evitables, que no son una fatalidad desencadenada por fuerzas ciegas de la naturaleza; *guerra e pace sono prodotti di un operare umano; e cioè di un operare di cui gli esseri umani sono responsabili*: P. PAVAN, *Il momento strico di Giovanni XXIII e della "Pacem in terris"*, (10 de marzo de 1984) republicada en: *La Società* 2 (2003) 288.

<sup>36</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 291]; n. 127.

<sup>37</sup> Las condiciones para una *guerra justa* eran, resumidamente, en moral clásica: causa justa (legítima defensa, tiranía prolongada...), último recurso (agotados todos los intentos de concordia), daños previsibles menores que la injusticia que se pretenden subsanar (garantías de éxito), proporcionalidad en los medios usados y en no alargarla más de lo suficiente y, por último, declarada por una autoridad legítima: cf. M. VIDAL, *Moral de Actitudes. III. Moral Social*, Perpetuo Socorro, Madrid 1995<sup>8</sup>, 899-900; L. SOWLE CAHILL, *La tradición cristiana de la guerra justa: tensiones y evolución*: Concilium n. 290 (2001) 257-267.

<sup>38</sup> Cf. E. TREVISI, *Critica alla teoria della guerra giusta*: Rivista di Teologia Morale 34 (2002) 23-28.

<sup>39</sup> Pío XII, el 24 de diciembre de 1944, en un radiomensaje dirigido a los pueblos del mundo, ante los desastres de la segunda guerra mundial llegó a decir que es obligación de todos *hacer todo cuanto es posible para proscribir y desterrar de una vez para siempre la guerra de agresión, como solución legítima de las controversias internacionales y como instrumento de aspiraciones nacionales*: Pío XII, *Benignitas et humanitas*, [AAS 37 (1945) 18]; DPDP, 1000, n. 34.

manteniendo que con la guerra se pudiera solucionar algo, pero fue él quien dio el primer paso para el cambio de rumbo<sup>40</sup> y lo hizo con elegancia, evitando hablar siquiera de las condiciones para una defensa justa para centrarse en cómo alcanzar la paz.

La paz es un don y un fruto y como tal hay que esforzarse desde todos los niveles, especialmente desde las instancias internacionales, para ir desarrollando actitudes en las personas y en los pueblos para conducirlos hacia una convivencia pacífica, que puede conseguirse en la medida en que las relaciones internacionales se rijan mediante el valor de la libertad<sup>41</sup>. Ésta es la convicción de Juan XXIII y es lo que trasmite en los últimos números de la tercera parte de la PT. Primero analiza la situación<sup>42</sup>, después propone vías de solución<sup>43</sup> y por último declara sus convicciones y esperanzas para alcanzar un mundo sin conflictos<sup>44</sup>.

Las armas y las técnicas de combate han cambiado tanto desde la locura de la última contienda mundial y es tal su poder destructor que no le queda a Juan XXIII sino declarar con rotundidad que hay que poner fin a la carrera armamentística, prohibir totalmente el uso de las armas atómicas y caminar por la vía de un pacto de todos los pueblos para evitar los conflictos internacionales<sup>45</sup>.

Los argumentos que esgrime contra la *carrera de armamentos* son contundentes, cargados de sentido común e irrefutables: (1) consume tantos recurso y energías que es injusta, pues hay muchísimas personas en el mundo que carecen de lo necesario para vivir<sup>46</sup>; (2) es imposible e irracional pensar que la paz se pueda conseguir preparándose para la guerra<sup>47</sup>; (3) es indigna del hombre, en cuanto que tiene a la humanidad en perpetua amenaza y temor de destrucción<sup>48</sup>; (4) es *difícilmente creíble* pensar que pueda haber personas que asuman la responsabilidad de todas las muertes que se producirían en caso de tener que llegar a un enfrentamiento mundial<sup>49</sup>; (5) los experimentos atómicos ponen en grave peligro toda la vida del planeta<sup>50</sup>.

Se impone, pues, comenzar la carrera del desarme propiamente dicho, pero éste no

---

<sup>40</sup> A diferencia de sus sucesores, *Jean XXIII aborde le problème par une autre méthode: il suppose le problème résolu. Non pas par naïveté certes, mais comme hypothèse de travail*: FELTIN, *L'Encyclique Pacem in terris*: Chronique Sociale de France 71 (1963) 278.

<sup>41</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 289]; n. 120.

<sup>42</sup> Cf. *Ibidem*, 286-287; n. 109-111.

<sup>43</sup> Cf. *Ibidem*, 287-289; n. 112-118.

<sup>44</sup> Cf. *Ibidem*, 291; n. 126-129.

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem*, 287; n. 112.

<sup>46</sup> Cf. *Ibidem*, 286; n. 109.

<sup>47</sup> Cf. *Ibidem*, 286-287; n. 110.

<sup>48</sup> Cf. *Ibidem*, 287; n. 111.

<sup>49</sup> Cf. *Ibidem*, 287; n. 111.

<sup>50</sup> Cf. *Ibidem*, 287; n. 111.

servirá de mucho si no llega hasta las mismas conciencias<sup>51</sup>. Juan XXIII reconoce que el problema es doble, que están las armas, pero también el terror, y que para hacer posible el desarme general<sup>52</sup> primero hay que esforzarse *todos por colaborar cordial y sinceramente en eliminar de los corazones el temor y la angustiosa perspectiva de la guerra*<sup>53</sup>. La propuesta de un desarme que tiene que pasar primero por las mismas conciencias es muy valiente. En el planteamiento del desarrollo que hace en la PT<sup>54</sup> está sutilmente criticando la parte oscura de los mecanismos de la Guerra Fría. El enfrentamiento de las superpotencias se basaba en las armas y, sobre todo, en la propaganda; es decir, en la demonización del enemigo, en la creación de estereotipos de personas que pudieran suponer una amenaza para poder odiarlos. Sin miedo a un adversario que te puede quitar todo lo que tienes es difícilísimo mantener el sacrificio impuesto por los bloques para ingeniar y fabricar armas imposibles de ser usadas para la defenderse.

El cambio de mentalidad propuesto es, en principio, costoso. Se necesita abandonar el apoyo en el equilibrio de fuerzas militares y desmontar la 'figura del enemigo' para sustentarse en la confianza mutua, siempre conquistable en la medida en que se fomente el acercamiento y la colaboración entre los pueblos. Esto es posible, así lo cree firmemente Juan XXIII puesto que *se trata, en efecto, de una exigencia que no sólo está dictada por las normas de la recta razón, sino que además es en sí misma deseable en grado sumo y extraordinariamente fecunda en bienes*<sup>55</sup>.

El papa confía plenamente en que es un objetivo asequible, pero a la par demuestra que es razonable<sup>56</sup>, deseable<sup>57</sup> y fecundo<sup>58</sup>. Por último apela, incluso, a su autoridad: como vicario de Cristo se ve en el deber de *rogar y suplicar a la humanidad entera, y sobre todo a los gobernantes, que no perdonen esfuerzos ni fatigas hasta lograr que el*

---

<sup>51</sup> Cf. *Ibídem*, 287; n. 113.

<sup>52</sup> A estas alturas el desarme, en cuanto a restricción de armamento nuclear, era una idea posible, pero que no se llevaba a cabo por fidelidad a las ideologías que defendía cada bloque: cf. W. H. MCNEILL, *Paz y guerra. La intrincada maraña de las relaciones internacionales comunista*, en: A. BULLOCK (dir.), *Historia de las civilizaciones: 11. El siglo XX. La historia de nuestro tiempo*, Alianza Editorial, Madrid 1989, 73. Para una síntesis histórica de estos intentos: cf. B. MOSTAZA, *El desarme material como idea y como hecho*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris, I. c.*, 390-415; J. M. OTERO NAVASCUÉS, *La energía atómica en la guerra y en la paz*, en: INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS, *I. c.*, 486-489.

<sup>53</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 287-288]; n. 113.

<sup>54</sup> Cf. *Ibídem*, 287-288; n. 113-117.

<sup>55</sup> *Ibídem*, 279; n. 113.

<sup>56</sup> Cf. *Ibídem*, 279; n. 114.

<sup>57</sup> Cf. *Ibídem*, 279; n. 115.

<sup>58</sup> Cf. *Ibídem*, 279; n. 116. Con el desarme se puede ayudar a los países subdesarrollados. En 1962 se calcula que el gasto en defensa de la totalidad de los Estados ronda los 120.000 millones de dólares anuales y que en contrapartida se estima que serían suficientes 30.000 millones de dólares para paliar la miseria y el hambre de más de dos tercios de la población mundial: cf. L. GARCÍA ARIAS, *Los problemas del desarme*, en: INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS, *I. c.*, 391.

*desarrollo de la vida humana concuerde con la razón y la dignidad del hombre*<sup>59</sup>.

Al final de la tercera parte de la PT<sup>60</sup> se hace una recapitulación general de los argumentos, las convicciones y la esperanza en un planeta sin conflictos porque se haya alcanzado la paz a base del diálogo, las negociaciones y los acuerdos<sup>61</sup>. Aquí es donde declara que la guerra como medio para dirimir conflictos era un absurdo; estos números levantaron un debate<sup>62</sup> sobre la validez o vigencia de la doctrina sobre la guerra justa, en parte porque Juan XXIII, preocupado como estaba por la construcción de la paz, no desarrolla ninguna alternativa doctrinal a un problema evidente: que los pueblos van a seguir defendiéndose si se sienten amenazados<sup>63</sup>. Tampoco trata de forma explícita ni definitiva el posible uso ético de los diversos tipos de armas. Parece que Juan XXIII estaba decidido a condenar cualquier tipo de contienda, pero no lo llegó a materializar debido al derecho a la legítima defensa que tienen las personas y los pueblos<sup>64</sup>.

### 3. Las minorías étnicas.

En una civilización tan tecnificada y homogénea como la nuestra, aún está sin resolver el problema de varios centenares de millones de personas que siguen vagando sin soberanía por los rincones del planeta. De ellas da cuenta en la tercera parte de la encíclica al reflexionar sobre el tema de las relaciones entre comunidades políticas. Desde una postura de equilibrio, trata de salvar a la persona ante todo, por eso no duda en reconocer a las minorías étnicas sus legítimas aspiraciones a constituirse como *comunidades políticas*, porque precisamente eso es lo que no admiten las ‘mayorías’ que tratan de impedirselo<sup>65</sup>.

La cuestión de las minorías étnicas, como fenómeno irresuelto, está patente en el

<sup>59</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 279]; n. 117.

<sup>60</sup> Cf. *Ibidem*, 279; n. 126-129.

<sup>61</sup> Cf. R. R. MARTINO, *El compromiso y la acción de la Iglesia en la defensa y promoción de los derechos humanos y la causa de la paz*, en: VARIOS, *A los 40 años de la encíclica Pacem in terris. 7ª Semana Social, I. c.*, 77-97.

<sup>62</sup> El primer debate se produce en el terreno de las traducciones, pues algunas tienden a atenuar la fuerza de la condena en: cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 291]; n. 127; G. BERETTA, *Rileggendo la "Pacem in terris"*: Rivista di Teologia Morale 17 (1985) 54.

<sup>63</sup> La crítica a Juan XXIII respecto a esta cuestión es fuerte; se admira su talante positivo, pero ¿hace alguna propuesta alternativa y realista al problema? *¿Qué ocurre cuando hay una flagrante, grave y sistemática violación de derechos, de la que es víctima un pueblo entero? ¿dónde queda el recurso a la legítima defensa, que siempre se reconoció, bajo ciertas condiciones, como situación que justifica el recurso a la violencia?*: I. CAMACHO, *Releyendo la "Pacem in terris" a los cuarenta años de su publicación*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Los nuevos escenarios de la violencia. En el 40 aniversario de la Pacem in Terris*, Cuadernos León XIII, Madrid 2003, 14.

<sup>64</sup> Sobre este tema ofrecimos bibliografía en el capítulo 5 respecto a los primeros comentarios aparecidos inmediatamente a la publicación de la Encíclica. Hoy el debate sigue abierto y candente ante los conflictos bélicos de nuestro tiempo presente. Las referencias a la PT son una constante, sobre todo a propósito del parrafo de la página 291. Se han consultado también: cf. VARIOS, *¿El retorno de la guerra justa?*: Concilium n. 290 (2001) 181-311; VARIOS, *Guerra-justizia nel XXI secolo: un rapporto sostenibile?*: Rivista di Teologia Morale 34 (2002) 3-63; L. LORENZETTI, *La dottrina della guerra giusta. Un abbandono esplicito*: Rivista di Teologia Morale 35 (2003) 167-170; VARIOS, *Guerra-justizia nel XXI secolo: un rapporto sostenibile?*: Rivista di Teologia Morale 34 (2002) 3-63.

<sup>65</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 283]; n. 94.

momento histórico de la PT, en parte debido al proceso descolonizador, adquiriendo una especial aspereza por causa de los desajustes que se producen entre la formación histórica de los Estados y las nacionalidades<sup>66</sup>. Por otra parte, no deja de ser complejo intentar cerrar un concepto que defina esta realidad; por ejemplo, la forma con la que se denominan en plural y la adjetivación relativa de ‘minorías’ que hace referencia a unas ‘mayorías’ son bastante imprecisas, amén de la pretensión de agrupar realidades diversas: pueblos indígenas, etnias aisladas en países con los que no mantienen vínculos culturales e, incluso, naciones sin Estado ni territorio reconocido.

Sin embargo, tienen en común un mismo bien: el sentido de sus vidas con el que no están dispuestos a negociar; y respecto a lo que poseen: un poco de tierra de sus ancestros, leve o nula expansión territorial, lento desarrollo tecnológico, lenguaje escrito rudimentario, aceptables relaciones hombre-naturaleza, acumulación de sentido para la vida y deificación de fenómenos o personas que dan sentido a la misma<sup>67</sup>.

Juan XXIII reconoce esta realidad, sabe de las aspiraciones históricas de las minorías étnicas respecto a su propia autonomía y a la posibilidad de constituirse en nación como conquista del ideal ilustrado de autodeterminación y de las mismas doctrinas liberales de finales del siglo XIX, como bien cita al comienzo de su exposición sobre el problema de las minorías étnicas<sup>68</sup>. También conoce las manifestaciones al respecto de sus antecesores en el pontificado, al menos las de Pío XII, que cita expresamente en la encíclica<sup>69</sup>, aunque no transcribe sus palabras. Sin embargo, es taxativo con este problema: *en el campo de un nuevo orden fundado sobre los principios morales no hay lugar para la opresión abierta o encubierta de las peculiaridades culturales y lingüísticas de las minorías nacionales, para la obstaculización o reducción de su propia capacidad económica, para la limitación o abolición de su natural fecundidad*<sup>70</sup>.

Desde estos presupuestos se atreve a denunciar, con firmeza, a quien intente reprimir *la vitalidad y el desarrollo* de las mismas puesto que estaría faltando a los deberes de justicia y cometiendo un atropello aún más grave si *esos criminales atentados van*

<sup>66</sup> La formación histórica de los Estados no se identifica, ni se confunde, con la formación histórica de las nacionalidades. Del desajuste que entre ambas existe surge cabalmente el problema de las minorías étnicas y nacionales: A. TRUYOL, *Las minorías en la encíclica "Pacem in Terris"*, en: M. AGUILAR NAVARRO, I. c., 298; Cf. M. T. COMPTE, *El nacionalismo en la Doctrina Social de la Iglesia*, en: VARIOS, *Terrorismo y Nacionalismo: Comentario a la Instrucción Pastoral "Valoración Moral del Terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias"*, BAC, Madrid, 2005, 398-401.

<sup>67</sup> Cf. P. CEINOS, *Minorías Étnicas: resistiendo a la uniformización*, en: P. CEINOS (cord.), *Minorías Étnicas. La guía más completa y actual sobre la situación de los pueblos indígenas en los cinco continentes*, Integral, Barcelona 1990, 13-15.

<sup>68</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 283]; n. 94.

<sup>69</sup> Cf. *Ibidem*, 283; n. 96.

<sup>70</sup> Pío XII, *Nell' alba*, [AAS 34 (1942) 17], DPDP, n. 21, 833. Radiomensaje dirigido a todo el orbe en la víspera de Navidad, 24 de diciembre de 1941.

*dirigidos al aniquilamiento de la raza*<sup>71</sup>; pese a ello, coloca un filtro de ‘aparente realismo’ a estos deseos de autodeterminación, visto que son o grupos muy minoritarios para poder ser nación o están incorporados dentro de naciones con grupos étnicos con mayor entidad como para poder ser autónomos<sup>72</sup>. La solución, apunta, podría ir por la vía de la coexistencia asentando un doble respeto: las mayorías deben reconocer las diferencias de las minorías y ellas afirmar sus peculiaridades sin absolutizarlas.

Los gobernantes de las naciones consolidadas tienen el deber de justicia de no subyugar a las minorías, respetar su vitalidad y promover sus valores humanos autóctonos, especialmente la lengua, la cultura, las tradiciones, los recursos e iniciativas económicas que emprendan<sup>73</sup> y, en todo caso, *deben guardar un pleno equilibrio para evitar, por un lado, que la preferencia dada a los derechos de algunos particulares o de determinados grupos venga a ser origen de una posición de privilegio en la nación*<sup>74</sup>.

No hay que olvidar tampoco que tanto el derecho público como el privado se han preocupado de recoger los aspectos básicos de socialización que afectan a los grupos étnicos, es decir, la salud, la educación y la orientación profesional, entre otros, para permitirles alcanzar los fines propios y garantizar derechos económicos y sociales mínimos, tanto en las naciones en que se encuentran como en el ámbito mundial<sup>75</sup>.

Por su parte, a las minorías les pide que no radicalicen *más de lo debido sus características raciales propias* apelando al principio que reconoce la igualdad y la diferencia como una riqueza puesta al servicio del bien común universal<sup>76</sup>. Exaltar en exceso lo propio por encima de los valores comunes de todos los hombres sería un obstáculo para el perfeccionamiento humano en general y para el particular, pues es enriquecedor ir asimilando los valores de otra cultura con la que se convive a diario<sup>77</sup>.

El problema queda expuesto, pero no resuelto, o, mejor dicho, queda en manos del principio general que atraviesa como un eje la PT, a saber, que el Estado no es fuente única de derechos, que previo a él está el derecho natural común a todo hombre. La fuente de los derechos y deberes es la naturaleza humana. Es erróneo pensar que la

<sup>71</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 283]; n. 95.

<sup>72</sup> Cf. *Ibidem*, 283; n. 94.

<sup>73</sup> Cf. *Ibidem*, 283; n. 96.

<sup>74</sup> *Ibidem*, 279; n. 65.

<sup>75</sup> Cf. J. M. DÍAZ SÁNCHEZ - C. SORIA HEREDIA, *Los derechos del otro, de las minorías y de los pueblos y el bien común*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Los nuevos escenarios de la violencia. En el 40 aniversario de la Pacem in Terris*, I. c., 94.

<sup>76</sup> *No ha de olvidarse tampoco que los hombres de cualquier raza poseen, además de los caracteres propios que los distinguen de los demás, otros e importantísimos que les son comunes con todos los hombres, caracteres que pueden mutuamente desarrollarse y perfeccionarse, sobre todo en lo que concierne a los valores del espíritu*: JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 284-285]; n. 100.

<sup>77</sup> Cf. *Ibidem*, 283-284; n. 97. Como en las personas, los derechos generan deberes también en los colectivos: cf. M. T. COMPTE, I. c., 399.



voluntad, individual o de un grupo, pueda ser fundamento del que dimane el deber de obediencia a las leyes o el origen del derecho al ejercicio del poder<sup>78</sup>. Entonces ¿cómo se pueden articular en paridad de condiciones y posibilidades los derechos individuales, los de las comunidades, los pueblos, las naciones y los Estados?<sup>79</sup>

Hay que apelar, tal como hace el papa, a la convivencia pacífica en la que todos, ya sean individuos o colectivos, tienen derechos que, a su vez, dimanen en deberes<sup>80</sup>, con lo que se consigue corregir el riesgo, a la hora de juzgar la cuestión de las minorías, de entender la solidaridad como un complemento de la justicia. Ambos valores ni son equiparables ni son totalmente diferentes, pero en el ámbito de la praxis se descubre con facilidad que se da por solidaridad lo que se debe en justicia. La solidaridad, en todo caso, debe estar antes y después de la justicia. Por lo tanto, cuando se agota la vía del entendimiento tiene que aparecer la justicia<sup>81</sup>, que es el valor que se propone en la PT para asegurar un orden social donde el ser humano alcance un desarrollo integral, con condiciones suficientes para conseguirlo personal, grupal y planetariamente. En resumidas cuentas, las minorías tendrían cabida en el mundo si conjugase la tensión entre lo universal y lo particular, entre ese sentirse personas pertenecientes a una única familia y a la par íntimamente ligadas a grupos pequeños donde desarrollar lo más vital de su existencia cotidiana. Esta tensión, bien articulada, puede dar frutos de integración<sup>82</sup>.

El problema, sin embargo, persiste; ¿es esto suficiente? ¿podemos darnos por satisfechos? Lamentablemente las ideas caen a la realidad y nos descubren que cada vez que una minoría étnica no es graciosamente<sup>83</sup> reconocida por un Estado, pasa a engrosar las filas de los casi 300 millones de diferentes, sin tierra ni Estado, en perpetuo éxodo por el planeta; más aún, a veces sin rumbo, pueden caer en algo peor *cuando no hay ninguna*

<sup>78</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 279]; n. 78.

<sup>79</sup> Cf. J. M. SETIÉN, *Bases éticas para la paz. Reflexiones actuales sobre la Pacem in terris*, Ostoa, Lasarte-Oria 2004, 22-28.

<sup>80</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 289]; n. 121.

<sup>81</sup> Cf. *Ibidem*, 282; n. 91. Si bien, en la MM se menciona la justicia social que la entiende como justicia y equidad para ser una encíclica socioeconómica, en la PT menciona el binomio *de la justicia y de la equidad para que los gobiernos pongan todo su empeño para que el desarrollo económico y el progreso social avancen al mismo tiempo*: *Ibidem*, 275; n. 64. Para Ballesteros, esto es indicativo de un uso *abierto* de la noción *justicia social* que propuso Pío XI, tal como apunte en el capítulo 4: cf. J. BALLESTEROS, *La justicia social en el magisterio de la Iglesia: una propuesta para el diálogo*: Publicaciones san Dámaso, Madrid 2008, 125-126. En otras palabras, en la PT habla en este párrafo citado de la *justicia social*, pero estoy convencido que, al aplicarlo en un problema político - en parte también social y económico- concreto, a saber, el de la realidad escandalosa a la que se ven sometidas las minorías étnicas, como una de las consecuencias de no respetar los derechos y deberes de las personas y las comunidades políticas, está haciendo un uso político de la dicha noción.

<sup>82</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 285]; n. 102). La tensión entre lo particular y lo universal la expuso más tarde Juan Pablo II en: *Discurso al personal de la Organización de las Naciones Unidas en la Sala de la Asamblea General (Nueva York, 5/10/1995)*: Ecclesia n. 2.760 (1995) 1.619-1.620.

<sup>83</sup> Para Juan XXIII, sin embargo, es una obligación de los gobernantes en orden al bien común para evitar las desigualdades: cf. ID. *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 274]; n. 63.

*diferencia-identidad, ninguna especificidad particular que hacer valer, es inevitable que ser nacionalistas se convierta en lo esencia*<sup>84</sup>.

#### 4. Los exiliados políticos.

El escenario mundial conflictivo que tiene ante sí Juan XXIII enseña su cara más deslucida cuando muestra el desprecio absoluto por los derechos humanos del que salen siempre peor parados los hombres, las mujeres y los niños que no participan en los círculos de poder; en éstos se fraguan las guerras, se dictan las ideologías y se decide sobre los recursos económicos para un BC partidista que el papa no cesa en denunciar.

Por eso no duda en traer a colación otro problema grave de su tiempo, como es el de las masas de personas que se ven obligadas a abandonar sus lugares de residencia habitual, empujados por las condiciones inhumanas en que viven por culpa de un conflicto armado, una persecución política o una hambruna, con la esperanza de encontrar un lugar mejor donde rehacer sus vidas<sup>85</sup>.

Reconoce el drama general de la emigración<sup>86</sup>, pero se va a centrar en el más escandaloso de su momento histórico, el de los que *se ven expulsados de su patria por motivos políticos*<sup>87</sup>. Puede que resulte costoso distinguir entre exiliados o refugiados políticos y emigrantes económicos<sup>88</sup> ya que las causas políticas y económicas se muestran, a menudo, interdependientes; no obstante, es justo diferenciarlas en cuanto que no es lo mismo verse obligado a partir porque está en peligro la existencia o la integridad física que huir en persecución de una vida mejor.

*Refugiado es toda persona que, debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentra fuera del país de su nacionalidad y no puede o, a causa de dichos temores, no quiere acogerse a la protección de su país; o bien que, sin tener nacionalidad o encontrándose fuera de su país de residencia, no puede o no quiere*

<sup>84</sup> P. BARCELONA, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Trotta, Madrid 1992, 67.

<sup>85</sup> Para profundizar en las razones políticas, académicas y socioeconómicas de quienes se sienten lanzados al exilio cf. I. RIERA, *Emigrantes y refugiados*, Paza & Janés, Barcelona 2002, 27-35.

<sup>86</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 285]; n. 102. Juan XXIII en este párrafo y en el desarrollo que hace de los derechos y deberes de la persona en la PT marcó un antes y un después en el discurso social respecto al tema de la emigración/inmigración. Para profundizar en este tema cf., J. A. MARTÍNEZ DÍEZ, *Los derechos de los inmigrantes en la Pacem in terris: Sociedad y Utopía* n. 22 (2003) 163-178.

<sup>87</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 285]; n. 103.

<sup>88</sup> Destacar respecto al tema que tanto el n. 101 y como al comienzo del 102 de la PT sintetiza la idea del Magisterio de la Iglesia respecto a la obligada prevalencia del trabajo sobre el capital. Esta propuesta sigue siendo utilizada en la problemática actual de las migraciones: cf. A. TORNOS, *La Iglesia y las migraciones: Estudios Eclesiásticos* 72 (1997) 517-526. Advertimos que en la nota 14 de este artículo hay un error al citar la PT, lo correcto es [AAS 55 (1963) 285].

regresar<sup>89</sup>.

Los países donde reciben asilo reconocen que las coordenadas del exiliado son la persecución y el temor fundado, por lo que se van a preocupar de garantizar sus derechos civiles y políticos, pero no tanto los socio-económicos<sup>90</sup>. Sin embargo, Juan XXIII va a ir mucho más lejos, exigiendo la salvaguardia de todos los derechos del exiliado<sup>91</sup>. Tampoco duda a la hora de criticar duramente tanto a los Estados que por opresión de la libertades, a veces, también por la injusticia social y la pobreza reinantes, empujan al exilio, como a los Estados que no quieren asumir su responsabilidad de acogerlos debidamente<sup>92</sup>. Dos miradas, pues, para abordar la problemática del exilio que se van a tener en consideración.

Puestos los ojos en el país que empuja a la huida, Juan XXIII dedica las palabras más duras de la PT, sin duda dirigidas a los Estados con regímenes autoritarios o totalitarios; ciertamente no usa estos últimos calificativos, pero a quiénes, si no, se refiere cuando recrimina a *ciertas naciones* donde se restringe la libertad, *más aún: en tales naciones, a veces, hasta el derecho mismo de la libertad se somete a discusión o incluso queda totalmente suprimido*<sup>93</sup>.

En un segundo momento, la mirada la dirige hacia los países de acogida, para exigirles mucho más que una buena actitud humanitaria, pues les recuerda que tienen la responsabilidad de garantizar un derecho que provoca en ellos un deber, al menos, de suplencia hasta que en el país de origen se den las condiciones necesarias para el pleno ejercicio de la libertad<sup>94</sup>.

La defensa de la obligación moral de acogida como deber, no sólo del Estado que recibe, sino también contando con la solidaridad<sup>95</sup> de todos los Estados y las

<sup>89</sup> Esta definición está recogida en el Art 1, A.2. del Protocolo de Nueva York firmado en 1967 por 117 países que completaba la Convención de las Naciones Unidas sobre el "Estatuto de los Refugiados y Apátridas" firmada en 1951. La cita está tomada de J. RICART I OLLER, *El largo éxodo de los refugiados y desplazados*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1995, 5.

<sup>90</sup> Hay que tener en cuenta que en plena Guerra Fría convenía visibilizar las razones de los disidentes del bloque soviético por encima de las otras y que se trata de situaciones individuales, no colectivas, es decir, que no es como en la actualidad que se huye por causa de violencia generalizada.

<sup>91</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 279]; n. 104.

<sup>92</sup> Cf. J. RUIZ-GIMÉNEZ CORTES, *Raíz y sentido de la relación política*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, I. c., 277.

<sup>93</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 285-286]; n. 104.

<sup>94</sup> Cf. *Ibidem*, 286; n. 106.

<sup>95</sup> La *solidaridad activa* es el valor que juzga, además de la cuestión de los exiliados políticos, la locura de la carrera armamentística. Desde este valor se exige superar las relaciones formales donde se perciben a las personas como seres anónimos y sin derechos. En el orden social justo no se puede caer en la contradicción de confrontar amor y derecho: cf. *Ibidem*, 286; n. 107. La expresión utilizada en este párrafo de la página 286 es *fraternae coniunctionis*, donde *coniunctio* significa unión. En otras usa, para activa solidaridad, la frase *actuosaequanimorum coniunctionis*: *Ibidem*, 288; n. 114. Lo traigo a colación para recordar la dificultad que tuvieron para traducir al latín los conceptos nuevos usados en italiano. En el trabajo sinóptico de Meloni, no hay correcciones, respecto al párrafo en cuestión, de la versión italiana (*solidarietà operante*) ni de la latina oficial: cf. A. MELLONI,

organizaciones internacionales<sup>96</sup>, cuestiona duramente el modelo individualista de Estado que se fomentaba en este tiempo de enfrentamiento frío y, por ende, la política conservadora de no intervención, alegando que, en el plano mundial, había que respetar su autonomía<sup>97</sup>.

Queda, pues, bien claro que emigrar es un derecho a poder vivir en cualquier lugar del mundo la plena condición de persona<sup>98</sup>; incluso, indirectamente, se apunta al final de este mismo número el derecho a una nacionalidad. Ildelfonso Camacho plantea que haya algo más en juego: la apertura que comienza a hacer la Iglesia respecto a los regímenes democráticos<sup>99</sup>. Al enunciar como principio que *la autoridad pública está destinada, por su propia naturaleza, a asegurar el bien de la comunidad, cuyo deber principal es reconocer el ámbito justo de la libertad y salvaguardar santamente sus derechos*<sup>100</sup> está fundamentando los derechos de los exiliados dentro y fuera de sus países, pero también está dando cobertura a la necesaria implantación de los sistemas democráticos, los únicos que pueden garantizar libertad y derechos<sup>101</sup>.

## II. EL BIEN COMÚN UNIVERSAL: UN PRINCIPIO PARA LA CONVIVENCIALIDAD.

La convivencia mundial está dañada. El análisis de la realidad expuesto en la PT lo muestra claramente dejando al descubierto la causa principal: el desorden imperante en el entramado relacional del ser humano en todos los ámbitos de su vida social. Las consecuencias son: la paz amenazada, la dignidad ínsita del hombre conculcada, sus derechos violados y la ausencia de un orden social objetivo ordenador de la sociabilidad inscrita en el corazón de la persona. Pues bien, Juan XXIII va a atajar dichas causas reflexionando en profundidad sobre el principio fundamental del BC<sup>102</sup>, porque la paz,

*Pacem in terris: storia dell'ultima enciclica di papa Giovanni*, Laterza, Roma 2010, 186, n. 62. A partir de ahora, como hiciera en el capítulo 5, lo abrevio al citarlo como: PT-VM, 186, n. 62.

<sup>96</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 286]; n. 108.

<sup>97</sup> Para el derecho internacional, esta crítica sutil que se hace en la encíclica da pie a afirmar que *el derecho internacional exige que toda comunidad se organice de modo que esté en condiciones de cumplir con sus deberes internacionales, y, ampliando más, yo concluiría diciendo que toda comunidad política está obligada a organizarse de manera que esté en condiciones de ser responsable. Esto significa la existencia de un criterio jurídico por el que se juzga a los regímenes políticos en función de su aptitud para hacer a los pueblos internacionalmente responsables*: M. AGUILAR NAVARRO, *Las comunidades políticas nacionales, sujetos de derechos y deberes*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris, I. c.*, 297. Desde aquí se comienza a replantear todo el tema de la no intervención y la neutralidad: cf. *Ibidem*, 302-306.

<sup>98</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 286]; n. 105.

<sup>99</sup> Cf. *Ibidem*, 271; n. 52. Aquí se deja claro que hay plena compatibilidad con el principio de que toda autoridad proviene de Dios y el derecho a elegir los propios gobernantes desde las claves de la doctrina que vine exponiendo y siempre que el régimen sea auténticamente democrático.

<sup>100</sup> *Ibidem*, 286-286; n. 104.

<sup>101</sup> Cf. I. CAMACHO, *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Paulinas, Madrid 1991, 270, 275.

<sup>102</sup> El mismo papa Juan recalca la importancia de la ciencia y la tecnología en los problemas antropológicos. La cuestión sobre el ser humano es vital ahora y en su tiempo, máxime cuando las complejas influencias del binomio ciencia-técnica están en el punto de plantear la posibilidad de *actuar en profundidad sobre la persona, con el argumento de que el ser humano es un producto de la tecnología, un faciendum*. En esta situación, Juan XXIII en

la dignidad, la sociabilidad y el orden social son, todos ellos, objeto del estatuto epistemológico de dicho principio. A su vez, reconoce que estos valores son auténticos bienes comunes: la paz, aspiración suprema de la humanidad; la dignidad de la persona, que se traduce en el respeto a los derechos y deberes inherentes que brotan de la ley natural; la sociedad, cuando está bien ordenada con la ley moral; y el mismo orden moral capaz de organizarla<sup>103</sup>.

Este planteamiento general visibiliza la necesaria presencia del BC como valor y principio en los cuatro ámbitos relacionales de los que da cuenta el papa en la PT, permitiendo hacer una lectura desde el BC, que implementa el orden social y lo fundamenta a través de los valores relacionales<sup>104</sup>, los mismos que, como se ha mostrado en la sección anterior, sirven para juzgar las causas de la falta de convivencialidad. Por otra parte, él mismo plantea, desde el principio de la encíclica, la clave para que encontremos en toda ella la presencia del BC. Así, puesto que en la misma naturaleza del ser humano creado por Dios están las leyes que regulan cualquier relación de convivencia humana y partiendo de las relaciones civiles, se propone ir profundizando en el BC y su función constructora de sociedades, en las relaciones entre ciudadanos y autoridad y en las entabadas entre las naciones hasta llegar a la dimensión relacional planetaria donde plantea la exigencia de una *comunidad mundial de todos los pueblos* exigida por el *bien común universal*<sup>105</sup>.

Más aún, al incluir entre los valores fundamentales, por primera vez, la libertad, no solo habla de la visión personalista que va a imprimir Juan XXIII a su pensamiento<sup>106</sup>, sino

---

PT se muestra convencido que se dialogar con ellas desde la naturaleza, pues la paz como orden puede ser entendida -aceptada si es posible- por todos como fundamento que brota de las exigencias de la naturaleza humana, desde la cual llegar a establecer una autoridad normativa y teleológica de la misma materializada en los valores y principios fundamentales, especialmente del BC como constructo presente desde los comienzos del pasamiento filosófico: cf. V. POSSENTI, *La science-technique et les nouvelles questions anthropologiques*, en: M. A. GLENDON - R. HITTINGER - M. SÁNCHEZ SORONDO (eds.) *The Global Quest for Tranquillitas Ordinis. Pacem in Terris, Fifty Years Later*, Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2013l. c., 379-386. Los conceptos de orden, de naturaleza humana y de ley natural los coloca otra vez en liza, en el mismo centro del pensar antropológico, para proponer el BCU como principio reconstructor de la convivencialidad rota.

<sup>103</sup> En la visión general del pensamiento social de Juan XXIII desarrollé lo que él entendía por orden moral, el cual lo identifica con la persona humana. Tal identificación se entiende mejor ahora al desvelar que en la PT tanto el orden social como la misma sociedad son un BC para el hombre. Sin embargo, la idea no es nueva en el campo de la filosofía política católica como mostré en el capítulo segundo y en el cuarto, pues está presente, con distintas intensidades, desde León XIII hasta Pío XII. Fuera del ámbito del Magisterio pontificio también se reflexiona sobre ello: cf. P. PAVAN, *L'ordine sociale: ragione e rivelazione*, Studium, Roma 1943, 92-119; H. A. ROMMEN, *El Estado en el pensamiento católico: un tratado de filosofía política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1956, 365.

<sup>104</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 265]; n. 35.

<sup>105</sup> Cf. *Ibidem*, 259; n. 7.

<sup>106</sup> Es un personalismo al modo de Maritain, no sólo por introducir la libertad, sino también porque al hablar del hombre utiliza varias veces el constructo *persona humana* y tal como plantea sus derechos y su dignidad desde los ojos de Dios, se introduce en el humanismo integral al que el mismo filósofo llamaba *humanismo teocéntrico o verdaderamente cristiano*, frente al *humanismo antropocéntrico, del que son en primer término responsables el espíritu del Renacimiento y el de la Reforma*: J. MARITAIN, *Humanismo integral: problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1966, 30. Particularmente preferimos usar el constructo 'humanismo antropo-teológico' en lugar de *teocéntrico* en la exposición.

que también determina que la PT sea una encíclica netamente política -no olvidemos que Benedicto XVI no la incluye en la *Deus caritas est* como encíclica social-, puesto que junto a ella coloca la participación y la activa solidaridad, siendo las tres juntas, inequívocamente, garantes de los derechos civiles y políticos, como la justicia y la igualdad lo son de los derechos sociales y económicos de los que se ocupó en la MM. A pesar de ello, esto no significa exclusividad, puesto que en ambas salen a relucir derechos de los cuatro ámbitos que se han reseñado<sup>107</sup>.

La base de una buena convivencia, pues, será una sociedad donde *se respeta fielmente el orden establecido por Dios*<sup>108</sup>, un orden objetivo, intuitivamente visible en el universo y en el mismo hombre creado a su imagen y semejanza, agraciado con los dones de la inteligencia y de la libertad, con la misión de ser dueño y señor de la creación, para poner en ella el orden inscrito en lo más íntimo de su ser, siendo capaz de descubrirlo con la conciencia de la que recibe el mandato ineludible de cumplir esa ley<sup>109</sup>. Esta breve referencia antro-po-teológica<sup>110</sup> la completa fundamentando primero, en la naturaleza inteligente y libre de la persona, la dignidad que le hace ser portadora de derechos y deberes irrefutables y universales, los cuales hay que respetar y permitir desarrollar en todo momento<sup>111</sup>; y segundo, subrayando, aún más si cabe, la dignidad con la categoría bíblico-teológica de la filiación divina<sup>112</sup>.

Las reflexiones sobre el *orden establecido por Dios* con las que arranca la PT terminan concretándose en la categoría orden moral como principio ordenador y el BC como el garante de la convivencia política, pero el paso del orden a la ordenación tiene un recorrido mayor, el de los valores que fundamentan la convivencialidad humana<sup>113</sup>. A la hora, pues, de exponer la idea de BC político de Juan XXIII, se hará siguiendo el mismo guion lineal ascendente de la PT, porque en dicho esquema va vertiendo progresivamente todo lo relacionado con el BC: desde lo que supone concebir la vida social como un BC (primera parte), siguiendo por las relaciones del BC -del cual describe su naturaleza y sus exigencias políticas- respecto de la comunidad política y el fin de la

<sup>107</sup> Cf. J. BALLESTEROS, *La justicia social en el magisterio de la Iglesia: o. c.*, 126-127.

<sup>108</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 257]; n. 1.

<sup>109</sup> Cf. *Ibidem*, 257-258; n. 2-6.

<sup>110</sup> En el esquema antropológico se nota la mano de Pavan; en su obra sobre el orden social comienza con un capítulo que titula *L'uomo in Dio*: cf. P. PAVAN, *L'ordine sociale, o. c.*, 11-21. También, en varios momentos de la primera parte de la constitución pastoral del Concilio Vaticano II se realiza una síntesis de teología antropológica más amplia: cf. *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1033-1066]; 11-45.

<sup>111</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 259]; n. 9.

<sup>112</sup> Cf. *Ibidem*, 259; n. 10. La expresión *filiación divina* la tomo de: cf. M. T. COMPTE, *l. c.*, 398.

<sup>113</sup> Para entender el recorrido largo del que hablo al plantear el paso del orden a la ordenación hay que leer conjuntamente y comprender los tres párrafos donde se presenta conjuntamente el carácter fundante de los valores sociales, además de donde desarrolla su contenido: cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 265; 279; 297; 301-302]; n. 35; 80; 149; 163.

autoridad (segunda parte), hasta llegar a articular cómo en el ámbito internacional se tiene que atender al *bien común de todos los pueblos* (tercera parte) y la necesidad de alcanzar una autoridad mundial que atienda al bien común universal (BCU) con capacidad de ordenación política en el ámbito planetario (cuarta parte). Pero antes nos detendremos en su definición del concepto BC.

### 1. Consideraciones en torno a la definición de *bien común*.

En la búsqueda arqueológica del constructo BC lo más llamativo ha sido el no encontrar una definición de BC en los pensadores investigados desde los poetas épicos de la antigua Grecia hasta nuestros días. No obstante, con la irrupción del Magisterio pontificio en la cuestión social, aparecieron incipientemente intentos de descripción en León XIII, después en Pío XI y, ya más claramente, en Pío XII y Juan XXIII. Para el primero, *toda actividad del Estado, política y económica, está sometida a la realización permanente del bien común; es decir, de aquellas condiciones externas que son necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades y de sus oficios, de su vida material, intelectual y religiosa*<sup>114</sup>; para el otro, es necesario que los gobernantes profesen un sano concepto del bien común. Este concepto abarca todo un conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección<sup>115</sup>. Las dos -junto con las que vendrán- tienen en común, como se mostró al explicar la propuesta por Pío XII en *Con sempre* (CS), la delimitación del BC como un conjunto de *condiciones* necesarias para el *desarrollo* pleno del hombre en sociedad. Tal coincidencia llevó a una búsqueda entre los teólogos, pensadores y consultores de los papas que influyeron en su pensamiento o colaboraron en la elaboración o corrección de los documentos pontificios.

El resultado fue que, en los teólogos de finales del siglo XIX y principios del XX, varios de ellos involucrados con la cuestión social desde su origen, aparece una de las posibles fuentes de inspiración de la definición presentada por Pío XII, en concreto, la que propone Henrich Pesch: *el fin de la sociedad política consiste en la producción, conservación y perfeccionamiento de todo el conjunto de condiciones e instituciones públicas mediante las cuales todos los miembros del Estado se hallen en la posibilidad de*

<sup>114</sup> Pío XII, *Con sempre*, [AAS 35 (1943) 13], DPDP, n. 13.

<sup>115</sup> JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 417]; n. 65. En la PT se usa la cita literal de MM respecto a la definición, pero están situadas en un contexto diferente. En MM queda enmarcada dentro de los fines del gobierno respecto a la economía y en el discurso sobre la socialización, mientras que, en PT, está en la parte segunda sobre la ordenación de las relaciones políticas, justo después de plantear cómo entiende la autoridad en una sociedad bien ordenada y determinar una serie de 'líneas rojas' respecto al BC; dicho esto concluye: 'todos estos principios están recogidos con exacta precisión en un pasaje de nuestra encíclica *Mater et magistra*, donde establecimos que el bien común *abarca todo un conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección*': ID. *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 273]; n. 58.

alcanzar libremente y por su propio esfuerzo su verdadero bienestar terreno según la medida de sus particulares aptitudes y circunstancias, y de conservarse en la posesión de lo legítimamente adquirido. La indicada “posibilidad” es el bien común a todos los ciudadanos, que forma el fin social del Estado<sup>116</sup>.

A su vez, Pesch encuentra su iluminación en un popular manual de filosofía moral de Victor Cathrein, jesuita y moralista de finales del siglo XIX, que recoge la idea de BC como conjunto de condiciones para el desarrollo de la vida plena de las instituciones y las personas: *Finis civitatis est prosperitas publica sive complexus condicionum requisitarum, ut omnia, quantum fieri potest, membra organica societatis omnimodam felicitatem temporalem et fini ultimo subordinatam directe per se consqui valeant*<sup>117</sup>. Más aún, Pesch conoce la obra de Taparelli, al que coloca en la bibliografía inicial cuando aborda el tema de *esencia de la sociedad humana*<sup>118</sup>; pero precisamente, y a pesar de que no lo cite expresamente como fuente, en él podemos encontrar similitudes con su definición, aunque Taparelli habla de *medios* en lugar de *condiciones*<sup>119</sup>. Igualmente, Antonio Rosmini-Servati, coetáneo de Taparelli y confrontado con los jesuitas, presentó el BC como conjunto de condiciones<sup>120</sup>. Por último, a principios del siglo XX Joseph Thomas Delos, filósofo social e internacionalista, escribe que el BC, como causa final del Estado, es *c'est d'offrir à l'individu et aux groupes inférieurs l'ensemble complet des conditions matérielles et morales de leur vie et de leur développement*<sup>121</sup>.

Volviendo sobre los pasos de las definiciones de Pío XII y Juan XXIII, en un principio se adjetiva el BC como *condiciones externas* (CS) o *conjunto de condiciones sociales* (MM) necesarias -se supone que suficientes-; pero, al usar el vocablo *condición* corren el riesgo de dejar a la definición de BC prisionera de cierta vaguedad, una indeterminación respecto a si es causa final, ya que el *conjunto de condiciones* se presenta como

<sup>116</sup> H. PESCH, *Tratado de economía nacional: primera parte, fundamentos*, Casa Editorial Saturnino Calleja Fernández, Madrid [1905], 261.

<sup>117</sup> V. CATHREIN, *Philosophia Moralis in usum scholarum*, Friburgi Brisgoviae, Herder 1915 [9ª ed. et 10ª ab auctore recognita], 408. La obra fue publicada primero en alemán: cf. V. CATHREIN, *Moralphilosophie: eine Wissenschaftliche Darlegung der Sittlichen, Einschliesslich der Rechtlichen Ordnung*, 2 vols., Herder, Freiburg 1893, 462-471. Asimismo, Messner, que fue el que me puso sobre la pista de Cathrein, al traer una traducción la de Cathrein: *El bien común es 'el conjunto de las condiciones necesarias para que dentro de lo posible todos los miembros del Estado puedan alcanzar libremente y por sí mismos su auténtica felicidad terrena'*: J. MESSNER, *La cuestión social*, Rialp, Madrid 1960, 356. Apuntar que no cita la fuente de la obra de Cathrein.

<sup>118</sup> Cita TAPARELLI, *Saggio toeretico di diritto naturale* (1840) y su traducción al alemán en 1845: cf. H. PESCH, o. c., 216.

<sup>119</sup> Cf. TAPARELLI, *Ensayo teórico de derecho natural apoyado en los hechos*, vol. 4, Madrid, Tejado 1866, 221). Anotar que, prueba de la influencia de Taparelli en los papas se puede encontrar en la encíclica de Pío XI en la que apunta una posible definición de BC (Cf. Pío XI, *Divini illius Magistri*, [AAS 22 (1930) 62]; DSDP, n. 36), pues pocos párrafos después, cita una obra del teólogo *Saggio toeretico di diritto naturale*, n. 922, la cual alabó y recomendó su lectura para los jóvenes universitarios en un discurso pronunciado el 18 de diciembre de 1927: cf. *Ibidem*, 63; n. 40.

<sup>120</sup> Cf. A. ROSMINI-SERVATI, *Filosofía del diritto*, v.2: *Diritto razionale dervato, parte seconda. Diritto sociale*, G. Pedone Lauriel-F. Rossi-Romano, Napoli 1856<sup>2</sup>, 546-554).

<sup>121</sup> J. T. DELOS, *La société international et les principes de droit public*, A. Pedone, París 1929, 136.



circunstancias que han de darse en un contexto específico, es decir, como un logro a alcanzar en un tiempo y una situación concretos (en el caso de Pío XII porque está expuesto en un contexto de guerra; para MM, en uno de desigualdad social tremenda). Ahora bien, esta función aparentemente finalista, abierta y ancha por la indeterminación de la que está prisionera, se concreta en el segundo elemento de la definición determinando el objeto del BC: la persona humana que desarrolla su existencia plena, su destino natural y espiritual, en sociedad y donde está presente una visión antropológica subyacente de carácter metafísico<sup>122</sup>.

No obstante, esta explicación no es compartida por algunos pensadores. El mismo Delos manifestó en escritos suyos que la definición acuñada por Pesch y los pensadores preocupados por la cuestión social, también la que él mismo propuso, podía no ser suficiente, aunque no se alcanzase, quizás ni hiciera falta, una determinación sobre *cuál es su único sentido metafísicamente válido*<sup>123</sup>. Más aún, en la actualidad hay un debate abierto sobre la conveniencia de optar por mantener el concepto abierto, dada la condición plural y compleja de la sociedad actual. Así, por ejemplo, Groppa<sup>124</sup>, después de repasar las visiones sobre el BC desde la antigüedad, ve la necesidad de alcanzar una definición que tendría que ser lo más abierta posible sin llegar a quedarse en una formulación general; en este sentido, él mismo ensaya una: habría que presentar el *bien común como una coherencia virtualmente total conformada por las interacciones de los individuos, de manera que éstos ven facilitada y potenciada su autorrealización*<sup>125</sup>, pero esta adolece, a mi juicio, de lo que él mismo busca: concreción dentro de la apertura<sup>126</sup>.

<sup>122</sup> La explicación dada queda argumentada en cuanto que lo importante es el desarrollo integral de la persona humana que viven en sociedad, por ende, el fin de la sociedad humana es la implementación del BC; por lo tanto, las condiciones son mucho más que medios que se proponen según las necesidades concretas de los momentos históricos, pues las dicta, a través de los canales procedimentales que el mismo hombre diseña, para alcanzar el fin: un BC que despliegue todas las posibilidades ínsitas en el ser humano. Argumentaciones parecidas se pueden encontrar en: cf. P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, Studium, Roma 1958, 65-66, que completa al afirmar que los hombres, por sí solos, no pueden asegurar la ejecución del BC político, necesitan asociarse (Cf. *Ibidem*, 70) y tener una estructura mayor como el Estado, luego este también tiene como fin el BC, aunque de otra manera: *aplicar el BC en grado suficiente para una convivencia ordenada y fecunda*: *Ibidem*, 80; cf. M. TOSO, *Umanesimo sociale: Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, LAS, Roma 2001, 89-91. Sin embargo, algunos autores niegan que el BC sea fin del Estado, porque es una tarea que le supera, en todo caso puede proponer las mejores condiciones en una comunidad para que los ciudadanos puedan vivir lo más plenamente posible el bien común: cf. R. ALVIRA, *Bien común y justicia social en las diferentes esferas de la sociedad*: Revista Empresa y Humanismo, vol. 12, n. 2 (2009) 68. Dice apoyarse en el Compendio de doctrina social de la Iglesia, pero sin citar donde, pero en este documento, el cual abordaremos en el siguiente capítulo, se puede leer: *La responsabilidad de edificar el bien común compete, además de las personas particulares, también al Estado, porque el bien común es la razón de ser de la autoridad política*: PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Católica, Madrid – Planeta, Barcelona 2005, 82; n. 168. A su vez, este toma literalmente la idea del *Catecismo de la Iglesia Católica* n. 1910.

<sup>123</sup> J. T. DELOS, *Los fines del derecho: bien común, justicia, seguridad*, en: LE FUR ... (et al.), *Los fines del derecho: bien común, justicia, seguridad*, Universidad Nacional Autónoma, México 1967<sup>4</sup>, 45.

<sup>124</sup> Cf. O. GROPPA, *Una relectura de la noción de bien común y su relación con la economía*: *Éthique et économique/Ethics and Economics*, n. 11/2 (2014), 73-93.

<sup>125</sup> *Ibidem*, 84.

<sup>126</sup> Groppa llega a esta definición alentado por las aportaciones que ofrece Michelini en una obra, ampliación de los dos artículos que he citado de él, aseverando que *una definición abierta puede tener la ventaja de evitar el*

Por otra parte, Castaño, que critica la indeterminación de las definiciones sustantivas, especialmente las del Magisterio eclesiástico, porque no ve claridad en ellas: *o se sostiene que el bien común es causa final de la sociedad o se identifica el bien común con un conjunto de condiciones*<sup>127</sup>.

Respecto a estas últimas posturas decir que, al poner en duda la capacidad fundamentadora de la ontología metafísica o incluso afirmar que está superada en la actualidad, se está rechazando que se pueda decir algo sustantivo del bien o de la persona; por ende, se deja a la intemperie cualquier posibilidad de llegar a algo común universal, otorgando pocas salidas para la cuestión del BC, que en la actualidad se centra en las éticas procedimentales de mínimos. En el fondo caen en la misma imposibilidad de fundamentar -tal como les sucedió a los estoicos- que el ser humano se siente unido en destino a todos los hombres por su dignidad y sociabilidad -valores ampliamente reconocidos en la actualidad- porque es insuficiente, además de redundante, sustentarlo solamente en el ser humano por el mero hecho de ser persona. Si un concepto de BC sustantivo puede llevar a totalitarismo, este otro, abierto y ancho, conduce a relativismos y no vacunan contra el paternalismo.

Ahora bien, el saber acumulativo del pensamiento social cristiano respecto al BC, junto con el principio antro-po-teológico de la filiación divina, además de dotar de una fundamentación exógena al BC, que no empequeñece el valor de la persona, sino que lo refuerza, ha alcanzado, al menos potencialmente, dos especificaciones esenciales, viables

---

*exceso de sobredeterminar "paternalísticamente" lo que deba ser considerado como bien. La ambigüedad es criticada, básicamente, por el riesgo de utilización interesada del término. En este sentido, Michelini expresa que la noción de bien común ha sido usada para justificar proyectos políticos totalitarios: Ibidem, 80 citando a D. J. MICHELINI, Bien común y ética cívica, una propuesta desde la ética del discurso, Bonum, Buenos Aires 2008, 68. También, afirma Michelini que lo ideal sería llegar a un consenso respecto al contenido del BC donde las distintas lógicas y pensamientos sociopolíticos se sienta cómodos y pueda operar desde sus sistemas: cf. O. GROPPA, a. c., 81.*

<sup>127</sup> Castaño continúa diciendo acto seguido que *para el filósofo del derecho y del Estado, la aceptación de una tesis implica el rechazo de la otra: S. R. CASTAÑO, ¿Es el bien común un conjunto de condiciones?: Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada 19 (2013) 164. Parece que Carrasco no ha entendido bien el giro que dará a la definición de MM, Juan XXIII, al explicarla desde la política y la libertad en la PT. Parecidos argumentos se encuentran también en Quintas; este critica de confuso e inconsistente el empeño de definir el BC como las condiciones para el perfeccionamiento del hombre. Il bene comune, parlando con precisione, non è una condizione per il perfezionamento dei membri ma è in se stesso il loro perfezionamento: A. M. QUINTAS, Analisi del bene comune, Bulzoni, Roma 1979, 179. Antes de llegar a la crítica él adelanta su propia definición: a retta sistemazione dei beni di una società, sia in quanto perfeziona -poiché comunicabile e comunicante- i suoi membri nel loro globale sviluppo umano, sia in quanto raggiungibile, e raggiunta in atto, mediante la loro collaborazione: Ibidem, 162. Igualmente, Finnis, propone una definición, con pretensiones de ser sustantiva en la línea de la tradición aristotélica-tomista, de BC: A set of conditions which enables the members of a community to attain for themselves reasonable objectives, or to realize reasonably for themselves the value(s), for the sake of which they have reason to collaborate with each other (positively and/or negatively) in a community: J. FINNIS, Natural Law and Natural Rights, Oxford University Press, New York 2011<sup>2</sup>, 155. El mismo la defiende y con ello a los que usan también el término de condición: notice that this definition neither asserts nor that the members of a community must have all the same values or objects (or set of values or objectives); It implies that there are some sets of conditions which need to be obtained if each of the members is attain his or her own objectives. And that there is, in human communities, some such set (or set of sets) of conditions is no doubt made possible by the fact that human beings have a 'common good': Ibidem, 156.*

en las definiciones aportadas, para delinear la vida social y política del ser humano: la una, principio de orden para la vida suficiente y moral de los individuos en comunidad, al establecer un horizonte normativo indispensable para una ortopraxis estimativa de la conducta política concreta; la otra, constructora de sociedades, en cuanto vehículo adecuado para la ínsita naturaleza dialógica del hombre, con capacidad para resolver la tensión del binomio individuo-colectividad mediante la recta comprensión del bien recibido como participable entre el todo y las partes.

En esta línea, Pietro Pavan explica cómo llegó él a la definición de BC que aceptó Juan XXIII en MM y PT; para ello hay que tener en cuenta: por una parte, que no se pueden determinar los elementos esenciales del BC al margen de la persona, de sus necesidades y de sus exigencias; por otra, que los contenidos concretos del BC solo podrán establecerse teniendo presente el contexto histórico, el cual, a su vez, está sometido a un permanente desarrollo. Entonces, *el bien común, considerado en la totalidad de sus elementos, es el conjunto de las condiciones, tanto materiales como espirituales, que permitan y fomenten el desarrollo integral del ser humano*, pero tal desarrollo integral de la persona implica y requiere el ejercicio de los derechos políticos, salvando así la crítica de la ambigüedad o indeterminación del concepto<sup>128</sup>.

## **2. El bien común: principio rector de las relaciones civiles.**

La imagen de las esferas, que ha sido útil para encuadrar las aportaciones al BC de los pensadores, nos sirve para subrayar el alcance del BC como principio rector de las relaciones humanas aportado por la PT. Recapitulando lo alcanzado respecto a los modelos de BC, Tomás de Aquino presentó un arquetipo concéntrico y vertical de la operatividad del BC en la vida social de los individuos visible en tres esferas: la moral, la política y la económica<sup>129</sup>. En el centro colocó la ley natural, reflejo de la ley eterna en la racionalidad humana; abriéndose sobre esta, aparece la siguiente: la ley positiva y la autoridad configuradoras de la sociedad perfecta, es decir, el orden social para la convivencia de las comunidades intermedias y los individuos; la que sigue da cuenta de los bienes, principalmente de los materiales, concebidos como comunes, aunque convenga garantizar como derecho la posesión (propiedad) de lo necesario para la

---

<sup>128</sup> P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, o. c., 112. La traducción de la definición es propia.

<sup>129</sup> En el pensamiento clásico el gran problema a la hora de organizar la sociedad política con el BC era que o bien terminaba haciéndose de la política una ética (Platón) o la ética pasaba a ser una parte de la política (Aristóteles). Tomás lo resuelve con el paradigma concéntrico: cf. C. B. A. O. ONYECHE, *Common Good in Aristotles's Political Theory (A Basis Need for Political Action)*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1989, 39; 47.

suficiencia de vida de los individuos<sup>130</sup>. El paradigma se completaría con una cuarta esfera, la que comprendería los bienes superiores del hombre por su naturaleza racional y libre, don gratuito de Dios, y Este, bien superior del ser humano, que el Aquinate presenta como un eje vertical que atraviesa todas las demás, donde el BC temporal aspira a ascender al BC supremo, el fin último del hombre: Dios. El paradigma del Aquinate sirvió de base para las distintas actualizaciones de su pensamiento social, pero también, recuérdese, trajo problemas al afirmarse en su obra tanto la superioridad del BC como el primado de la persona en la vida social. Su forma de resolverlo fue distinguiendo que cuando habla de la sociedad lo hace desde el orden moral y cuando habla del hombre lo hace desde del orden del ser. Su lógica de pensamiento, reflejada en el arquetipo que proponemos, no le dejaba otra alternativa: *el hombre no se ordena a la comunidad política con todo su ser y con todas sus cosas... Sin embargo, todo lo que el hombre es y todo lo que puede y tiene, ha de ser ordenado a Dios*<sup>131</sup>.

Después de la brecha abierta por el pensamiento moderno en la concepción sustantiva del BC, la que llevó a la atomización de las esferas del orden en la convivencia social al rechazarse toda fundamentación metafísica, Juan XXIII va a ordenarlas de otra manera: primero recurriendo al mismo Tomás de Aquino<sup>132</sup>; después retomando los logros alcanzados por los teólogos y sus antecesores respecto al BC, una vez comenzada la cuestión social; y por último enmarcándolas en el plan creacional divino, esbozo de la visión antro-po-teológica subyacente tanto en su pensamiento personalista como en su magisterio<sup>133</sup>.

Juan XXIII arma su paradigma no volviendo al arquetipo concéntrico, pero sí recuperando el BC analogado político de la tradición tomista. La persona y sus cualidades ónticas las re-expresa con el vocabulario de los derechos humanos, confiriendo al BC una nueva gramática social y política que coloca en el centro del tan

<sup>130</sup> Introduce la esfera de la economía: cf. E. GARCÍA ESTÉBANEZ, *Introducción a las cuestiones 61 a 79*, en: TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, III vols., Editorial Católica, Madrid 1990, 504-509. Hasta él, solo los Padres de la Iglesia lo usaron al ver en la comunión y la comunicación de bienes un valor común para el género humano, su versión de BC. Tomás de Aquino lo incluye para la suficiencia de vida, rozando un contenido del BC, cuando describe las tres inclinaciones del hombre a la ley natural: cf. ID., *o. c.*, I-II, q. 94, a. 2. *El hombre, antes que nada, es; luego, como todo ser, tiende naturalmente a la conservación de su existencia, por lo que el orden social debe partir por afirmar y proteger todo lo que contribuya a conservar la vida del hombre y a apartar y prohibir todo lo que la obstaculice. En segundo lugar, el hombre tiene una naturaleza común con los animales, la cual lo inclina a ciertos bienes como la conservación de la especie, el cuidado de los hijos, la alimentación, etc. Por último, están las inclinaciones propias de lo específico humano: la racionalidad, en virtud de la cual tendemos a conocer las causas de las cosas, o sea, a la ciencia, tendemos a vivir en sociedades que aseguren nuestra perfecta subsistencia, buscamos la cultura y la vida tranquila y pacífica con los demás*: G. IBÁÑEZ, *Orden social y bien común*: Revista chilena de derecho, vol. 1, n. 2 (1974) 231.

<sup>131</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, vol. 2, Católica, Madrid 1988-1994, I-II, q. 21, a. 4, ad 3. En este texto, conjuga dinámicamente tres realidades, las que están en juego en la relación del BC con su finalidad constructora de lo social: el hombre libre, la sociedad y Dios.

<sup>132</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 266-2667; 271]; n. 38; 51.

<sup>133</sup> Cf. *Ibidem*, [AAS 55 (1963) 257-258]; n. 2-6.

necesitado orden convivencial<sup>134</sup>, atrayendo hacia sí las esferas que la Modernidad alejó; estas se tocan hasta formar una zona común en su intersección; aquí coloca los principios y valores fundamentales para la ordenación de la vida social. A su vez, con esta configuración, las esferas conservan la autonomía para seguir desarrollando su área del saber desde la racionalidad científico-técnica; más aún, van a encontrarse a pares en el segundo nivel de intersección donde se informan e influyen mutuamente, porque la ética tiene una palabra que decir sobre la política y la economía, pero también la política sobre la economía y la ética, como la economía de la ética y la política, así hasta abarcar todas las interacciones posibles para evitar la atomización.

Asimismo, el paradigma se sostiene y fundamenta en el arquetipo del proyecto divino para la creación por medio de dos ejes que tienen su centro en la persona (libre, digna y social, tal como la ha querido Dios)<sup>135</sup>: uno vertical, el de la filiación, que asciende hacia arriba desde el señorío del hombre sobre lo creado hasta Dios, así, el ser humano queda en relación con sus aspiraciones más altas y su vocación terrena<sup>136</sup>: respecto a Dios, hijos<sup>137</sup>; respecto a la creación, señores<sup>138</sup>. El otro, horizontal, el de la fraternidad<sup>139</sup>: si bien todos hijos, todos hermanos, la cual, por lo que debe vivirse en comunión para con los cristianos y en respeto para con los que no lo son, pero hacia construir y transformar la historia desarrollando el carácter social y político de la sociedad humana dentro los márgenes de un recto orden moral<sup>140</sup>.

Ahora bien, como todo paradigma -el que acabamos de describir nace de una hipótesis tras el estudio pormenorizado de la encíclica-, su valor se probaría en la medida en que diese explicación al pensamiento expuesto en ella. Por lo pronto, si se ensaya dicho paradigma, tanto con las definiciones aportadas en CS y MM como con las explicitaciones respectivas que propuso cada papa, no aparecen resultados positivos, aun siendo tan vecina la una y tan hermana la otra de la PT. Esto se debe a que, en la propuesta de las predecesoras, se da pie a entender que el BC se está presentando como un medio para alcanzar los bienes suficientes para la vida; o de otra forma, si pudiéramos preguntar a las definiciones aportadas cuáles son las condiciones sociales

<sup>134</sup> Para Utz, el uso de la analogía en el concepto de BC es esencial tanto para desarrollar la riqueza analógica del BC dentro de la doctrina social, como para la riqueza analógica del BC en la filosofía del derecho: cf. A. F. UTZ, *Ética social*, vol. 3, Herder, Barcelona 1964, 177-183.

<sup>135</sup> *Todos los hombres son, por dignidad natural, iguales entre sí*: *Ibidem*, 268; n. 44; *un ser racional y libre*: *Ibidem*, 269; n. 48; con el don de la *sociabilidad natural*: *Ibidem*, 262-263; n. 23.

<sup>136</sup> Cf. *Ibidem*, 259; n. 9.

<sup>137</sup> *Hechos hijos y amigos de Dios por la gracia sobrenatural*: *Ibidem*, 259; n. 10.

<sup>138</sup> *Toda persona es miembro de la familia humana y ciudadano de la sociedad y convivencia universal, común a todos los hombres*: *Ibidem*, 263; n. 25.

<sup>139</sup> *Al hombre le constituyó señor del universo*: *Ibidem*, 258; n. 3.

<sup>140</sup> Cf. *Ibidem*, 299-301; n. 157-160.

para el pleno desarrollo de la persona, la respuesta podría describirse como ‘una sociedad bien ordenada’; pero la cuestión realmente importante sería la que, obviamente, le sigue: ¿cómo tendría que ser ese orden? Se ha apuntado con anterioridad: si son los derechos sociales y económicos, el BC queda como un medio para la consecución de los bienes que garanticen, a todos, la suficiencia de vida, los que cubren las necesidades básicas, ya sean materiales, psicológicas, culturales o espirituales<sup>141</sup>.

La PT, aun presentando la misma definición de BC de la MM, respondería de otra forma. La sociabilidad hecha convivencia (orden) no es únicamente un medio para alcanzar bienes, sino que es en sí misma un BC. El BC prócero de la convivencialidad que propone la PT en sintonía con el pensamiento de sus antecesores se alcanza materializando en la vida social el BC político con el orden moral inscrito en el corazón de la naturaleza humana y, aunque no constituya el fin último de la convivencialidad, al menos posibilita los escenarios que facilitan una vida social con tendencialidad al fin común superior. Se puede afirmar, pues, que la PT explica la definición de la MM desde el ámbito político, integrando el socio-económico, y que lo hace según el paradigma que he propuesto; más aún, se puede rastrear como un patrón recurrente en cada paso dado en la ordenación de los ámbitos políticos relacionales del hombre y sus sociedades descritas en la PT.

Así pues, el desarrollo de la ordenación de las relaciones civiles arranca, sin más explicación previa que dos afirmaciones antropológicas, (1) con el principio de que los hombres son sujetos de derechos y de deberes, y (2) siendo el respeto incondicional de los mismos el fundamento del buen orden social. Como ocurriera en la MM, se puede observar también en la PT que cada *afirmación antropológica deviene inmediatamente en postulado ético*<sup>142</sup>, pero con la salvedad de que, en la PT, los principios morales los deja impregnados tanto de la racionalidad científico-técnica como de la ética-teológica: el ser humano por su naturaleza racional y libre, pero también hecho hijo por la sangre de Cristo, es portador de dichos derechos y deberes que nadie, bajo ninguna circunstancia, puede violar<sup>143</sup>. Expresado en positivo sería que todos los actores sociales

---

<sup>141</sup> Por lo demás, la misma evolución histórica pone de relieve, cada vez con mayor claridad, que es imposible una convivencia fecunda y bien ordenada sin la colaboración, en el campo económico, de los particulares y de los poderes públicos, colaboración que debe prestarse con un esfuerzo común y concorde, y en la cual ambas partes han de ajustar ese esfuerzo a las exigencias del bien común en armonía con los cambios que el tiempo y las costumbres imponen: JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 415]; n. 56.

<sup>142</sup> J. R. FLECHA, *Antropología y humanismo de Juan XXIII: Las encíclicas Pacem in terris y Mater et Magistra*: Diálogo Ecueménico, vol. 36, n. 115-116 (2001) 334.

<sup>143</sup> Los derechos deben ser el reflejo, lo más cierto posible y sin lugar a dudas, de la verdad ontológica y ética del hombre. Sin una concepción objetiva de la persona humana se debilita su obligación, se desmorona su

tienen la responsabilidad de reconocerlos, promoverlos y respetarlos<sup>144</sup> *dentro de los límites del orden moral y del bien común*<sup>145</sup>.

La lógica antropto-teológica de la PT da pie para afirmar, según lo expuesto, que los mismos derechos y deberes de las personas son un BC, sobre todo al leer con atención el signo de los tiempos que describe el papa donde da cuenta del valor que se les concede: *Hoy, por el contrario, se ha extendido y consolidado por doquiera la convicción de que todos los hombres son, por dignidad natural, iguales entre sí. [...] Esto tiene una importancia extraordinaria para lograr una convivencia humana informada por los principios que hemos recordado*<sup>146</sup>.

La última afirmación cobra sentido si tenemos presente que de la PT se puede deducir el carácter relativo del BC<sup>147</sup>, aunque no lo diga expresamente. Con ello el papa, como iré mostrando, va a presentar su manera de resolver el complejo binomio relacional individuo-sociedad cuando deja entrever que se equivocan los que subrayan únicamente la inferioridad del individuo respecto al BC, como los que solo ensalzan la superioridad del hombre sobre el BC ignorando, ambos, su condición relativa. Ciertamente, en una escala de valores para cualquier persona que haga uso de su razón, tanto el individuo como la comunidad estarían siempre presentes, pero para la filosofía política católica no podrían ser absolutos, por ser relativos respecto a Dios al estar inmersos en el orden de la creación y en el plan de Dios sobre ella<sup>148</sup>.

Los derechos del hombre que enumera la PT no son una lista más: primero por su importancia al ser incluidos en el discurso social del Magisterio eclesiástico, que se pronuncia de una forma oficial y con un lenguaje actual sobre ellos, aunque solo desde

*universalidad e inviolabilidad*: cf. M. TOSO, *Umanesimo sociale: Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, LAS, Roma 2001, 123.

<sup>144</sup> *Al ser los hombres por naturaleza sociables, deben convivir unos con otros y procurar cada uno el bien de los demás. Por esto, una convivencia humana rectamente ordenada exige que se reconozcan y se respeten mutuamente los derechos y los deberes. De aquí se sigue también el que cada uno deba aportar su colaboración generosa para procurar una convivencia civil en la que se respeten los derechos y los deberes con diligencia y eficacia crecientes*: JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 264]; n. 31. [PT-VM, 149-150, n. 16]: cf. *Ibidem*, 295-296; n. 143-145.

<sup>145</sup> *Ibidem*, 259; n. 12.

<sup>146</sup> *Ibidem*, 268; n. 44. Los valores, como sabemos, son: verdad, justicia, amor, libertad: cf. *Ibidem*, 266; n. 36; [PT-VM, 156, n. 24].

<sup>147</sup> Solo como ejemplo y para dejar claro a lo que nos referimos con el adjetivo relativo, recordar que una de las notas características del BC propuesto por los juristas españoles en la recuperación del BC es la de ser un bien relativo, no absoluto: cf. L. PEREÑA, *Hacia una sociología del bien común: El bien común en los juristas clásicos españoles*, Euramérica, Madrid, 1955, 9-27. La explicación viene por el uso de la terminología: análogo, unívoco, inequívoco; estos conceptos ponen en juego el valor de un principio en relación con el mismo usado respecto a distintos ámbitos. En este sentido, recuérdese los analogados que, respecto al BC, se proponen en: cf. T. URDANOZ, *El bien común según santo Tomás [Apéndice]*, en: TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, VIII, Católica, Madrid 1956, 758-59.

<sup>148</sup> Incluso podría hablarse de cierta relatividad del BC nacional respecto al internacional: cf. P. LUCAS VERDÚ, *Bien Común y Orden internacional*, en: VARIOS, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. 10, Zoila Ascasibar, Madrid 1956, 69-106; citado por: cf. J. CANDELA MARTÍNEZ, *Heinrich Rommen y el pensamiento político católico*: Anales de la Universidad de Murcia, vol. 15, n. 1 (1957) 12-13, en la nota 26.

León XIII se trata el tema; segundo, porque hay una aportación original y valiosa, pues se recalca que los derechos son del individuo, pero no individuales. El humanismo antropto-teológico del discurso de la PT, al unir estos con los deberes lo deja bien claro: el ser humano ‘necesita de’ y ‘se debe a’ los otros<sup>149</sup> y cuando lo hace así, con la debida regulación jurídica, se abre a las realidades espirituales, de entre ellas la conciencia de ser miembro de una sociedad y el impulso a conocer mejor al Dios personal y verdadero que sustenta en lo más profundo de su espíritu el amor a los seres humanos y sus organizaciones sociales<sup>150</sup>.

### **3. El bien común: ordenador de las relaciones políticas.**

El objetivo de la segunda parte de la encíclica es desarrollar el principio fundamental del BC político desplegando toda su potencialidad ordenadora de las relaciones políticas de las personas. Sin embargo, en lugar de comenzar explicitando el contenido del BC arranca tratando el tema de la autoridad. El hilo narrativo que sigue es el siguiente: toda autoridad está al servicio del BC en cuanto que él es el fin de su ejercicio<sup>151</sup>, un BC que por su carácter único y común a todo ser humano está por encima de las diferencias<sup>152</sup>, debe redundar en provecho de todos<sup>153</sup> y abarcar la totalidad de las dimensiones de la persona<sup>154</sup>; por lo tanto, el poder público tiene la obligación de defender los derechos y los deberes de las personas, armonizarlos y regularlos, así como trabajar para permitir a cada uno la defensa de sus propios derechos<sup>155</sup>.

#### **3.1. Autoridad y bien común.**

La autoridad de los que tienen el mandato de gobernar la comunidad política queda enmarcada, totalmente, dentro de los márgenes del BC y la persona. Con todo, pese a la claridad del fin, la fundamentación del binomio autoridad-obediencia va acompañada de una ambivalencia de criterios en cuanto a la elección de las fuentes en las que se apoya<sup>156</sup>, pues defiende por igual que tanto la autoridad es el principio formal del

<sup>149</sup> Cf. C. SORIA, *Derechos y deberes de la persona humana*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, Católica, Madrid 1963, 162-167. Soria es el primero, también, que reconoce el estilo romántico, de horizonte utópico, del que son portadores, pero con valor para ser estímulo en la lucha por la renovación social: cf. *Ibidem*, 196.

<sup>150</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 268-269]; n. 45; E. GARCÍA DE ENTERRÍA, *La institucionalización del poder: una nueva perspectiva de la Pacem in Terris*, en: VARIOS, *Comentarios civiles a la encíclica "Pacem in terris"*, Taurus, Madrid 1963, 140-142.

<sup>151</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 272]; n. 54.

<sup>152</sup> Cf. *Ibidem*, 272; n. 55.

<sup>153</sup> Cf. *Ibidem*, 272-273; n. 56.

<sup>154</sup> Cf. *Ibidem*, 273; n. 57-59.

<sup>155</sup> Cf. *Ibidem*, 273-276; n. 60-66.

<sup>156</sup> Cf. G. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, Studium, Roma 1958, 88-108.



Estado<sup>157</sup> como que la razón última de la comunidad social se apoya en el vigor de los ciudadanos y sus agrupaciones<sup>158</sup>. No obstante, hay que tener en cuenta el espíritu de la autoridad; éste recuerda a los que gobiernan que en su ejercicio tienen que cuidar con sumo equilibrio de dos dimensiones: el líder no es solo un mediador del BC entre los hombres (dimensión horizontal) sino que también lo es entre la comunidad más pequeña a su cargo y la esencia más profunda de ese BC, tan concreta como universal, que es el mismo Dios (dimensión vertical)<sup>159</sup>.

Los que dirigen el país por los linderos del BC para *una sociedad bien ordenada y fecunda* tienen que estar legítimamente investidos de la autoridad necesaria<sup>160</sup>, la cual ejercerán con la justa fuerza coercitiva<sup>161</sup>, pues para salvar la dignidad de la persona<sup>162</sup> primero deben apelar a la voluntad libre de los ciudadanos que, prestando obediencia desde *la intimidada de su conciencia*, se suman a la realización constante del BC en concordancia con el orden moral<sup>163</sup>; esta colaboración de las personas y los grupos debe estar ajustada teniendo en cuenta al conjunto de la sociedad y dentro de los límites del ejercicio procedimental que fije el gobierno, según normas de justicia, siempre que *se ordenen por entero al bien de la comunidad o puedan conducir a él*<sup>164</sup>.

### 3.2. El espíritu del *bien común*.

Aclarado cómo entiende el ejercicio del que gobierna y amparado en la definición de BC presentada en la MM, afirma que en ella se contienen unos principios, que ha enumerado antes, que suelen ser denominados por los comentaristas de Juan XXIII como contenidos, naturaleza, propiedades, etc. del BC. No obstante, prefiero considerar

<sup>157</sup> Pero también es contundente al afirmar que *la autoridad, sin embargo, no puede considerarse exenta de sometimiento a otra superior. Más aún, la autoridad consiste en la facultad de mandar según la recta razón. Por ello, se sigue evidentemente que su fuerza obligatoria procede del orden moral, que tiene a Dios como primer principio y último fin*: JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 269-270]; n. 47.

<sup>158</sup> Aunque la autoridad provenga de Dios, los ciudadanos, con su participación activa, están en su derecho de elegir a sus gobernantes y diseñar los procedimientos usara el gobierno, por lo que no hay incompatibilidad con los regímenes democráticos: cf. *Ibidem*, 271-272; n. 52.

<sup>159</sup> Cf. P. FESSARD, *Autorité et bien commun*, Deuxième édition Aubier-Montaigne, Paris 1969<sup>10</sup>, 46

<sup>160</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 269]; n. 46.

<sup>161</sup> Cf. *Ibidem*, 271; n. 51. El derecho de mandar es espiritual y no puede violentar la conciencia de la persona. Como ya fijaron sus antecesores, no puede ordenar en contra de ella, pero este principio trajo consigo la subsiguiente consecuencia discutida: la legitimidad para revelarse: cf. P. PAVAN, *L'ordine sociale, o. c.*, 101-107.

<sup>162</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 271]; n. 50.

<sup>163</sup> *Ibidem*, 270; n. 48: cf. J. MARITAIN, *L'homme et l'état*, Presses universitaires de France, Paris 1953, 153.

<sup>164</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 272]; n. 53-54. Cita a León XIII y Pío XII para fundamentar esta cualidad de la ley, pero hay que recordar aquí que ya Isidoro de Sevilla hablaba de que la ley positiva tenía que *ser posible, conforme a las costumbres patrias, conveniente al lugar y tiempo, necesaria, útil y dada para utilidad común de los ciudadanos*: ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, Católica, Madrid 2004, I. V, c. 21; B. MONTEJANO, *Fin del Estado: el bien común*: Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos 3 (1976) 176. De todas formas, el espíritu de estos párrafos va más allá de la mera colaboración tal como lo entendía Pavan: cf. ID. *La democrazia e le sue ragioni, o. c.*, 80-81; 103.

a estos párrafos precedentes como el espíritu del BC<sup>165</sup> porque determinan no tanto el contenido del ‘bien que es común’ cuanto el lugar hermenéutico correcto desde el que se debe interpretar el BC; pues bien, en la PT se señalan tres: el BC está *íntimamente ligado a la naturaleza humana*<sup>166</sup>; en él *todos los miembros de la comunidad deben participar*<sup>167</sup>; y abarca a todo el hombre<sup>168</sup>. Estos criterios que velan por el espíritu del BC se inspiran en Prieto Pavan, aunque él habla de cinco, que arrancan desde la distinción en el BC de los elementos esenciales y el contenido concreto<sup>169</sup> que ya apuntó al aportar su definición. Aunque lo esencial del BC son los criterios que guían la acción del Estado<sup>170</sup> por su carácter permanente y universal, no dejan de ser vitales los elementos concretos que lo dotan de contenido en cada contexto histórico, por lo que es necesario identificarlos y determinarlos correctamente para que el BC sea operativo<sup>171</sup>.

El BC es principalmente y sobre todo un bien humano, pero no la suma de los haberes o cualidades de los individuos, porque tiene un contenido específico que incluye asuntos, tramas y relaciones que superan los intereses individuales; tampoco es una abstracción de lo humano, es decir, que para que sea un bien de toda persona deberá determinarse su contenido teniendo en cuenta las necesidades y las exigencias inherentes a la naturaleza humana<sup>172</sup>. En relación con este primer criterio, Pavan desarrolla el siguiente: deberá ser un bien que abarque a todo el hombre, porque es un ser que tiene *un complejo conjunto de necesidades materiales y espirituales*, amén de ser poseedor de un desarrollo interior que no tiene límites. En la puesta en práctica del BC habrá que tener en cuenta a *todo este hombre*<sup>173</sup>.

El tercero de los criterios será para Pavan que el BC debe ser un bien que consista primordialmente en la creación de un entorno social adecuado con el grado de civilización de cada comunidad humana, aunque tiene que haber *un mínimo ambiente con el que se facilite a los ciudadanos el desarrollo integral de su ser en el más alto nivel posible*<sup>174</sup>. El siguiente consistiría en crear un ambiente que facilitase al hombre *el logro*

<sup>165</sup> Usamos ‘espíritu’ en el mismo sentido de las sentencias que dicen que hay que buscar el ‘espíritu de la letra’ o el ‘espíritu de la ley’, es decir, interpretar el concepto BC con los principios para los que se constituyó.

<sup>166</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 272]; n. 55.

<sup>167</sup> *Ibidem*, 272-273; n. 56. Es un bien participable y que debe ser participado especialmente con los más débiles sociales.

<sup>168</sup> *Ibidem*, 273; n. 57.

<sup>169</sup> P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, o. c., 81-82.

<sup>170</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 272]; n. 54.

<sup>171</sup> *Sin duda han de considerarse elementos intrínsecos del bien común las propiedades características de cada nación: Ibidem*, 272; n. 55.

<sup>172</sup> Cf. P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, o. c., 82; JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 272]; n. 55.

<sup>173</sup> P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, o. c., 82; JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 273]; n. 57. La expresión de Pavan la traducirán los sucesores de Juan XXIII como la atención del BC al ser humano integral.

<sup>174</sup> Cf. P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, o. c., 83. Ese ambiente mínimo tiene que asegurar que las personas puedan tener una educación, expandir sus actitudes artísticas y su creatividad, poder acrecentar los recursos

de su destino eterno, para lo cual el Estado debe procurar un entorno social cohesionado mediante el BC donde los hombres puedan asegurar los bienes materiales suficientes para una vida digna que les permita alcanzar su fin último que es Dios<sup>175</sup>.

El quinto criterio se concreta en que el BC es un bien participable por todos los ciudadanos. El BC *se llama así* porque todos los miembros de la comunidad política tienen derecho a participar, aunque en *diferentes grados dependiendo de las habilidades, la disponibilidad y los méritos*. El Estado, por lo tanto, en el desempeño de sus múltiples actividades, debe proceder de una manera que no persiga los intereses individuales o de un grupo por encima de los intereses de los demás, sino proveer de manera imparcial el bien de todos los miembros del cuerpo social<sup>176</sup>. Pavan termina su desarrollo comentando que, tal como ha expuesto sucintamente, el BC, en su contenido histórico, está sujeto a un constante desarrollo, el cual es directamente proporcional a la evolución de la civilización humana; esto implica un proceso ininterrumpido de adecuación de los ordenamientos, las actividades y la grandeza del Estado<sup>177</sup>.

### 3.3. El diseño de las estructuras políticas desde el *bien común*.

La actualización del BC en una sociedad humana concreta pasa obligatoriamente por la defensa de los derechos y deberes de la *persona humana*. Los que gobiernan a la ciudadanía tienen la triple tarea de defenderlos<sup>178</sup>, armonizarlos desde una conveniente regulación<sup>179</sup> con el fin de favorecer a los ciudadanos el ejercicio de poder defenderlos y exigirlos<sup>180</sup>. Ahora bien, este cuadro de obligaciones estatales debe ser concretado en medidas prácticas, visibles y viables, para que *el desarrollo económico y el progreso social* avancen armónicamente y se traduzca la mejora de la productividad económica en prestaciones concretas de servicios esenciales para el ciudadano<sup>181</sup>; pero tampoco puede soslayar, por *el bien general del país*, caer en *el peligro de que, por defender los derechos de todos, incurra en la absurda posición de impedir el pleno desarrollo de los derechos de cada uno*<sup>182</sup>, igual que evitar a toda costa privilegiar a *determinados grupos* o sectores de la vida social como es el caso, ya apuntado en la MM, de la intervención del Estado en el ámbito económico, pues por muy favorable que resulte para el

---

económicos, acceder a la riqueza equitativamente distribuida y obtener protección mediante una eficaz salud pública: cf. *Ibidem*, 83.

<sup>175</sup> P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, o. c., 83: cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 273]; n. 59.

<sup>176</sup> P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, o. c., 83-84: cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 272-273]; n. 56.

<sup>177</sup> Cf. P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, o. c., 85.

<sup>178</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 273-274]; n. 60.

<sup>179</sup> Cf. *Ibidem*, 274; n. 62.

<sup>180</sup> Cf. *Ibidem*, 274; n. 63.

<sup>181</sup> Cf. *Ibidem*, 275; n. 64... pone ejemplos muy concretos en los ámbitos... poner los más significativos en nota)

<sup>182</sup> *Ibidem*, 275; n. 66.

desarrollo no debe *coartar la libre iniciativa de los particulares*, pues es exigencia del BC no conculcar ningún derecho esencial de la persona<sup>183</sup>.

Al igual que sus antecesores, el BC tiene que ponerse en práctica mediante una conveniente estructura jurídico-política, pero no se pronuncia por una forma de gobierno concreto ni por un sistema del ejercicio de las funciones públicas; eso sí, no deja de apuntar lo más básico respecto a la división de poderes, el ejercicio de los mismos y las precauciones que deben tener los gobernantes al respecto del diseño de la forma de organizar la cosa pública. Con estas cautelas, teniendo en cuenta la realidad de cada pueblo y sus circunstancias particulares, recomienda *que concuerda con la propia naturaleza del hombre una organización de la convivencia compuesta por las tres clases de magistraturas que mejor respondan a la triple función principal de la autoridad pública*<sup>184</sup>: la legislativa, la administrativa y judicial. De entre ellas, de la primera advierte que las leyes tienen que dictarse desde las exigencias del BC desde el respeto tanto a las normas morales como a las bases constitucionales del Estado<sup>185</sup>.

No obstante, pareciendo este modelo el que más contribuye al BC del país<sup>186</sup>, la compleja y dinámica realidad social no siempre se adecua a las necesidades del entramado relacional de las sociedades plurales<sup>187</sup>. No existe, pues, un marco jurídico totalmente inamovible, porque surgen nuevos problemas a los que tienen que dar respuesta las leyes manteniendo incólume el BC que informa la ordenación jurídica del Estado<sup>188</sup>. Igualmente, es menester admitir y favorecer el acceso del ciudadano a la vida pública<sup>189</sup>, tanto por ser exigencia del BC como por las posibilidades que se abren en el dialogo sincero gobernantes-ciudadanos para conocer mejor los medios que más interesan para el BC<sup>190</sup>.

Por último, aun reconociendo como signo de los tiempos la conciencia cada vez mayor de los hombres respecto a su dignidad, su participación activa en la vida social y la inviolabilidad de sus derechos, los cuales deben estar protegidos en la constitución política del país, también da cuenta de que hoy se debe exigir *que las autoridades se nombren de acuerdo con las normas constitucionales y ejerza sus funciones dentro de*

---

<sup>183</sup> Cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra*, [AAS 53 (1961) 415]; n. 55. No olvidemos, que, en este asunto, debe de tenerse en cuenta el optimismo generalizado sobre el desarrollo y el modelo naciente de sociedad del bienestar, que tantos resultados positivos está dando.

<sup>184</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 276]; n. 68.

<sup>185</sup> Cf. *Ibidem*, 276-277; n. 69.

<sup>186</sup> Cf. *Ibidem*, 277; n. 70.

<sup>187</sup> Cf. *Ibidem*, 277]; n. 71.

<sup>188</sup> Cf. *Ibidem*, 277-278; n. 72.

<sup>189</sup> Cf. *Ibidem*, 278; n. 73.

<sup>190</sup> Cf. *Ibidem*, 278; n. 74.

*los términos establecidos por las mismas*<sup>191</sup>. El valor de *los derechos fundamentales del hombre*<sup>192</sup> es tal que tienen que quedar reflejados en las constituciones públicas de las comunidades políticas<sup>193</sup>, pero advierte que la *fuerza primaria y única de donde brotan los derechos y deberes del ciudadano*, no puede ser la voluntad de los individuos o de algún grupo de poder, ni ellos son el fundamento de la *fuerza obligatoria de la constitución política*, ni tampoco proviene *el poder de los gobernantes del Estado para mandar*<sup>194</sup>.

#### **4. El bien común universal: ordenador de las relaciones planetarias.**

La PT distingue dos niveles relacionales en el ámbito de la interacción entre naciones, los cuales trata por separado a la hora de proponer su modelo de ordenación para ambos. Podría parecer, a primera vista, un artificio, si no se reparase en que está usando un arquetipo de ciertos sistemas filosóficos y, posteriormente, de las ciencias sociales: lo que se observa en un individuo o en un grupo pequeño (microcosmos) forma un patrón reflejo de un grupo mayor, incluso de todos los individuos humanos (macrocosmos)<sup>195</sup>. De hecho, esta distinción en el ámbito de las relaciones de las naciones entre sí (menor) y la ordenación planetaria (mayor) es un reflejo de la misma separación que se hizo de las relaciones civiles (persona) respecto a las políticas (comunidad política). Esto explica que en la tercera parte de la encíclica comience afirmando Juan XXIII, apoyado en la autoridad de sus predecesores, que *las naciones son sujetos de derechos y deberes mutuos y, por consiguiente, sus relaciones deben regularse por los valores fundamentales de la vida social y la ley natural* de la misma manera que lo hacen rigiendo las *relaciones de convivencia entre los ciudadanos*<sup>196</sup>. De hecho, el esquema de la primera parte es usado en la tercera e, igualmente, el de la segunda en la cuarta.

Por otra parte, ahondando en la terminología usada para dar cuenta del BC en relación al conjunto de todos los seres humanos, lo primero que hay que afirmar es la dispersión de términos empleados desde que Pío XI descubrió la necesidad de una especie de derecho de todos los pueblos que luego se fraguó en Pío XII con la urgencia de instaurar un nuevo orden internacional hasta llegar a Juan XXIII, donde se habla expresamente de un BCU en sus dos encíclicas sociopolíticas. Pero antes de entrar en cómo se denomina

<sup>191</sup> *Ibidem*, 279; n. 79.

<sup>192</sup> *Ibidem*, 278; n. 75.

<sup>193</sup> Cf. *Ibidem*, 278-279; n. 76-77.

<sup>194</sup> *Ibidem*, 279; n. 78.

<sup>195</sup> No abunda el uso de este arquetipo en la filosofía, pero ya estaba presente en Platón y en el neoplatonismo; también, en Dante, que lo usa en el conjunto de su obra y el mismo Niklas Luhmann, aunque en su caso para desacreditarlo: cf. S. GINER, *Historia del pensamiento social*, 55; 176; 358.

<sup>196</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 279]; n. 80.

al constructo conceptual BCU, tanto en la MM como en la PT, se advierte que en sus antecesores hay más referencias a la idea de una comunidad de todos los pueblos, la que luego concreta la PT en la idea de una autoridad mundial, que por extensión a la hora de abarcar a todos los seres humanos tiene que estar orientada por el BC para la consecución de un orden moral internacional, que al uso expreso de la conceptualización de un BCU. Así, en la MM se adjetiva al BC de varias formas: (1) como económico<sup>197</sup>; (2) como BCU<sup>198</sup>; (3) como BC de la entera familia humana<sup>199</sup> (4) como BC nacional<sup>200</sup> diferenciado del BC internacional<sup>201</sup>; (5) como BC mundial<sup>202</sup>. Sin embargo, en la PT utiliza casi siempre BCU<sup>203</sup>.

Sin embargo, vistos estos usos conceptuales, ¿la diferencia entre el BC y el BCU es solo la extensión de los sujetos (los individuos y sus sociedades) a los que abarca o es algo más? En principio, fijándome en la etimología del término común en su raíz griega *koinón*, se aprecia que tiene dos sentidos: uno amplio que se traduciría por ‘universal’ y otro restringido que sería propiamente ‘común’; en tal caso vendría a añadir poco etimológicamente hablando, porque supondría una redundancia. Hubiera sido preferible utilizar el calificativo de ‘mundial’, aunque en el empleo de ‘universal’ en la PT hay una intencionalidad, pues condensa en dicha palabra las dos expresiones usadas como excepción: el BC de *todos los pueblos* y de *todo el género humano*; en otras palabras, la diferencia entre BC y BCU ni es extensiva en cuanto a los sujetos ni es una reiteración de lo común del bien, sino el uso apropiado de la analogía, porque quiere alcanzar que el analogado político del BC respecto a las personas y las naciones, tenga una dimensión mayor que es el analogado político del BC universal; en otras palabras, son lo mismo y son distintos porque cada uno responde proporcionalmente a un tipo de organización social diferente, aunque técnicamente igual. Más aun, al hallarse en la PT el BCU tanto como objetivo inicial<sup>204</sup> como final<sup>205</sup>, además de hacer palpable que

<sup>197</sup> Cf. ID. *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 408]; n. 33. No podía ser de otra manera, por ser una encíclica social, que hiciera referencia al BC económico.

<sup>198</sup> Cf. *Ibidem*, 419; n. 71.

<sup>199</sup> Cf. *Ibidem*, 420; n. 78.

<sup>200</sup> Cf. *Ibidem*, 421; n. 79.

<sup>201</sup> Cf. *Ibidem*, 421; n. 80.

<sup>202</sup> Cf. *Ibidem*, 421; n. 81. Reseñar que las más importantes, por claridad investigativa, son esta última referencia al BC mundial y la anterior respecto al BC internacional, porque no es lo mismo adjetivar a BC de una que de la otra forma. El adjetivo mundial hace referencia a un elemento de totalidad, se refiere al BC específico de la sociedad de todos los pueblos; mientras que, calificarlo de internacional conlleva una *reducción parcial geográfica y política* al referirse al *bien común propio de un número determinado de naciones o pueblos*: J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Conceptos fundamentales en la Doctrina social de la Iglesia*, t. I, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid 1971, 160.

<sup>203</sup> Hay solo dos excepciones: (1) BC de *todos los pueblos*: JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 293-294]; n. 137; 138; (2) y BC de *todo el género humano*: *Ibidem*, 286; n. 146.

<sup>204</sup> Cf. *Ibidem*, 259; n. 7.

<sup>205</sup> *Ibidem*, 202-303; n. 167.

‘universal’ no es un adjetivo explicativo o especificativo a la manera de político, social, humano, económico, también descubre que es sustantivación determinativa del adjetivo que, inequívocamente, hace referencia al BC de una organización de la vida en común superior a las de los pueblos, países, naciones, regiones, continentes y estructuras internacionales.

Dicho esto, apuntar ahora el valor del BC, visto en su conjunto, desde lo alcanzado respecto a las relaciones internacionales, puesto que la mayor parte ya se expuso antes. La primera apreciación es que el BC no es adjetivado como universal, salvo una sola vez como requerimiento para que en cada nación se favorezcan los intercambios entre los ciudadanos y los grupos intermedios, y así *evitar que se impida la comunicación mutua entre las personas que pertenecen a unas u otras razas* socavando más la problemática del reconocimiento de los derechos de las minorías étnicas<sup>206</sup>. Por tanto, al hilo precisamente de los problemas que presenta en el ámbito internacional, se reafirma la necesidad de que cada nación trabaje para asegurar el orden moral mediante una *autoridad rectora* legítima, que lo será siempre que no se alce contra el mismo orden moral<sup>207</sup>. Todas las naciones, así ordenadas, tendrán que promover en sus relaciones, como un deber, la promoción del *bien común de todos*<sup>208</sup> y *entre las exigencias fundamentales del bien común hay que colocar necesariamente el principio del reconocimiento del orden moral y de la inviolabilidad de sus preceptos*<sup>209</sup>.

El bien común, desde el valor fundamental de la libertad y el principio de la participación<sup>210</sup>, que lo implementan como categoría política de la enseñanza social de la Iglesia, tiene en su estatuto epistemológico asegurar el recto orden moral para la convivencia en sociedad cuidando las condiciones sociales, respetando los derechos y deberes de la persona y favoreciendo la plena realización del ser humano en toda su potencialidad<sup>211</sup>. Pues bien, Juan XXIII da un paso más cuando lo descubre, también, como catalizador y regulador de las relaciones planetarias en un mundo que comienza a

<sup>206</sup> *Ibidem*, 284-285; n. 100.

<sup>207</sup> *Ibidem*, 280; n. 83.

<sup>208</sup> *Ibidem*, 280; n. 84.

<sup>209</sup> *Ibidem*, 280; n. 85.

<sup>210</sup> En PT no se utiliza la palabra *participación*, pero sí la expresión *intervenir en la vida pública y política* como conciencia adquirida por los hombres de su tiempo (cf. *Ibidem*, 279; n. 79), la cual reconoce como un derecho y un deber de los ciudadanos, pero matiza que la participación debe estar en sintonía con la madurez alcanzada por cada comunidad política (cf. *Ibidem*, 278; n. 73) y en orden a abrir nuevas plataformas desde las que la persona pueda obrar el bien común e implementar la posibilidad de la renovación de la autoridad (cf. *Ibidem*, 278; n. 74). En la quinta parte de la encíclica especifica la actuación de los ciudadanos católicos, se descarta la formación de partidos católicos confesionales, pero se puede deducir sin dificultad un programa de *actuaciones políticas que en los presentes momentos no es procedente practicar*: M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *El deber de actuación política de los católicos según la “Pacem in terris”*, en: M. Aguilar Navarro, *l. c.*, 188-189.

<sup>211</sup> Cf. R. TORRELLA I CASCANTE, *Persona y comunidad política*: *Seminarium* 28/1 (1988) 64-65.

notar los efectos de la interdependencia<sup>212</sup>, adjetivándolo como universal. Por lo tanto, en un primer momento, el BCU amplificaría lo dicho con anterioridad sobre el principio para abarcar a todo el género humano, advirtiéndolo, primero, que sería una actitud minimalista identificarlo con el bienestar social o la calidad de vida. Por tanto, sobre el BCU hay que seguir afirmando que: es objetivo, deriva de la naturaleza humana<sup>213</sup>, redundante en provecho de todos<sup>214</sup>, abarca a todos los hombres<sup>215</sup> y obliga por igual al Estado<sup>216</sup> y al ciudadano<sup>217</sup>. El BCU es, igualmente, *la creación de posibilidades para que cada uno pueda desarrollar al máximo sus posibilidades*<sup>218</sup>, así como un antídoto contra las dos lógicas que presiden los discursos sobre el orden internacional, ya planetario: la que sustenta la concepción individualista (suma de bienes particulares) y la colectivista (sacrificio de las partes en beneficio de un todo).

El momento histórico, con su enervada capacidad para dar respuesta a las desigualdades políticas y a los desequilibrios sociales agotada por el terror al desastre de otra guerra, está pidiendo un plus al principio secular que rige el orden y asegura los derechos: los Estados no pueden seguir rechazando el bien común General (universal o planetario) porque el concepto de soberanía absoluta, en un mundo interdependiente, pierde fuerza por todas partes<sup>219</sup>. No debemos tener los ojos por más tiempo cerrados; existe un *bien común universal que interesa al conjunto de la familia humana*<sup>220</sup> y tal como está organizada políticamente la comunidad humana no permite promover el BCU<sup>221</sup>.

Si se examina *con atención, por una parte, el contenido intrínseco del bien común y, por otra, la naturaleza y el ejercicio de la autoridad pública* comprenderemos que *entre ambos existe una conexión imprescindible*<sup>222</sup>; entonces, debido a la realidad actual de nuestro mundo, comenta el papa, estamos obligados a desarrollar instituciones que hagan posible la satisfacción del BCU<sup>223</sup>. La ordenación planetaria necesita una autoridad de competencia universal que garantice y vele por el BCU para que puedan realizarse

<sup>212</sup> Cf D. HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, University Press, Cambridge 2003, 231.

<sup>213</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 272]; n. 55.

<sup>214</sup> Cf. *Ibidem*, 272-273; n. 56. MM 147

<sup>215</sup> Cf. *Ibidem*, 273; n. 57; 59. MM 19.

<sup>216</sup> Cf. *Ibidem*, 272; n. 54.

<sup>217</sup> Cf. *Ibidem*, 272; n. 53.

<sup>218</sup> L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral Social*, Sal Terrae, Santander 1998, 173.

<sup>219</sup> Cf. E. CHIAVACCI, *Teologia morale. Vol. III. 2. Morale della vita economica politica, di comunicazione*, Cittadella, Assisi 1994<sup>2</sup>, 283-284. Este autor capta la idea de la insostenibilidad de la soberanía estatal en un mundo donde los problemas, indudablemente, son planetarios; pero lo trata como un límite a la concepción tradicional del BC, límite, evidentemente, que ha rebasado con creces la *PT*. Más aún, no está acertado a la hora de afirmar que el concepto nuevo de BCU surge en la *GS* 78.

<sup>220</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 292]; n. 132.

<sup>221</sup> Cf. *Ibidem*, 293; n. 135; G. BERETTA, a. c., 59.

<sup>222</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 293]; n. 136.

<sup>223</sup> Cf. *Ibidem*, 291-293; n. 130-135.



los individuos y los Estados en plenitud<sup>224</sup>.

El desarrollo del bien común, en toda su dimensionalidad, queda pendiente en cuanto a su realización plena. Lo demanda, dentro de la vida social, el genuino deseo del hombre de ser tratado dentro del todo como una persona, es decir, como un todo y no como una parte. Lo exige la igualdad de los participantes. Sin embargo, las formas de gobernanza universal frustran esta aspiración una y otra vez. Tal vez que sea un ideal demasiado grande para verlo realizado en nuestra historia, pero se puede aspirar a él; la sociedad civil es capaz de entrar<sup>225</sup>, si sobrepasamos el umbral de las realidades sobrenaturales, *en una sociedad que es el cuerpo místico de un Dios encarnado, cuya finalidad propia es hacerle llegar a su perfección espiritual, y a su plena libertad de autonomía, y a su bien eterno*<sup>226</sup>. Juan XXIII es consciente de ello: conseguir un mundo 'uno' y en paz, que atienda a la igualdad y a la diversidad, es una tarea costosa que *no puede en modo alguno obtenerse por las solas fuerzas naturales del hombre, aunque esté movido por una buena y loable voluntad. Para que la sociedad humana constituya un reflejo lo más perfecto posible del reino de Dios, es de todo punto necesario el auxilio sobrenatural del cielo*<sup>227</sup>.

### III. LA AUTORIDAD MUNDIAL: UN PROYECTO PARA LA CONVIVENCIA.

Lo grande de la PT es la claridad con la que se somete el tema de la convivencia, ya sea nacional o internacional, a la ley moral. La sociabilidad del ser humano es una cualidad ontológica constitutiva, junto con su indiscutible dignidad fundamental<sup>228</sup>. Ambas cualidades de lo humano, tan fuertemente defendidas por Juan XXIII, convergen a través del uso de la libertad y la participación en la categoría moral básica del BC. Si vuelvo a traer aquí este marco de referencia es para destacar que el papa comienza a interesarse por la convivencialidad redescubierta como proyecto, es decir, abierta a una visión universal de la estructuración de las relaciones humanas, donde la idea de

<sup>224</sup> Cf. *Ibidem*, 295]; n. 139; JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 421]; n. 79-80.

<sup>225</sup> Más aún, hay que intentar que entre cuando está organizada, es decir, cuando no es simplemente *un agregado de grupos, que reglamentan sus relaciones en términos de intercambio cooperativo*. La sociedad civil es aportadora de un *ethos colectivo compartido, de un común sentido de pertenencia*. Gracias a ello, la sociedad civil es lugar donde se promueven, mediante diálogo compacto y colaboración, dentro de un cuadro de responsabilidades personales y colectivas, objetivos cada vez más pertinentes a la promoción humana para todas las familias culturales, convergiendo en las personas concretas consideradas como seres relacionales con sus raíces en contextos sociales locales y nacionales, supranacionales o mundiales: cf. M. TOSO, *Umanesimo sociale: Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, LAS, Roma 2001, 285.

<sup>226</sup> J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1947, 70.

<sup>227</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 303]; n. 168. Se puede apreciar el arquetipo microcosmos-macrocósmos.

<sup>228</sup> Cf. R. ARES, *Indépendance et minorités: Relations* 23 (1963) 168.

soberanía nacional o sociedad perfecta pierde fuerza<sup>229</sup>, para alcanzar la posibilidad de una coexistencia donde cada cual pueda defender la identidad propia sin perder de vista el servicio al BCU.

El BCU para la convivencia es concretado como proyecto en una de las ideas más llamativas, sin duda, de la *PT*: la necesidad de construir una estructura organizativa superior de todos los pueblos como *una exigencia urgente del bien común universal*<sup>230</sup>. Y no lo es tanto por la novedad sino por su claridad en la exposición y la fuerza argumentativa de las razones que aporta Juan XXIII.

La propuesta es de una claridad diáfana. Ha llegado el momento en que para construir la paz no necesitamos hacer la guerra sino unirnos para constituir una autoridad pública mundial que, poniéndose al servicio de un BCU, asegure, garantice y facilite el recto cumplimiento de los derechos y deberes de todos los seres humanos que derivan de la misma dignidad de la persona. La exposición de esta vía de solución se encuentra en la cuarta parte de la encíclica, pero para alcanzar a comprender todo su valor hay que leerla teniendo en cuenta los esbozos apuntados en el cuerpo doctrinal de la Iglesia sobre moral internacional y, de manera especial, a la luz de los capítulos precedentes. Como he ido mostrando, la encíclica responde a un esquema lineal ascendente o circular concéntrico donde cada parte fundamenta la anterior y la amplía. En el mismo arranque de la encíclica planta los principios de orden ético<sup>231</sup> que se abren para fundamentar las relaciones de convivencia entre los seres humanos basadas en el respeto a sus derechos y deberes<sup>232</sup> que, a su vez, se despliegan para sentar las bases de la relación con la autoridad pública de cada Estado<sup>233</sup> y de los Estados entre sí<sup>234</sup> para terminar descubriendo que el bien común universal exige la construcción de una *comunidad mundial*<sup>235</sup>.

Antes de seguir adelante es necesario hacer unas puntualizaciones respecto al uso que se hace en la *PT* del concepto de *comunidad mundial*<sup>236</sup> o *comunidad de todos los pueblos*<sup>237</sup>. Con estas denominaciones describe la existencia de un grado mayor de organización en las relaciones entre los Estados con pretensión de extensión planetaria,

<sup>229</sup> Cf. M. T. COMPTE, *Una lectura de Pacem in Terris a propósito de las minorías étnicas*, en: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Los derechos humanos, una defensa permanente: Comunicación en el Simposio de Doctrina Social de la Iglesia en el XL aniversario de la Pacem in Terris (2003)*, Edice, Madrid 2004, 12-15.

<sup>230</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 259]; n. 7.

<sup>231</sup> Cf. *Ibidem*, 257-259; n. 1-7.

<sup>232</sup> Cf. *Ibidem*, 260-265; n. 12-34.

<sup>233</sup> Cf. *Ibidem*, 269-278; n. 46-74.

<sup>234</sup> Cf. *Ibidem*, 279-290; n. 80-125.

<sup>235</sup> Cf. *Ibidem*, 291-295; n. 130-141.

<sup>236</sup> Cf. *Ibidem*, 259; 296; 301; n. 7; 145; 163.

<sup>237</sup> Cf. *Ibidem*, 290; n. 125.

es decir, que en ningún momento es considerado este concepto como una propuesta. La única clara y concreta que se realiza en la encíclica, como se demostrará, es la exigencia de una autoridad mundial (AM). Podría haber evitado esta posible confusión si hubiese utilizado el concepto de *comunidad humana*<sup>238</sup> para la realidad supranacional tal como lo definió para las relaciones convicenciales entre los seres humanos<sup>239</sup>. Comunidad humana no es sinónimo de comunidad mundial. La primera es un dato de la realidad, que, aunque sujeto a matices, se nos impone por el mero hecho de ser hombres (dignidad) y por la sociabilidad intrínseca de la que estamos dotados. La segunda es un deseo organizativo de la primera. De hecho, la comunidad mundial no se ha materializado y puede que no se materialice nunca, pero la comunidad humana estará siempre como un dato de la realidad.

Se expondrá la propuesta intentando seguir el hilo de la misma argumentación que se hace en la encíclica. Se busca ser literal o textual<sup>240</sup> para no entorpecer el contenido esencial con valoraciones iniciales. Más adelante se entrará en los precedentes de la propuesta para que se pueda apreciar la capacidad que Juan XXIII tiene para desarrollar una doctrina tradicional teniendo en cuenta la realidad de su tiempo y, a su vez, habilitarla para la comprensión de sus contemporáneos. Después se detallará la nueva mirada ética que desarrolla a la luz de los presupuestos de la moral internacional vigente.

### 1. Descripción de la propuesta en la *Pacem in terris*.

La idea de ir dando pasos hacia la construcción de la comunidad mundial la insinuó Juan XXIII en la MM al afirmar la necesidad de *una especie de comunidad de todos los pueblos* donde cada Estado colabore en *la prosperidad de todos los demás países*<sup>241</sup>, pero será en la PT donde la desarrolle ampliamente siguiendo este esquema básico: desde la realidad de un planeta cada día más interdependiente, donde las estructuras creadas resultan insuficientes para regular las relaciones, se descubre la necesidad de una *autoridad mundial* y propone algunas de las funciones que ésta podría ejercer<sup>242</sup>.

---

<sup>238</sup> Cf. J., LÓPEZ DE PRADO, *La comunidad humana ¿proyecto o realidad?*: Miscelánea Comillas 51 (1993) 185-188.

<sup>239</sup> Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 259]; n. 35.

<sup>240</sup> Cf. C. SORIA, *Relaciones de los seres humanos y de las comunidades políticas con la comunidad mundial*: Seminarium 28/1 (1988) 78-100.

<sup>241</sup> JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 421]; n. 174; Se encuentran en la MM, a veces, expresiones muy similares a la PT y temas que se desarrollan más en una que en la otra; esto se debe a que P. Pavan colaboró en la elaboración de las dos: cf. J.M. DÍAZ SÁNCHEZ, *Aclarar la memoria a propósito del cuadragésimo aniversario Pacem in Terris*: Sociedad y Utopía n. 22 (2003) 231.

<sup>242</sup> El capítulo cinco decíamos que de Pavan nació la idea de una nueva encíclica política que atendiera los distintos ámbitos relacionales del ser humano. Igualmente, la PT recoge bastantes ideas publicadas por Pavan. Sin embargo, la propuesta de la AM no aparece en él, que se centra más en analizar la situación de la comunidad mundial, para

### 1.1. La creciente interdependencia.

El análisis de la realidad internacional que hace Juan XXIII es conciso y breve. En la tercera parte de la PT queda desvelado que el mundo de las relaciones está cambiando y los pueblos comienzan a sentir que se necesitan mutuamente para cumplir sus objetivos de crecimiento. Hasta aquí solamente constata un hecho al que todavía no ha puesto nombre porque, fiel a su hilo argumental, está en el plano de las exigencias éticas en las relaciones entre Estados. Sin embargo, al comenzar la cuarta parte sintetiza en los primeros párrafos, de manera breve y magistral, el debate más pujante de su época: la creciente interdependencia de los pueblos, a la que ya prestó una atención especial en la MM<sup>243</sup>. Pero no se para aquí; ahora busca causas y consecuencias usando un método que el Cardenal Roy calificó de *inductivo y comparativo*<sup>244</sup>.

La interdependencia es fruto tanto del progreso humano en lo científico y lo técnico, como del hecho de que los seres humanos se buscan para asociarse y aunar esfuerzos. Así, dentro de los Estados se multiplican *las relaciones entre los individuos, las familias y las asociaciones intermedias*<sup>245</sup> y, cada vez más, se dan contactos entre los gobernantes de los distintos países<sup>246</sup>. Más aún, es una realidad que afecta a todos los pueblos en lo económico, en lo social, en lo político y en lo cultural<sup>247</sup>, pero donde se nota con más claridad, como un hecho imparable, es en el aspecto económico, hasta el punto de poder hablar de la existencia de una *especie de economía mundial*<sup>248</sup> favorecida, sin duda, por la interacción continua de las actividades económicas de los pueblos.

Los lazos entre naciones están echados. Esta es la conclusión del sintético análisis que hace el papa, pues *el progreso social, el orden, la seguridad y la tranquilidad de cualquier Estado guarda necesariamente estrecha relación con los demás*<sup>249</sup>, es decir, los

---

determinar al final que *l'attuazione efficace del bene comune domanda quindi la creazione di una organizzazione politica mondiale strutturata e operante democraticamente*: P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, o. c., 152; Cf. *Ibidem*, 202. Por otra parte, en 1988 publicó Pavan un comentario, más bien guía de lectura, de la PT. En lo que corresponde a la propuesta de una AM, la precede de una actualización de la situación mundial y la concluye con la aseveración de la centralidad de la persona y, como se verá más adelante, recordando que, si no se logra la organización de la comunidad mundial, al menos hay que seguir trabajando para crear un ambiente donde se respeten los derechos humanos: cf. P. PAVAN, *Pace in terra: commento all'enciclica Pacem in terris*, San Libérale, Treviso 2003, 186-187.

<sup>243</sup> Juan XXIII, al describir la dimensión mundial de los problemas humanos más importantes, habla de la interdependencia progresiva que sienten los pueblos (Cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 440; 448-449]; n. 157; 200-202).

<sup>244</sup> El Cardenal Mauricio Roy, durante su presidencia de la Comisión Pontificia de Justicia y Paz, a propósito de unas reflexiones sobre la PT en el décimo aniversario de su promulgación, escribe que Juan XXIII utiliza un sencillo método de análisis de la realidad que bautiza como “inductivo y comparativo” Cf. M. ROY, *A los diez años de la “Pacem in terris”*. Cara a Pablo VI, PPC, Madrid 1973, 28.

<sup>245</sup> Id. *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 291]; n. 130.

<sup>246</sup> Cf. Id. *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 448]; n. 200.

<sup>247</sup> Cf. *Ibidem*, 448-449; n. 201.

<sup>248</sup> Id. *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 292]; n. 130.

<sup>249</sup> *Ibidem*, 292; n. 130.

países se necesitan mutuamente para su desarrollo pleno, porque *la prosperidad o el progreso de cada país son en parte efecto y en parte causa de la prosperidad y del progreso de los demás pueblos*<sup>250</sup>. La interdependencia mundial une a los pueblos poderosos con los más débiles, a los ricos con los pobres, y denuncia el escándalo de las diferencias en el desarrollo de los Estados, a la par que espolea para que, desde una activa solidaridad, se trabaje para erradicar estas diferencias<sup>251</sup>. Estos hechos, junto con la gran influencia ejercida por *los medios de información*<sup>252</sup> y la creciente emancipación de los pueblos sometidos<sup>253</sup>, hacen que el ser humano cobre *una conciencia cada día más honda de pertenecer como miembros vivos a la gran comunidad mundial*<sup>254</sup>.

## 1.2. La insuficiencia de las estructuras internacionales.

La solidaridad social, enraizada en la sociabilidad innata del ser humano, ha ido llevando a este a buscar formas cada vez más perfectas de agrupación, animado por la doble necesidad de estar junto a sus semejantes para sentirse seguro y de unir sus fuerzas a la de 'los diferentes' con el fin de conseguir lo que le falta. La consecuencia en el ámbito estatal es la multipertenencia a grupos sociales intermedios y en el ámbito internacional es la interdependencia; sin embargo, mientras que en las naciones existen estructuras más o menos eficaces para orientar y regir sus relaciones hacia dentro, en lo mundial no existe una organización suficiente y capaz de dar respuesta a la interdependencia real de los pueblos, ni las mismas naciones poseen mecanismos que permitan la búsqueda conjunta del *bien común de los pueblos*<sup>255</sup>.

Juan XXIII declara esta insuficiencia de estructuras en el ámbito supranacional después de un fino razonamiento. Parte de un dato incuestionable: la unidad social a la que tienden los seres humanos es indestructible porque es mucho más que la suma de los individuos: es la conciencia profunda de pertenencia a la familia humana compuesta *de individuos que poseen con igual derecho la misma dignidad natural*<sup>256</sup> que está fundamentada en la sociabilidad. La búsqueda del bien común universal, por imperativo de la unidad en la misma naturaleza, se convierte en una obligación que, de forma imperfecta, han procurado respetar los Estados. De modo optimista, el papa cree que en el pasado se consiguió lo suficiente a través de los caminos diplomáticos habituales de los que se

<sup>250</sup> Cf. *Ibidem*, 292; n. 131.

<sup>251</sup> Cf. *Ibidem*, 290; n. 125.

<sup>252</sup> *Ibidem*, 291; n. 90.

<sup>253</sup> Cf. *Ibidem*, 268; n. 42-43.

<sup>254</sup> *Ibidem*, 296; n. 145.

<sup>255</sup> *Bono omnium populorum communi: Ibidem*, 293; n. 135. En la versión italiana usa *bene comune universale* (PT-VM, 193, n. 70).

<sup>256</sup> *Ibidem*, 292; n. 132.

servían los jefes de Estado como el entramado de embajadas, las conversaciones de alto nivel, los pactos y los convenios internacionales, *en una palabra, usaban los métodos y procedimientos que señalaban el derecho natural, el derecho de gentes o el derecho internacional común*<sup>257</sup>.

No obstante, en su tiempo se constata que las relaciones de convivencia internacionales han sufrido un cambio al que hay que responder de otra manera. En primer lugar, porque el BC de los pueblos está amenazado por la falta de seguridad y de paz, cuestión ésta que plantea problemas complejos y graves que fueron denunciados en la tercera parte de la encíclica y que están pidiendo con urgencia una solución inmediata. En segundo lugar, aunque el papa intenta valorar positivamente los esfuerzos que están haciendo *los gobernantes de los diferentes Estados* para salvar la situación a base de reuniones y toda clase instrumentos jurídicos, no puede más que concluir lo infructuoso de estos intentos. Hay buena voluntad, pero una total deficiencia estructural<sup>258</sup>.

Una vez expuesta la insuficiencia se puede proponer la urgencia de colaboración como una exigencia ética. En este punto de la argumentación se abren dos caminos en la PT: o simplemente caminar hacia la cooperación de Estados o dar un paso hacia adelante buscando la integración de cada Estado en una comunidad superior organizada.

### **1.3. La necesidad y urgencia de una *autoridad mundial*.**

La necesidad de un nivel de organización superior es la novedad mayor de la PT, al postular que se ha llegado a un punto donde la misma solidaridad entre los pueblos y los frutos de su mutua colaboración han de llevarnos a su ordenación estable dentro de un cuadro organizativo mundial, porque si un Estado avanza con el ejercicio de la autoridad de la que está investido, promoviendo con estructuras adecuadas la coordinación de los individuos y de los grupos intermedios para armonizar las necesidades de todos en orden a la consecución del bien común, ¿seguirá ocurriendo así si los Estados entre sí no promueven lo mismo en los demás países?

Juan XXIII es tajante. Ningún país, a largo plazo, podrá desarrollarse plenamente ni favorecer la vida humana en toda su integridad si se aísla de los otros o se aprovecha de ellos para crecer. Tal como lo ha ido exponiendo hasta ahora: *el bien común de todos*

---

<sup>257</sup> *Ibidem*, 292; n. 133.

<sup>258</sup> Cf. *Ibidem*, 292; n. 134. Aquí preferimos usar la expresión *deficienza strutturale* utilizada en la versión italiana (PT-VI 138; PT-VM, 193, n. 70) de la encíclica a la que aparece en la versión castellana *su autoridad carece del poder necesario*. Esta última da pie a pensar que los fracasos en el ámbito de las relaciones internacionales obedecen solo a la ausencia de una autoridad mundial. Ciertamente esta idea está en la mente del papa y llegará a ella como una necesidad exigible, pero no como única causa de los fracasos en las relaciones entre comunidades políticas. Ha habido, también, poca voluntad por parte de los Estados, como se deduce de la lectura y análisis de la tercera parte de la encíclica: cf. C. SORIA, a. c., 93.

*los pueblos plantea problemas que afectan a todas las naciones*<sup>259</sup> y, si los Estados se dotan de estructuras eficaces y reales para garantizar el bien común, habrá que hacer igual en el ámbito internacional. Lo primero será exigir la necesidad de una *autoridad pública general* que promueva el BCU dotada de los mismos medios de que lo está la autoridad pública en cada Estado.

La propuesta está revestida de un cierto carácter de solución técnica<sup>260</sup>. Esto podría haber supuesto un obstáculo para la aceptación por parte de la sociedad civil, donde estaba abierta una brecha en el debate sobre las competencias del Magisterio<sup>261</sup> en los asuntos públicos, pero queda salvado al remarcar Juan XXIII que la exigencia de la AM viene principalmente del orden moral. Entre BC y autoridad pública *existe una imprescindible conexión. Porque el orden moral, de la misma manera que exige una autoridad pública para promover el bien común en la sociedad civil, así también requiere que dicha autoridad pueda lograrlo*<sup>262</sup>. En pocas palabras, acaba de sintetizar toda la segunda parte de la encíclica, maniobra que le sirve para aplicar a la realidad mundial los mismos argumentos y principios que usó en dicha parte<sup>263</sup>.

La persona está en el centro del bien común. Así que, por extensión, lo que obliga a cada Estado con respecto al ser humano, obliga igualmente a todos los Estados entre sí. Aspirar al BCU, tal como está el grado de interdependencia, debe alcanzar más metas que el compromiso de no agresión entre Estados e ir mucho más allá de evitar la competencia desleal<sup>264</sup>. Antes tiene que comenzar por favorecer la mutua cooperación que lleve a la aspiración del respeto por los derechos y deberes de todos los hombres y mujeres del planeta. Esto sólo podrá conseguirse si logramos *una autoridad pública cuyo poder, estructura y medios sean suficientemente amplios y cuyo radio de acción tenga alcance mundial*<sup>265</sup>.

<sup>259</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 293]; n. 137. En latín la expresión utilizada es *commune omnium gentium bonum*, mientras que la italiana es *bene comune universale* (PT-VI, 141. Advierto que en PT-VM, 194, n. 71 no se recoge esta parte inicial del párrafo en italiano, pero sí en latín, por lo que a falta de aclaraciones de Melloni o se debe a un error tipográfico, que apunté en su momento, o es un añadido en la versión latina que luego fue incorporado a la versión italiana oficial).

<sup>260</sup> Pío XI en la (cf. Pío XI, *Quadragesimo anno*, [AAS (1931, 203-207]; n. 78-90) propuso una organización social conocida como el corporativismo que fue muy criticada y rechazada de plano por la sociedad civil en cuanto que fue entendida como una tercera vía entre socialismo y capitalismo. *No es tarea de la Iglesia proponer alternativas técnicas*: L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *De la "Rerum Novarum" a la "Centesimus annus": Cien años de enseñanza social de la Iglesia*: Revista Española de Teología 57 (1997) 269.

<sup>261</sup> A la Iglesia se le reconocen competencias en la moralidad de la actividad humana, pero no en los aspectos técnicos. Sin embargo, los papas han reivindicado para sí la competencia indirecta en cuanto que pueden juzgar si las soluciones técnicas son conformes al derecho natural: cf. R. COSTE, *Moral Internacional*, Herder, Barcelona 1967, 67-72.

<sup>262</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 293]; n. 136.

<sup>263</sup> Cf. *Ibidem*, 272-276; n. 54-66.

<sup>264</sup> Cf. ID. *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 421]; n. 80.

<sup>265</sup> ID. *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 293]; n. 137.

#### 1.4. Los elementos configuradores de una autoridad Mundial.

Implantar una AM es una empresa no exenta de riesgo. Se está proponiendo depositar en ella un poder suficiente y reconocido por todos los Estados y dotarla de los medios adecuados para garantizar el *bien común universal*<sup>266</sup>. En este sentido la historia juega en contra, pues en épocas pasadas existieron razones que vetaron la posibilidad de aceptar un poder supranacional, debido a la errónea concepción que se tenía respecto a la soberanía absoluta del Estado<sup>267</sup>. Por esta razón, Juan XXIII sorprende gratamente al dedicar un espacio para definir tres rasgos mínimos que configuran tal autoridad deducidos del orden moral para la realidad de su tiempo.

La primera característica es que tal autoridad *ha de establecerse con el consentimiento de todas las naciones y no imponerse por la fuerza*<sup>268</sup>. Aunque pueda parecer obvio, no lo es tanto, pues ya se apuntó que la libertad junto con la participación es esencial para poder moverse en el ámbito político; además, esta exigencia hay que leerla desde el concepto de ‘libertad’ como valor fundamental desarrollado en la encíclica que, en lo referente a lo internacional, mira con entusiasmo la creciente emancipación de las comunidades políticas. Ningún Estado va a consentir participar en iniciativas impuestas o en las que no esté involucrado activamente. Si quiere, pues, que su poder tenga alcance mundial, además de proveerse de medios adecuados para trabajar por el BCU de una manera eficaz, tendrá que ser *imparcial para todos, ajena por completo a los partidismos*<sup>269</sup>. Esta advertencia no es gratuita; abusar haciendo prevalecer intereses particulares resulta tentador dada la realidad hiriente del desigual desarrollo socioeconómico y militar de los Estados pero, como también hace notar el papa, dicha tentación queda, en parte, contenida por la convicción común de la plena igualdad jurídica y la conciencia de la dignidad del estilo de vida propio de cada comunidad política.

El segundo rasgo que se le exige es que debe *tender principalmente a que los derechos de la persona humana se reconozcan, se tengan en el debido honor, se conserven incólumes y se aumenten en realidad*<sup>270</sup>. La defensa de los derechos humanos es un tema

---

<sup>266</sup> Cf. *Ibidem*, 293-294; n. 138.

<sup>267</sup> Una concepción radicalmente individualista y voluntarista, que, al hacer depender todo de la voluntad del Estado, preparaba el terreno para toda clase de totalitarismos: M. AGUILAR NAVARRO, *Las comunidades políticas nacionales, sujetos de derechos y deberes*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, I. c., 286.

<sup>268</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 293]; n. 138.

<sup>269</sup> *Ibidem*, 293; n. 138.

<sup>270</sup> *Ibidem*, 294; n. 139.



recurrente y de vital importancia en toda la encíclica<sup>271</sup>; es al que más esfuerzo dedica Juan XXIII y, al ponerlo en relación de responsabilidad con la AM, no hace otra cosa que seguir subrayando su capital importancia. Una AM fracasaría en su empeño de actuar por el BC si no tiene en el punto de mira el pleno bien de la persona humana, igual que lo haría una nación si no lo tuviera tampoco en cuenta. Tan vital es que, aunque no se lograra impulsar la constitución de la AM, habría obligación de crear un ambiente favorable para que los gobernantes pudieran atender los derechos de las personas<sup>272</sup>.

Por último, igual que en los Estados las relaciones entre el poder público, los individuos y los grupos intermedios deben regirse por el *principio de la acción subsidiaria*, los Estados entre sí, a través de la *autoridad pública mundial*, deben regular sus relaciones desde el principio de subsidiaridad. Su importancia es fundamental en cuanto que delimita las actividades tanto de la autoridad pública estatal como de la mundial; así como las personas y las sociedades inferiores, en el ámbito de sus respectivas competencias, tienen derecho a asumir sus propias iniciativas, también tendrán que asumir las responsabilidades que se derivan de ese mismo derecho. Con el principio de subsidiaridad quedan todos involucrados, pero Juan XXIII afina más al definir con claridad hasta dónde puede llegar la intervención de la AM: en negativo, nunca deberá *limitar la esfera de acción o invadir la competencia propia de la autoridad pública de cada Estado*<sup>273</sup>; en positivo, tendrá por misión propia *examinar y resolver los problemas relacionados con el bien común universal en el orden económico, social, político o cultural*<sup>274</sup> que superen las posibilidades de solución satisfactoria que podrían dar los gobernantes de cada Estado. En definitiva, su misión esencial sería crear un ambiente mundial donde absolutamente todos *puedan con mayor seguridad realizar sus funciones, cumplir sus deberes y defender sus derechos*<sup>275</sup>.

La cuarta parte de la PT concluye con una mención especial a la Organización de las Naciones Unidas. No podía ser de otra manera, puesto que en la encíclica se aprecia una verdadera preocupación, encaminada a reforzar todas las instituciones y organismos que tienen que ver con la organización internacional, en cuanto que pueden contribuir al ideal en paz de la humanidad. La valoración que hace de la ONU es muy positiva: la

---

<sup>271</sup> Nótese el tratamiento amplio de los derechos humanos (*Ibidem*, 259-265; 278; n. 11-34; 75) y la insistencia en que hay que asegurar una estructura política siempre al servicio de la dignidad humana (*Ibidem*, 259; 273-274; 275-276; 278-279; n. 10; 60-63; 65-66; 77).

<sup>272</sup> Cf. *Ibidem*, 294; n. 139.

<sup>273</sup> *Ibidem*, 294; n. 141.

<sup>274</sup> *Ibidem*, 294; n. 140.

<sup>275</sup> *Ibidem*, 295; n. 141.

trata como un *signo de los tiempos*, enumera sus fines y desea *vehementemente* que, poco a poco, por lo menos pueda garantizar los derechos humanos en un futuro no muy lejano. Sin embargo, deliberadamente mezcla elogios y críticas hacia la ONU<sup>276</sup> en un tono optimista con el fin de evitar que alguien pueda pensar que en ella se hace real el ideal de AM<sup>277</sup> que acaba de describir. El papa está demandando una estructura organizativa de la vida política y del ámbito de la justicia que superaba, en su tiempo, las pretensiones de la ONU<sup>278</sup>.

Juan XXIII, ciertamente, está pidiendo algo más a la configuración internacional de su momento histórico. En la encíclica está patente otra cuestión elemental a la que a veces no se le presta toda la atención debida: la necesidad de *humanización del Derecho Internacional*<sup>279</sup>. En la escena interestatal se comienzan a dar pasos para que las personas puedan hacer valer sus derechos<sup>280</sup>, pero el plano internacional se adolece de un espacio similar y Juan XXIII está exigiendo que el ser humano, como individuo, pase a formar parte de la esfera de los sujetos dentro del Derecho internacional. El papa desea una Organización de las Naciones Unidas mejor estructurada y provista de medios eficaces para que cumpla con sus objetivos, pero sueña con los derechos de los seres humanos garantizados en un planeta donde la conciencia de pertenencia a la gran comunidad mundial es ya imparable<sup>281</sup>. Este planteamiento va al fondo mismo de la cuestión de la AM y apunta pistas en la doble dirección de las posibles consecuencias inmediatas

<sup>276</sup> En "Pacem in Terris Symposium, New York, 7 October 2003", Kofi Annan, Secretario General de la ONU, confirma que Juan XXIII supo ver los objetivos de la ONU, pero también el ideal que no siempre ha sido capaz de mantener en orden a garantizar los derechos humanos: *Pope John XXIII also saw, very clearly, that the reality fell short of the ideal. He knew that, in practice, many human beings have not found in this Organization an effective safeguard of their personal rights*: K. ANNAN, *The Secretary-General Opening Address at Seminar to Commemorate the 40th Anniversary of the papal Encyclical "Pacem in terris"*, en: *Peace on Earth, Symposium, New York, 7 October 2003*, <http://www.holyseemission.org/pacem-annan.html> (acceso: 10/12/2004)

<sup>277</sup> Aunque no lo dice claramente, la ONU necesita *di una loro riforma strutturale, che meglio corrisponda al progresso delle idee in fatto di organizzazioni internazionali, e alle mutate esigenze della vita comune dei popoli*: A. MESSINEO, *La comunità regionali e comunità mondiale*: La Civiltà Cattolica 114 (1963) III, 18: cf. S. QUADRI, *La Pacem in Terris*, en: G., LONGO, (Dir), *Juan XXIII. El papa del concilio ecuménico Vaticano II*, Labor, Barcelona 1967, 211.

<sup>278</sup> Cf. M. BLANCO FERNÁNDEZ, *La ONU, asignatura pendiente para la nueva evangelización. Una lectura desde la realidad de los números 142-145 de la "Pacem in Terris"*, en: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Los derechos humanos, una defensa permanente. Comunicación en el Simposio de Doctrina Social de la Iglesia en el XL aniversario de la Pacem in Terris (2003)*, [http://leonxiii.upsam.net/semana\\_social/](http://leonxiii.upsam.net/semana_social/) (acceso: 9/8/2016).

<sup>279</sup> Cf. M. DÍEZ DE VELASCO, *Las organizaciones internacionales en la encíclica "Pacem in terris"*, en: M. AGUILAR NAVARRO, *Comentarios universitarios a la "Pacem in Terris"*, I. c., 245.

<sup>280</sup> En un discurso dirigido al cuerpo diplomático el 24 de diciembre de 1962, Juan XXIII tiene presente esta realidad interestatal, aunque sueña con algo más, con que llegue el día en *que sea respetado siempre y por todos el derecho internacional, fundado sobre el derecho natural. Quien quiera que trabaje por la afirmación del derecho en las querellas entre Estados, trabaja por el bien verdadero de los hombres*: JUAN XXIII, *Discurso dirigido al cuerpo diplomático (24/12/1962)*: Ecclesia n. 1.137 (1963) 8.

<sup>281</sup> Esta visión más sutil respecto a la humanización del derecho internacional se puede deducir de una lectura atenta del siguiente párrafo: *¡Ojalá llegue pronto el tiempo en que esta Organización pueda garantizar con eficacia los derechos del hombre!, derechos que, por brotar inmediatamente de la dignidad de la persona humana, son universales, inviolables e inmutables. Tanto más cuanto que hoy los hombres, por participar cada vez más activamente en los asuntos públicos de sus respectivas naciones, siguen con creciente interés la vida de los demás pueblos y tienen una conciencia cada día más honda de pertenecer como miembros vivos a la gran comunidad mundial*: JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 296]; n. 145.

describas: reforzamiento en lo organizativo y humanización del derecho en la nueva esfera de lo internacional. Aun así, el deseo de una AM es la expresión de una visión teórica de las relaciones internacionales; ni Juan XXIII ni el Magisterio de la Iglesia ignoran la distancia, muchas veces insalvable, que hay entre lo realizable empíricamente y los deseos de que ser llegue a materializar. *Habrá una autoridad mundial en la medida en que los Estados quieren reconocer y desarrollar medios efectivos* y por ahora el más eficaz puede ser la aceptación del derecho internacional, pero es de todos conocido que, hoy por hoy, las grandes potencias no están por la labor y quiebran con las políticas unilaterales, al servicio de sus propios intereses, toda posibilidad real de un auténtico derecho común para todas las naciones<sup>282</sup>.

## 2. Las fuentes de la propuesta.

En la cuarta parte de la *PT* hay un detalle nimio, pero significativo: mientras que todo el documento está repleto de referencias al pensamiento de sus antecesores, ahora, cuando expone su propuesta más valiente y arriesgada, hace una sola cita de Pío XII. Para aquel que lea la encíclica aisladamente del pensamiento social católico podría parecerle suficiente el dato para pensar que la idea de una AM es totalmente original y nueva. No obstante, se ha ido mostrando en el desarrollo de los capítulos precedentes, especialmente en el segundo y el cuarto, que no es absolutamente nueva, porque Juan XXIII se siente deudor, no sólo de las insinuaciones de sus antecesores en el pontificado, sino también del pensamiento teológico y de la misma tensión universalista de la humanidad subrayada por la fuerza del cristianismo. Eso sí, se puede afirmar además que es original en cuanto que acierta a sintetizar el pensamiento tradicional sobre la comunidad internacional, a la que él llama *comunidad mundial* dotada de una autoridad universal, revistiéndola de toda la fuerza doctrinal que supone incluirla en un ejercicio del Magisterio de la Iglesia.

En la *PT* se termina concretando lo que ellos intuyeron. La continuidad de la doctrina sobre la AM en Juan XXIII respecto a los que la pensaron primero es diáfana en cuanto a su necesidad, pero se separa bastante en la formulación. Ciertamente hay un denominador común en los que le precedieron y que él también situó con la fuerza suficiente como para provocar una propuesta: había que responder a las situaciones de conflicto, guerra e inestabilidad, debidas en parte a las fórmulas procedimentales usadas por las naciones en sus relaciones. Así, con este denominador común, presentada ya la

---

<sup>282</sup> Cf. R. MINNERATH: *Une autorité mondiale point de vue de l'Église catholique*, en: E. MALINVAUD - L. SABOURIN (eds.) *The Governance of Globalization* [Ninth Plenary Session, 2-6 May 2003, acta 9], Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 2004, 215-216.

variedad de soluciones para un orden moral entre naciones y la propuesta de PT, solo queda mostrar los principales cimientos donde se apoya.

### 2.1. La tensión universalista.

En el ser humano ha estado siempre latente y, conforme ha evolucionado, explícitamente presente, la idea de universalidad, de destino común y de unidad del género humano. El mismo sentido de pertenencia a un todo mayor y ordenado se puede encontrar en la organización de las sociedades políticas primitivas, reflejo de ese equilibrio cósmico donde los lazos sociales propios como la religión, la lengua, la estructura familiar, la autoridad y las incipientes relaciones económicas se articularon desde la referencia al mito de un cosmos político unificado<sup>283</sup> capaz de llenar de sentido la existencia, justificar el orden social y entrever las consecuencias del destino común al que estaban llamados.

Esta experiencia primigenia saltó del inconsciente colectivo al pensamiento y la expresión a través de las reflexiones de los pueblos griego y romano que, a su vez, se materializó en el proyecto imperial, tal como se ha ido mostrando, de mayor alcance universalista de la antigüedad, pues se planteó como un ideal político que trató de construir una comunidad mundial unida por vínculos jurídicos, espirituales y culturales. Igualmente se encuentran gérmenes universalistas en la tradición judía de la que hicieron acopio los cristianos para difundir su idea de universalidad y de unidad de la familia humana de los pueblos. El mesías cósmico, la seguridad de saberse elegidos por Dios para construir su reino y la fe inquebrantable que convertía cada acontecer político temporal en un paso más hacia el reinado del Señor<sup>284</sup> se concretó, para los cristianos, en Jesús, el hijo de Dios, que murió por toda la humanidad y resucitó para salvarla.

Sin embargo, la idea de universalidad que aporta el cristianismo está por encima de cualquier concreción histórica<sup>285</sup>. La Iglesia se funda en lo trascendente del ser humano, está compuesta de *redimidos*<sup>286</sup> y se ofrece a todo hombre y mujer para su salvación. Como tal, aunque a veces pudo provocar equívocos, aparece en los procesos históricos como una comunidad universal de salvación que tiene la misión de proponer criterios para una mejor ordenación de las relaciones humanas en general según el mensaje de

---

<sup>283</sup> L. J. FUEYO, *La comunidad universal como constante del pensamiento cristiano*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, I. c., 516.

<sup>284</sup> Cf. *Ibidem*, 517.

<sup>285</sup> Cf. J. RUIZ-GIMÉNEZ, *Con el corazón en alto...*, en: JUAN XXIII, *Encíclica "Pacem in Terris"*, Ediciones y Publicaciones Españolas, Madrid 1963, 17.

<sup>286</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 259]; n. 10.

Cristo y a la luz de la verdad<sup>287</sup>.

## 2.2. Las aportaciones de los teólogos.

La preocupación de los teólogos por lo internacional nace al tiempo que suceden los grandes descubrimientos de otras tierras, otras gentes y otras culturas. Occidente se hace pequeño al tomarse conciencia de habitar un mundo cargado de una realidad y problemática completamente nuevas.

Como se mostró a su tiempo, uno de los primeros teólogos que trató de aproximarse a esta realidad fue Francisco de Vitoria (s. XVI), dentro de la escuela de Salamanca, acuñando la noción de comunidad internacional fundada en el derecho natural y el derecho de gentes. Más adelante, Francisco Suárez (s. XVII) la perfeccionó, aunque esta teoría se nutría de la tradición anterior, especialmente de san Agustín y santo Tomás<sup>288</sup>. San Agustín tomó la antorcha de la tendencia universalista del cristianismo y la dotó de una formulación doctrinal, aun estando las relaciones internacionales en estado embrionario, pero acertó a simbolizar la tensión del ser humano a lo universal desde el destino común y la comunión en la misma naturaleza; con todo, los estudiosos de santo Tomás de Aquino, se lamentan de que no llegase a desarrollar un *corpus* de moral internacional desde su magistral idea de *civitas perfecta*, a pesar de haber asentado los principios donde fundamentar las relaciones entre comunidades<sup>289</sup>, pero, apoyado en la identidad de la misma naturaleza humana, deduce el principio de la unidad de la humanidad, que explica y fundamenta la universalidad e inmutabilidad de un derecho obligatorio para todos.

Las referencias de los teólogos a la comunidad internacional que se ha ido exponiendo reaparecen, después de un silencio llamativo de dos siglos, enriquecidas y sistematizadas en la figura de Luigi Taparelli D'Azeglio y, un siglo más tarde, en la figura del teólogo y místico Henri De Lubac, que tanto influenció en el Concilio Vaticano II. Si lo traigo aquí es por su especial aportación, a la vez síntesis teológico-mística de la tensión universalista del catolicismo, porque él supo unir el carácter social e histórico del cristianismo, vertido en sus dogmas en relación con la historia, conceptualizándolo en su valor y diferencia.

Puede afirmarse la influencia del pensamiento de Maritane en Juan XXIII y también de su idea de AM. Respecto a Henri De Lubac solo se cuenta con un hecho histórico: que el

---

<sup>287</sup> Cf. L. J. FUEYO, *La comunidad universal como constante del pensamiento cristiano*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, I. c., 521.

<sup>288</sup> Cf. H. A. ROMMEN, *El estado en el pensamiento católico: un tratado de filosofía política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1956, 703-841; Cf. R. COSTE, *o. c.*, 101-124

<sup>289</sup> Cf. B. MOSTAZA, *El desarme material como idea y como hecho*, en: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, I. c., 376.

papa lo rehabilitó como teólogo del Concilio después de haber sido retirado de la enseñanza a raíz de la publicación de la encíclica *Humani generis* (1950)<sup>290</sup>. No obstante, la visión antropoteológica manifiesta de Juan XXIII parece beber de la antropología *comunional del hombre, imagen de la communio personarum divina* tal como afirma De Lubac de la naturaleza del ser humano que, a su vez, se abre a la Iglesia como *punto de encuentro del mundo de Dios que se abaja hacia el mundo del hombre que, a su vez, se eleva hacia Él*<sup>291</sup>.

Para De Lubac, el cristianismo con su noción de salvación revolucionó la historia religiosa de la humanidad, entre otras cosas porque abrió una puerta donde solo había un callejón sin salida. Mientras el judaísmo seguía esperando la salvación de un mesías que sucedería en la historia, el budismo, junto a otras variaciones teóricas tanto orientales como occidentales sobre *los ciclos de purificación* o del *eterno retorno de los seres*, quedaba prisionero de la idea absolutizada de la ‘evasión’, que frente al cristianismo iba a permanecer como versión sucedánea de la ‘salvación’ vertida en diversas conceptualizaciones con las que se trata de escapar de la humanidad, esa que percibe como una realidad a la que sobrepasar, pero sin más dirección que una concepción cíclica o circular de la historia<sup>292</sup>.

El bucle sin escapatoria es roto por el cristianismo que anuncia con contundencia *para el hombre un destino transcendente y para la humanidad un destino común. La preparación de este fin se realiza en la historia del mundo*, que se desarrolla, cumpliendo un designio divino, a través de una serie de etapas cuyo punto culminante es la Encarnación; en ella y por ella recupera el valor del tiempo abriéndolo al infinito en el corazón mismo de la historia: *ya no hay sucesión interminable de generaciones y corrupciones siempre idénticas*<sup>293</sup>, sino *génesis, crecimiento y maduración del universo hacia una plenitud, de la humanidad hacia su último fin*<sup>294</sup>.

La *fuga saeculi* seguirá presente en el cristianismo, pero no como ‘evasión’ individual o colectiva, sino como ‘salvación’ que invita a sobrepasar, sin despreciar, el *carácter transitorio de lo temporal*<sup>295</sup>; así, lo que cuenta a partir del verbo hecho carne, el que rompe la circularidad para convertir la historia en una línea recta, son las etapas

<sup>290</sup> C. F. C. R. BERZOSA, *La dimensión teológica, desde los escritos de Henri De Lubac*: Revista catalana de teología, vol. 33, n. 1 (2008) 9.

<sup>291</sup> C. F. J. M. GALVÁN, H. De Lubac: *el misterio del hombre en el misterio de Dios*: Anuario filosófico, vol. 39, n. 1 (2006) 173-175. La última frase es una cita literal que recoge de VON BALTHASAR, *Il padre Henry de Lubac. La Tradizione fonte di rinnovamento*, Jaca Book, Milano 1986, 109.

<sup>292</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Estela, Barcelona 1963, 97-99.

<sup>293</sup> *Ibidem*, 100.

<sup>294</sup> *Ibidem*, 101.

<sup>295</sup> *Ibidem*, 102.

esencialmente colectivas de la humanidad que camina hacia la salvación<sup>296</sup>. Tal concepción histórica a todas luces es inédita, porque, aun teniendo raíces en la religión de Israel a través del universalismo histórico de Jeremías, Ezequiel y Daniel, está relacionada con algo mayor: la idea social de la salvación<sup>297</sup>.

De Lubac consigue fundamentar así, con una mística teo-histórica, que la tensión universalista de la humanidad no se puede quedar solo en un horizonte donde mirarnos, sino al que caminamos juntos, porque en la historia, antes de allí y hacia allí, la salvación es comunitaria. Los dogmas en los que se vierte el catolicismo tienen, de entre varios, este doble carácter social e histórico, que tiene que traducirse en fórmulas temporales y terrenas, pero que no se comprende sin la transcendencia. Porque los proyectos podrán reunirnos, pero no unirnos, a no ser que la humanidad renuncie toda ella a considerarse a sí misma como fin. *Si nadie debe evadirse de la humanidad, la humanidad entera debe morir a sí misma en cada uno de sus miembros para vivir, transfigurada, en Dios*<sup>298</sup>. Donde concluye De Lubac el *catolicismo* (universalismo), desde la mira más alta, empieza el tiempo de las propuestas, de entre ellas, la de Jacques Maritain.

### 2.3. Alcanzar un mundo políticamente uno.

En 1951 Jacques Maritain (1882-1973) dedica el capítulo final de su obra *El Hombre y el Estado*<sup>299</sup> a la reflexión sobre la AM. En ella parte de los datos sociológicos de su presente histórico y en diálogo con la Escuela de Chicago<sup>300</sup> y analiza la necesidad, la urgencia y la conveniencia de alcanzar una organización política del mundo llegando, incluso, a hacer una propuesta concreta. La perspectiva de su análisis y sus conclusiones son las de un filósofo, pero resulta significativamente llamativo la similitud del tratamiento que hace del tema con varios puntos de la propuesta que se describe en la *PT*<sup>301</sup>. Por curiosidad investigativa se exponen, a continuación, las líneas- fuerza de la aportación de Maritain con el afán de comprender y justificar mejor la propuesta de Juan XXIII.

El interés, según Maritain, por la cuestión de una AM nace de una realidad existencial a la par que paradójica. El conjunto de la sociedad, después de dos contiendas mundiales,

<sup>296</sup> Cf. *Ibidem*, 103.

<sup>297</sup> Cf. *Ibidem*, 111.

<sup>298</sup> *Ibidem*, 266.

<sup>299</sup> J. MARITAIN, *L'homme et l'état*, o. c., 176-202.

<sup>300</sup> Robert Hutchins, Mortimer Adler, y John Nef: cf. P. VIOTTO, *Los Maritain y la filosofía contemporánea*: Información Filosófica I/2 (2004) 240-241. La revista también se edita en formato electrónico: <http://philosophica.org/if> (acceso: 20/09/2016).

<sup>301</sup> Monseñor Roncalli, futuro Juan XXIII, mantuvo relaciones estrechas con Maritain: cf. nota 15 en: M. T. COMPTE, *Una lectura de Pacem in Terris a propósito de las minorías étnicas*, en: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Los derechos humanos, una defensa permanente*, l. c., 4.

vive su presente desde una alternativa trágica: o se asegura la paz o nos espera sólo la destrucción total. No puede ser de otra manera porque se ha alcanzado un nivel de interdependencia económico que liga nuestros destinos en uno, fruto de un proceso técnico o material, pero políticamente no consentido, querido o establecido. La unificación material del planeta no tiene un correlato de orden auténticamente político exigido por la razón y la libertad. Esto lleva al filósofo a preguntarse por los siguientes interrogantes:

Primero, si se dan las condiciones materiales, al menos en lo económico, ¿por qué no es una realidad la gobernabilidad mundial? Maritain repara en tres posibles causas: la primera es la amoralidad de la política exterior de los Estados modernos que se atrincheran en la *razón de Estado* elevando el interés particular a ley suprema de su actividad, particularmente en su relación con los demás Estados. La segunda es la perniciosa idea de *Estado-persona suprema*<sup>302</sup> que deja de servir a los hombres y los sitúa al servicio de los fines particulares del Estado; esto podría derivar en totalitarismo de no existir una consolidada organización democrática del Estado. La tercera causa es hacer recaer el concepto de *soberanía* sobre el Estado, cuando por derecho natural pertenece al *cuerpo político* en cuanto *sociedad perfecta*<sup>303</sup>. En todo caso, para Matitain sería autonomía relativa, en el sentido de que cualquier sociedad puede abandonar tal derecho y asociarse a otra sociedad política que considere mejor dotada como sociedad perfecta.

Segundo, según lo expuesto: ¿es posible alcanzar un mundo, verdaderamente *uno*, organizado políticamente? En principio es una idea noble, fundada en una sana filosofía política, por lo que no puede ser imposible en sí misma, eso sí, siempre que garantice la autonomía para cualquier comunidad política y la libertad para que pueda alcanzar la autosuficiencia y la paz en una sociedad más amplia (de hecho está pasando materialmente); con todo, no deja de estar cargada de cierto utopismo, porque una comunidad mundial exigiría una organización política similar a la de los Estados democráticos, es decir, que se tendría que crear un *Estado mundial* que, en virtud de la

<sup>302</sup> Sobre la falsedad de esta concepción y la influencia de Hegel en la teorización de la idea se ocupa en los dos primeros capítulos de *L'homme et l'état*, o. c., 1-47.

<sup>303</sup> Entiende por *sociedad perfecta* la sociedad adulta, es decir, enteramente formada, completa *ou parfaite en ce qui concerne les propriétés ou exigentes spécifiques de l'objet de pensée appelé société, bref une société qui mérite pleinement son nom*: *Ibidem*, 185. En este sentido se aproxima al concepto relativo que tiene de la misma Suárez, pero más aún a la tesis de la *PT* respecto a la imposibilidad de mantener el concepto de soberanía al margen de la ley natural y el orden moral (cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 279-281]; n. 80-85) y el derecho a asociarse para mejor cumplir sus fines (cf. *Ibidem*, 291-292. n. 130-131).



ley natural y el derecho de gentes, pudiera dictar leyes positivas<sup>304</sup> aplicables a toda la humanidad y tuviera el poder de hacerlas cumplir<sup>305</sup>. Posible, sí, pero bastante difícil de conseguir porque implicaría el garantizar la consecución del *bien común universal* y los derechos y libertades de todos los ciudadanos, la creación de una constitución, la división de los poderes (legislativo, ejecutivo y judicial) y, lo que es más difícil, unir la inteligencia y la energía humanas en una voluntad para trabajar por conseguirlo, aunque eso llevase años, evidentemente muchos años.

Tercero: y mientras llega, ¿qué? ¿hay alguna posibilidad de allanar el camino? Maritain propone un sueño, una estructura nueva aún no ensayada, a saber, la creación de *un consejo consultivo supranacional*, una opinión internacional organizada que actúe como la presión que ejerce la opinión pública en cualquier Estado democrático para evitar las desviaciones del Estado que ya ha analizado y que están siendo el freno para la constitución del Estado Mundial. Tal consejo tendría *una función de sabiduría ética y política* y estaría *compuesto por las autoridades más altas y de más experiencia en las ciencias morales y jurídicas*<sup>306</sup>. Pero termina confesando que su propuesta es fruto de la tentación del filósofo que no quiere renunciar a que la razón sea aceptada, al fin, como la mayor autoridad en los asuntos humanos.

Al final, me valgo de la aportación de Maritain para concluir que la tensión universalista fundamentada legítimamente (naturaleza) en la sociabilidad constitutiva del ser humano es el arranque por el que todos los pensadores y doctores cristianos han terminado concluyendo la necesidad de una AM y que Maritain, en los albores de la Guerra Fría, supo descubrir, describir, sintetizar y exponer en un pensamiento del que pudo ser deudora la misma propuesta de Juan XXIII en la *PT*. También es cierto que hay disimilitudes en cuanto a lo *técnico* de la propuesta. El filósofo apunta hacia un cosmopolitismo de corte pluralista de la comunidad mundial, mientras que el papa quiere reforzar la idea de la consecución del bien común universal desde los valores

---

<sup>304</sup> En el pensamiento maritainiano estos tres conceptos forman una tríada a la que, aun siendo clásica, él dota de contenidos y características peculiares. Para profundizar en ello cf. J. M. BURGOS, *Para comprender a Jacques Maritain: un ensayo histórico-crítico*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2006, 110-112.

<sup>305</sup> El derecho de gentes sin autoridad y leyes positivas sería un fracaso. Esta idea es una constante en el pensamiento de los doctores y juristas cristianos, pero también en el pensamiento de Immanuel Kant; en 1795 escribió: "Los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la guerra, que el de consentir leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y forman un *Estado de pueblos (civitas gentium)* que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra. Pero si por su idea del derecho de gentes no quieren esta solución [...], el *raudal* de los instintos de injusticia y enemistad sólo podrá ser detenido, en vez de por la idea positiva de una *república mundial*, por el sucedáneo *negativo* de una *federación* permanente y en continua expansión, si bien con la amenaza constante de que aquellos instintos estallen": I. KANT, *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid 1985, 25-26. Los paréntesis y la cursiva son de la edición, por eso citamos el texto, como excepción, entre comillas.

<sup>306</sup> Continúa describiendo de forma pormenorizada cómo podría constituirse este consejo de sabios: cf. J. MARITAIN, *o. c.*, 200-201.

éticos y no desde la eventualidad contractual, pero ambos coinciden en que el derecho de gentes sin leyes positivas puede ser un camino equivocado para alcanzar la gobernabilidad del mundo.

### **3. Un sano realismo utópico.**

Hasta aquí se ha expuesto la propuesta de la AM desde la novedad tanto en el uso de una nueva categoría moral, como es los *signos de los tiempos*, como en la renovación de los principios de siempre; también se ha investigado en las fuentes y las posibles inspiraciones de la misma. Ahora se busca una valoración general que puede calificarse, apropiándonos de una expresión del sociólogo inglés Anthony Giddens, de un sano *realismo utópico*. Realismo, porque se hace cargo de la realidad existente. Utópico, porque busca transformar esa realidad.

#### **3.1. Una propuesta realista.**

Juan XXIII se separa sensiblemente de los antecedentes que he podido encontrar respecto de la constitución de una AM. El giro es sutil pero evidente tanto en el método como en la justificación. Abandona toda fundamentación basada en lo contractual, en lo eventual siempre y sujeta al capricho de los más poderosos que imponen sus criterios, para fundamentar cualquier autoridad desde unos legítimos valores éticos.

Donde mejor se aprecia este giro es en la relación intrínseca que descubre entre el contenido histórico del BC y la *autoridad pública mundial*; es una aportación valiosa en cuanto que lleva la cuestión al campo de la moral impidiendo su reducción a una mera cuestión de estructura<sup>307</sup>. Así evita siquiera proponer que la Iglesia es la única que puede asumir el papel de llevar a la humanidad a la construcción de un mundo unido y en paz.

Con Juan XXIII comienza una etapa distinta en las relaciones Iglesia-sociedad y esto se hace notar en su discurso social. Él tiene una mayor conciencia de que la Iglesia está en el mundo, que camina con y junto a él, y que la preocupación de la Iglesia debe de estar en redescubrir su autonomía revisando sus estructuras y su entramado relacional. La realidad social necesita una lectura más teológica que filosófica, es decir, debe iniciar su discurso social a partir de su idiosincrasia, de su modo concreto y peculiar de ser en la

---

<sup>307</sup> *Of particular importance among these guidelines is the correlation between the historical content of the universal common good and the configuration and functioning of a worldwide public authority. This is a moral issue before it is a question of structure, and requires that at the centre of our considerations there be placed the human family and the universal common good to which it tends: R. R. MARTINO, Symposium "Peace on Earth". United Nations Headquarters, en: Peace on Earth, Symposium, New York, 7 October 2003, <http://www.holyseemission.org/pacem-martino.html> (acceso: 18/5/2016).*

historia de los hombres<sup>308</sup>.

A decir verdad, esto no lo consigue del todo, pero lo comienza. La Iglesia se desarrolla históricamente en el mundo; en parte es deudora de él, pero no totalmente, porque a la par es portadora de un mensaje que trasciende el tiempo como signo de salvación para todos los hombres. Lo dirá más tarde Pablo VI, pero Juan XXIII lo mostró con los hechos: la iglesia está descubriéndose como maestra de humanidad y pone toda su experiencia y conocimiento al servicio del mundo<sup>309</sup>.

Precisamente por ser portadora de una promesa puede presentarse libre de cualquier ideología o política con la distancia suficiente para ser crítica, porque lo puede ser al estar inserta en el proceso histórico, aunque también profética para soñar en un diseño moral de un mundo lo más parecido posible al Reino de los Cielos<sup>310</sup>.

Igualmente valoro, aunque pueda dar la impresión de superficial, el que haya sido capaz de exponer la doctrina sobre la AM de una manera impecablemente clara gracias al lenguaje que usa. Otros lo sospecharon, pero solo él lo ha articulado tan magistralmente. Esto provocó la enorme acogida de sus propuestas haciendo que no cayeran en el olvido estas ideas cargadas de intuición y realismo:

- (1) Ha puesto entre paréntesis que en un mundo interdependiente se pueda seguir manteniendo la soberanía del Estado más allá del principio de subsidiaridad que garantiza la legítima autonomía.
- (2) Ha colocado en el centro a la persona y su dignidad; la justicia queda como el valor que puede garantizarla, eso sí, primero dejando de lado el concepto demasiado objetivado de la justicia que hace la filosofía política moderna. Para él *la justicia es la disposición interior de los hombres, que los lleva a respetar los derechos y cumplir los deberes. Es la actitud recta del hombre en sus relaciones sociales*<sup>311</sup>.
- (3) Ha relacionado el concepto de *bien común* no sólo con la justicia, sino también con la libertad. En realidad, de lo que se trata es de cumplir el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo. Estamos, por lo tanto, en el ámbito de la *caridad*. La justicia es un aspecto de la caridad. Pero la caridad y la justicia, para ser tales, han de ser libres. El bien común solo se

<sup>308</sup> Cf. G. PIANA, *Doctrina Social de la Iglesia*, en: F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA, *Nuevo diccionario de Teología Moral*, I. c., 430-431.

<sup>309</sup> Cf. PABLO VI, *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas* (4-10-65): *Eclessia* 1.264 (1965) 1.403.

<sup>310</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Catolicismo: o. c.*, 36-59; 155-203.

<sup>311</sup> J. COMBLIN, *a. c.*, 226.

puede obtener en libertad y para la libertad.

- (4) Ha cambiado los centros de interés respecto al discurso social, que comienza a no reducirse únicamente a la relación entre capital y trabajo, ni tampoco al sistema económico, sino a aspectos que implican explícitamente la libertad, como son los problemas de las minorías étnicas, los presos políticos, los refugiados, los inmigrantes o las condiciones degradantes para la mujer.
- (5) Ha reconocido el valor de la democracia al declarar el derecho que tienen los ciudadanos a elegir sus gobernantes, la forma como quieren ser gobernados, los límites del ejercicio de la autoridad y la relación de los poderes con el bien común<sup>312</sup>.
- (6) Ha pasado -esto es lo más importante- de proponer la AM a niveles de organización (política como estructura) a introducir elementos para una política social activa en cuanto a los principios sin caer en la tentación de las aportaciones técnicas (política como gestión).

Por último, también se aprecian aspectos en la propuesta que no están suficientemente matizados:

- (1) Le falta desarrollar para la AM los medios adecuados para cumplir con su función de asegurar el bien común. Cuando trató la autoridad hacia dentro de los Estados no dudó de hablar de participación, de división de los poderes y de formas democráticas.
- (2) La noción de autoridad que propone es excesivamente vertical y extrínseca, quizá porque su concepto de civismo es demasiado plano y no tiene en cuenta concepciones más dialécticas que conducirían a hacer referencias más explícitas sobre la lucha por la justicia y la noción de liberación<sup>313</sup>.
- (3) En el camino hacia una mejor estructuración de lo supranacional no desarrolla la solidaridad como una actitud moral debida, como lo hace con la justicia<sup>314</sup>. Tampoco en la ordenación de las relaciones mundiales, presenta la realización de la justicia social como presupuesto de la entera realización del BCU<sup>315</sup>.

<sup>312</sup> Después de la condena de la democracia que se hizo en el *Syllabus* sólo aparecen tímidas aperturas hacia la democracia en el discurso social de la Iglesia: cf., EDITORIAL, *Cuarenta años de la encíclica Pacem in terris*: Razón y fe n. 248 (2003) 5, 10-11.

<sup>313</sup> Cf. M. ROY, *o. c.*, 48.

<sup>314</sup> Justicia y solidaridad no son equivalentes. La justicia garantiza la igualdad, la solidaridad atiende a la diferencia; por eso la segunda está antes y después de la primera, pero ambas son moralmente debidas: cf. J.I. CALLEJA, *o. c.*, 20-24.

<sup>315</sup> Cf. M. TOSO - G. QUINZI, *I cattolici e il: quale formazione?* LAS, Roma 2007, 66.

### 3.2. La autoridad mundial, ¿es un proyecto realizable?

Juan XXIII llega hasta donde puede en la propuesta, situándola justo en el lugar en el que es capaz de decir algo la moral cristiana sin ser acusada de entrometida en las realidades temporales. No obstante, hubo reacciones que se encaminaron en dos sentidos: para unos era una utopía, utilizando el término como sinónimo de irrealizable; para otros, era el principio para comenzar a construir modelos aplicables a la realidad. Los dos se equivocaban. Por una parte, si es utópica, lo será en la medida en que tiende a no conformarse con la realidad y tratar de transformarla. Ernst Bloch dijo que la utopía es la expresión social de la esperanza. Para Juan XXIII, encontrarnos, por fin, con la concreción de los anhelos de paz perpetua, o por lo menos duradera, es un ejercicio de esperanza fruto de una promesa de Dios. Por otra, querer materializarla puede llegar a ser una tentación muy fuerte para dejar correr libremente la imaginación, cosa que en lugar de ayudar puede llegar a entorpecerla.

Tal vez sería posible configurar la AM con la creación de un único Estado mundial al modo de los Estados modernos; hacer una federación de Estados a través de una democracia social transnacional; caminar hacia una constitución mundial aprobada por unanimidad y exigible a todos por medio de un poder coercitivo, creando organismos internacionales que representen independientemente los poderes legislativo, administrativo y judicial; imponer la obligatoriedad de los derechos humanos a través de algún tipo de arbitraje ente naciones que puede pasar por una reformulación de la ONU...

Sin embargo, todos estos proyectos tropiezan, por un lado, con el concepto de soberanía absoluta fuertemente armado en las conciencias de los Estados y, por otro, con el problema de la creación de vías o cauces para la participación ciudadana<sup>316</sup>. Poder materializar una AM al estilo de como se configura en los estados particulares implicaría la constitución de una sociedad civil mundial y un pluralismo político<sup>317</sup>. El mundo no estaba preparado para eso en el tiempo de Juan XXIII y sigue sin estarlo. Con todo, esto no quiere decir que la propuesta sea inviable, por lo menos desde la moral cristiana y su carga de promesa; no se puede cerrar la puerta sin más; parece factible, por ejemplo, la reformulación de la propuesta de Maritain de constituir un consejo de sabios independientes y con ciudadanía cosmopolita que informe, con la razón, las disputas internacionales; o, con un carácter provisional o transitorio, permitir que un país vaya

---

<sup>316</sup> Muchos de los problemas de la materialización de la propuesta desde una perspectiva de la filosofía política en: R. BOSCH, *L'encyclique "Pacem in terris"*: Revue de L'action populaire n. 169 (1963) 648-652.

<sup>317</sup> Cf. R. BERNIER, *Nécessité d'une autorité politique de compétence universelle*: Relations 23 (1963) 164-165.

tomando el liderazgo mundial debidamente consensuado por las naciones<sup>318</sup>.

Lo que está claro es que en ningún momento se propone un *Estado mundial* ni un *gobierno mundial*; para evitar este posible malentendido en la encíclica usa con mucho cuidado el sustantivo plural ‘poderes’ dejando así el camino abierto para un enfoque interdisciplinar del tema. Es realizable, pero desde luego que no resultará fácil. *La formación del Estado como poder de unificación de clases, tribus, aldeas, feudos, ciudades, duró miles de años. Es posible que la formación de un verdadero sistema jurídico supranacional exija siglos también. Pero no podemos afirmar que su formación sea imposible*<sup>319</sup>.

Para que sea posible, eso sí, hay que descubrir una arquitectura plausible desde los tres elementos configuradores que delinea Juan XXIII en la encíclica: a través del consentimiento de todas las naciones sin ejercer la fuerza, asegurando el respeto incondicional de los derechos humanos y manteniendo incólume el principio de acción subsidiaria. Sin olvidar que la causa de la paz, que obligadamente necesita de una sociedad mundial ordenada, ha puesto en marcha un proceso en el que están implicados todos los actores sociales y que ha alcanzado la urgencia de un liderazgo mundial, el cual pasa por la valoración de las relaciones entre los diversos niveles de la autoridad y la creación de otros nuevos más transparentes, subsidiarios y participativos, en la medida de que hoy los problemas son locales y globales.

En el camino hacia el liderazgo mundial tendremos que atender, al menos, a dos dimensiones constructoras de un proyecto futuro de organización planetaria. Primeramente, habrá que discernir sus objetivos, para después revisar sus aspectos formales y procedimentales. En cuanto a los objetivos, los prioritarios, según mi parecer<sup>320</sup>, son: la atención al desarrollo económico de los países del tercer mundo; la creación de nuevos espacios para el diálogo entre civilizaciones; la democratización de las sociedades; y el trabajo por la paz mundial. En cuanto a los aspectos formales, es urgente la revisión del papel de la ONU y todas las demás organizaciones internacionales que giran en torno a ella o a las que se han llegado por los acuerdos entre naciones<sup>321</sup>; el fomento de las asociaciones continentales o regionales al estilo de la

---

<sup>318</sup> Cf. F. M. NIETO, *Liderazgo mundial. Nuevas posibilidades éticas en el contexto actual de la globalización: Moralia* vol. 30, 114/115 (2007) 163-177. Las propuestas para hacer posible la idea del papa que expondré a continuación, están recogidas en: cf. *Ibidem*, 175-177.

<sup>319</sup> J. COMBLIN, a. c., 226-227.

<sup>320</sup> Coincido, en parte, con los planteamientos de T. COMÍN, *¿Cuáles son las condiciones éticas para un liderazgo planetario legítimo?*: *Sal Terrae* 92 (2004) 401-412.

<sup>321</sup> Toso detalla varios de estos organismos que hay que rehabilitar como la Corte penal internacional, la creación de un cuerpo permanente de policía internacional sujeto a la autoridad de las Naciones Unidas (reformadas) o a la

Unión Europea; el desarrollo de una sociedad civil planetaria que pueda ejercer a nivel mundial funciones similares a las que realiza en los Estados; y la rehabilitación del papel de las religiones provocando, en un primer momento, el diálogo interreligioso.

Lo urgente suele distraernos de lo importante, reza el adagio, por eso el primer reto para afrontar positivamente la constitución de un liderazgo mundial que contribuya a la construcción social desde el orden moral pasa por potenciar la creación de organismos intermedios. La actitud de la Unión Europea, por ejemplo, de intentar renunciar a la confrontación violenta para construirse desde una política de reglas, leyes, cooperación y negociaciones transnacionales, es un modelo a seguir, más aún cuando aboga por el respeto a la soberanía de los Estado, a la par que exige una estructura mayor que gobierne las relaciones planetarias. Estructuras así, aunque a veces fracasen, podrían convertirse en alternativas a la asunción por parte de algún Estado, con poder mundial, de un liderazgo en el ámbito planetario basado en el uso del poder coercitivo<sup>322</sup> (egoísmo nacionalista o de Estado) e, incluso, mitigar la reacción inversa de los fundamentalismo religiosos que niegan toda clase de imperialismos y lo combaten (egoísmo de religión); estas dos posiciones debilitan los logros alcanzados a nivel planetario y ponen en duda que sea posible un *gobierno global*<sup>323</sup>.

Por último, el liderazgo mundial tiene que conquistarse desde una construcción moral de la sociedad<sup>324</sup>. Los esfuerzos, tanto de las cosmovisiones éticas universalistas como de las de los comunitaristas, tienen que trabajar para desprenderse de sus lógicas ideológicas si quieren converger en el consenso de una ética civil, sustentada por una lógica pública, les espera un enorme reto: alcanzar los mínimos exigibles a todos los seres humanos sin renunciar a los máximos a los que aspira como comunidad humana<sup>325</sup>. En este sentido, la tradición universalista católica tiene mucho que aportar; la fe inspira una visión precisa de la persona y aporta unos valores irrenunciables que todo sistema social debe ir adquiriendo e integrando en su propio proyecto si quiere contribuir a una humanización efectiva de la sociedad. El camino está empezado, pero por construir.

---

coordinación mayor de una organización de las regiones: cf. M. TOSO, *L'attualità della Pacem in terris*, en: P. PAVAN, *Pace in terra: commento all'enciclica Pacem in terris*, o. c., 20-21.

<sup>322</sup> Cf. B. DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*, Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, Pamplona 2005, 38-39.

<sup>323</sup> E. MORIN - E. R. CIURANA - R. D. MOTTA, *Educación en la era planetaria*, Gedisa, Barcelona 2003, 117.

<sup>324</sup> Algunos exigen incluso que "la ética se inspire en una espiritualidad, es decir, en una nueva óptica acerca del universo, del lugar que el ser humano ocupa en él y el misterio de la existencia" L. BOFF, *Virtudes para otro mundo posible. I. Hospitalidad: derechos y deberes*, Sal Terrae, Santander 2006, 13.

<sup>325</sup> Cf. J. MUGUERZA, *El puesto del hombre en la cosmópolis*, en: M. J. BERTOMEU - R. GAETA - G. VIDELLA (compiladores), *Universalismo y multiculturalismo*, Eudeba, Buenos Aires 2000, 133-175.

*Balance del bien común universal en Pacem in terris*

El análisis que se realiza en la PT sobre la situación mundial está hecho con una intención política: delatar dos situaciones difíciles para el conjunto de la humanidad (desigualdad y armamentismo) y otras dos muy concretas (minorías y exiliados) para poner de relieve de déficit de convivencialidad planetaria como el contrapunto de la interdependencia entre las naciones. Las cuatro vistas en su conjunto están dirigidas a certificar la necesidad urgente de un recto orden moral para todos los ámbitos relacionales que entabla el ser humano en la vida social, desde las inmediatas (entre ciudadanos) hasta las más amplias (de toda la familia humana).

El BC adquiere dimensión universal y la mirada social se amplifica en el Magisterio de Juan XXIII, para dar respuesta a la interdependencia en las relaciones entre los pueblos y reconfigurar los principios morales, necesarios y básicos, para un modelo de convivencia concorde con la nueva realidad de la mundialización.

La aportación de la PT al concepto de BC se presenta mediada por los cambios geopolíticos de su tiempo que abrieron las esferas de relaciones al ámbito internacional y patentizaron la interdependencia. El principio del BC que articula las cualidades esenciales del ser humano, su dignidad y sociabilidad, tiene que empezar a atender las necesidades de toda la familia humana.

El discurso social de Juan XXIII dota al BC de una fuerte vinculación antro-po-teológica, orientado al desarrollo, la perfección del individuo y abierto a su dimensión constructiva de la vida social, no sólo de las naciones, sino del mundo.

No obstante, aun usando en PT la misma definición de BC que en MM, presenta el orden como sociabilidad hecha para la convivencia, por lo que no es únicamente un medio para alcanzar bienes, es en sí mismo un BC. Al asociarlo con los Derechos Humanos, la libertad y la participación, todos ellos imprescindibles para garantizar el buen orden, queda enmarcado como fin de la política, tal como lo entiende según el paradigma constructivo de sociedad que se expuso en el capítulo.

El BC tiene una labor importante en el paso del orden a la ordenación, idea brillante que ha alcanzado Juan XXIII por medio de la nueva gramática que le da su lenguaje sobre la dignidad de la persona y los derechos y deberes de los hombres; incluso en el hecho de añadir a la lista de derechos los deberes, está implícitamente proponiendo un BC desde el ámbito político.

La exigencia de velar por el BCU le lleva a proponer una estructura organizativa



superior a todos los pueblos y apunta los criterios para discernir la configuración de una autoridad con competencia universal que lo promueva. Aunque retoma la idea ya apuntada no solo por el pensamiento sociopolítico cristiano, sino también de los filósofos como Kant con su proyecto de *paz perpetua*, tal como la diseña y presenta supone un paso decidido para intentar salirse de los ejercicios de prognosis, para moverse en el ámbito de lo posible. Aunque la autoridad mundial es una necesidad urgente, lo verdaderamente importante es que se respeten en todo el mundo los Derechos Humanos, de tal forma lo percibe el papa así, que de no alcanzarse tal organización, la naciones todas tendrá que responder con otros modos a las exigencias de los derechos y deberes del entero género humano.



## **CAPÍTULO 7**

CONSOLIDACIÓN DEL *BIEN COMÚN UNIVERSAL* COMO  
PRINCIPIO FUNDAMENTAL DE LA DOCTRINA SOCIAL  
DE LA IGLESIA



Desde las primeras líneas de esta tesis se ha tratado de ubicar la idea de bien común (BC) dentro de los respectivos contextos en los que aparece. Como advirtió Max Scheler, desvincular, en los recorridos históricos sobre el pensar, al pensador de su medio llevaría consigo pérdida de claridad en la labor investigativa<sup>1</sup>.

El largo camino recorrido rastreando en la reflexión filosófica sobre lo social los elementos esenciales para delinear una arquitectura del concepto de BC, además de suficiente, se vuelve necesario para poder apreciar el valor y la importancia que alcanzó el BC en las primeras propuestas del pensamiento cristiano y el Magisterio pontificio que, en tiempos difíciles para el mundo y la Iglesia, supo dar respuesta a la deteriorada situación social que se produjo tras las revoluciones políticas, sociales y tecnológicas surgidas tras la Revolución industrial y las dos grandes guerras que asolaron la convivencialidad humana.

Hasta ahora se ha ido delineando el recorrido histórico del discurso social de la Iglesia (DSI) con un criterio ordenador. En un principio expresado a modo de objetivos finales que obedecen a una línea temporal diacrónica exigida por la interdisciplinaridad y necesaria para poder encuadrar la respuesta a las cuestiones sociales emergentes a finales del siglo XIX, tanto de los laicos, sacerdotes y obispos (ellos fueron los primeros) como del magisterio pontificio, lo que me permitió conjugar la realidad histórica y las aportaciones teórico prácticas de los pensadores seculares con las reacciones doctrinales y pastorales de los papas. En este capítulo se da cuenta exclusivamente de cómo el pensamiento social cristiano recepciona el bien común universal (BCU) planteado por Juan XXIII, por lo que es el momento propicio para resaltar la línea temporal sincrónica de la DSI. Así, se distinguen cinco etapas, todas ellas marcadas por la ambivalencia entre el peligro y la esperanza.

**1.** La primera transita desde el conflicto de clases a la fractura mundial de la convivencialidad: León XIII, en la introducción de la *Rerum novarum* (RN) expone la génesis de la Revolución industrial y el grave problema social de la cuestión obrera; su diagnóstico es contundente, sin paliativos afirma que un pequeño número de opulentos y adinerados ha impuesto un yugo casi de esclavitud a una multitud infinita de proletarios; si bien, sociológicamente se trata de un problema que reclama una solución, pero mirado desde una óptica ético-teológica es un mal que hay que combatir con principios creadores de orden social. Metidos en el siglo XX, cuarenta años después, la *Quadragesimo anno* (QA) de Pío XI recapacita sobre el conflicto capital-trabajo, al que sus predecesores dedicaron el esfuerzo de buscar soluciones y propuestas de acción, había evolucionado; se estaba produciendo un movimiento desde el desorden sectorial de las

---

<sup>1</sup> E. Dussel en los años 50 del siglo XX hace memoria de la obra *La sociología del saber* de Max Scheler, la cual inspiró a uno de sus discípulos su tesis acerca de la academia platónica donde se dio comienzo a la contextualización en la historia de la filosofía (cf. P. L. LANDSBERG, *Wasen und bedeutung der Platonischen akademie*, Bonn 1923). E. DUSSEL, *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*, Departamento de Extensión Universitaria y Ampliación de Estudios (UNNE), Resistencia (Chaco) 1968, 5.

relaciones de producción a otro más grave y global, el de la sociedad misma occidental; la cuestión obrera se hizo cuestión social siendo necesario poner orden y perfección según la ley del Evangelio. El conflicto se convirtió en brecha con las guerras mundiales y la paz que se alcanzó fue fría, un modo nuevo de hacer la guerra basada en el temor a la devastación, por eso Pío XII tuvo que dedicarse con más esmero a las cuestiones políticas que a las socio-económicas, ya que estaba en juego la convivencia entre los pueblos y, por ende, la necesidad de construir una auténtica paz internacional, solo posible si se cimentaba en un orden moral objetivo y un ordenamiento jurídico que lo sostuviera, ajeno a los intereses del poder.

**2.** En el momento álgido de la guerra fría se puede situar el comienzo de la segunda etapa, que a su vez tiene dos partes: por un lado, la certificación por parte de Juan XXIII de que la cuestión social había cambiado en extensión debido a la interdependencia entre las naciones, la cual obligaba a los Estados a enfrentarse juntos para desmontar los problemas que afectaban a la humanidad entera, porque la unidad del género humano y su destino común no podían negarse por más tiempo, asunto este que le llevó a promulgar dos encíclicas, la *Mater et magistra* (MM) centrada en los problemas económico-sociales a nivel planetario y la *Pacem in terris* (PT) para la búsqueda activa de la paz mediante un ordenamiento político mundial. Por otro lado, hay una segunda parte en esta etapa, fruto temprano de la esperanza que se vislumbró con la categoría de los signos de los tiempos descubierta a medio camino entre la intuición de convocar el *Concilio Vaticano II* (CVII) y la firme resolución de Pablo VI de continuarlo porque el mundo estaba cambiando y la Iglesia no podía perder el tren de la historia. Estaban en marcha procesos imparables como la transformación social y cultural fruto de la ciencia y la tecnología, el sentido más dinámico y evolutivo de la realidad, la gran prosperidad de los países industrializados que auguraba un posible desarrollo similar a los que estaban sin industrializar y la creciente interdependencia entre los seres humanos, más aún, Juan XXIII imprimió un carácter universal al BC y lo hizo inseparable de los derechos y deberes del hombre; la *Gaudium et spes* (GS) y la *Populorum progressio* (PP) solo tuvieron que certificarlo y dotarle de peso constructor de sociedades que, aunque más complejas, podían articularse con el BCU. Justo en la transición entre las dos partes de esta segunda etapa arranca la investigación de este capítulo y su correspondiente exposición respecto a la consolidación del BCU, precisamente en plena euforia sobre del valor del desarrollo.

**3.** Cuando se pasó del optimismo sobre el desarrollo a una crisis económica y social, que también rozó los pilares eclesiales, es cuando comienza la tercera etapa de la periodización lineal respecto a la DSI, que se inicia cuatro años después de la PP de manos de Pablo VI con la promulgación de la *Octogesima adveniens* (OA), carta apostólica dirigida al cardenal Roy como presidente del Consejo para los Laicos y de la Comisión Justicia y Paz. La intención es clara: el

pluralismo de la sociedad moderna obliga a hablar también de una presencia plural y diversificada de los laicos, porque ellos están en mejores condiciones de asumir compromisos efectivos en una sociedad portadora de un alto grado de complejidad, tanto en el ámbito estructural como en el ideológico; de hecho, su pensamiento social va a estar marcado por la inquietud de dar respuesta a los problemas concretos de la presencia cristiana en un mundo plural (la declaración del Sínodo de Obispos sobre la Justicia en el mundo y la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*). La etapa la cierra Juan Pablo II con dos documentos emblemáticos: el primero fue *Laborem exercens* (LE), carta apostólica programática de su pontificado, que sufrió un retraso a consecuencia del atentado sobre su vida, dedicada exclusivamente al hombre-trabajador en plena crisis laboral y cambio social visible en la irrupción arrolladora de las nuevas tecnologías, la mundialización de la economía en contraste con el centralismo burocrático de los países bajo el influjo del comunismo, la crisis del Estado de bienestar y el capitalismo salvaje en ascenso que, para el papa, hace del trabajo humano la clave esencial de la cuestión social; el segundo pronunciamiento fuerte será la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS), a 20 años vista de la PP, con la que certifica el camino equivocado por el que se ha hecho transitar la herramienta social del desarrollo pervertida por las estructuras de pecado que han abierto una brecha insalvable entre ricos y pobres, entre países opulentos y países subdesarrollados.

**4.** El abismo que separaba al mundo occidental del oriental, el mismo que se agrandaba entre el Norte y el Sur mediante estructuras injustas y pecaminosas, hacía augurar un panorama insalvable, pero no por carecer de medios técnicos: la división y la pobreza se iban a mantener por el afán de ganancias y la sed de dominación por parte de individuos, macroestructuras y bloques de poder. El problema era de índole moral y la solución debería venir de dicho ámbito. La SRS animaba a la esperanza, porque los obstáculos, aun siendo enormes, eran salvables desde la cosmovisión cristiana: el hombre había sido redimido y la historia abierta al reinado de Dios. Pero el mundo volvió a dar un giro cuando el muro de la vergüenza, símbolo del enfrentamiento frío, el que mantuvo la división Este-Oeste, cayó junto con el fin del comunismo como sistema sustentador del poder de la URSS. Así, esta será la línea desde donde comienza la cuarta etapa de la DSI, y que culmina con la globalización neoliberal. Mientras Juan Pablo II, debido a los acontecimientos recientes, tiene que remodelar la *Centesimus annus* (CA), avanzada en redacción, con la que iba a tomarle el pulso a la cuestión social a los 100 años de la RN, la maquinaria neoliberal estaba dominando el mundo a las puertas del tercer milenio. De esta quedó una sensación agri dulce: mientras ‘se hacían astillas del árbol caído’ del comunismo, las críticas al sistema económico liberal parecían insuficientes y no se habían previsto alternativas prácticas, si los problemas candentes no ponían bajo la lupa de la doctrina católica de la económica de la propiedad, entre ellos tres de vital importancia para la organización de la

convivencia: erradicar la marginación y la explotación, mitigar la radical alienación del consumismo y hacer frente a la cuestión ecológica. A la CA le siguieron documentos que insistieron en que no es misión de la Iglesia ofrecer modelos, pero sí orientaciones, principalmente hacia el BC, para favorecer la eficacia del trabajo, la participación y la construcción de modelos de sociedad; esto se reflejó en el Mensaje de la Jornada Mundial de la paz (2003), donde destaca la recuperación de la propuesta de la PT (BCU y autoridad mundial) en el *Catecismo de la Iglesia Católica* y en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*.

**5.** El siglo XX acaba antes de comenzar el siguiente; cae un enemigo de la dignidad de la persona, pero le ‘crecen alas’ al otro. El mundo entra en una crisis económica sin precedentes, que además de financiera lo va a ser también de civilización. Mientras se gestaba la crisis hasta nuestros días, se sitúa la quinta etapa de la DSI. En mente de Benedicto XVI estaba aportar doctrinalmente con su pontificado fundamentación teológica en clave de eclesiología de la caridad (comunidad de amor): la Iglesia como familia de Dios en el mundo, eligiendo tres temas centrales alrededor de las virtudes teologales. El amor que Dios nos tiene y nos ha dado *Deus caritas est* (DCE), el amor que sustenta a la esperanza *Spe salvi* (SS) y el amor que genera el auténtico desarrollo total e integral de la persona y de la humanidad *Caritas in veritate* (CV); pero a punto de culminar su trilogía, prevista con la promulgación de CV en 2007 para conmemorar el 40 aniversario de la PP, estalla la crisis económica y se ve obligado a posponerla dos años para aportar, cosa que hace realmente al apuntar alternativas bastante concretas dentro del capitalismo. Ahora bien, mientras que parecía que el mundo económico se reponía de la crisis, vino el papa a hacer lo impensable: dimitir porque se sentía superado por la crisis interna de una Iglesia llena de escándalos. Su sucesor, el papa Francisco, acomete la tarea de renovar la Iglesia sin olvidar el mundo; lo primero queda reflejado en la exhortación *Evangelii gaudium* (EG) y lo segundo en *Laudato si'* (LS). La Iglesia tiene una misión irrenunciable que es la de evangelizar, tarea que es portadora de una dimensión social. La lógica individualista del liberalismo sufre de crisis cíclicas de las que intenta salir con políticas y medidas económicas de austeridad para volver a activar el crecimiento, pero en este proceso salen perjudicados las sociedades, las culturas y los colectivos más vulnerables. El problema mayor estalla cuando se abraza la lógica tecnocrática que está poniendo en peligro la casa común y la herencia de las generaciones futuras. Con él empieza una nueva relectura del BCU y la gobernabilidad mundial de la globalización.

Si a lo expuesto sumamos la doble intencionalidad del primer capítulo de esta tesis, escrito, ciertamente, para dar cuenta de la crisis, actual y mundial, de convivencia, pero puesta la mirada en un objetivo más amplio, situar a los pensadores contemporáneos en el complejo ‘medio’ en el que van a volcar su saber teórico y práctico sobre el BC, queda suficientemente justificado que



la exposición sobre lo social del magisterio eclesial que viene a continuación esté contextualizada en lo esencial, por lo que bastará con apuntar algunos puntos esclarecedores, en todo caso mínimos y concretos, y solo en algunos aspectos muy vinculados con la percepción de los papas respecto al medio en el que vuelcan sus saber.

Ahora bien, en orden a la exposición, se opta metodológicamente por presentar la consolidación del BCU en tres secciones, determinando su contenido desde dos criterios: (1) la centralidad de los papas por encima de las múltiples aportaciones a lo social del pensamiento católico, aunque aparecerán referencias obligadas al magisterio episcopal; una razón poderosa es la fuerte personalidad y liderazgo de los papas; (2) la similitud a la hora de subrayar con más insistencia un aspecto del BC.

## I. EL BIEN COMÚN: ARQUETIPO DE LA CONSTRUCCIÓN DE SOCIEDADES.

Tras la muerte de Juan XXIII el 3 de junio de 1963 aunque su gran obra, el Concilio, estuviera en marcha planeaba la sombra de la duda sobre su continuidad, que se despejó pronto. El 21 de junio se elegía papa a Juan Bautista Montini, Pablo VI, que continuó el Concilio reafirmandolo incluso, dando cabida a los laicos bajo la categoría de *auditores*<sup>2</sup>. Así que el 29 septiembre de 1963 se comenzó la segunda sesión. Pablo VI, en el discurso inaugural, delimitó los objetivos principales del Concilio: la renovación de la Iglesia a través de la definición o autoconciencia de sí misma en el tiempo presente, el restablecimiento de la unidad de todos los cristianos y el diálogo con el hombre actual<sup>3</sup>. Estas metas trazaron un alineamiento paradigmático nuevo sobre una cuestión fundamental situada en el corazón mismo de los documentos<sup>4</sup>: Iglesia, ¿qué dices

<sup>2</sup> En la apertura de la segunda sesión estaban presente los laicos, pero las mujeres (fueron nombradas 22) no entraron en el Aula hasta la tercera sesión: cf. S. MADRIGAL, *Memoria del Concilio: Diez evocaciones del Vaticano II*, Universidad Pontificia de Comillas-Desclée de Brouwer, Bilbao-Madrid 2005, 195-220.

<sup>3</sup> Cf. PABLO VI, [AAS 55 (1963) 847]; *Discurso de apertura de la segunda sesión del Vaticano II*: Ecclesia n. 1160 (1963) 1309-1317.

<sup>4</sup> Respecto a los documentos destaco que, en este Concilio, acontece un giro en el género literario utilizado en la redacción (algunos lo adjetivan como pastoral); entendiendo por tal no solo que haya cambiado lo más externo del lenguaje en los documentos conciliares, sino algo más profunda: una lingüística, un estilo y un vocabulario nuevo que encuentra en la teología pastoral un vehículo más apropiado para acercar la teología dogmática a los hombres de su tiempo. En el corazón de este giro está una opción eclesiológica que transforma la manera de entender la fundamental Misión secular evangelizadora de la Iglesia; esta no puede permanecer encerrada y defendiéndose de las envestidas de la reforma y de la Modernidad, su tarea primordial seguía siendo llevar el Evangelio a todos los rincones de la tierra: cf. C. I. CASALE, *El género literario "pastoral" del Concilio Vaticano II como clave interpretativa de su identidad y relevancia*: Palabra y Razón 4 (2013) 7-25; CH. THEOBALD, *El concilio Vaticano II y la "forma pastoral" de la doctrina*, en: B. SESBOÜÉ - CH. THEOBALD, (eds.), *La palabra de la salvación*, vol. 4, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 373-402. Sin embargo, hubo resistencia a este género pastoral que se notó en los esquemas y borradores presentados por las comisiones, donde se volvía a definir la doctrina, para pasar luego a legislar o corregir errores o anatematizar y, como mostré en el capítulo 5, obligó a Juan XXIII a defender que el concilio no era para dejar a tras la doctrina definida en Concilios anteriores (Trento, Vaticano I), sino en presentarla comprensible a los hombres del hoy y del mañana, argumento que esgrimió repetidas veces tanto él como su sucesor Pablo VI: cf. G. RUGGERI, *El primer conflicto doctrinal*, en: G. ALBERIGO, (dir.) *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 2, Peeters-Sígueme, Leuven-Salamanca 2002, 252. A la hora de citar los documentos del Concilio Vaticano II, a fin de simplificar, la realizamos poniendo el título del documento seguido de una coma y entre corchetes la reverencia a *Acta Apostolicae Sedis* (AAS), número de la misma, fecha y pagina, cierre de corchetes, punto y coma, el párrafo según la numeración del documento y si son muchos indicamos con una letra el orden del párrafo. Respecto al resto de documentos del Magisterio eclesiástico continuamos con la forma apuntada en sus notas correspondientes.

de ti misma?<sup>5</sup>

Pablo VI supuso la continuidad de la esperanza<sup>6</sup>. Debemos agradecer sus esfuerzos por llevar al Concilio hasta su clausura pese a los que intentaban parar el *espíritu nuevo*<sup>7</sup> que se estableció en él y, también, que comenzara con entusiasmo su puesta en práctica. El momento histórico que compartió la Iglesia con Pablo VI fue vivido con ilusión y esperanza motivado por los resultados y los cambios eclesiales que se fueron produciendo<sup>8</sup>. Este Concilio, el último por ahora de la Iglesia, sí que terminó; y lo hizo desde una doble mirada: hacia el interior de sí misma con mucha humildad y hacia el mundo con mucho amor dejando de verlo como un enemigo, porque no se trató de la réplica de la Iglesia al mundo occidental desarrollado y en continuo cambio, sino del momento preciso en el que una parte de ella se da cuenta de que está desarrollándose de otra manera; es, pues, la respuesta a una autoconciencia de cambio operada en la Iglesia<sup>9</sup>.

Se reconcilió con la sociedad civil y elló comenzó a dar frutos, aunque algunos estén aún por madurar<sup>10</sup>. De esos, los más tempranos vinieron para la teología, que en la especialidad moral se encontró con la aportación de categorías básicas nuevas como *los signos de los tiempos*, la opción *preferencial o partidista* hacia los pobres e incluso la presentación de los contrastes y las desigualdades sociales *como desafíos a afrontar y responsabilidades a asumir*<sup>11</sup>.

Esta primera sección describe la recepción del BC y el BCU de Juan XXIII en la GS y en los documentos sociales de Pablo VI, subrayando el acento que colocan sobre estos como arquetipos constructores de sociedades cada vez más complejas, idea que da título a esta sección con la que se insiste en una distinción explicativa con pretensiones de claridad pedagógica. Se ha recurrido al término arquetipo por encima del de paradigma porque se ajusta más al contenido del objeto de la investigación sobre el BC descubierto como un principio básico o fundamental

<sup>5</sup> Sin lugar a dudas, la construcción de muchos de los documentos tuvo como referencia un cambio de paradigma de la concepción de Iglesia: en el centro está la pregunta señalada arriba y se abren concéntricamente tres círculos; en el primero, los encargados de *apacentar el Pueblo de Dios* (Episcopado, sacerdotes, diáconos); en el segundo, englobando al primero, el Pueblo de Dios, los cristianos, laicos (acción en el mundo) y religiosos (acción profética y correctora hacia dentro de la Iglesia); en el tercero, los no cristianos, todos los que buscan la verdad y a Dios con sincero corazón: cf. *Lumen gentium*, [AAS 57 (1965) 12-67]

<sup>6</sup> Cf. V. CÁRCEL, *Beato Pablo VI: papa del diálogo*, Católica, Madrid 2014, 61-85.

<sup>7</sup> Cf. M. LÁGAUT, *Creer en la Iglesia del futuro*, Sal Terrae, Santander 1988, 11.

<sup>8</sup> Cf. F. ALESSANDRINI, *De Juan XXIII a Pablo VI*: Ius Canonicum vol. IV, n. 1 (1964) 205-215.

<sup>9</sup> Cf. G. CAMPANINI, *Il contesto storico-culturale del concilio Vaticano II*: Rassegna di Teologia 28 (1987) 231.

<sup>10</sup> *Después de veinte años [del concilio Vaticano II] hay quien se apunta al desencanto pensando que aquella primavera de la Iglesia fue seguida de un caluroso verano, quizá demasiado entusiasta, para entrar en un otoño de hojas caídas e incluso un invierno de congelación de sus mejores esperanzas*: J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *El Vaticano II: Reforma y restauración*, en: C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO (eds), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, 47. Esto va a seguir pasando en las repetidas conmemoraciones del evento, hasta llegar a una lucha denodada entre hermenéuticas conciliares enfrentadas. Para una periodización histórica de este problema: cf. E. SILVA, *El conflicto de interpretaciones en torno a la recepción del Concilio Vaticano II*: Teología y vida, vol. 54, n. 2 (2013) 233-254; F. S. VENUTO, *Para una hermenéutica del Concilio Vaticano II: Desde 1965 hasta el Sínodo de 1985*: Scripta theologica, vol. 45, n. 3 (2013) 571-601; C. SCHICKENDANTZ, *Estudios sistemáticos-hermenéuticos sobre el Vaticano II: tres aportes relevantes en el período posconciliar*: Veritas 30 (2014) 187-211; G. ALBERIGO, *Criterios hermenéuticos para una historia del Vaticano II*, en: J. O. BEOZZO, (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*, DEI-Cehila, San José-Costa Rica, 1992, 19-31.

<sup>11</sup> Cf. B. BENNÀSSAR, *Pensar y vivir moralmente. La actitud samaritana del Pueblo de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988, 45-48

rector de la vida en sociedad desde las primeras reflexiones filosóficas sobre lo social, ya que el primero hace referencia a un modelo original y primario enriquecido con un saber acumulativo mientras que el segundo insiste en su valor como *ejemplar*, más propio de las ciencias empíricas donde se asume una teoría, que no se cuestiona, para alcanzar, con esta como patrón, explicaciones para otras con las que se resuelven problemas y se avanza en el conocimiento. Igualmente se hace referencia al BC constructor de sociedades, aunque a la hora de exponer el pensamiento de esta etapa de la DSI subraye la dimensión política del BC como aporte característico del Concilio y Pablo VI, para que no se pierda la referencia a las otras dimensiones como son la cultural, la económica, la ética, la ecológica, etc.

### 1. *Gaudium et spes*: El *bien común* como objetivo de la comunidad política.

Juan XXIII enunció el principio de la solidaridad de la raza humana y la necesidad de que los Estados enfrentasen juntos los problemas que afectaban a la humanidad entera; con ello estaba inaugurando una perspectiva internacional y universalista de la cuestión social. Esta nueva dimensión del asunto saltó a la *Gaudium et spes*<sup>12</sup> (GS) del Vaticano II y, aunque el contexto no era muy distinto al suyo, empezaban a despuntar algunos elementos significativos de los profundos cambios que iban a comenzar pronto: la transformación social y cultural fruto de la ciencia y la tecnología, un sentido dinámico y evolutivo de la realidad, la gran prosperidad de algunos países industrializados y la creciente interdependencia entre los seres humanos. Una de las consecuencias inmediatas fue la fuerza que comenzó a adquirir el carácter universal del BC, inseparable ya de los derechos y deberes del hombre<sup>13</sup>.

Las profundas transformaciones operadas en la sociedad obligaban a la Iglesia a cambiar su presencia, a buscar un nuevo *areópago* desde el que escuchar y ser escuchada. El Concilio Vaticano II percibió con claridad que la secularización<sup>14</sup> se imponía, pero la clave iba a estar en la actitud que iba a tomar la Iglesia hacia fuera y hacia dentro de ella<sup>15</sup>. La Iglesia está en el mundo,

<sup>12</sup> Sobre la gestación de la Constitución ver: cf. S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Universidad Pontificia Comillas; san Pablo, Madrid 2012, 345-358; A. IRIARTE, *Dos marcos de referencia para un cristianismo político: León XIII y “Gaudium et spes”*, Eset Vitoria 1997, 205-220. Además, para la elaboración de la Constitución: cf. R. BERZOSA, *Las relaciones Iglesia-comunidad política a la luz de “Gaudium et spes”* n. 76, Eset, Vitoria 1998, 39-58; A. GLORIEUX, *Les étapes préliminaires de la Constitution pastorale “Gaudium et spes”*: Nouvelle Revue Theologique 108 (1986) 388-403. Más recientemente, respecto a la redacción, las teologías y eclesiologías enfrentadas a partir del “Textus emendatus” (texto de Ariccia-1965): cf. J. A. KOMONCHAK, *La redazione della Gaudium et spes*: Il Regno 44 (1999) 446-455. Sobre el texto, a la hora de citar, usamos las indicaciones dadas anteriormente en nota: cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1025-1115]. Para el texto en castellano: cf. VARIOS, *Concilio Vaticano II, (1962-1965), Constituciones, decretos, declaraciones, legislación posconciliar*, Católica, Madrid 1968<sup>6</sup>, 260-411. Esta edición contiene el texto oficial latino.

<sup>13</sup> Los cambios que entrevé la misma *Gaudium et spes* y el análisis de la realidad que hace se ve enriquecido con la aportación de datos en: cf. J. E. COEYMANS, *Iglesia y economía a la luz de la Constitución Pastoral Gaudium et spes*: Teología y Vida 30 (1989) 71-89.

<sup>14</sup> Esta se trama en tres ámbitos: a) separación Iglesia-Estado (ámbito jurídico-político); b) la fe se desplaza a la esfera de lo privado (ámbito sociológico); c) la experiencia prevalece por encima de la razón (ámbito del saber): cf. L. DE VAUCELLES, *Los cambios del entorno social del catolicismo durante el período posconciliar*, en: G. ALBERIGO - J.-P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, 82.

<sup>15</sup> Para Rahner, el Concilio supuso algo más que un simple *aggiornamento* (presunto objetivo del mismo), implicó a toda la Iglesia para dar fin a una época (*piána* la llama él) de la Iglesia y comenzar otra (oscura), pero preñada de futuro gracias a la

no es el mundo. Tampoco se identifica sin más con el Reino de Dios, pero tiene que ser más perspicaz en la lectura de los signos de los tiempos<sup>16</sup>. Así mismo, el planteamiento de la cuestión social a nivel planetario iniciado por Juan XXIII halla continuidad en la GS y otras perspectivas a la hora tanto de justificarlo como de proponer otras dimensiones de la misma<sup>17</sup>.

El documento entero está impregnado de un optimismo respecto a los avances de la ciencia y de la técnica que, junto con el intercambio cada vez mayor entre las naciones, hace que la familia humana cobre conciencia y se vaya construyendo como *una única comunidad en el mundo*<sup>18</sup>. Ante esta realidad, la principal misión social de la Iglesia es ponerse al servicio de toda la humanidad, ocupándose del hombre desde una perspectiva integral, es decir, *en su unidad y totalidad, con su cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad*<sup>19</sup>. Así, su discurso social, en lo concerniente a los principios, entre ellos el BC, lo fundamenta en una antropología teológica personalista<sup>20</sup> que, junto con la meta de cómo servir al ser humano mejor y el fuerte sentimiento de la Iglesia de ser portadora de una imagen más auténtica en su relación con el mundo, posibilita en la GS un desplazamiento de gran calado para la Doctrina Social de la Iglesia<sup>21</sup> en cuanto a la fundamentación de la moral social: pierde peso la categoría *ley natural*<sup>22</sup> frente al uso *como referente normativo principal la Revelación*<sup>23</sup>; esta opción se comienza a percibir en la primera parte de la constitución y se reafirma en la segunda al abordar los desafíos sociales, económicos y políticos de la humanidad desde la asunción de un nuevo paradigma ético<sup>24</sup>, superando así la tentación de quedarse sólo en una ética individualista<sup>25</sup>.

---

recepción del pluralismo en todos los ámbitos eclesiales: cf. ID. *Tolerancia, libertad, manipulación*, Herder, Barcelona 1978, 136-166.

<sup>16</sup> Cf. *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1027]; n. 4a: cf. T. ZOLEZZI, *Reino e Iglesia en la enseñanza del Concilio Vaticano II: Teología y vida*, vol. 45, n. 2-3 (2013) 438-462.

<sup>17</sup> Cf. A. M. ORIOL, *De la Rerum novarum a la Centesimus annus: Iglesia Viva* 153 (1991) 291.

<sup>18</sup> *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1052]; n. 33. Los papas que comenzaron a preocuparse de lo social iniciaron una teología desde la misericordia; Juan XXIII da el salto a una *teología dell'ottimismo*: cf. N. MANZINI, *La "Pacem in terris" (1963-1993): Rivista di Teologia Morale* 26 (1994) 81. La Constitución también está impregnada de este optimismo: cf. J.-J. TAMAYO, *Utopías históricas y esperanza cristiana*, en: C. FLORISTÁN - J.-J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, 304.

<sup>19</sup> Cf. *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1026-1027]; n. 3.

<sup>20</sup> En la primera parte de la constitución sistematiza lo más básico de la antropología cristiana tratando de dar respuestas a tres interrogantes: *¿qué piensa del hombre la Iglesia? ¿qué criterios fundamentales deben recomendarse para levantar el edificio de la sociedad actual? ¿qué sentido último tiene la acción humana en el universo?*: *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1033-1034]; n. 11. El esquema, como ya anuncié en el capítulo 4, es similar al usado por Pío XI en *Divini Redemptoris* [AAS 29 (1937) 78-80]; DPDP, n. 25-28, respecto a la antropología, y también sobre la concepción en cuanto a los principios sobre la respuesta a qué es la sociedad: cf. *Ibidem*, 80ss., n. 29-32.

<sup>21</sup> Algunos mantienen incluso que se produce una ruptura con la DSI en cuanto al cambio revolucionario producido en la eclesiología y en la teología fundamental que se manifiesta en la nueva mirada teológica que dirige al mundo. La Iglesia se sabe nacida en el mundo e, igualmente, se desarrolla y crece en él: cf. E. BORGMAN, *Gaudium et Spes: el futuro olvidado de un documento revolucionario: Concilium* 312 (2005) 502. Benedicto XVI saldrá al paso de dichas insinuaciones en su encíclica *Caritas in veritate* defendiendo que no existen *dos tipos de doctrina social, una preconiliar y otra postconiliar*: BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, [AAS 101 (2009) 649]; n. 12.

<sup>22</sup> Resulta significativo que *ley natural* aparezca una sola vez: cf. *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1095-1097]; n. 74; igualmente, la expresión *derecho natural de gentes* aparece una única vez: cf. *Ibidem*, 1102-1103; n. 79.

<sup>23</sup> Para profundizar en esta novedad y, también, en las resonancias agustinianas que aparecen en la GS respecto a la ciudad eterna y celeste de claro tinte universalista: cf. M. VIDAL, *La "mundanidad" de la moral cristiana. En las huellas de la Constitución Pastoral "Gaudium et spes"*: *Moralia* 23 (2000) 177-179.

<sup>24</sup> *La constitución GS representa para la Teología Moral del futuro un ensayo de moral nueva*: M. VIDAL, *El tema moral en el Concilio Vaticano II: Moralia* 138/139 (2013) 184-185.

La constitución GS está dividida en dos partes. La primera es principalmente de carácter doctrinal<sup>26</sup> y de fundamentación<sup>27</sup>, mientras que la segunda, más netamente pastoral, aborda, como reza su título, *Algunos problemas más urgentes*<sup>28</sup>. Aunque para la investigación del BCU después de la PT lo más importante está en la segunda parte, ya en el capítulo segundo de la primera, al sintetizar el pensamiento doctrinal del Magisterio Eclesial reciente sobre la comunidad humana, presenta la construcción de la misma como un proyecto posible si se atiende al BCU<sup>29</sup>. Ciertamente, el núcleo de este capítulo está en el deber que todo *grupo social* tiene de velar por el respeto a las necesidades y aspiraciones legítimas del resto de grupos, consiguiéndose este objetivo en la medida en que se piense y actúe respecto al BC localmente y mirando *al bien común de toda la familia humana*<sup>30</sup>, pero antes de esta se presenta una primera definición de BC tomada, con matices propios, de la ofrecida en la MM<sup>31</sup> interpretada en clave universal, donde la persona ocupe el lugar que le corresponde en la estructura de la sociedad: ser principio y fin de la misma.

Respecto a esto último, tanto la primacía de la persona sobre la sociedad como el valor social del concepto BC en el equilibrio individuo-colectividad son principios elucidarios, no solo de la GS sino también de la reflexión de todo el Concilio<sup>32</sup>. La GS comienza su pensar respecto al ser humano situándolo en un contexto dramático, casi épico, en su momento histórico<sup>33</sup> en el que antepone un prelude donde anuncia que su reflexión sobre la persona va a ser ascendente y antropocéntrica<sup>34</sup>, a la luz de la revelación y la razón (teología) y desde una comprensión

<sup>25</sup> Desde el principio del Concilio hay aproximadamente un 10% de los Padres Conciliares (calculan algunos) que quería suprimir la segunda parte de la GS y que, hasta el último momento, aprovecharon la coyuntura de la falta de tiempo para cerrar el Concilio con tal fin: cf. C. J. PINTO DE OLIVEIRA, *Gaudium et spes in nuevo paradigma de ética fundamental y social?: Anámmesis 6* (1996) 26-27; L. VEREECKE, *Historia de la Teología Moral*, en: F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA, *Nuevo diccionario de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1992, 841.

<sup>26</sup> Para entender la Constitución hay que leerla desde las claves que aporta el capítulo IV de la primera parte. Aquí se ve su íntima conexión con la *Lumen gentium*, porque *presupuesto todo lo que ha dicho el Concilio sobre el misterio de la Iglesia, va ser objeto de consideración esta misma Iglesia en cuanto existe en este mundo y vive y actúa juntamente con él*: P. JARAMILLO, *Un "Evangelio para el mundo": Sobre las huellas del nuevo talante de Gaudium et Spes*: Corintios XIII 101 (2002) 38.

<sup>27</sup> La misión de la Iglesia en el mundo se presenta en la primera parte desde su dimensión mística y ontológica; la segunda parte incidirá en su aspecto moral: cf. B. LAMBERT, *La problemática general de la constitución pastoral*, en: Y. M. J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy: constitución pastoral Gaudium et Spes*, t. 2, Taurus, Madrid 1970, 192.

<sup>28</sup> La gestación de la segunda parte de la Constitución fue complicada. En la reunión de Ariccia (1965) comienza a perfilarse la estructura de los capítulos aprovechando anejos que se habían ido introduciendo desde el documento de trabajo que realizó la comisión preparatoria del Concilio, pero hasta la presentación del Esquema XIII no aparecen perfilados los cinco capítulos: cf. R. TUCCI, *Introducción histórica y doctrinal a la constitución pastoral*, en: Y. M. J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *l. c.*, 106-120.

<sup>29</sup> Cf. *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1044-1053]; n. 23-32.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 1046; n. 26a.

<sup>31</sup> Cf. *Ibidem*, 1046-1047; n. 26; *Mater et magistra* [AAS 53 (1961) 417]; n. 65. La presencia en la constitución de las encíclicas MM y PT, especialmente en esta parte, más que significativa, es esencial en cuanto que sostiene el discurso de los Padres conciliares como fundamento como eje transversal de la GS.

<sup>32</sup> Al concilio le importa el ser humano concreto, al que quiere llegar a través del Evangelio, pero también la sociedad herida por el deterioro de la convivencia. Así, incluso en la constitución *Sacrosanctum concilium*, el primer documento aprobado (4/12/1963), aparece con claridad, desde sus primeras frases, tanto a quién se dirige como la opción pastoral tomada que conforma el género literario de los demás textos tal como lo he explicado con anterioridad: cf. *Sacrosanctum concilium* [AAS 56 (1963) 97-138]; n. 1.

<sup>33</sup> Cf. *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1027-1030]; n. 4-7.

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*, 1026-1027; n. 3.

personalista de lo humano<sup>35</sup>. Arrancando de la teología creacionista desvelada desde la encarnación, presenta a Cristo, hombre nuevo, perfecto, íntegro<sup>36</sup> y modelo del ser humano en cuanto que, por el anonadamiento fruto del amor al querer del Padre y su creación, Cristo confirió al hombre ser portador de una igual dignidad, independientemente de si es creyente o no, trasferida por su identificación inequívoca con todo hombre y todos los hombres<sup>37</sup>.

Junto al BC expone, en perspectiva teológica, elementos sociales ineludibles como la obligada presencia y cercanía de la Iglesia al ser humano y sus problemas en orden a la convivencialidad mundial, pero también con el deber y la voluntad de afrontarlos como misión y tarea desde la lectura atenta a los signos de los tiempos<sup>38</sup>, en tanto que los cambios sociológicos producto de los avances científico-técnicos son portadores de la presencia de Dios que transparentan, ante todo, la dignidad humana<sup>39</sup>. Ya en el tercer capítulo, los padres sinodales recapacitan en luces y sombras de la actividad humana donde el trabajo coloca a la persona como colaboradora imprescindible en el proyecto salvador de Dios<sup>40</sup> para acabar asentando la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo<sup>41</sup>.

La segunda parte aborda temas vitales y novedosos respecto a la cuestión social, donde despunta el capítulo III por el tratamiento que hace del *desarrollo*<sup>42</sup>; dada la situación que vivía el mundo en ese momento, aportó claves bastante significativas para orientarlo ética y teológicamente: El *desarrollo* ha de tener como fin y como causa el hombre integral, lo que comporta lógicamente la progresiva eliminación de las enormes desigualdades económico-sociales existentes, situándose así en continuidad y firmeza en la denuncia que comenzó en la MM. Los cristianos pueden y deben dar respuesta a esta problemática; desde la obediencia a Cristo y bajo la inspiración de la

<sup>35</sup> Cf. J. LOSADA, *Comunidad y persona eclesial*: Communio II/82 (1982) 27-28.

<sup>36</sup> Cf. *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1042-1043]; n. 22ab. Leonardo Boff desarrolla este número 22 de la GS en: cf. ID. *El destino del hombre y del mundo: ensayo sobre la vocación humana*, Sal Terrae, Santander 1982<sup>3</sup>. Teniéndolo como referente doctrinal, reflexiona sobre la triple vocación humana que brota de la acción creadora de Dios y su proyecto para el hombre revelado en Cristo: El hombre en el centro de la creación llamado a ser respecto al Padre, hijo; respecto a la creación, señor; respecto a los demás hombres, hermano. Más adelante, en la encíclica *Laudato si'* de Francisco, se va a ver la influencia de Boff en el capítulo segundo que trata sobre el paradigma creacional de la cosmovisión cristiana. Por mi parte, añado una cuarta vocación como cristiano, la de ser apóstol respecto a los que no conocen de la verdad de que Cristo nos ha salvado a todos: cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1044]; n. 22f.

<sup>37</sup> Cf. *Ibidem*, 1043; n. 22e. Aquí no cita el juicio final de Mt 25, donde es palmaria la verdad de que Cristo es redentor de todos los hombres y que se identifica con todos ellos especialmente en los más pequeños, por lo que nadie va poder eludir en este 'juicio a las naciones', que decían no saber nada sobre la dignidad de todo ser humano. A este respecto, Gabino Urribarri defiende la esta idea se corresponde mejor a la hermenéutica del texto, por encima de la lectura ética que solemos hacer: cf. ID. *Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente*: Estudios Eclesiásticos 78 (2003) 301-331.

<sup>38</sup> Cf. B. PETRÀ, *I «segni dei tempi»: un'appropriazione indebita del magistero da parte della teologia?*: Studia Moralia 35 (1997) 145-170.

<sup>39</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1047-1049]; n. 27-29: cf. L. VAN MARREWIK, *40 años Gaudium et Spes 1965-2005*: Ciencias Religiosas 14 (2005) 16-17.

<sup>40</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1052-1057]; n. 33-39.

<sup>41</sup> Cf. *Ibidem*, 1057-1066; n. 40-45.

<sup>42</sup> Fue una acertada innovación de la MM, donde se desarrolla por primera vez en el discurso social de la Iglesia. En la PT el *desarrollo* es una exigencia para alcanzar una verdadera paz mundial. Treinta años más tarde, Juan Pablo II relee desde la GS el tema del desarrollo en su momento histórico, porque considera esta constitución como criterio orientado de su pensamiento social: cf. S. BERNAL, *Le sfide della globalizzazione alla riflessione sulla vita economica e sociale*: Studia Moralia 35 (1997) 171-191.

caridad son capaces de ir concretando ayudas y materializando la justicia<sup>43</sup>.

Los capítulos cuarto y quinto de esta segunda parte desarrollan el discurso político donde lo dejó Juan XXIII en la PT, atendiendo a los distintos ámbitos relacionales y también globalmente, y aparece la recepción del concepto de BC. El análisis prodiga optimismo y busca no refrendar las viejas condenas a los sistemas políticos; en este sentido da la impresión de ignorar los análisis críticos con la sociedad capitalista industrial que, desde la segunda mitad del siglo XX, venía realizando la Escuela Crítica de Frankfurt<sup>44</sup>. Sin embargo, en el tema de los conflictos bélicos no tuvieron dudas los padres conciliares: la guerra total fue condenada sin paliativos<sup>45</sup>.

Del cuarto capítulo<sup>46</sup>, centrado sobre la vida política, es importante subrayar que especifica la contribución que todos los ciudadanos deben aportar a la vida pública. En función de esta colaboración, que es fundamentalmente actividad libre, ha de establecerse un orden jurídico positivo dotado de una adecuada división de funciones de la autoridad y capaz de proteger los derechos humanos de modo eficaz. En este marco, el ciudadano cristiano está llamado a poner en acto su vocación particular y propia dentro de la comunidad política, vocación cuyo genio es la síntesis realista de libertad y autoridad, de iniciativa y solidaridad, de diversidad y unidad. Esto se alcanza cuando se consagra con generosidad al BC<sup>47</sup>.

En el ámbito de lo interestatal, el capítulo quinto repara en la edificación de la comunidad internacional desde el fomento de la paz y la promoción de los pueblos. No hay que perder de vista para las futuras intervenciones del Magisterio Social la importancia que tiene el enmarcamiento de la vida económico-social dentro de un orden político (estatal e interestatal) concebido y organizado en función de los derechos humanos<sup>48</sup>.

En esta segunda parte es donde se aprecia con más facilidad que el discurso social de la Iglesia está cambiando. Las intuiciones de la PT en el campo de la moral social ahora se hacen más visibles y se nota tanto en los contenidos<sup>49</sup> (apertura a nuevos horizontes axiológicos) como en

<sup>43</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1094]; n. 72.

<sup>44</sup> Cf. J. J. SÁNCHEZ, *¿Una Iglesia para este mundo? Relectura de la Gaudium et spes en el contexto actual*: Pastoral Misionera 155 (1987) 70.

<sup>45</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1111]; n. 88cd. Es la única condena que se hace en la GS y que va precedida del principio de examinar el tema con *mentalidad totalmente nueva*: cf. *Ibidem*, 1111; n. 80. En el texto *emendatus*, esa mentalidad nueva presidía toda la redacción, pero el texto aprobado perdió fuerza al relegar a las notas la cita literal de la *Pacem in terris* donde consideraba un absurdo resolver cualquier conflicto con la guerra: cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 291]; n. 127: cf. H. DE RIEDMATTEN, *La paz y la comunidad internacional. A) Los problemas de la paz y la guerra*, en: G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la constitución "Gaudium et spes" del Concilio Vaticano II (Esquema XIII)*, Studium, Madrid 1967, 574-576. No obstante, la actitud ha cambiado porque ya ni se menciona el constructo de la tradición conocido como *guerra justa*: cf. M. E. JEGEN, *Una actitud totalmente nueva*: Concilium 184 (1983) 100.

<sup>46</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1094-1100]; n. 73-76. Sobre la génesis este capítulo: cf. R. TUCCI, *La vida de la comunidad política*, en: Y. M. J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *I. c.*, 638-672.

<sup>47</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1097-1099]; 75.

<sup>48</sup> Cf. *Ibidem*, 1100-1112]; n. 77-90.

<sup>49</sup> Cf. J. QUEREJAZU, *La moral social y el Vaticano II: génesis, instancias y cristalizaciones de la teología moral social postvaticana*, Eset, Vitoria 1993, 71-197.

los planteamientos<sup>50</sup> (estructura epistemológica del discurso); en general, cambia el método (más inductivo), el lenguaje (más simbólico y actual) y el talante a la hora de relacionarse con los saberes humanos (más interdisciplinar)<sup>51</sup>.

La constitución cimienta la propuesta respecto a la vida en sociedad en la insuficiencia del individuo para lograr por sí solo la perfección y en su sociabilidad innata, sin olvidar la centralidad del hombre y su dignidad en la vida social<sup>52</sup>; no obstante, prefiere referirse a *Estado* como *comunidad política*<sup>53</sup> y, por lo menos una vez, emplea este término como sinónimo de *comunidad civil*; así, abarca a los protagonistas de la vida pública (gobernantes y ciudadanos) articulándolos con el principio del BC<sup>54</sup>, puesto que el orden social está en función y al servicio del bien de la persona<sup>55</sup>. También es interesante reparar en el contenido que le da a la expresión *comunidad humana*, identificada principalmente como equivalente de la sociedad de cada nación<sup>56</sup>, pero con cierta nitidez aparece una vez como sinónimo de unidad cultural<sup>57</sup> y otras claramente como comunidad humana mundial<sup>58</sup>.

Respecto a los grandes temas de la Doctrina Social de la Iglesia, se mantiene firme en el plano de los derechos del ser humano asentados por Juan XXIII y los subraya hasta el punto de considerar cualquier discriminación de los mismos *como contraria al plan de Dios*<sup>59</sup>. Sin embargo, la constitución se muestra ambigua respecto a la problemática sobre la propiedad privada<sup>60</sup>; pese a todo, la enmarca en un contexto teológico creacional y amplía el contenido de los bienes a los que el hombre tiene derecho hasta los de orden inmaterial<sup>61</sup>.

El tratamiento de lo político respecto a la relación del doble binomio gobernantes y ciudadanos, autoridad y libertad, queda invertido respecto a cómo fueron manejados en el Magisterio anterior. Por ejemplo, en la PT se empieza por la libertad y el ciudadano para recalcar la necesidad de la autoridad y de los gobernantes. Este giro se debe a que, en la PT, más aún si cabe en el tiempo de Pío XII, había que refrenar los excesos de autoridad, pero en el mundo de

<sup>50</sup> Hay un nuevo paradigma social que *se presenta como el conjunto de valores y proyectos de acción en orden a la orientación, a la plena realización humana de la propia sociedad en su estructura y fundamento*: cf. C. J. PINTO, *o. c.*, 35.

<sup>51</sup> Cf. A. IRIARTE, *o. c.*, 238-267.

<sup>52</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1045-1046]; n. 25.

<sup>53</sup> Al usar esta expresión abre el concepto de Estado hacia una sociedad pluralista y democrática. Sobre el uso de estas expresiones y con aporte de abundante bibliografía: cf. R. BERZOSA, *Gaudium et spes* n. 76. *Veinte años después del concilio: Bases jurídico-formales de la doctrina conciliar-postconciliar sobre relaciones Iglesia-comunidad política*: Burgense 28 (1987) 175-176.

<sup>54</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1095-1097]; n. 74; cf. A. MARTÍN ARTAJO, *La vida en la comunidad política*, en: A. HERRERA ORIA (dir.), *Comentarios a la constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, Católica, Madrid 1968, 552.

<sup>55</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1046-1047]; n. 26.

<sup>56</sup> Cf. *Ibidem*, 1057-1059; 1060-1061; 1064-1065; 1099-1100; 1102-1103; n. 40; 42; 44; 76; 79.

<sup>57</sup> Cf. *Ibidem*, 1075; n. 53.

<sup>58</sup> Cf. *Ibidem*, 1052; 1107-1108; 1110-1111; n. 33; 84; 87.

<sup>59</sup> Cf. *Ibidem*, 1048-1049; n. 29b.

<sup>60</sup> Cf. J. M. DÍEZ ALEGRÍA, *De la doctrina social de la Iglesia al mensaje social del Evangelio*, en: C. FLORISTÁN - J.-J. TAMAYO (eds.), *l. c.*, 352. Para el tema de la propiedad privada en relación con el BC en la DSI hasta el momento: cf. J. VALLET DE GOYTISOLO, *El bien común, pauta de la justicia general o social*: Revista de Estudios Políticos 153-154 (1967) 43-66.

<sup>61</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1088; 1090-1091; 1092-1093]; n. 67a; 69a; 71bc.



la GS el riesgo es el elevado intervencionismo del Estado. Por eso hay que evitar o prevenir estos peligros: (1) las formas políticas que destruyen la libertad civil en política o religión<sup>62</sup>; (2) caer en totalitarismos o dictaduras<sup>63</sup>; (3) el absolutismo de un solo individuo o un solo partido<sup>64</sup>; (4) los abusos de poder de la autoridad pública<sup>65</sup>; (5) el descrédito de las asociaciones intermedias<sup>66</sup>; (6) no respetar el principio de subsidiaridad<sup>67</sup>.

La vida social y política la construye el hombre, por eso se destaca la necesidad de fomentar la *participación*<sup>68</sup> y la *justifica* éticamente desde el BC como tutela de los derechos de la persona. Explicita los cauces de la participación ciudadana, el contenido de la misma, la razón del BC<sup>69</sup>, el rol del cristiano en la política y la necesidad de la misma Iglesia de sentirse independiente de la política<sup>70</sup>. En estos temas no añade nada nuevo, pero sí que deja claro su interés principal: en el diálogo de la Iglesia con el mundo va a luchar por el BC de toda la familia humana<sup>71</sup>. Por eso, en el plano de la organización planetaria plantea *la necesidad perentoria de un nuevo ordenamiento político-jurídico que garantice mejor el ejercicio de los derechos de las personas como requisito para la participación en la vida pública*<sup>72</sup>.

En el capítulo V proyecta su idea de edificación de la comunidad internacional estudiando sólo los problemas que surgen desde una teología de lo concreto, planteando objetivos para la organización de la vida social como el desarme, la creación de una autoridad internacional que prevenga y evite las guerras y la proscripción de la misma. Son ideales muy altos, pero la Iglesia del Concilio tiene bastante clara su misión respecto a la vida internacional: alentar el deseo de que aumente *entre los hombres el amor de cada uno por su prójimo, así como las posibilidades humanas de la verdadera paz*<sup>73</sup>. Comienza constatando el fenómeno de la interdependencia de la familia humana *ya más consciente en todo lugar de su unidad*<sup>74</sup>, pero no profundiza en los factores que la han condicionado ni señala las causas por las que esa misma interdependencia política ha provocado la crisis de la comunidad internacional<sup>75</sup>. En el trasfondo del documento,

<sup>62</sup> Cf. *Ibidem*, [AAS 58 (1966) 1095; n. 73d.

<sup>63</sup> Cf. *Ibidem*, 1098; n. 75c.

<sup>64</sup> Cf. *Ibidem*, 1098-1099; n. 75f.

<sup>65</sup> Cf. *Ibidem*, 1096; n. 74d.

<sup>66</sup> Cf. *Ibidem*, 1097; n. 75b.

<sup>67</sup> Cf. *Ibidem*, 1097; n. 75a; A. MARTÍN ARTAJO, *La vida en la comunidad política*, en: A. HERRERA ORIA (dir.), *I. c.*, 561.

<sup>68</sup> Cf. *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1050]; n. 31c. Al hablar de participación no dice en ningún momento que esta haya de ser democrática, pero en el texto es inequívoco que dicha participación es sinónimo de democracia, términos ambos que no aparecen en toda la constitución.

<sup>69</sup> Cf. *Ibidem*, 1046-1047; 1094-1099; n. 26; 73-75.

<sup>70</sup> Cf. *Ibidem*, 1099; n. 76b. Reconoce la laicidad del Estado y de la misma sociedad civil, pero reivindica su derecho a estar presente y actuar en la sociedad civil aportando, no sólo desde su misión evangelizadora, sino también desde sus medios y métodos específicos para la construcción de una sociedad justa y fraterna: cf. A. ÁLVAREZ-SUÁREZ, *Releyendo la "Gaudium et spes". De la teología a la antropología*: *Burgense* 33 (1992) 414.

<sup>71</sup> Cf. V. DE CICCIO - A. SCARANO, *La recezione della Gaudium et spes*: *Asprenas* 50 (2003) 166.

<sup>72</sup> *Ibidem*, 553.

<sup>73</sup> D. DURABLE, *La salvaguarda de la paz y la construcción de la comunidad de naciones*, en: Y. M. J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *I. c.*, 753.

<sup>74</sup> Cf. *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1100-1101]; n.77.

<sup>75</sup> Cf. L. PEREÑA, *La construcción de la paz internacional*, en: A. HERRERA ORIA (dir.), *I. c.*, 575-576.

respecto a la construcción de la comunidad internacional, late la idea de que esta se desarrollará progresivamente hasta alcanzar una madurez jurídica y política plenas. Sí se atreve a imponer, como un deber de conciencia, esta progresión bajo la tutela de los estadistas<sup>76</sup>.

Después de constatar la falta de una autoridad internacional<sup>77</sup>, propone establecer un orden jurídico que avale al BCU<sup>78</sup> con las siguientes características: *Una autoridad pública universal reconocida por todos, con poder para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto a los derechos humanos*<sup>79</sup>. Estas exigencias deben cubrir todos los niveles de relación humana, no sólo garantizados por instituciones políticas, por ejemplo la ONU, sino en todos los demás aspectos, especialmente en el económico: la interdependencia económica es indiscutible<sup>80</sup>, por eso las ayudas al tercer mundo son una obligación de los países desarrollados<sup>81</sup>, pero también hay que *revisar las estructuras económicas y sociales*<sup>82</sup> sin olvidar la cooperación en lo demográfico<sup>83</sup>. Sin embargo, esta concepción de la solidaridad internacional, que debería tender a prescindir de la voluntad del Estado para atender a los males del mundo con eficacia y contundencia, si bien dio frutos, no fueron suficientes<sup>84</sup>.

En esta edificación internacional no puede relegarse el tema de la paz y hay que seguir urgiendo al desarme, pero en este aspecto concreto como en el de la creación de la autoridad universal, falta una filosofía de la comunidad mundial<sup>85</sup> que venza las causas de la guerra, prevenga los conflictos y reprima la violencia<sup>86</sup>. No obstante, aún lo alcanzado en el pensamiento social del ámbito internacional, preocupa que no se profundice en la trascendencia y competencias de la propuesta en la PT de crear con urgencia una *autoridad pública mundial*<sup>87</sup>. Se aprecia, por el contrario que los esfuerzos van dirigidos más hacia el desarrollo de las instituciones internacionales o regionales<sup>88</sup> y a la urgente movilización de la ayuda a los países

<sup>76</sup> Cf. *Ibidem*, 585.

<sup>77</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1103]; n. 79d.

<sup>78</sup> Cf. *Ibidem*, 1107; n. 84a.

<sup>79</sup> Cf. *Ibidem*, 1105; n. 82a.

<sup>80</sup> Cf. *Ibidem*, 1108-1110; n. 85-86.

<sup>81</sup> Cf. *Ibidem*, 1108; 1109; n. 85b; 86c.

<sup>82</sup> Cf. *Ibidem*, 1109-1110; n. 86g.

<sup>83</sup> Cf. *Ibidem*, 1110-1111; n. 87.

<sup>84</sup> Por eso dedicó Pablo VI la *Populorum progressio* al tema del desarrollo: cf. R. DURÁN, *La paz y la cooperación internacional en la perspectiva de la Constitución Pastoral Gaudium et Spes*: Teología y Vida 30 (1989) 138.

<sup>85</sup> Cf. L. PEREÑA, *La construcción de la paz internacional*, en: A. HERRERA ORIA (dir.), *I. c.*, 610.

<sup>86</sup> También faltan temas como *la guerra ideológica, la guerra de independencia y el terrorismo*: P TOULAT, *La paz entre la buena noticia y el mal menor*, en: G. ALBERIGO - J.-P. JOSSUA (eds.), *I. c.*, 240.

<sup>87</sup> Cf. R. SUGRANYES, *La paz y la comunidad internacional. B) La comunidad de las naciones*, en: G. BARAÚNA (dir.), *I. c.*, 588-590. Lo ideal hubiese sido que avanzara en la explicitación de la triple tarea o función que se pedía en la PT a dicha autoridad (libertad, derechos y subsidiaridad) en lo planetario; incluso se podía haber sugerido la constitución de un proyecto concreto de acción en perspectiva planetaria. De haber hecho así en la GS, las abundantes iniciativas para hacer operativa la propuesta de Juan XXIII hubiesen tenido más peso, respaldo y credibilidad. A modo de ejemplo invito a consultar la iniciativa de la *Comisión de los Episcopados de la Comunidad Europea (COMECE)* que encargó un estudio sobre la posibilidad de un *Gouvernance mondiale* a un grupo de expertos: VARIOS, *Gouvernance mondiale. Notre responsabilité pour que la mondialisation devienne une opportunité pour tous. Rapport aux évêques de la COMECE*: Bruxelles, septembre 2001, en: <http://www.comece.org> (Acceso: 20/08/2015).

<sup>88</sup> Cf. *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1108]; n. 84c. El párrafo continúa aseverando que ellas *son los primeros conatos de echar los cimientos internacionales de toda la comunidad humana para solucionar los gravísimos problemas de hoy*. Cuando

subdesarrollados<sup>89</sup>. Mientras, la Iglesia puede participar en la creación del nuevo orden mundial sabiéndose *comunidad universal*<sup>90</sup> y creando instituciones que participen activamente en su construcción<sup>91</sup>.

El concepto de BC que se describe en la GS está en sintonía con lo conquistado por el discurso social de los papas. Donde más insistente, tal como vengo adelantando, es en la exigencia, tanto a escala nacional como internacional, de ordenamientos jurídicos que posibiliten y permitan las condiciones válidas y necesarias para el pleno desarrollo y perfección de las personas y sus asociaciones intermedias. Las definiciones descriptivas que se hacen están en relación con las apuntadas por Pío XII y Juan XXIII y se ahonda en que *la comunidad política nace, pues, para buscar el bien común*, sin dejar de mirar al bien del hombre, más aún, en el BC encuentra su sentido y legitimidad para organizar la vida social<sup>92</sup>; esta visión puede parecer un tanto individualista, pero está corregida en cuanto se exige a las personas particulares reciprocidad con el principio de la participación, pues cada individuo tiene, por deber de *justicia y caridad*, la obligación de contribuir con sus capacidades a toda iniciativa, institucional o privada, que redunde en la mejora de *las condiciones de vida del hombre*<sup>93</sup>.

Otro aspecto potenciado es que la mirada del ciudadano, respecto al BC, tiene que ser amplia: en el centro está el valor singular del ser humano, por lo tanto, aunque se propicie una actitud positiva respecto de la comunidad política, el BC no puede perder el horizonte del mayor bien para todo el género humano; en otras palabras, el BC en la GS tiene una dimensión universal, una adjetivación inclusiva para que ningún sujeto sea apartado de poder alcanzar su bien a causa de sus condiciones particulares<sup>94</sup>. Así, las dos veces que se habla de *bien común universal*<sup>95</sup> lo hace recordando la necesidad de superar las desigualdades y la pobreza intolerable. Igualmente aparece con la formula equivalente *bien común del género humano*<sup>96</sup>.

Respecto a la tan citada y recurrida referencia a la definición de BC aportada por la GS, aunque clara y moderna, no es portadora de tanta originalidad como se le atribuye. La primera vez que

---

Pablo VI habló en la ONU se atrevió a afirmar: *Sois una red de relaciones entre los Estados y tenéis en el orden natural la misma tensión universalista que la Iglesia quiere ser en el orden espiritual (única y universal) ¿Quién no ve la necesidad de llegar así progresivamente a la instauración de una autoridad mundial que esté en condiciones de actuar eficazmente en el plano jurídico y político?*: PABLO VI, *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas (4/10/65)*: Ecclesia 1.264 (1965) 1.405.

<sup>89</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1108]; n. 85.

<sup>90</sup> Cf. *Ibidem*, 1111-1112; n. 89a.

<sup>91</sup> Cf. *Ibidem*, 1112; n. 90c. Pablo VI cumplirá los deseos del Concilio fundando la Comisión Pontificia *Justicia y Paz*.

<sup>92</sup> Cf. *Ibidem*, 1090-1092; n. 69.

<sup>93</sup> *Ibidem*, 1095-1097; n. 74.

<sup>94</sup> La condición a la que se refiere es la raza, la cultura, la posición, el conocimiento, las ideas políticas o religiosas. Por otra parte, ese ir por encima de los intereses particulares debe verse efectivo en el trabajo por la paz. Lo anunció Juan XXIII y ahora la GS lo enriquece con la idea de la colaboración activa en lo político, que comienza con el respeto profundo a los demás y *el apasionado ejercicio de la fraternidad en orden a construir la paz*: *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1101-1102; n. 78].

<sup>95</sup> Cf. *Ibidem*, 1089-1090; n. 68; 84.

<sup>96</sup> *Ibidem*, 1101; n. 78a.

se define el BC en la GS, tal como he adelantado, es en la primera parte, la dedicada a la fundamentación, dentro del capítulo sobre la comunidad humana, donde advierte en la introducción que *va a recordar tan sólo algunas verdades fundamentales y exponer sus fundamentos a la luz de la Revelación*<sup>97</sup>; así, al dar cuenta del BC, que debido a la interdependencia está tomando visos de universalización, entre guiones adapta la definición explicativa respecto a lo que entiende por BC Juan XXIII<sup>98</sup> con dos cambios: habla de *condiciones de vida social* en lugar de *condiciones sociales*, e introduce como destinatarios de dichas condiciones a las asociaciones. La segunda vez que aparece una definición de BC se encuentra en la siguiente parte, donde aborda el juicio y la acción respecto a los problemas sociales, en concreto en el capítulo dedicado a la vida en la comunidad política, donde comienza hablando de la insuficiencia de la sociedad civil para lograr una vida plenamente humana, la cual pide una comunidad política mayor que vele por el BC; aquí introduce como novedad a las familias<sup>99</sup>.

La fórmula propuesta por la GS ha prevalecido por encima del resto y puede que su éxito, sin olvidar que es deudora de las anteriores definiciones de BC, se deba, además de por su formulación breve y concisa, a que es suficientemente amplia respecto al contenido, pero a la par poniendo sutilmente de manifiesto: (1) *la interdependencia de las relaciones humanas en sus necesidades y aspiraciones*<sup>100</sup>; (2) la universalización de derechos y deberes del que son portadores todos los seres humanos<sup>101</sup>; (3) y puede deducirse naturalmente de él que está actuado por la dimensión de la historicidad<sup>102</sup>. Respecto a esto último, aunque intuitivo ya por la filosofía política del Aquinate, en la GS se dice expresamente. La estructura y la forma concreta de la convivencia en cada momento histórico (recordar que el BC surgen en el ámbito de las comunidades agrícolas), la cultura en la que se vive, la técnica y la realidad económica, todas estas dimensiones contextualizan lo necesario para la supervivencia y la autorrealización del hombre como destinatario y colaborador principal del BC<sup>103</sup>. Así pues, el BC no puede ser una realidad estática<sup>104</sup>, cosa que pone de relieve la GS al tratar de la autoridad como garante del BC,

<sup>97</sup> *Ibidem*, 1044; n. 23b.

<sup>98</sup> *El conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección: Ibidem*, 1046; n. 26a.

<sup>99</sup> *El bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección: Ibidem*, 1095; n. 74a, citando, ahora sí, a: cf. *Mater et magistra*, [AAS 53 (1961) 417]; 65a.

<sup>100</sup> D. J. MICHELINI, *Bien común y ética pública: Alcances y límites del concepto tradicional de bien común: Tópicos* 15 (2007) 48.

<sup>101</sup> Aunque en la GS se deja claro la relación entre BC y derechos humanos, donde lo dice expresamente incluyéndolo en la misma definición de BC, es en *Dignitatis humanae: El bien común de la sociedad, que es la suma de aquellas condiciones de vida social mediante las cuales los hombres pueden conseguir más plena y rápidamente su perfección, consiste, sobre todo, en el respeto de los derechos de la persona humana: Dignitatis humanae* [AAS 58 (1966)933-934]; n. 6. Más adelante, en el Magisterio de Juan Pablo II, será considerada, esta declaración conciliar sobre *Liberad Religiosa*, como el fundamento del resto de los derechos humanos.

<sup>102</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1064; 1075; 1075-1076; n. 44a; 53c; 54.

<sup>103</sup> Cf. G. GATTI, *Il bene comune a livello nazionale e internazionale: Studia Moralia* 35 (1997) 199-200.

<sup>104</sup> *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1096]; n. 74d.

afirmando que esta debe ejercerlo desde los límites del orden moral y las variaciones históricas<sup>105</sup>, o de otra manera más precisa, teniendo presente el carácter acumulativo del BC que en este momento histórico es facilitador de valores como la transparencia, la democracia, el pluralismo, entre otros, que no pueden obviar ni a los actores ni a los destinatarios del BC.

A ello se añade que, volviendo a la parte de la GS donde se subrayan los principios sociales del Magisterio reconociendo, eso sí, lo alcanzado, pero dotándolo de novedad al tener en cuenta la realidad compleja de la red de relaciones en el mundo contemporáneo y sabiendo que el binomio individuo-colectividad es una fuente de conflictos, presenta su propuesta de articulación de este en unos párrafos memorables<sup>106</sup> en los que expone tres principios fundamentales en relación con su definición de BC: (1) la igual *dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolables*<sup>107</sup>; (2) el orden social y el desarrollo del hombre, siempre mirando al bien de cada persona<sup>108</sup>; (3) el hombre como ser personal y único que se perfecciona en la sociedad donde el equilibrio de esta paradoja se alcanza desde el principio del BC<sup>109</sup> del grupo, que debe extenderse al BCU<sup>110</sup>. Así, los dos primeros principios apuntados, aunque no se aporte ninguna cita, hacen referencia al pensamiento de santo Tomás. A su tiempo se señaló que la dignidad humana pertenece al orden ontológico al igual que la categoría de *bien*, por lo que atendiendo a este último se sigue que el constructo BC, en cuanto que es *bien* tiene que facilitársele al hombre unas condiciones básicas de paz, unidad, guía (gobierno y ley) y suficiencia de bienes para la vida buena<sup>111</sup>; y en cuanto que *común* tiene que ver con el segundo principio, el que responde a la ínsita naturaleza dialógica del ser humano y su primacía óntica. Así, en la GS, llevando la argumentación a su última conclusión asevera: que tanto el orden personal, que debe primar sobre el orden real como el orden social deben *subordinarse al bien de la persona*<sup>112</sup>. El tercer principio es desarrollado ampliamente a continuación.

Todo ello apunta, tal como se adelantó al comienzo de este apartado, a un giro importante en la concepción de la teología antropológica<sup>113</sup> como sustrato del principio BC, asunto que asume

<sup>105</sup> *El bien común del género humano se rige primariamente por la ley eterna, pero en sus exigencias concretas, durante el transcurso del tiempo, está cometido a continuos cambios: Ibidem*, 1101; n. 78a.

<sup>106</sup> Cf. *Ibidem*, 1046-1047; n. 26. Ciertamente este párrafo es una gema preciosa en el corazón de la constitución, no solo porque concentra la idea que vengo exponiendo del gran valor del pensamiento acumulativo respecto al BC, sino, sobre todo, por situarlo claramente dentro de una concepción sobre la persona y la sociedad de carácter personalista. Sobre el personalismo, su crisis y actualidad para dialogar con las cosmovisiones éticas desde la persona como valor absoluto: cf. M. VIDAL, *Valor absoluto de la persona: Communio* 11/82 (1982) 51-72.

<sup>107</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1046]; n. 26b.

<sup>108</sup> *Ibidem*, [AAS 58 (1966) 1046-1047]; n. 26c.

<sup>109</sup> El BC podrá articular el binomio en cuanto atienda a los valores fundamentales de la vida social: verdad, justicia, amor y libertad: cf. *Ibidem*, 1047; n. 26c2.

<sup>110</sup> Cf. *Ibidem*, 1046; n. 26a2.

<sup>111</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De regim. princ.*, I, 15: cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1046]; 26b1.

<sup>112</sup> *Ibidem*, 1046-1047; n. 26c1: cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 58, a. 7, ad 2; *STh.*, I-II, q. 113, a. 9, ad 2.

<sup>113</sup> La intención primera de los Padres fue siempre la de ofrecer una síntesis de antropología cristiana, asunto constatable en la *Acta Synodalia*, como bien recoge: cf. J. M. YAGUAS, *Notas sobre la antropología de Gaudium et spes*, en: A. ARANDA, *Dios*

por primera vez el Magisterio extraordinario en forma de síntesis<sup>114</sup>, anunciando, en la misma introducción de la Constitución, que lo más importante sobre *el hombre uno y entero* va a ocupar una parte central de la reflexión de la primera parte de esta, porque la Iglesia se reconoce al servicio de la persona en búsqueda de la *fraternidad universal*<sup>115</sup>; más aún, ella deliberadamente se descentra, al reconocer autonomía del orden temporal, para ponerse al servicio de la humanidad y del mundo<sup>116</sup>. Así, para recuperar su vocación de servir al ser humano y sus relaciones, practica un deliberado retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas<sup>117</sup> para fundamentar el principio de la dignidad humana con la categoría *bíblico-teológica* del *hombre imagen de Dios*<sup>118</sup>, colocando a esta en el punto de arranque para esclarecer el misterio del hombre, el cual se desvela en el misterio de la encarnación<sup>119</sup>.

El desarrollo de la visión antropológica combina argumentos históricos salvíficos con ideas filosóficas propias<sup>120</sup>, que despliega para decir *¿qué es el hombre?*<sup>121</sup>: (1) ser personal creado por amor -para *conocer y amar a su Creador*- y preparado tanto para ser señor de toda la

---

y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Universidad de Navarra, Pamplona 1985, 253-261. Sin embargo, este giro y nueva visión tuvo que lucharse. Para no caer en simplificaciones es necesario ver en el esquema XIII los esfuerzos por orientar la antropología desde la relación Iglesia-mundo como misión pastoral y de servicio: cf. M. G. MC GRATH, *Notas históricas sobre la constitución "Gaudium et spes"*, en: G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la constitución "Gaudium et spes" del Concilio Vaticano II (Esquema XIII)*, Studium, Madrid 1967, 165-181. Si lo traigo de nuevo aquí es por su vital importancia para las futuras reflexiones del Magisterio social, así como para las pasadas que fueron preludio de lo que se cambió en el Concilio.

<sup>114</sup> Aunque sintética, la visión antropológica del Concilio supuso un cambio significativo en la manera de hacer y exponer esta disciplina. Pero antes y durante el Concilio hubo pensadores que provocaron y luego hicieron avanzar los cambios; hay indicios la impronta francesa en él, pues los padres conocían la obra de H. De Lubac, J. Mouroux, J. Maritain, Pascal, R. Guardini, entre muchos: cf. J. L. LORDA, *Antropología cristiana: Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996. En la investigación de la antropología subyacente se han consultado: cf. G. COLZANI, *Antropología teológica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 287-298. Respecto al tema de la antropología del Concilio: L. LADARIA, *El hombre a la luz de Cristo en el concilio vaticano II*, en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II, balance y perspectivas: veinticinco años después* (1962-1987), Sígueme, Salamanca 1989; P. MICCOLI, *Contenuti antropologici del concilio Vaticano II*, en: E. ANCILLI, (coord.), *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981. Artículos: F. SCANZIANI, *L'antropologia sottesa a Gaudium et spes: invito alla lettura*, La Scuola Cattolica 135 (2007) 625-652; C. GARCÍA, *La hermenéutica antropológica de la Gaudium et spes*, *Burguense* 48 (2007) 131-160; W. KASPER, *The Theological Anthropology of Gaudium et spes*, *Communio* 23 (1996) 129-140; J. EQUIZA, *Antropología y ética: lumen* 45 (1996) 64-84; G. RESTREPO, *La antropología de Gaudium et spes*, *Teología y Vida* 36 (1995) 279-290; J. P. WILS, *¿Fin de la 'dignidad del hombre' en la ética?*, *Concilium* 223 (1989) 411-427; R. GALLAGHER, *Change and Continuity in the Human Condition: the Implications of GS Parso 4-10 for Moral Theology*, *Studia Moralia* 35 (1997) 49-69; R. TREMBLAY, *L'«homme» (EJ2 4, 13), mesure de l'homme d'aujourd'hui et de demain. Pour un approfondissement de Gaudium et spes*, *Studia Moralia* 35 (1997) 71-106. Obras generales: J. L. LORDA, *Para una idea cristiana del hombre: aproximación teológica a la antropología*, Rialp, Madrid 2010; A. SARMIENTO, (ed.), *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, Rialp, Madrid 1998; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Salamanca 1988<sup>5</sup>; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios: antropología teológica especial*, Sal Terrae, Salamanca 1991<sup>3</sup>; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Salamanca 1996<sup>6</sup>.

<sup>115</sup> *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1026-1027]; n. 3b.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 1053-1054; 1059-1060; n. 36; 41b: cf. G. CAMPANINI, *Il novencento: Luci e ombre*, *Aggiornamenti Sociali*, vol. 50, n. 12 (1980) 823-825.

<sup>117</sup> Cf. R. M. MAUTI, *El Concilio Vaticano II: acontecimiento y teología. Una aproximación desde los Diarios de M.-D. Chenu, Y. M.-J. Congar y H. De Lubac*, *Revista Teología* 110 (2013) 57-84.

<sup>118</sup> *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1034]; 12c: cf. M. A. TABET, *El hombre: imagen de Dios*, en: A. ARANDA, *Dios y el hombre I. c.*, 557-572; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Salamanca 1996<sup>6</sup>, 110-113.

<sup>119</sup> *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1042-1044]; n. 22. La síntesis antropológica recogida en el capítulo sobre la dignidad humana tiene que ser leído con los párrafos que le anteceden en cuanto que son la clave elemental de cómo la Iglesia, en el hoy, debe ofrecer la salvación al hombre: cf. R. GALLAGHER, a. c., 67. Un dato importante está en que la verdad sobre el hombre, de la que la Iglesia es portadora, no es el único camino: cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1032-1033]; n. 10; pero sí una oferta para la búsqueda de la verdad junto con todas las cosmovisiones que ofrecen una visión del hombre: cf. *Ibidem*, 1034; n. 12b. Por eso, entra también en diálogo sobre el tema del ateísmo: cf. *Ibidem*, 1038-1042; n. 19-21; eso sí, antes de presentar la culminación esclarecedora sobre el hombre en el Verbo encarnado: cf. *Ibidem*, 1042; n. 22a).

<sup>120</sup> Cf. G. COLZANI, *Antropología teológica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 299.

<sup>121</sup> Cf. *Ibidem*, 1032; 1034; n. 10a; 12b.

creación<sup>122</sup> como para la relación<sup>123</sup>; (2) herido por la disgregadora realidad del pecado, pero curado por la redención<sup>124</sup>; (3) poseedor de una interioridad única fruto de la unión íntima de cuerpo y alma<sup>125</sup>; (4) *que por virtud de su inteligencia es superior al universo material*<sup>126</sup>; (5) portador y conocedor (conciencia) *de una ley que él no se dicta a sí mismo* (moral)<sup>127</sup>; (6) agraciado con la grandeza de la libertad<sup>128</sup>; (7) y sujeto a la muerte biológica, pero viviente por la redención de Cristo<sup>129</sup>.

La mirada antropológica de los padres conciliares subraya el valor singular de la persona por encima de cualquier otro valor<sup>130</sup>, imposible de ser confundido con el resto de la creación o

<sup>122</sup> Cf. *Ibídem*, 1034; n. 12c.

<sup>123</sup> Cf. *Ibídem*, 1034; n. 12d. El hombre sabe de su realidad creatural porque está dotado de la razón que, junto a la libertad, la comunicación y la interioridad, le capacitan para *conocer y amar a su creador* y entablar una relación de amor que fundamenta, a su vez, las relaciones que establece con la creación: de superioridad respecto al mundo; de igualdad en el yo-tú con sus semejantes: cf. L. HÖDL, *La dignidad del hombre, imagen de Dios, en la constitución pastoral del Vaticano II: Capítulo 1º, artículos 12-22*, en: A. ARANDA, *Dios y el hombre, I. c.*, 485-488.

<sup>124</sup> Cf. *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1034-1035]; n. 13. Algo ha cambiado en la teología del pecado original. El mismo Rahner da cuenta de estos pequeños cambios de la teología del Concilio en la que está sujeta a *duo facce*: una tradicional, defensiva y occidental (pasado); otra fuerte, viva y mundial (futuro): cf. K. RAHNER, *El significado permanente del Concilio Vaticano II: Aggiornamenti Sociali*, vol. 31, n. 3 (1980) 207-209. Así, sobre el pecado original se muestra esa doble cara de la teología sustentadora: por una parte, la de la amonestación y las prohibiciones, permanece el lenguaje de la lucha del espíritu contra la materia, batalla en la que *siempre encontramos presenta al pecado, como el cuchillo que corta, sangra y divide*, fracturando al hombre y a veces sumiéndolo en la culpa: cf. J. M. CASTILLO, *Víctimas del pecado*, Trotta, Madrid 2004, 166-167; por otra, la abierta a la dimensión mundial conectando con la vivencia antropológica más universal, que como señala González Faus, cosa por otra parte evidente al leer el texto, se muestra en la aparente y deliberada omisión tanto de Adán como del paraíso, para centrarse en la experiencia común de división interior que el género humano constata intrasubjetivamente y proyecta intersubjetivamente en los conflictos históricos: cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano: Visión creyente del hombre*, Santander 1987<sup>3</sup>, 359-360.

<sup>125</sup> *Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero; a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón: Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1036]; 14b.

<sup>126</sup> *Ibídem*, 1036; 15. La dignidad de la inteligencia humana de la que trata la constitución pastoral en este apartado hay que interpretarla con el inmediatamente anterior. *Comunicarse exige una cierta calidad ontológica; la comunión por su parte pide una mayor dignidad, que sólo se cumple en las personas. Sólo las personas, los seres intelectuales, puede habitarse unos a otros sin perder individualidad*: J. M. YANGUAS, *Notas sobre la antropología de Gaudium et spes*, en: A. ARANDA, *Dios y el hombre, I. c.*, 253-261.

<sup>127</sup> Cf. *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1037]; 16. Un grupo de afamada moralista ven en este párrafo un apoyo para su propuesta de una ética de autonomía teónoma: cf. J. M. CASTILLO, *o. c.*, 91-94.

<sup>128</sup> Cf. *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1037-1038]; 17. Los Padres subrayan *la idea cristiana de una libertad regalada históricamente*: cf. W. Pannenberg, *Fundamento cristológico de una antropología cristiana*: Concilium 86 (1973) 413). En este párrafo se ve la influencia de Jean Mouroux: *Nuestra libertad [...] no es otra cosa que el acto de fe en su elemento voluntario: un amor que se determina consintiendo*: ID. *Sentido cristiano del hombre*, Palabra, Madrid 2001, 242. al articular la libertad con la conciencia y la gracia, realzan la dignidad humana como imagen dividida, pero también posibilitan el diálogo con las concepciones antropológicas modernas: cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación: Escatología*, Católica, Madrid 1996, 188; 346-349.

<sup>129</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1038]; 18. La muerte es objeto de reflexión por parte de la antropología, por eso las ideologías del siglo XX, de las que he dado cuenta en esta tesis, han asumido la tarea de dar sentido al final trágico de la vida; sin embargo, entender al hombre de manera integral pasa por aceptar su dimensión misteriosa, la cual valida la hermenéutica de la condición humana, que a su vez encuentra una respuesta en la visión escatológica de la fe cristiana: *la criatura sin el Creador desaparece: Ibídem*, 1054; 36c; pero con Él, todos los bienes del que es portador y que despliega en ese ir a más y mejor de la humanidad, adelantan misteriosamente el Reinado de Dios que consumará el Cristo, el Viviente, cuando vuelva: cf. *Ibídem*, 1057; 39c: cf. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Cristología*, Católica, Madrid 2001, 26; 112; 244; 247.

<sup>130</sup> El antropocentrismo visible en la constitución pastoral habría sido mejor apuntalado con la categoría bíblica de Alianza del relato yavista (cf. Gn 2, 4b-25) de la creación, pero no aparece citado ni al hablar del pecado, es decir, de la ruptura de la misma por parte del hombre, ni en la fundamentación del carácter sagrado del matrimonio y la familias como alianza de amor: cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1067-1069]; 48, solo aparece Gn 2, 18 en relación a la fecundidad: cf. *Ibídem*, 1070-1072; 50. El *Catecismo de la Iglesia Católica* sí recurre a la alianza, aunque sin citar Gn 2: *Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas; y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningún otro ser puede dar en su lugar* (n. 357). Juan Pablo II, también, tendrá en cuenta la alianza en su visión antropológica.

disuelto en la alienación colectiva de la especie<sup>131</sup>; ser personal y relacional, *descubre la sublimidad de su vocación* y la verdad de sí mismo en el Verbo encarnado, que restaura el boceto de Adán, mostrando al que había de venir<sup>132</sup>; en Cristo, *imagen de Dios invisible*<sup>133</sup>, se confirma todo lo demás sobre el ser humano, pero también el hombre perfecto e íntegro en sentido ontológico<sup>134</sup>. Esta visión está enmarcada en la tradición cristológica del Magisterio Eclesiástico, al que cita expresamente al afirmar que la cristificación del hombre no le resta nada, al contrario, *lo dignifica y lo salva*<sup>135</sup>.

La GS no es un documento cerrado, ni creo que fuera la intención de los padres conciliares decir la última palabra. La GS es grande precisamente por eso, por constituir un punto de partida que obliga a la Iglesia a seguir reflexionando en la búsqueda de un discurso social siempre en sintonía con las necesidades de la realidad más vulnerable y doliente de la humanidad<sup>136</sup>. No obstante, carece de algunos temas, como el de la propiedad, donde no insiste en la enseñanza de Jesús sobre los bienes temporales (el dinero)<sup>137</sup>, aunque esto se deba probablemente al objetivo de la misma constitución, que en su intento de hablar a todos los seres humanos, procura hallar el punto común de la racionalidad humana para que la Iglesia pueda ser escuchada por todos<sup>138</sup>. Más aún, deja temas pendientes en relación al BC, como su carácter premoral (ámbito óntico) y su valor en la redistribución de los bienes (ámbito moral); igualmente podría haber llevado a su cima el BCU propuesto por la PT, junto a un desarrollo mayor de la constitución de una autoridad mundial, entendiendo por dicho desarrollo el despliegue de las consecuencias teológicas, políticas y pastorales alcanzadas por Juan XXIII.

## 2. Pablo VI: el *bien común* como tarea de todos.

Pablo VI se sintió deudor de Juan XXIII, por lo que continuó el Concilio Vaticano II hasta llevarlo a su fin e intentó desarrollar algunos de los temas que no pudieron perfilarse del todo

<sup>131</sup> Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Salamanca 1988<sup>5</sup>, 186.

<sup>132</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1042]; 22a. *Cuando el que es 'imagen de Dios' por la creación deviene 'ser en Cristo' por la gracia, deviene a la vez cabalmente humano: más libre, más fraterno y solidario, más creativo, 'más y mejor hombre', en suma*: J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios: antropología teológica especial*, Sal Terrae, Salamanca 1991<sup>3</sup>, 38.

<sup>133</sup> Col 1,15: cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1042]; 22b. Es posible y necesario universalizar y extender a todo hombre lo que la cristología nos desvela sobre Cristo: cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva: Ensayo de cristología*, Santander 1984<sup>6</sup>, 359-360.

<sup>134</sup> Cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1043-1044]; 22cf. Este n. 22, junto con todas las claves hermenéuticas propuestas por la Constitución y las últimas investigaciones cristológicas, ofrece una óptima comprensión del hombre actual y el mundo en el que se desarrolla: cf. R. TREMBLAY, *a. c.*, 89-92; 99-105.

<sup>135</sup> *Así también la voluntad humana, al ser deificada, no fue suprimida*: Concilio Constantinopolitano III [Denz. 291 (556)]: cf. *Gaudium et spes*, [AAS 58 (1966) 1042]; 22b: cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Una Iglesia nueva para un mundo nuevo: justicia, paz e integridad de la creación en la Gaudium et spes*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2013, 9.

<sup>136</sup> Cf. F. PLACER, *Sentido liberador de "Gaudium et spes"*: Lumen 35 (1986) 155. Este mismo autor destaca la recepción de la GS, rica y abundante, en el magisterio posterior desde la categoría de la liberación, insistiendo especialmente en las connotaciones teológico-morales que aproximan la Iglesia a los pobres: cf. *Ibidem*, 156-166.

<sup>137</sup> Jesús enseñó que no se puede servir a Dios y al Dinero (en mayúscula, como nombre propio), porque los dos son señores y ningún 'esclavo' puede tener dos amos: cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Jesús y el dinero*: Revista Latinoamericana de teología 85 (2012) 107-118.

<sup>138</sup> En los documentos posteriores del Magisterio se mitiga este déficit jesuánico que categóricamente tuvieron tan en cuenta las primeras reflexiones de la comunidad primitiva y los santos padres.



en dicho Concilio. En este sentido, pues, su discurso social se vio influenciado por el ambiente generado por los cambios que provocaban las opciones tomadas en cada documento que iba promulgando, especialmente en lo que significaban de apertura a la sociedad plural de su tiempo con la oferta, por parte de la Iglesia, de una propuesta de construcción social desde un humanismo cristiano<sup>139</sup>. Por eso, con su primera encíclica *Ecclesiam suam*<sup>140</sup>, publicada con el Concilio aún si clausurar, propone sin complejos al mundo la herramienta del diálogo<sup>141</sup> como camino para construir una sociedad nueva desde el amor, en la que se tenga en cuenta la pluralidad de cosmovisiones, sin olvidar los problemas planetarios que están hiriendo a gran parte de la humanidad que carece de lo esencial para desarrollarse según su dignidad. La única vez que hace referencia al BC en *Ecclesiam suam* (ES) es para relacionar el espíritu de pobreza, marca de la Iglesia, con la sensibilidad para trabajar en lo social pensando en el BC de los más necesitados. En un párrafo resume de forma concisa el BC económico a partir del binomio justicia-equidad -equivalente al concepto de justicia social de Pío XI- y la necesaria redistribución de los bienes materiales desde una mejor previsión<sup>142</sup>.

El discurso social de Pablo VI dará cuenta de la realidad de su tiempo en dos momentos: el problema del subdesarrollo en la encíclica *Populorum progressio*<sup>143</sup> y el creciente pluralismo político que se traduce en la atención a las pretensiones científicas y utópicas con las que se identifica, cada día más, el género humano, en la Carta apostólica *Octogesima adveniens*<sup>144</sup>. El denominador común de ambas se encuentra en el enfoque global de la cuestión social, del que ya dio cuenta Juan XXIII, amén de las exigencias de esta dimensión en el compromiso social de los cristianos.

El problema del subdesarrollo se estaba agravando<sup>145</sup>, aunque sobre el desarrollo circulaba una visión optimista proveniente del liberalismo; según la tesis de W. Rostov (1960) de *las etapas del*

<sup>139</sup> La vocación intelectual de Giovanni Battista Montini, manifiesta desde que es destinado a Roma en 1920, le llevó a obtener los doctorados en derecho canónico, en filosofía y en teología. Le movía a ello el valor que tenía para él la evangelización de la cultura; consciente de la necesidad de entablar un diálogo con el mundo moderno, para tender puentes de acercamiento a los alejados de la fe, resultaba vital realizar una reflexión intelectual cristiana. Sin embargo, pronto fue reclutado para el cuerpo diplomático del Estado Vaticano -como Pío XII y Juan XXIII- donde permaneció desde 1933 hasta 1954, llegando a ocupar, con Pío XI, el cargo de Sustituto de la Secretaría de Estado, puesto en el que le ratificó Pío XII en los difíciles momentos del conflicto bélico mundial. El texto del discurso de Pío XII convocando a la paz en 1939 [AAS 31 (1939) 333-335] fue redactado por Montini: cf. M. FAZIO, *Beato Pablo VI: gobernar desde el dolor*, Rialp, Madrid 2014, 24-28.

<sup>140</sup> PABLO VI, *Ecclesiam suam*, [AAS 56 (1964) 609-659]. Sobre los comentarios a la encíclica: cf. J. A. ALDAMA (ed. al.), *El diálogo según la mente de Pablo VI: comentarios a la "Ecclesiam suam"*, Católica, Madrid 1968; V. CÁRCCEL, *Beato Pablo VI: papa del diálogo, o. c.*, 55-60.

<sup>141</sup> En la encíclica se apuntan tímidamente algunas de las propuestas sobre la cuestión social que luego desarrollará en su Magisterio. De todas formas, la gran aportación está en las pautas que establece respecto al diálogo, como actitud y como método, pues delinea las bases del mismo como herramienta para acercar posturas y alcanzar consensos. Sin embargo, se le puede reprochar que no concreta los valores o ítems en los que se puede alcanzar el diálogo fructífero con la sociedad: cf. E. VILANOVA, *La encíclica "Ecclesiam suam" de Pablo VI y su impacto en el Concilio Vaticano II*, en: X. QUINZÀ (ed. lit.) - J. J. ALEMANY (ed. lit.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios: homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, S.J.*, Publicaciones Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1999, 599-608.

<sup>142</sup> Cf. PABLO VI, *Ecclesiam suam* [AAS 56 (1964) 635]; n. 21. Se utiliza *communi utilitati*. En español lo traducen como *bien común*. En italiano *bene comune*.

<sup>143</sup> ID. *Populorum progressio*, [AAS 59 (1967) 257-299].

<sup>144</sup> ID. *Octogesima adveniens*, [AAS 63 (1971) 401-441].

<sup>145</sup> Cf. P. DE CHARENTENAY, *El desarrollo del hombre y de los pueblos*, Sal Terrae, Santander 1992, 17; 23-24.

*desarrollo*, analizando cómo han llegado a desarrollarse las naciones más ricas, cree descubrir el *subdesarrollo* como la primera etapa, necesaria si cabe, para alcanzar el *desarrollo*<sup>146</sup>. Pero a punto de terminar la década, la realidad desmiente la teoría. Hay una brecha que separa a los países desarrollados de los que no lo son que en lugar de estrecharse se está haciendo cada vez más grande<sup>147</sup>: las diferencias en el PIB son significativas y alarmantes; el crecimiento demográfico de los países subdesarrollados desborda todas las previsiones; a los países subdesarrollados se les veta en el comercio internacional y son incapaces de engancharse al mecanismo financiero mundial. La conclusión más realista es que el subdesarrollo no es el primer estadio del desarrollo, sino la consecuencia del desarrollo de los otros (países ricos y desarrollados). Este cambio de perspectivas necesita ser descubierto y denunciado<sup>148</sup>.

Así germinó la PP<sup>149</sup>. El tema del desarrollo de los pueblos lo apuntó Juan XXIII y en el capítulo tercero de la segunda parte de la GS no quedó desplegado del todo; era necesario volver sobre él, porque el problema del subdesarrollo tomaba cada día más visos de engrandecerse debido a que las distancias entre los pueblos y la dependencia del Sur respecto del Norte eran cada vez mayores<sup>150</sup>. La PP conecta con los anteriores documentos pontificios situándose desde el enfoque internacional de la cuestión social, pero se propone como objetivo ampliar y profundizar en lo que se refiere al desarrollo y abrir nuevas perspectivas. La principal idea que trasmite la encíclica es que el progreso económico no es algo *nefasto*; lo terrible es cuando se le deja a merced de la fuerza materialista sin buscar o tender hacia lo verdaderamente importante: la preocupación por el progreso humano<sup>151</sup>. La aportación principal de Pablo VI será exponer con claridad la doble exigencia que se le pide al desarrollo: que sea integral y solidario<sup>152</sup>.

Este doble requerimiento se despliega en la PP en dos grandes partes. La primera, dedicada al desarrollo integral de la persona y del de cada pueblo<sup>153</sup>; la segunda, centrada en el desarrollo

<sup>146</sup> Para tener una visión de conjunto de los estudios realizados a nivel internacional sobre las dimensiones del subdesarrollo: cf. J. L. GARCÍA-DELGADO, *La organización socioeconómica de la comunidad internacional. La problemática del subdesarrollo*, en: VARIOS, *Comentarios a los Populorum progressio*, I. c., 146-159.

<sup>147</sup> Cf. G. ARROYO, *Pensamiento latinoamericano sobre el desarrollo y dependencia externa*: Mensaje 17 (1968) 516-520.

<sup>148</sup> Cf. I. CAMACHO, *España y la justicia internacional. Norte-Sur y el nuevo orden económico internacional*: Corintios XIII 61 (1992) 128-137. El análisis y la interpretación de la realidad que hace tienen como referencia la *Populorum progressio* y la *Sollicitudo rei socialis*, cosa que hace más interesante la aportación de Camacho.

<sup>149</sup> Bibliografía consultada: cf. M. AYUSO, *El bien común: cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas* (ed.), Itinerarios, Madrid 2013; VARIOS, *Comentarios a los Populorum progressio*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1967; L. SÁNCHEZ AGESTA, *La proyección de la Populorum progressio en la sociedad contemporánea*, [Anales de moral social, 22], Centro de Estudios Sociales de la Santa Cruz del Valle de los Caídos, Madrid, 1969; P. URIARTE, *Populorum progressio. Texto y comentario*, Mensajero, Bilbao 1967; VARIOS, *I problemi dell'economia mondiale alla luce della Populorum progressio*, Vita e pensiero, Milano 1967; M. GARCÍA (dir.), *Teología y sociología del desarrollo. Comentarios a la Populorum progressio*, Razón y Fe, Madrid 1968; VARIOS, *Populorum progressio*: Iglesia Viva 10/11 (1967).

<sup>150</sup> Pablo VI conoce esta realidad por sus viajes a países subdesarrollados y alentado por algunos obispos decide redactar un documento con esta temática. Uno de los inspiradores fue el dominico francés Louis-Joseph Lebret: cf. P. DE GUCHTENEERE, *Un hito social. Nota a los 30 años de la "Populorum progressio"*: Páginas 144 (1997) 70.

<sup>151</sup> Cf. F. CUCHINI, *La dimensione mondiale del problema sociale nel pensiero della Chiesa*, en: VARIOS, *I problemi dell'economia mondiale alla luce della Populorum progressio*, I. c., 44.

<sup>152</sup> Cf. I. CAMACHO, *¿Vale la pena conmemorar los 30 años de la "Populorum progressio"*: Proyección 44 (1997) 259-278.

<sup>153</sup> Para la propuesta general sobre el desarrollo integral cf. A. FONSECA, *Il ventennale della "Populorum progressio"*: La Civiltà Cattolica 138 (1987) II, 448-452. Esta parte tiene un párrafo conclusivo donde subyace muy sintéticamente su antropología,

solidario desde el esfuerzo común de toda la humanidad para garantizarlo a través de las relaciones económicas y sociales entre los pueblos<sup>154</sup>. Sin embargo, la aportación más importante de la encíclica no es tanto la amplitud de horizontes que abrió a la cuestión social como la valoración moral que hizo de la misma. Esta apreciación hermenéutica ha ido evolucionando poco a poco en el Magisterio Social y en la PP se muestra diáfano. El mismo Juan Pablo II lo resalta con fuerza en la *Sollicitudo rei socialis* cuando, al hilo del juicio que emite de la encíclica de su predecesor, escribe de esta que en ella se afirma de manera histórica la índole universal de la cuestión social; más aún, aunque ya se intuyera en el magisterio que comenzó Juan XXIII con la MM, ahora se añade la valoración moral de la citada condición<sup>155</sup>.

El principio del BC lo percibe como una cooperación, un avanzar en el desarrollo hacia unas condiciones más humanas<sup>156</sup>; tal colaboración la concreta en la exigencia que puede llevar a la misma expropiación, por el BC, de bienes que no se estén explotando adecuadamente, para paliar la miseria que de ello resulta a la población<sup>157</sup>; se trataría de una concepción del BC de contenido ético que supera la virtud de la solidaridad, por eso insiste en que las asociaciones profesionales que trabajan en el desarrollo tienen la tarea importante de ayudar, pero también de informar y formar a las personas en un recto sentido del BC<sup>158</sup>. También hace una mención ‘ligera’ al BC político al referirse a lo poco conveniente que pueden ser la violencia y las revoluciones para adelantar el desarrollo por la fuerza, salvo cuando la resistencia, pacífica se entiende, sea un levantamiento contra la tiranía porque están siendo conculcados los derechos fundamentales de la persona o se llega a dañar el BC del país<sup>159</sup>. Por último, hace referencia al BCU, que expresa como BC de la humanidad, poniéndolo en relación con el desarrollo, nuevo nombre de la paz, que consiste en combatir la miseria y luchar contra la injusticia<sup>160</sup>; igualmente, con contenido ético-moral, como cuando propone el BC de la sociedad.

La propuesta de sus antecesores de caminar hacia una *comunidad mundial* en el sentido de que es un dato de la realidad que se nos impone por el mero hecho de ser hombres (dignidad) y por la sociabilidad intrínseca de la que estamos dotados, Pablo VI la presenta como un horizonte

---

muy cercana a la de los padres conciliares, pues al hablar del humanismo pleno al que hay que aspirar en el desarrollo cita a J. Maritain, H. De Lubac y Pascal, todos ellos dejaron su impronta en el Concilio Vaticano II: cf. PABLO VI, *Populorum progressio*, [AAS 59 (1967) 257-299]; n. 42.

<sup>154</sup> Para los contenidos generales del desarrollo solidario: cf. J. GOROSQUIETA, *A los veinte años de “Populorum progressio”*: Revista de Fomento Social 42 (1987) 238-241.

<sup>155</sup> JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis* [AAS 80 (1988) 520-523]; n. 9. La perspectiva hermenéutica que toma Juan Pablo II veinte años después es de mucho valor en cuanto a la resituación de la cuestión social del Magisterio de sus antecesores. Él da cuenta explícita del cambio de método (más inductivo), de la hermenéutica (los signos de los tiempos) y de la fundamentación (más evangélica): cf. EDITORIAL, *La Chiesa e il problema dello sviluppo. Della “Populorum progressio” alla “Sollicitudo rei socialis”*: La Civiltà Cattolica 139 (1988) I, 418; cf. G. MATTAI, *La “Sollicitudo rei socialis”: a vent’anni dalla “Populorum progressio” novità ed impegni emergenti*: Rassegna di Teologia 29 (1988) 127-141. Más adelante volveré sobre la PP y el tema del desarrollo a propósito de la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI.

<sup>156</sup> Cf. PABLO VI, *Populorum progressio*, [AAS 59 (1967) 267-268]; n. 21.

<sup>157</sup> *Ibidem*, 269; n. 24.

<sup>158</sup> Cf. *Ibidem*, 276; n. 38.

<sup>159</sup> Cf. *Ibidem*, 272-273; n. 31.

<sup>160</sup> *Ibidem*, 284-295; n. 76.

utópico legítimo del ser humano que aspira a una vida más fraterna en una comunidad humana verdaderamente universal<sup>161</sup>. Ni que decir tiene que no hay ninguna referencia explícita que permita pensar en el paso siguiente: las claves para un proceso paulatino de organización de la misma<sup>162</sup>; eso sí, deja clara su convicción de que *combatir la miseria y luchar contra la injusticia es promover, junto con la mejora de las condiciones de vida, el progreso humano y espiritual de todos y, por lo tanto, el bien común de toda la humanidad*<sup>163</sup>. Da la impresión de que le parece suficiente el deseo de *soñar* unidos que puede llegar a convertirse en ese nivel superior de estructura<sup>164</sup>.

Aquí, en el punto alcanzado en la PP, se pudo haber hecho avanzar lo que empezó Juan XXIII. La necesidad alarmante de un orden supranacional y los deseos de alcanzar una fraternidad universal son descubiertos como un signo de los tiempos<sup>165</sup>, pero de la hermenéutica no se sacan las implicaciones y se queda sin ortopraxis<sup>166</sup>. Así las cosas, parece que la encíclica se conforma con aspirar a un orden jurídico universal que haga posible la colaboración internacional a través de *instituciones que la preparen, la coordinen y la rijan*<sup>167</sup>. Eso sí, antes será necesario un encuentro de pueblos y culturas capaces de promover *el sincero deseo de construir una civilización fundada en la solidaridad mundial*<sup>168</sup>, donde el diálogo esté centrado sobre el hombre y no sobre la técnica<sup>169</sup>. Sin embargo, poco se le puede reprochar puesto que la cultura de su época creía más en la fuerza del principio utópico que en la del histórico<sup>170</sup> y Pablo VI

<sup>161</sup> *Ibidem*, 298-299; n. 85.

<sup>162</sup> *Qui ne voit la nécessité d'arriver ainsi progressivement à instaurer une autorité mondiale en mesure d'agir efficacement sur le plan juridique et politique?*: PABLO VI, [AAS 57 (1965) 880]. Estas últimas palabras son de su discurso ante la asamblea de las Naciones Unidas, las cuales cita en PP, la única mención a la autoridad mundial que propuso Juan XXIII, presentándola como una necesidad compartida: cf. PABLO VI, *Populorum progressio*, [AAS 59 (1967) 295]; n. 78.

<sup>163</sup> *Ibidem*, 294-295; n. 76.

<sup>164</sup> Cf. *Ibidem*, 295-296; n. 79.

<sup>165</sup> *El dinamismo de un mundo que quiere vivir más fraternalmente y que, a pesar de sus ignorancias, de sus errores y aun de sus pecados, de sus recaídas en la barbarie y de sus alejados extravíos fuera del camino de la salvación, se va acercando lentamente, aun sin darse cuenta de ello, a su Creador*: *Ibidem*, 295; n. 79.

<sup>166</sup> Cf. L. SARRIÉS, *Comentarios a la encíclica "Populorum progressio"*, en: G. BARAÚNA (dir.), *I. c.*, 703-704; 731.

<sup>167</sup> PABLO VI, *Populorum progressio*, [AAS 59 (1967) 295]; n. 78.

<sup>168</sup> *Ibidem*, 292-293; n. 73.

<sup>169</sup> La tecnocracia comienza a asomar, pero esté será un problema más de nuestro tiempo; de él dará cuenta el papa Francisco. Por otra parte, Mons. Pavan desarrolló aspectos que solo apuntó Pablo VI; así, para él hay tres acciones que una organismo internacional con autoridad podría organizar para eliminar los grandes desequilibrios entre los países con distinto nivel de desarrollo económico: (1) pedir a los países muy desarrollados que inyecten capital en las zonas deprimidas económicamente; (2) controlar el escandaloso e intolerable gasto militar y la producción de armamentos: cf. *Ibidem*, 283; n. 53; (3) evitar en los países pobres la salida de su capital humano más cualificado: cf. P. PAVAN, *Vers une autorité mondiale. Commentaire de l'encyclique "Populorum progressio"*: La documentation catholique 64 (1967) 725-726. Otros autores tratan de desarrollar la propuesta haciendo sus particulares aportaciones, por ejemplo: cf. P. URIARTE, *o. c.*, 294-297. Estas propuestas son tendenciales, obviamente la sociedad internacional no está preparada a corto plazo, pero su despliegue puede venir a largo plazo si se asegura un crecimiento equilibrado de los intercambios y la economía del conjunto de las naciones: cf. J. GOROSQUIETA, *La equidad en las relaciones comerciales*, en: M. GARCÍA (dir.), *I. c.*, 292.

<sup>170</sup> En la sociedad española era evidente; por ejemplo, Peces-Barba está convencido de que *el palpito que late en toda la Encíclica es 'socialista'*, y más adelante comenta ante las dificultades para llevar la propuesta a buen fin que *no debemos buscar en ella [Populorum progressio] soluciones técnicas, e incluso tenemos que reconocer que cuando se introduce en este campo se equivoca a veces en sus diagnósticos. El valor radical de la Encíclica está en abrir un camino, un poco intuitivamente si se quiere, a soluciones socialistas*: G. PECES BARBA, *La tensión persona-comunidad en la encíclica "Populorum progressio"*, en: VARIOS, *Comentarios a los Populorum progressio*, *I. c.*, 62.

estaba contagiado de ese optimismo generalizado<sup>171</sup>.

El camino empezado se veía posible<sup>172</sup>, más si se tiene en cuenta que el contexto socio-histórico de la encíclica sólo permitía avanzar aventurando estructuras nuevas en lo internacional<sup>173</sup>. Lo que sí es interesante es el apunte que hace sobre posibles acuerdos regionales entre las naciones más pobres<sup>174</sup>. Tampoco lo despliega ni saca las implicaciones que puede tener, pero sí está claro que es un dato que toma de la realidad y que puede ser generador de posibilidad para la constitución de una estructura supranacional<sup>175</sup>.

Años después, Pablo VI, en la *Octogesima adveniens*<sup>176</sup>, repara en el talante que debe asegurar el nuevo orden jurídico universal: partiendo de la persona humana y de las agrupaciones particulares que ella crea, se abre a la comunidad política como cristalización englobante dirigida al logro del BC. En este sentido, concreta que en el ámbito económico debe lograrse una mayor justicia distributiva y una liberación que implique cambio simultáneo de corazones y de estructuras<sup>177</sup>. Ahora bien, este ámbito autónomo pero no independiente ha de integrarse a su vez dentro del aspecto político intentando *renovar los organismos internacionales en la perspectiva de una mayor eficacia*<sup>178</sup>.

La esfera política debe ser genuina, volcada hacia el BC, un conjunto de condiciones que posibilite el respeto y la promoción de las familias y los grupos sociales en función del bien de cada ser humano, ideas que vierte en una nueva definición de BC desde la perspectiva que

<sup>171</sup> En este contexto hay que situar *propuestas como el Fondo Mundial para el hambre o reducción de gastos militares*: cf. J. PARRA, *La enseñanza social del Pablo VI. "Populorum progressio" y Octogesima adveniens*: Studium 31 (1991) 453.

<sup>172</sup> No hay que pensar que fuera un ingenuo soñador; cuando escribe la *Octogesima adveniens* la era del desarrollo comenzaba su declive y no renunció a la clave de denuncia profética ni a la energía de los horizontes utópicos (Cf. PABLO VI, *Octogesima adveniens* [AAS 63 (1971) 426-427]; n. 37), con la esperanza puesta en un mundo que quiere vivir más fraternalmente: cf. M. AGUILAR NAVARRO, *Hacia una ordenación política de la humanidad*, en: VARIOS, *Comentarios a los Populorum progressio*, I. c., 186-187.

<sup>173</sup> El principio de soberanía de los Estados, fuertemente incrustado en las conciencias nacionales producto de la Modernidad, estaba suponiendo, a niveles prácticos, una elevada acumulación de poder muy difícil de romper: cf. J. A. ESTRADA, *Relaciones Iglesia-Mundo. De la "Populorum progressio" a nuestros días*: Proyección 44 (1997) 280.

<sup>174</sup> Cf. PABLO VI, *Populorum progressio*, [AAS 59 (1967) 295]; n. 77.

<sup>175</sup> Cf. R. COSTE, *L'Encyclique "Populorum progressio" vingt ans après*: Nouvelle Revue Théologique 109 (1987) 173-177.

<sup>176</sup> Para la propuesta general de la Carta: cf. PABLO VI, *La responsabilité politique des chrétiens. Lettre apostolique a M. Cardinal Maurice Roy à l'occasion du 80<sup>e</sup> anniversaire de "Rerum novarum" (14 mai 1971). Présentation et commentaires par l'équipe des Pères de C. E. R. A. S.-Action Populaire*, Ouvrières, Paris 1971. (Contiene "index analytique" y es de los pocos comentarios publicados); B. SORGE, *L'apporto dottrinale della lettera apostolica "Octogesima adveniens"*: Civiltà Cattolica 72/2 (1971) 417-428; P. MARASCHI, *Chiesa e realtà sociale. Riflessioni sulla "Octogesima adveniens"*: Aggiornamenti sociali 22 (1971) 561-578. Sobre la presentación y juicio sobre las ideologías: cf. R. ANTONCICH, *Reflexiones sobre el Discernimiento de las Ideologías en Octagesima Adveniens*, 31-35: Medellín 11 (1985) 481-488; A. M. ORIOL, *Socialismo, marxismo, liberalismo. Meditación sobre la Octogesima adveniens*: Estudios Eclesiásticos 53 (1978) 209-243.

<sup>177</sup> Reconoce que los organismos internacionales no están siendo ajenos a los problemas sociales a escala mundial: cf. PABLO VI, *Octogesima adveniens*, [AAS 63 (1971) 414-415]; n. 18; y que *se han hecho progresos en la definición de los derechos del hombre y en la firma de acuerdos internacionales que den realidad a tales derechos*: *Ibidem*, 417-418; n. 23. Aquí cita el comienzo del capítulo primero de la *Pacem in terris* dedicado a los derechos del hombre. Con anterioridad manifestó: *La paz se funda subjetivamente sobre un nuevo espíritu que debe animar la convivencia de los pueblos, una nueva mentalidad acerca del hombre, de sus deberes y sus destinos. Largo camino es aún necesario para hacer universal y activa esta mentalidad; una nueva pedagogía debe educar las nuevas generaciones en el mundo respecto de las naciones, en la hermandad de los pueblos, en la colaboración de las gentes entre sí y también respecto a su progreso y desarrollo. Los organismos internacionales instituidos para este fin, deben ser sostenidos por todos, mejor conocidos, dotados de autoridad y de medios idóneos para su gran misión*: ID, *Mensaje para la celebración del "día de la Paz"* (1/1/1968): Ecclesia 1.371 (1967) 1.919-1.920.

<sup>178</sup> ID, *Octogesima adveniens*, [AAS 63 (1971) 433]; n. 45.

implica al poder político, *que constituye el vínculo natural y necesario para asegurar la cohesión del cuerpo social* [y que] *debe tener como finalidad la realización del bien común. Respetando las legítimas libertades de los individuos, de las familias y de los grupos subsidiarios, sirve para crear eficazmente y en provecho de todos, las condiciones requeridas para conseguir el bien auténtico y completo del hombre, incluido su destino espiritual*<sup>179</sup>. Ulteriormente, lo político tiene que ser asumido por los cristianos desde el evangelio y como camino que se abre paulatinamente al legítimo pluralismo para facilitar una verdadera participación en las responsabilidades y seguir inventando nuevas formas de democracia<sup>180</sup>.

Pablo VI aporta a la comprensión del BC, sobre todo, continuidad. Primero, subrayando la manejabilidad del BC para ser respetuosos con la pluralidad social; tal como apuntó en la ES, hay lugares y espacios de encuentro comunes para desarrollar principios que ayuden a la esperanza de la paz. En segundo lugar, fiel a la conquista de sus predecesores, el BC es un principio que da respuesta a las exigencias de la dignidad humana y que favorece la construcción social desde los requerimientos éticos para resolver los problemas de la sociedad a nivel planetario. En último lugar, el BC de toda sociedad se favorece y garantiza desde la igualdad y la participación activa de la sociedad civil. Precisamente este último aspecto queda fortificado con la definición que propone de BC ya que, aun siendo responsabilidad del *poder político* (no dice Estado) lo tiene como fin propio para *la cohesión del cuerpo social*. Las condiciones de vida para el pleno desarrollo, para lo cual está capacitado el BC, pasan por asegurar las libertades tanto individuales como de las familias y los grupos intermedios. Y añade algo más: debe velarse para que dichas condiciones tengan presente el destino sobrenatural y espiritual del hombre. Sin embargo, adolece de un enfoque mayor respecto al BCU y su relación con la autoridad respecto a su ejercicio en el ámbito internacional.

### *Balance del bien común como arquetipo de construcción de sociedades*

El Concilio Vaticano II heredó en la GS el carácter universal del BC propuesto y afianzado por Juan XXIII, aunque sus aportaciones se centran más en el BC de la *comunidad política* (evita en todo momento el término Estado), haciendo referencia en momentos puntuales a los niveles de

<sup>179</sup> *Ibidem*, 433-435; n. 46. Advertir que, no usa la expresión *para el desarrollo* de sus antecesores. Ya en GS se empieza a hablar de la finalidad del BC para la propia perfección del hombre, igual que en DH aunque aquí poniéndolo en relación al respeto de los derechos humanos. Pablo VI opta por una visión más ontológica al proponer el *bien auténtico y completo del hombre*. Ciertamente esta propuesta más sustantiva puede tener resistencia, por parte de los que ignoran o rechazan la fundamentación metafísica, sin embargo, concreta mucho mejor la dimensión política del BC en cuanto constructor de sociedades, tal como lo presenta en las primeras frases del párrafo.

<sup>180</sup> Cf. *Ibidem*, 431-437; n. 42-47. Compartimos que la gran aportación sobre lo social es una nueva dinámica metodológica que se resume: *la meta marcada por la Iglesia en la situación social no se centra en la exposición de principios doctrinales cerrados, aceptados por todos, para lograr la sociedad perfecta. Todo lo contrario: se parte de lo real y desde ahí se recupera la universalidad de matices que conoce cada una de las comunidades; éstas se responsabilizan con la Iglesia-jerarquía en la búsqueda del mejor mundo*: J. BULLÓN, *Nueva metodología de la Doctrina Social de la Iglesia. Reflexión desde la Octogésima adveniens*: *Moralia* 21 (1998) 98. Más aún, todos los hombres (independientemente de su mentalidad, tendencia o creencia) se unen para construir la ciudad: cf. PABLO VI, *Octogésima adveniens* [AAS 63 (1971) 409-410; 418-420; 426-427; 428; 433-435]; 12; 24-25; 37; 39; 46; aunque no se dice la forma concreta de hacerlo: cf. *Ibidem*, 438-439; n. 49.

relaciones relación nacional o internacional.

El BC es tanto la vocación de la comunidad política como el lugar donde encuentra su sentido y legitimidad para organizar la sociedad; no obstante, no tiene toda la responsabilidad en su persecución, pues todo individuo está llamado, por deber de *justicia y caridad*, a contribuir con sus capacidades a las iniciativas encaminadas hacia la mejora de las condiciones de vida de todo sujeto humano y para que nadie sea marginado de poder alcanzar su bien.

En la Constitución se afianza el valor de la participación y se consolida el BC como paradigma constructivo de vida social y acción política.

Las dos definiciones descriptivas que hace del concepto BC, aunque claras y modernas, reelaboran la de Pío XII y Juan XXII, pero por su concisión han tenido más plausibilidad que las de sus antecesores.

Pablo VI ahonda en la urgente necesidad de asegurar un nuevo *orden jurídico* universal que, partiendo de la persona y de las agrupaciones particulares que ella crea, se abra a la comunidad política para el logro del BC.

En el ámbito económico exige concreción para lograr una mayor justicia distributiva, pero con una implicación inequívoca del poder político (no dice Estado) que debe crear un conjunto de condiciones que posibiliten el respeto y la promoción de las familias y los grupos sociales en función del bien de cada ser humano.

En la definición de BC que propone Pablo VI está presente la labor reestructuradora de la DSI, que ha desvelado la manejabilidad de este principio para ser respetuoso con la pluralidad social, así como su capacidad tanto para dar respuesta a las exigencias de la dignidad humana como para construir vida en común, desde los requerimientos éticos, resolviendo los problemas de la sociedad a nivel planetario. A este logro que lleva implícito el carácter acumulativo, Pablo VI añadió que el BC de toda sociedad se favorece y garantiza desde la igualdad y la participación activa de la sociedad civil. Las condiciones de vida para el pleno desarrollo, para lo cual está capacitado el BC, pasan por asegurar las libertades individuales y de las familias y los grupos intermedios; por eso, el que detenta el poder tiene la responsabilidad del BC en cuanto fin propio para la cohesión del cuerpo social.

## **II. LA PROPUESTA DE UN BIEN COMÚN ANTROPOLÓGICO Y ÉTICO PARA UN MUNDO GLOBALIZADO.**

Tras el pontificado de Pablo VI el contexto histórico comenzó a cambiar. La confianza optimista en el desarrollo de todos los pueblos se fue debilitando poco a poco. Las modificaciones en lo social, la nueva organización geopolítica y la interdependencia tornada en globalización de la

economía rasgaron, aún más si cabe, la acentuada falta de convivencialidad, especialmente tras el derrumbe de la cosmovisión comunista en su última versión. Siguiendo el símil de las olas que utilizamos en el capítulo primero, comienza el ascenso hacia la cresta de la tercera oleada de la globalización. Este período histórico donde se vierten los principios del pensamiento social cristiano es mucho más complicado que en el tiempo de Juan XXIII y las respuestas van a ser igualmente complejas, dando lugar a nuevas aportaciones al contenido del concepto de BC por parte del Magisterio eclesial de Juan Pablo II, Benedicto XVI y diversos organismos institucionales de la Iglesia.

Se ha dado cuenta de cómo Juan XXIII, la GS y Pablo VI centraron su interés en acercar, siguiendo el hilo de la imagen de las esferas de lo político, lo económico y lo ético, incidiendo en una aproximación que diera lugar a una intersección entre ellas para poder fundar los principios constructores de lo social, entre los que cobra fuerza la categoría de BC, la participación, la subsidiaridad, la propiedad privada y, en general, los Derechos Humanos fuertemente fundados en las cualidades ontológicas de la igual dignidad y la innata sociabilidad del ser humano. Con Juan Pablo II y Benedicto XVI se insiste en una antropología humanista integral que, por una parte, no deje lugar a dudas de la primacía del hombre en la vida social y, por otra, no quede en el terreno de la ambigüedad el que la vida social se hace fuerte en un sistema de valores éticos y morales que no cercenen la vocación trascendente y el fin último de toda persona, que no es otro que Dios.

### **1. Juan Pablo II: la apuesta por un humanismo integral favorecedor del *bien común*.**

El pontificado de Juan Pablo II tiene lugar en un período de tiempo de fuertes cambios políticos, sociales, culturales y económicos. El optimismo con respecto al desarrollo y las posibilidades de poner freno a los problemas mundiales contagian el discurso social de sus primeras intervenciones, pero pronto la certidumbre se convierte en preocupación nueva ante las fluctuaciones, principalmente en el campo económico, que están abriendo una brecha creciente y escandalosa entre ricos-pobres, así como los cambios de rumbo en los *modelos sociales*<sup>181</sup> que, en su manifestación más externa, se visibilizan con la caída del Muro de Berlín. Él, al hilo de tan profundos cambios, fue ahondando en su respuesta a través de su discurso social en continuidad con sus predecesores, aportando ricas propuestas para la organización de la vida en sociedad de

---

<sup>181</sup> Por *modelo social* entendemos una estructura concreta que organiza la innata sociabilidad humana articulando armónicamente, desde una cosmovisión o ideología determinada, dimensiones vitales como son la política, la economía y la cultura. En este sentido lo utiliza por primera vez la OA (cf. PABLO VI, *Octogesima adveniens*, [AAS 63 (1971) 428]; n. 39) y es recogida en la CA: cf. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, [AAS 83 (1991) 816; n. 19d. En ambas, se reconoce que la Iglesia no tiene como tarea proponer un modelo social, pero sí tiene la autoridad para decir una palabra sobre los que están utilizándose para la convivencia, incluso para evidenciar que la única solución, ante al miedo de los cambios que están sucediendo, sea la imposición de un modelo exclusivo para toda la humanidad: cf. JUAN PABLO II, *Los Derechos de las Naciones: Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, Nueva York, (5/10/1995)* n. 18: *Ecclesia* 2.760 (1995) 1.619-1.620.



los hombres, las cuales pasan por un denominador común: que las reflexiones en torno a los individuos y la vida social de los mismos y tienen que estar sujetas a unos principios morales objetivos y universales si no queremos correr el riesgo de poner en peligro a ambos, ocupados en respetar en demasía los intereses particulares o los principios de construcción social subjetivos<sup>182</sup>.

Las claves respecto a sus sugerencias de organización de la sociedad en su tiempo pasan, en su amplio discurso social, por la primacía del ser humano en la vida social, entendida ésta con nítidas referencias a la igual dignidad, al valor de la solidaridad para superar las diferencias económicas, sociales, culturales, morales y espirituales, así como al afianzamiento de la convivencia en los principios morales universales. La persona y su potencial desarrollo integral, portador de derechos y deberes inalienables, están en el núcleo del discurso social de Juan Pablo II; de aquí el puesto central que reivindica para el ser humano desde su visión antropológico-cristológica<sup>183</sup>, sea cual sea la propuesta o modelo de organización de la sociedad. Por tanto, son inadmisibles los sistemas sociales basados en visiones reduccionistas de la existencia del hombre y su puesto en la vida social<sup>184</sup>.

En sus intervenciones magisteriales expone con claridad esta primacía del hombre. En un primer momento, lo asevera a raíz de un tema puntual como es el de las relaciones laborales, descubriendo la grandeza y dignidad de su trabajo<sup>185</sup> como vehículo de autorrealización<sup>186</sup> y colaboración, no sólo con Dios autor de la creación<sup>187</sup>, sino consigo mismo en cuanto a la

<sup>182</sup> Su magisterio, centrado programáticamente en torno a la proclamación de Cristo '*Redemptor hominis*' parece dirigido a conjugar simultáneamente la capacidad de mostrar el verdadero rostro de Dios -*Divis in misericordia*- y la renovación de la historia humana. De esta manera remacha aquel vínculo entre el misterio de Cristo y el hombre que ya había hecho el concilio: G. COLZANI, *Antropología teológica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 302-303. En los primeros apartados de la tercera parte de *Redemptor hominis* (RH) que titula *el hombre redimido y su situación en el mundo contemporáneo* se aprecia la visión antropológico-cristológica del papa: cf. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, [AAS 71 (1979) 282-295]; n. 13-16cf; F. MORENO, *La verdad sobre el hombre en el magisterio de Juan Pablo II*: Scripta theologica 20 (1988) 681-708.

<sup>183</sup> Cf. R. TREMBLAY, a. c., 92-95; 104. Tremblay afirma que la antropología de Juan Pablo II es cristocéntrica, en concordancia con la GS. Por mi parte, prefiero adjetivar su antropología de cristológica, porque la teología católica, siempre en constante diálogo con la razón y las ciencias humanas que le ayudan a clarificar la imagen que la tiene de la humanidad, se siente poseedora, por vía de la revelación, *la imagen y el ideal del hombre que ella ha visto encarnado en Jesús el Mesías*: J. R. FLECHA ANDRÉS, *La concepción cristiana del ser humano en la Doctrina Social de la Iglesia*: Corintios XIII 62-63 (1992) 251.

<sup>184</sup> Mons. Wojtila, joven obispo en el Concilio, pero con afamada reputación intelectual acreditada con varias obras publicadas, intervino presentado un esquema para la Constitución pastoral una vez fue conocido el *textus prior*. En él se manifiesta ya, en potencia, lo que la GS expresa en el número 22, párrafos que citará y explicará reiteradamente en su magisterio. C. IZQUIERDO, *Cristo manifiesta el hombre al hombre mismo: Gaudium et spes* 22, en *Juan Pablo II: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Universidad de Navarra, Pamplona 1985, 663-666. La antropología de Juan Pablo II la vuelca en sus encíclicas sociales, pero la piensa en sus tres encíclicas trinitarias (*Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Dominum et vivificantem*), en la encíclica de moral fundamental *Veritatis splendor* (1993) y en el pastoral *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) corregido en 1997.

<sup>185</sup> Esto lo desarrolla en la JUAN PABLO II, *Laborem exercens*, [AAS 73 (1981) 777-647]. Bibliografía básica: cf. R. BUTTIGLIONE, *El hombre y el trabajo: reflexiones sobre la encíclica "Laborem exercens"*, Encuentro, Madrid 1984; F. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (coor.), *Estudios sobre la encíclica Laborem Exercens*, Católica, Madrid 1987; F. J. FROJÁN MADERO, *El hombre del trabajo, clave esencial de la cuestión social: cf. antropología y ética en la encíclica Laborem exercens*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2001. En cuanto a revistas: cf. J. L. PINILLOS DÍAZ, *"Laborem exercens": los trabajos y los días del hombre de hoy*: Cuenta y razón 6 (1982) 79-86; J. M. DÍAZ SÁNCHEZ, *A los veinte años de la Encíclica "Laborem exercens"*: Sociedad y utopía: Revista de ciencias sociales 18 (2001) 53-64.

<sup>186</sup> *Mediante el trabajo, el hombre [...] se realiza a sí mismo como hombre; es más, en un cierto sentido, se hace más hombre*: JUAN PABLO II, *Laborem exercens*, [AAS 73 (1981) 598-600]; n. 9.

<sup>187</sup> Cf. *Ibidem*, 592-594; n. 7.

dimensión implícita de la proyección social del trabajo, al favorecer de forma directa la vida familiar, fortalecer las asociaciones intermedias y participar activamente aportando positivamente al engrosamiento del BC de toda la sociedad<sup>188</sup>; más aún, tal primacía, desde la perspectiva de la organización económica de los estados, debería terminar contagiando el ámbito de las relaciones internacionales<sup>189</sup>.

En un segundo momento vuelve a insistir en la centralidad del hombre a colación de las reflexiones sociales que hace respecto al desarrollo de los pueblos<sup>190</sup>, en las que denuncia, sin complejos, que la situación del abultado desarrollo de unas zonas de la humanidad en perjuicio del subdesarrollo de muchos pueblos es producto de una visión antropológica reducida del ser humano y su auténtica vocación<sup>191</sup>, que repercute en la falta de respeto a los derechos humanos fundamentales, que son la condición indispensable para un verdadero desarrollo de las personas y los pueblos, un respeto con calificativo de extensivo, pues consiste en promover *los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de las naciones y los pueblos*<sup>192</sup>. Las implicaciones éticas, culturales y espirituales de este desarrollo inciden directamente en la organización política de la vida en sociedad y se fundamentan en el BC<sup>193</sup>.

Así pues, en un tercer momento de su discurso, cuando el contexto socioeconómico y geopolítico se transforma con el hundimiento de la cosmovisión colectivista, vuelve a reivindicar esta primacía del hombre por encima de cualquier modelo que se erija con pretensiones de construcción social, en una encíclica que pedía, a las puertas del comienzo del Tercer Milenio, una nueva palabra de la Iglesia respecto a la cuestión social, por lo menos del mismo calado que la GS<sup>194</sup>, en el sentido de proponer al mundo una visión moral de la organización de la sociedad que ya tenía que ser, inevitablemente, a escala planetaria. Aprovechando, pues, el

<sup>188</sup> Cf. *Ibidem*, 600-602; n. 10.

<sup>189</sup> Cf. *Ibidem*, 630-622; n. 17.

<sup>190</sup> Juan Pablo II da cuenta de esta realidad en la *Sollicitudo rei sociales*, [AAS 80 (1988) 513-586]. Cf. G. COLZANI, *Per una lettura teologica della "Sollicitudo rei socialis"*: Aggiornamenti sociali 39 (1998) 584-590; C. MOREDA DE LECEA, *Algunos aspectos de la encíclica "Sollicitudo rei socialis"*: Studium 31 (1991) 457-466; G. SCIDÀ, *Intedipendeza e complssità del mondo contemporaneo nella "Sollicitudo rei socialis"*: Aggiornamenti Sociali 39 (1988) 591-604; A. FONSECA, *Interdipendenza e liberazione nell'encíclica "Sollicitudo rei socialis"*: La Civiltà Cattolica 139 (1988) IV, 14-26; EDITORIAL, *La Chiesa e il problema dello sviluppo. Della "Populorum progressio" alla "Sollicitudo rei socialis"*: La Civiltà Cattolica 139 (1988) I, 417-430; G. MATTAI, *La "Sollicitudo rei socialis": a vent'anni dalla "Populorum progressio" novità ed impegni emergenti*: Rassegna di Teologia 29 (1988) 127-141.

<sup>191</sup> *Las características de un desarrollo pleno, «más humano», el cual —sin negar las necesidades económicas— procure estar a la altura de la auténtica vocación del hombre y de la mujer, han sido descritas por Pablo VI: JUAN PABLO II, Sollicitudo rei sociales*, [AAS 80 (1988) 550]; n. 28, citando PABLO VI, *Populorum progressio*, [AAS 59 (1967) 267-268]; n. 20-21.

<sup>192</sup> JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei sociales*, [AAS 80 (1988) 557; n. 33.

<sup>193</sup> Hay que aspirar a que *todos aquellos que, en una u otra medida, son responsables de una «vida más humana» para sus semejantes —estén inspirados o no por una fe religiosa— se den cuenta plenamente de la necesidad urgente de un cambio en las actitudes espirituales que definen las relaciones de cada hombre consigo mismo, con el prójimo, con las comunidades humanas, incluso las más lejanas y con la naturaleza; y ello en función de unos valores superiores, como el bien común: Ibidem*, 564; n. 38.

<sup>194</sup> La GS, desde el marco referencial de la relación Iglesia-Mundo (no hay que perderlo de vista), resituó la vida socio-económica desde la dimensión internacional. Sin embargo, las encíclicas sociales de Juan Pablo II, así como las de Pablo VI, trataron temas puntuales: el desarrollo solidario (PP) y el trabajo humano (LE), ambos como ejes articuladores de la vida socio-económica y la DSI; la presencia y acción de los cristianos en las corrientes ideológicas (OA); y el retorno al tema del desarrollo para profundizar, vistas las tensiones Este-Oeste y Norte-Sur, en sus dimensiones éticas y teológicas (SRS).

acontecimiento del centenario de la publicación de la RN, presenta al mundo y a la Iglesia la *Centesimus annus*<sup>195</sup>, con la que Juan Pablo II relee la primera encíclica social, repasa los grandes principios de la moral social, analiza la realidad desde las implicaciones de la caída del socialismo real, se pregunta hasta dónde nos puede llevar una libertad alejada de la verdad y alerta de la necesidad de una reorganización de la sociedad a escala nacional y mundial<sup>196</sup>.

El papa, ahora desde la perspectiva de un modelo social que se derrumba y otro que se tambalea, descubre, en la CA, el error de ambos, porque el capitalismo *coincide con el marxismo en el reducir totalmente al hombre a la esfera de lo económico y a la satisfacción de las necesidades materiales*<sup>197</sup>. Nuevamente insiste en que si el ser humano no está colocado en el centro, si la libertad se entiende como amor propio, se desencadenan las guerras y se visibilizan los errores en el ámbito socio-económico: los Estados dejan de ocuparse de los pobres, no velan por el BC y no se preocupan de que todas las esferas de la vida social, sin exclusión de la economía, cuiden el bien de las gentes<sup>198</sup>; más aún, fracasan igualmente cuando no se pone límites a su intervención; al Estado no se le pide que lo solucione todo. La propuesta del *Estado de Bienestar* parecía que daba resultados visibles: ofertas de trabajo, sólido sistema de seguridad social, capacitación profesional, libertad de asociación y sindicatos, previsión social en caso de desempleo, instrumentos de participación democrática; no obstante, cuando se sitúa en línea materialista cae en los mismos errores porque se olvida del hombre y su dignidad<sup>199</sup>.

Desde aquí, profundiza en las razones de la ausencia de la primacía del ser humano en la vida social del sistema socialista; éstas se pueden agrupar en tres dimensiones fundamentales: la fuerza humana, la económica y la antropológica. En el constructo *fuerza humana* recogemos todo lo que dice Juan Pablo II sobre el contingente de trabajadores que, viendo violados sus derechos, se levantan de forma pacífica para acabar con unos gobiernos opresores. Lo normal hubiese sido la guerra, pero esta vez los trabajadores pudieron desacreditar las ideologías que los oprimían<sup>200</sup>. En lo *económico* la causa es la ineficacia del sistema colectivista; no por motivos técnicos, sino

<sup>195</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, [AAS 83 (1991) 793-867].

<sup>196</sup> La CA suscitó y sigue suscitando numerosas reacciones y comentarios que se traducen en una vasta bibliografía debido, en parte, a la importancia del tema que trata para la vida social: cf. F. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (coord.), *Estudios sobre la encíclica "Centesimus annus"*, AEDOS: Unión Editorial, Madrid 1992; J. P. PHAM (ed.), *Centesimus Annus. Assessment and perspectives for the future of catholic social doctrine*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1998; VARIOS, *Acerca de "Centesimus annus": novena carta encíclica de S.S. Juan Pablo II*, Espasa Calpe, Madrid 1991. En cuanto a las revistas, destaco la visión de conjunto que ofrecen: cf. T. MIFSUD, *La defensa del hombre: preocupación de una doctrina. Lectura y comentario de la encíclica "Centesimus annus"*: Medellín 66 (1991) 211-226; G. TRENTIN, *"Centesimus annus": verso le "cose nuove" del terzo millennio*: Studia Patavina 39 (1992) 3-25; E. BASAURI, *La "Centesimus annus". Una guía para el futuro*: Scripta Theologica 24 (1992) 273-292 (el n. 1 de este año está dedicado a la encíclica); otras revistas que han dedicado números enteros: VARIOS, *Centesimus annus*: Icade 23 (1991) 13-155; VARIOS, *Centesimus annus. A servizio dell'uomo e dei popoli*: Rivista di Teologia Morale 23 (1991) 277-322; VARIOS, *Centesimus annus*: Revista Eclesiástica Brasileira 51 (1991) 771-882.

<sup>197</sup> JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, [AAS 83 (1991) 828]; n. 19.

<sup>198</sup> Las consecuencias de estos errores son los totalitarismos junto con las guerras que intentaron acabar con ellos y no lo consiguieron: Los países comunistas se cierran; los demás buscan mantener el mercado libre y un crecimiento económico estable y sano, trabajando para poder dar a sus hijos un mundo bueno. Se busca un control público que *haga valer el principio del destino común de los bienes de la tierra*: *Ibidem*, 817; n. 19.

<sup>199</sup> Cf. *Ibidem*, 806-807; n. 11.

<sup>200</sup> Cf. *Ibidem*, 820-821; n. 23.

por violar los Derechos Humanos y la libertad. A este fallo se le deben sumar razones *antropológicas*<sup>201</sup>: no se ha entendido al hombre, el ateísmo ha creado un vacío espiritual que es letal para cualquier tipo de sociedad<sup>202</sup>.

La lucha de clases no es un instrumento eficaz y el ser humano queda francamente limitado al eliminar el referente Dios de sus vidas. Juan Pablo II recoge el pensamiento leoniano y condena los medios de acción propios del socialismo como la lucha de clases<sup>203</sup>. Ciertamente, el error antropológico de fondo consiste en reducir el hombre a un elemento o molécula del organismo social, subordinándose el bien del individuo al mecanismo social, prescindiendo de su opción autónoma<sup>204</sup>. La concepción cristiana por el contrario es que la sociabilidad del hombre *no se agota en el Estado, sino que se realiza en diversos grupos intermedios*<sup>205</sup>. Juan Pablo II llama a esto *subjetividad de la sociedad*<sup>206</sup>, que es, junto con la individual son anuladas en el socialismo real, lo que provoca su fracaso.

Sin el ser humano en el centro, la organización social se encuentra con escollos difícilmente salvables; con facilidad se termina aterrizando en el totalitarismo y la sistemática violación de los Derechos Humanos<sup>207</sup>. El discurso social de la Iglesia ha asumido la necesidad de una sana teoría del Estado aceptando la división de poderes y apoyando el *Estado de derecho* donde es soberana la ley. El socialismo no lo hizo así; en su versión marxista-leninista unos pocos individuos se apoderan de todo el poder<sup>208</sup>. El Estado totalitario tiende a absorber también a la

<sup>201</sup> *Al hombre se le comprende de manera más exhaustiva si es visto en la esfera de la cultura a través de la lengua, la historia y las actitudes que asume ante los acontecimientos fundamentales de la existencia como son nacer, amar, trabajar, morir: Ibidem*, 822; n. 24. El factor antropológico va a tener mucha importancia en las encíclicas sociales a partir de ésta; de tal forma es así que, para captar su contenido y el calado de sus propuestas, especialmente en Benedicto XVI, hay que comenzar analizando el sistema antropológico subyacente.

<sup>202</sup> Cf. *Ibidem*, 821-822; n. 24. Al hombre hay que entenderlo desde Dios, desde la marca del pecado original, desde la necesidad de redención. Lo contrario es un loco intento de convertir la política en una *religión secular* que cree poder conseguir el paraíso en el mundo (*Ibidem*, 822-824; n. 25). La propuesta la concreta en la encíclica *Evangelium vitae*, donde el humanismo integral es el camino para superar el individualismo fruto de la absolutización de la autonomía del hombre: cf. ID. *Evangelium vitae*, [AAS 87 (1995) 401-522]. Para profundizar ver: cf. E. MOLINA; J. M. PARDO (coords.), *Sociedad contemporánea y cultura de la vida: presente y futuro de la bioética*, EUNSA, Pamplona 2006, 3-80.

<sup>203</sup> No se descalifica la conflictividad social, pero sí todo conflicto que traiga consigo la eliminación del adversario: *La idea de un conflicto que no está limitado por consideraciones de carácter ético o jurídico; que se niega a respetar la dignidad de la persona en el otro y, por tanto, en sí mismo; que excluye, en definitiva, un acuerdo razonable y persigue no ya el bien general de la sociedad, sino más bien un interés de parte que suplanta el bien común y aspira a destruir lo que se le opone: JUAN PABLO II, Centesimus annus* [AAS 83 (1991) 811]; n. 14.

<sup>204</sup> Esta reducción del hombre a una serie de relaciones sociales supone la desaparición del *concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral; que es quien edifica el orden social, mediante tal decisión: Ibidem.*, 809; n. 13.

<sup>205</sup> *Ibidem*, 810; n. 13. Cf. *Ibidem*, 810; 822-824; n. 25.

<sup>206</sup> La idea ya la plasmó en: cf. ID. *Laborem exercens*, [AAS 73 (1981) 616-612]; n. 14. Hablando del tema del trabajo expresa la idea de una socialización de los medios de producción donde participa el hombre y los grupos de gestión intermedios, con lo que se asegura la subjetivación de la sociedad, más aún, subordina la involucración de ambos al BC. Técnicamente viene a significar la apropiación o interiorización, por parte del sujeto social (individuo o agrupación intermedia), de la sociedad. En nuestro discurso utilizamos este contenido, respecto a las sociedades, en relación al BC, pero lo expresamos con los conceptos de *intrasubjetivo* e *intersubjetivo*, ya que en ambos está recogido tanto el individuo como sus agrupaciones; es decir, que respeta la ínsita sociabilidad. Sobre el papel de esta dimensión y su importancia en la organización democrática del Estado: cf. I. CAMACHO, *Libertad humana y organización del Estado en la encíclica "Centesimus annus"*: Revista de Fomento Social 57 (2002) 287-291.

<sup>207</sup> Es necesaria la libertad para que el hombre se realice. En ella se da a otro hombre y a Dios. Si le falta Dios también se aliena el hombre. *Se aliena el hombre que rechaza trascenderse a sí mismo y vivir la experiencia de la autodonación y de la formación de una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios: JUAN PABLO II, Centesimus annus* [AAS 83 (1991) 844]; n. 41.

<sup>208</sup> Cf. *Ibidem*, 848-849; n. 44.

Iglesia, pues no tolera que ésta se coloque como criterio objetivo del bien y del mal, ni que juzgue el comportamiento del Estado. También absorbe en sí mismo la nación, la sociedad, la familia, las comunidades religiosas y las mismas personas. Sin embargo, la Iglesia, protege a éstos defendiendo la propia libertad; les da el garante de la autonomía a la que tienden<sup>209</sup>. La dura crítica del papa al socialismo a lo largo de casi toda la encíclica induce a pensar que no se puede esperar ya nada de un sistema que no entiende al hombre y que es incompatible con el cristianismo<sup>210</sup>.

Igualmente, el sistema de organización capitalista fracasa cuando olvida al ser humano absolutizando el principio de la propiedad privada, que nunca debe perder su referencia básica: el *destino universal de los bienes*<sup>211</sup>. Aunque al principio de la encíclica el papa se siente muy cercano a las críticas al capitalismo que hizo León XIII en la *Rerum novarum*<sup>212</sup>, en el capítulo IV se defiende y se pone límites al abanderado del capitalismo: la propiedad privada<sup>213</sup>; también se constata que el hombre ha evolucionado y que este tema reviste nuevas formas con la economía de empresa que *comporta aspectos positivos* al ser la libertad de la persona lo que la mueve<sup>214</sup>. Sin embargo, el problema es que este sistema deja a muchos colectivos e individuos fuera, tanto en los países desarrollados como en lo que no lo están<sup>215</sup>. Aunque pueda parecer que el *libre mercado es el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades* de los hombres en orden a la suficiencia de vida, la realidad es que *existen numerosas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado* como el conocimiento o las interrelaciones<sup>216</sup>. Y qué decir de los resultados negativos de las economías más avanzadas, con su desmesurada demanda de calidad (de las mercancías, de los servicios, del ambiente y de la vida en general) que termina en el fenómeno del consumismo<sup>217</sup>.

El provocador de esta situación es, más que un sistema económico, todo un sistema ético-cultural<sup>218</sup>. Si la libertad económica se absolutiza aliena al hombre lo mismo que cualquier otro

<sup>209</sup> Cf. *Ibídem*, 849; n. 45.

<sup>210</sup> Ciertamente la crítica más fuerte que se hace al socialismo es la incompatibilidad de su ideología con el cristianismo: cf. P. CATON BOYER, "Centesimus annus". Aspectos teológicos de un documento social: *Sal Terrae* 79 (1991) 591.

<sup>211</sup> En este aspecto es donde se encuentran las críticas a este sistema. Para una exposición sistemática y crítica: C. BOFF, *O capitalismo triunfante na visão atual de João Paulo II (Leitura da "Centesimus annus" a partir do Terceiro Mundo)*: *Revista Eclesiástica Brasileira* 51 (1991) 826-832.

<sup>212</sup> *Se le reservan críticas, a la hora de afrontar el tema de los derechos del Estado, el cual no puede limitarse a favorecer a una parte de los ciudadanos, esto es, a la rica y próspera y descuidar a la otra, que representa indudablemente la gran mayoría del cuerpo social; de lo contrario se viola la justicia, que manda dar a cada uno lo suyo. Sin embargo, en la tutela de estos derechos de los individuos, se debe tener especial consideración con los débiles y pobres*: JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, [AAS 83 (1991) 805]; n. 10. Lo subrayado son palabras de la RN.

<sup>213</sup> Cf. *Ibídem*, 480-382; n. 30-31.

<sup>214</sup> Cf. *Ibídem*, 832-833; n. 32.

<sup>215</sup> Cf. *Ibídem*, 834-835; n. 33.

<sup>216</sup> Cf. *Ibídem*, 835-836; n. 34. Esta es una clara visión reduccionista del BC, por eso termina aseverando: *Por encima de la lógica de los intercambios a base de los parámetros y de sus formas justas, existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad. Este algo debido conlleva inseparablemente la posibilidad de sobrevivir y de participar activamente en el bien común de la humanidad*: *Ibídem*, 836; 34.

<sup>217</sup> Cf. *Ibídem*, 838-840; n. 36.

<sup>218</sup> Cf. A. RIZZI, *Le società occidentali inimitabili*: *Rivista di Teologia Morale* 23 (1991) 298-299.

sistema<sup>219</sup>. Por eso hay que poner límites al mercado: existen necesidades colectivas y cualitativas que no pueden ser satisfechas mediante sus mecanismos; si no, podemos caer en una idolatría del mercado que ignore que hay bienes que no son mercancías<sup>220</sup>. Estas carencias y el que sigan existiendo, aún caído el marxismo, fenómenos de explotación y marginación, nos ponen en guardia para no dejar todo a las fuerzas del mercado, nos previenen del capitalismo feroz, que vive la libertad<sup>221</sup> en el ámbito económico, fuera de un *contexto jurídico que lo ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso*<sup>222</sup>. Hay que luchar *contra un sistema económico, entendido como método que asegura el predominio absoluto del capital, la posesión de los medios de producción y la tierra, respecto a la libre subjetividad del trabajo del hombre*<sup>223</sup>.

Juan Pablo II, al ahondar en el análisis del desmesurado *consumismo* de las economías avanzadas que pierden la referencia del ser humano<sup>224</sup>, alerta sobre el problema ecológico<sup>225</sup>. La destrucción del *ambiente humano* es más amplia que sólo la naturaleza, pues hay que construir una *ecología social*<sup>226</sup> y también una *ecología humana* que se base en la familia<sup>227</sup>. En la raíz también hay un error antropológico: explotar la tierra olvidando el referente Dios<sup>228</sup>. No obstante, ante la realidad de la división, el conflicto y la guerra, ve más perjudicial el Estado que interviene y priva de la libertad que el que se despreocupa de los desposeídos y débiles de este mundo<sup>229</sup>.

En el fondo, el balance es positivo para el capitalismo. Los fracasos del sistema se pueden salvar con una cosmovisión de valores que lo sustente; si funciona en lo económico siempre puede

<sup>219</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Centesimus annus* [AAS 83 (1991) 841-846]; n. 39-41.

<sup>220</sup> Cf. *Ibidem*, 843; n. 40.

<sup>221</sup> En la encíclica la libertad está sujeta a *la obediencia a la verdad*, sin esto es muy fácil caer en el totalitarismo y el absolutismo: cf. A. A. CUADRÓN, "Centesimus annus". *Cuatro claves de interpretación*: *lcade* 23 (1991) 69-70; EDITORIAL, *Verità e democrazia. Contrasto o mutuo arricchimento?*: *La Civiltà Cattolica* 144 (1993) II, 425. Para profundizar en la antropología subyacente en la encíclica desde la relación intrínseca entre libertad humana y verdad: cf. A. ARANDA, *Persona humana, libertad, verdad*: *Scripta Theologica* 24 (1992) 201-220.

<sup>222</sup> JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, [AAS 83 (1991) 846]; n. 42.

<sup>223</sup> *Ibidem*, 793; n. 35.

<sup>224</sup> *No es malo el deseo de vivir mejor, pero es equivocado el estilo de vida que se presume como mejor cuando está orientado a tener y no a ser; y que quiere tener más no para ser más, sino para consumir la existencia en un goce que se propone como fin en sí mismo*: *Ibidem*, 839; n. 36.

<sup>225</sup> Cf. *Ibidem*, 840; n. 37.

<sup>226</sup> Cf. *Ibidem*, 840-841; n. 38.

<sup>227</sup> Cf. *Ibidem*, 841-843; n. 39.

<sup>228</sup> *En vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él*: *Ibidem*, 840; n. 37.

<sup>229</sup> Para el papa el subdesarrollo no es un subproducto del desarrollo capitalista sino consecuencia del mal funcionamiento del mercado mundial (*Ibidem*, 834-835; n. 33), por lo tanto, *la teoría de la dependencia* que vincula pobreza (de muchos) con la acumulación de riqueza (de unos pocos), de la que eran tan vecinos economistas marxistas y teólogos de la liberación, queda marginada: cf. C. MOREDA, *El mercado en Centesimus annus (1ª parte)*: *Tierra Nueva* vol. 23, n. 89 (1994) 10-15. Sin embargo, es de notar que cambia su pensamiento respecto a la *Laborem exercens*, pues en ella declaró el papel positivo del conflicto cuando se configura como *lucha por la justicia social*: cf. J. GOROSQUIETA, *El capitalismo de la encíclica "Centesimus annus"*: *Revista de Fomento social* 46 (1991) 418; JUAN PABLO II, *Laborem exercens*, [AAS 73 (1981) 629-632]; n. 20.

colocársele una ideología con valores<sup>230</sup>. Aunque se habla de capitalismo salvaje<sup>231</sup> y primitivo<sup>232</sup>, incluso de viejo y nuevo<sup>233</sup>, y de que como ideología queda condenado, no se deduce del todo que el económico, con unos correctivos<sup>234</sup>, sea totalmente aceptable<sup>235</sup>; no obstante, la ambigua redacción de los párrafos del número 42<sup>236</sup> permite pensar que sí. Ciertamente que si no tiene en cuenta al hombre lo ve con malos ojos pero, tal como es el capitalismo, es imposible que no salga perjudicada la persona<sup>237</sup>.

Al capitalismo, de todas formas, aún caído el marxismo-leninismo, le quedan muchas asignaturas pendientes; sus examinadores son el Tercer y Cuarto mundo, y la naturaleza explotada y esclavizada por sus intereses<sup>238</sup>. El discurso social de la Iglesia ha estado siempre lo más lejos posible de la *mano invisible* y no ha cejado en denunciar otra mano mucho más oculta y oscura que ha zancadilleado sistemáticamente los sueños de la construcción de un orden moral que supere los conflictos y asegure la paz mundial. En la SRS<sup>239</sup> se habla del concepto de *estructura de pecado* dando a entender *que con independencia de la rectitud moral de los agentes individuales el sistema (capitalista) provoca injusticia*<sup>240</sup>.

La preocupación por el respeto a la dignidad del ser humano se complementa con el delineamiento de unos principios constructores de la vida social que lo posibiliten. En este sentido, la igualdad humana, la solidaridad y las categorías básicas morales serán las claves para articular el binomio individuo-sociedad, donde la dimensión planetaria es indiscutible<sup>241</sup> y en el que el BC desempeña un papel determinante. En sintonía con sus predecesores, individuo y sociedad se necesitan mutuamente, por lo tanto es necesario y urgente que toda estructura reguladora de las relaciones entre los hombres sea humana y esté fundamentada tanto en la

<sup>230</sup> El papa rechaza el capitalismo cuando éste se entiende como un sistema ético-cultural [...] (CA 42b). Pero lo acepta cuando se le entiende sólo como un sistema económico, con tal que venga acompañado por un sistema ético-cultural adecuado: I. CAMACHO, I., *El socialismo de la encíclica "Centesimus annus"*: Revista de Fomento social 46 (1991) 410.

<sup>231</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, [AAS 83 (1991) 802-804]; n. 8.

<sup>232</sup> Cf. *Ibidem*, 830-831; n. 30.

<sup>233</sup> Cf. *Ibidem*, 843; n. 40. Otros hablan de salvaje, rígido y moderado: cf. M. VIDAL, *La sospechosa "cristianización" del capitalismo*: Moralia 54 (1992/2) 133.

<sup>234</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Centesimus annus* [AAS 83 (1991) 845-846]; n. 42.

<sup>235</sup> Mantenemos la afirmación, aunque algunos autores defienden que en la encíclica pesan más las reservas respecto al capitalismo, de que se está bendiciendo el mismo y que el papa sólo *ata todos los cabos* de los reparos que hicieron sus predecesores: cf. J. Y. CALVEZ, *"Centesimus annus" et le libéralisme*: Etudes 375 (1991) 625-628.

<sup>236</sup> Para profundizar en la redacción del número 42: cf. J. PARRA, *Claves de interpretación para la "Centesimus annus"*: Studium 31 (1991) 483-484.

<sup>237</sup> El capitalismo real sólo existe encuadrado en un marco jurídico tal que, en lugar de ponerlo al servicio de la libertad integral de los hombres, produce a nivel internacional ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres, porque sus mecanismos funcionan de modo casi automático haciendo cada vez más rígida cada una de esas situaciones: F. J. VITORIA, *Pistas para una lectura militante de la Centesimus Annus*, en: VARIOS, *Doctrina Social de la Iglesia y lucha por la justicia*, HOAC., Madrid 1991, 206.

<sup>238</sup> Cf. M. VIDAL, a. c., 135.

<sup>239</sup> JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei sociales*, [AAS 80 (1988) 513-586]; n. 36a, 36b, 36c, 36f, 37c, 37d, 38f, 39g, 40d, 46c; cf. G. SCIDÀ, a. c., 601; cf. C. MOREDA DE LECEA, *Algunos aspectos de la encíclica "Sollicitudo rei sociales"*, a. c., 462-464; A. FONSECA, a. c., 23-25; L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Las estructuras de pecado y su transformación en estructuras de solidaridad mundial*: Sal Terrae 76 (1988) 601-611.

<sup>240</sup> L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *La ideología liberal. Análisis desde la doctrina social de la Iglesia*: Corintios XIII 58 (1991) 124.

<sup>241</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei sociales*, [AAS 80 (1988) 513-586]; n. 33.

solidaridad<sup>242</sup> como en *unos valores superiores, como el bien común*<sup>243</sup>.

La propuesta de organización social de Juan Pablo II se concreta en la CA y se perfila, al hilo de los cambios de contexto, en su pensamiento social expuesto en mensajes y discursos posteriores; con todo, deja claro que *la Iglesia no tiene modelos para proponer*<sup>244</sup>. La mejor propuesta de la Iglesia es la orientación ideal de la propia doctrina social, que reconoce la posibilidad del mercado y la empresa, pero a la par indica que éstos han de estar orientados al BC<sup>245</sup>; por tanto exige un esfuerzo de imaginación y creatividad<sup>246</sup>, especialmente a los cristianos, para que los principios básicos del orden moral ayuden en la organización de la vida nacional e internacional. En el punto de mira está el eterno sueño de articular debidamente libertad e igualdad, que en la encíclica se traduce en el ofrecimiento de un diseño<sup>247</sup> que invita a repensar las funciones sociales del Estado, la economía y la cultura<sup>248</sup>. Desde esta perspectiva, en la CA se presenta un horizonte utópico donde se conjuga con habilidad la relación indispensable entre sociedad civil, Estado y mercado<sup>249</sup>: convocar a todos los hombres de buena voluntad para demostrar con hechos que lo que parecen ser situaciones antinómicas pueden convertirse en oportunidades para avanzar hacia un orden mundial no conflictivo en una sociedad de ciudadanos<sup>250</sup>.

El Estado deberá asegurar indirectamente el principio de subsidiaridad<sup>251</sup>, o sea, crear un caldo de cultivo que haga posible la oferta abundante de trabajo y fuentes de riqueza; pero directamente tiene que intervenir por el principio de solidaridad para defender a los más débiles. En concreto, la defensa contra el desempleo, los niveles salariales adecuados y el respeto a los Derechos Humanos son tareas del Estado. En el mismo sentido, tiene que saber poner límites para *la defensa y tutela de los bienes colectivos*, evitando dejarlos al arbitrio de *los simples mecanismos*

<sup>242</sup> Juan Pablo II hace un repaso de este principio, que se muestra *como uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política*, tal como demostró ampliamente en la *Sollicitudo rei sociales*, pero antes León XIII lo llamó *amistad* (con la carga aristotélica resonando fuertemente), Pío XI *caridad social* y Pablo VI *civilización del amor*: cf. ID. *Centesimus annus*, [AAS 83 (1991) 804-806]; n. 10.

<sup>243</sup> Cf. ID. *Sollicitudo rei sociales*, [AAS 80 (1988) 564-566]; n. 38.

<sup>244</sup> ID. *Centesimus annus* [AAS 83 (1991) 846]; n. 43.

<sup>245</sup> Cf. *Ibidem*. 836-848, 801-801-802; 802-804; 804; 831-832; 832-834; n. 43; 7; 8; 9; 31; 32. Más allá del debate sobre el capitalismo, el hecho es que es un sistema mecanicista, que sin otro sistema histórico alternativo puede convertirse en único y homogenizador de la economía (así ha sucedido en la actualidad catalizado por el proceso de globalización). Coincidimos con Melé en que la propuesta del papa *apunta a un considerar en profundidad cuál es la verdadera naturaleza de la empresa y de la economía de mercado y, a partir de aquí, tratar de orientarlas al servicio del hombre*: D. MELÉ, *Empresa y economía del mercado a la luz de la "Centesimus annus"*: Scripta Theologica 24 (1992) 226.

<sup>246</sup> En la SRS ya lo anunció desde el principio: la misión de la enseñanza social de la iglesia es *guiar a los hombres para que ellos mismos den una respuesta, con la ayuda también de la razón y de las ciencias humanas, a su vocación de constructores y responsables de la sociedad terrena*: JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei sociales*, [AAS 80 (1988) 513-586]; n. 1: cf. T. LÓPEZ, *Centesimus annus: Nuevas perspectivas*, en: F. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (coord.), *I. c.*, 139.

<sup>247</sup> Juan Pablo II tiene muy presente que el tema de la justicia (igualdad) en las relaciones sociales no puede solucionarse con un modelo abstracto de organización y cuando se concreta históricamente surgen los subrayados (imperfecciones): cf. C. MOREDA, *Algunos aspectos de la encíclica Centesimus annus (2ª parte)*: Tierra Nueva vol. 23, n. 87 (1994) 33.

<sup>248</sup> Cf. J. Y. CALVEZ, "Centesimus annus": Rassegna di Teologia 32 (1991) 232.

<sup>249</sup> Cf. S. ZAMAGNI, *Mercato, stato e società civile*: Rivista di Teologia Morale 23 (1991) 306.

<sup>250</sup> La idea arranca en sus predecesores y él mismo en la *Sollicitudo rei socialis* la presenta: *instaurar un verdadero sistema internacional que se base en la igualdad de todos los pueblos y en el debido respeto de sus legítimas diferencias*: JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis* [AAS 80 (1988) 513-586]; n. 39c; más aún, es necesario explorar caminos para fomentar *nuevas organizaciones regionales inspiradas en criterios de igualdad, libertad y participación en el concierto de las naciones*: JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis* [AAS 80 (1988) 577-758]; n. 45: cf. G. COLZANI, *a. c.*, 584-587.

<sup>251</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Centesimus annus* [AAS 83 (1991) 811-813]; n. 15.



de mercado<sup>252</sup>. En su ámbito económico, debe garantizar la libertad individual y la propiedad, un sistema monetario estable, servicios públicos eficaces y garantías de trabajo. El fin es evitar la falta de seguridad y la corrupción que suelen obstaculizar el desarrollo económico. Más aún, hay que procurar que los débiles no sean simples objetos de asistencia; hay que superar mentalidades individualistas y apostar por un compromiso concreto de solidaridad y caridad. La familia y otros grupos intermedios deben procurar que no se pierda el hombre entre el Estado y el mercado, o sea, en unas relaciones consumidor-productor objeto de la administración. Estos grupos intermedios despliegan toda la potencialidad de la *subjetividad de la sociedad*<sup>253</sup>, pues es el lugar propicio donde maduran las personas y se refuerza el tejido social, imprescindible para evitar la impersonalización y no estar a merced, el individuo o la sociedad, del mercado o el Estado<sup>254</sup>.

Por eso defiende la democracia<sup>255</sup>, pero advierte que sobrevalorarla es un fanatismo que mata la libertad<sup>256</sup>. La apuesta por ésta como organización de la vida política actual es admirable<sup>257</sup>, pero ésta debe asegurar el derecho a la vida, a vivir en una familia unida y en un ambiente moral, a madurar la inteligencia y la libertad, a participar en el trabajo, a la libertad religiosa...<sup>258</sup>.

El último paso es reconocer que la interdependencia<sup>259</sup> tiene cariz de relación planetaria: asegurar la herencia de cada nación<sup>260</sup> para garantizar los valores y para insistir que en la formación de ésta debe participar todo hombre directamente porque está en juego el *bien común de la humanidad*<sup>261</sup>. Las conquistas organizativas en el ámbito nacional deben trasladarse al internacional<sup>262</sup>, especialmente en lo que respecta al BC<sup>263</sup>.

Recapitulando, pues, descubrimos que el discurso social de Juan Pablo II respecto a la

<sup>252</sup> *Ibidem*, 843; n. 40.

<sup>253</sup> Cf. L. NÚÑEZ LADEVECE, *El Estado y la subjetividad social*, en: F. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (coord.), *I. c.*, 668-672; cf. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, [AAS 83 (1991) 809-810]; n. 13; JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis* [AAS 80 (1988) 528-530; 548-550]; n. 15; 28.

<sup>254</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, [AAS 83 (1991) 854-856]; n. 49. En otras palabras, *es imprescindible crear una sociedad civil robusta con la existencia de múltiples grupos intermedios que creen un tejido social solidario para que no se oxide el dinamismo democrático en Europa*: R. DÍAZ-SALAZAR, *Centesimus annus. Una crítica de la sociedad capitalista*: Iglesia Viva 153 (1991) 366.

<sup>255</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, [AAS 83 (1991) 850-851]; n. 46. Aunque en un primer momento parece que la valoración de la misma es para evitar un mal mayor -el totalitarismo-, no se puede dudar de que la defiende Cf. EDITORIAL, *Totalitarismo e democrazia nella "Centesimus annus"*: La Civiltà Cattolica 142 (1991) II, 525-527.

<sup>256</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, [AAS 83 (1991) 850-851]; n. 46.

<sup>257</sup> *La Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático, pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional. La aportación que ella ofrece en este sentido es precisamente el concepto de la dignidad de la persona*: *Ibidem*, 852; n. 47; es decir, en la encíclica se asientan los presupuestos antropológicos y teológicos de la democracia: cf. V. RODRÍGUEZ, *Los grandes acentos de la "Centesimus annus"*: Studium 31 (1991) 496-498.

<sup>258</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, [AAS 83 (1991) 851-852]; n. 47: cf. L. LAGO, *"Centesimus annus", relectura de "Rerum novarum"*: Ciencia Tomista 118 (1991) 408-409.

<sup>259</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, [AAS 83 (1991) 826-827]; n. 27.

<sup>260</sup> Cf. *Ibidem*, 856; n. 50.

<sup>261</sup> *Ibidem*, 835; n. 34. *Corregir los grandes desequilibrios existentes entre las diversas áreas geográficas del mundo, que, en cierto sentido, han desplazado el centro de la cuestión social del ámbito nacional al plano internacional*: *Ibidem*, 819; n. 21. *Nadie puede afirmar que no es responsable de la suerte de su hermano*: *Ibidem*, 856; n. 51.

<sup>262</sup> Cf. *Ibidem*, 857-858; n. 52.

<sup>263</sup> Cf. *Ibidem*, 862-863; 857-858; n. 57; 52. El BC a de extenderse a toda la familia humana: cf. *Ibidem*, 863; n. 58.

organización de la vida social, en esta etapa histórica de tan significativos cambios en los modelos sociales, se fundamenta fuertemente en la obligación de que el ser humano no se pierda en los proyectos de construcción de la sociedad; desde esta centralidad, una objetiva comprensión del concepto del BC, armado con los valores éticos fundamentales y abierto al bien último de la verdad del hombre, puede alcanzar la recta articulación de las necesidades de los individuos y de los pueblos. La defensa de la dignidad humana que declara constantemente, sin desfallecimientos, el papa en sus escritos, junto con la llamada de atención sobre los peligros de los proyectos parciales sobre la sociedad y el hombre portadores de un concepto débil, insuficiente y erróneo del BC, le llevan a proponer, como reto, la apuesta por la construcción de un BC de carácter antropológico y moral. No obstante, no ahonda en el BCU, o solo lo hace como horizonte mayor para el ámbito internacional.

Cercena, pues, la recta comprensión del BC, tanto en una sociedad que teleológicamente mira a un BC que niegue la propiedad privada, el bien particular y cualquier contenido del mismo más allá del ámbito materialista, como en la que conlleve una pérdida de grosor social en beneficio de los individuos subrayando su autonomía y derechos, que entienda el BC como la suma de los bienes e intereses particulares. Desde ambos lados son impracticables los intentos de articular el binomio individuo-sociedad y aún más, si cabe, cuando en pro de la convivencia de las múltiples cosmovisiones se cae en el relativismo desarmando los sistemas democráticos de los principios morales y desvelando, así, la insolvencia de los Estados para alcanzar un BC coherente con las necesidades individuales y las sociales, a la par que abierto al BC de la humanidad entera, aunque lo hará más adelante, a la hora de conmemorar el 40 aniversario de la PT.

En este sentido, la apuesta de Juan Pablo II, en sintonía con el Magisterio Social, es clara con respecto a la necesidad de revitalizar el principio de solidaridad junto con el de participación. Por eso privilegia el protagonismo de las asociaciones intermedias y el papel de la sociedad civil como discernidor y garante del BC por encima de las estructuras estatales; al fin y al cabo, la soberanía, en las sociedades democráticas, recae en el pueblo y en la actualidad el espacio intermedio entre el Estado y el mercado lo ocupa la sociedad civil organizada que, con una recta aceptación de la subjetividad de la sociedad, colabora en la construcción de un BC con posibilidades de aunar la pluralidad de cosmovisiones contemporánea.

## **2. Los cambios exigen cambios: *bien común universal* para la era de la globalización.**

El ataque a las Torres Gemelas en 2001 es leído por el mundo occidental como un ‘toque de atención’; el equilibrio de la paz pactada se desmorona, el liderazgo mundial de las superpotencias, como Estados Unidos o el G7, quedan en entredicho y el mundo vuelve a sentirse amenazado. Las soluciones que se barajan en los foros mundiales pasan por una

governabilidad de la globalización apoyada en la búsqueda del BC Universal y el fortalecimiento de las instituciones regionales e internacionales<sup>264</sup>. Sin embargo, Juan Pablo II, ante el nuevo contexto, hace una relectura de la propuesta de la PT aportando al mundo la necesidad de una *autoridad mundial* que atienda al BC de toda la humanidad; aprovechando el 40 aniversario de su publicación, invita a todos los hombres a sumarse a este proyecto con ocasión del Mensaje de Paz titulado *Pacem in terris: una tarea permanente*<sup>265</sup>.

Pese a su obligada brevedad<sup>266</sup>, Juan Pablo II subraya tres grandes aciertos de la *Pacem in terris*: (1) presentar la verdad, la justicia, el amor y la libertad como condiciones para la paz<sup>267</sup>, y como valores espirituales (imperativos éticos) comunes a todos los hombres e impresos en el corazón humano<sup>268</sup>; (2) saber descubrir *la creciente conciencia de los derechos humanos*, intuir *la fuerza interior de este fenómeno* capaz de cambiar la historia<sup>269</sup> y fundamentar los derechos y deberes en la propia naturaleza del ser humano (la ley moral universal inscrita en el corazón del hombre)<sup>270</sup>; (3) sugerir el concepto de *bien común universal* ante un mundo que se hacía cada vez más interdependiente<sup>271</sup>. Tales intuiciones, junto con la insuficiencia de las estructuras organizativas de su tiempo, le llevaron a proponer la exigencia de la creación de *una autoridad pública a nivel internacional, que pudiese disponer de capacidad efectiva para promover este bien común universal y que no debería instituirse mediante coacción, sino sólo a través del consenso de las naciones*<sup>272</sup>.

En claves de relectura para el presente, la tarea será buscar un nuevo orden internacional para dar al ser humano la posibilidad de vivir en libertad, justicia y seguridad, pero basado en los principios morales de la dignidad y el respeto a los derechos humanos<sup>273</sup>. Se impone aunar los

<sup>264</sup> La situación política mundial está pidiendo un grado mayor de organización que sume el valor de la conquista de la democracia en cada Estado a la posibilidad de una gobernabilidad planetaria. El trabajo es largo y arduo, sin embargo, comienzan a asomar ciertas condiciones que lo habilitarían, como la idea de una configuración más profunda de las relaciones humanas, donde lo internacional dejará paso a una concepción cosmopolita que permita a los Estados integrarse en una organización planetaria sin ningún sacrificio identitario: cf. D. HELD, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Barcelona 1997; J. HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona 1999; A. CORTINA, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza Editorial, Madrid 1997.

<sup>265</sup> JUAN PABLO II, *Pacem in terris: A permanent commitment*, [AAS 95 (2003) 339-347]. La traducción española en: ID. "*Pacem in terris*": *una tarea permanente. Mensaje del Santo Padre para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz (1/1/2003)*: Ecclesia 3.133 (2002) 1.944-1.948.

<sup>266</sup> Las tres encíclicas sociales de Juan Pablo II fueron publicadas a propósito de la conmemoración de dos grandes documentos sociales de sus predecesores. No era, pues, temerario aventurar que algo similar haría al celebrarse el 40 aniversario de la publicación de la encíclica PT, más aún si se tiene en cuenta que la situación social-política-económica desde la CA había cambiado notablemente y podía ser conveniente recogerla en una nueva encíclica.

<sup>267</sup> Cf. ID. *Pacem in terris: A permanent commitment*, [AAS 95 (2003) 340]; n. 3b.

<sup>268</sup> Cf. *Ibidem*, 341; n. 4a.

<sup>269</sup> Los derechos humanos no son una abstracción; ellos inspiraron movilizaciones de expresión política que contribuyeron al derrumbe de los totalitarismos y la adopción de formas de organización democráticas y participativas: cf. *Ibidem*, 341-342; n. 4c.

<sup>270</sup> Cf. *Ibidem*, 342; n. 5a.

<sup>271</sup> Cf. *Ibidem*, 342; n. 5a.

<sup>272</sup> Cf. *Ibidem*, 340; n. 3b.

<sup>273</sup> Cf. *Ibidem*, 344; n. 6c.

esfuerzos de todos en la *constitución de una nueva organización de toda la familia humana*<sup>274</sup>. No se trata tanto de constituir un *superestado global*, como de *imaginar nuevas formas de orden internacional* más concordes con la dignidad humana y que aceleren los procesos ya en marcha de la democratización en el ejercicio de la autoridad pública en el ámbito nacional e internacional<sup>275</sup>. Esto supone abandonar la idea de que las políticas internacionales tienen un estatuto especial que les exonera del juicio moral<sup>276</sup>. Como toda actividad del hombre, la política está dentro del ámbito de los valores humanos<sup>277</sup>.

La globalización ha puesto al descubierto la crisis mundial de la convivencia humana<sup>278</sup>. Sin embargo, Juan Pablo II, como Juan XXIII, apuesta por un nuevo orden internacional que pasa por la instauración de la democratización del uso de la autoridad pública a nivel planetario<sup>279</sup>. En este ámbito de las relaciones internacionales hay que seguir buscando los fundamentos y la estructuración de un nuevo orden mundial, pero está claro que pasa obligatoriamente por fijar el BCU.

Ante esta realidad creciente la Iglesia, como *maestra de humanidad*, advierte sobre los efectos puramente económicos y financieros del fenómeno, pero está llamada a mimar los aspectos culturales y éticos de la globalización para que el hombre no sea reducido a una variable del mercado objeto de trueque<sup>280</sup>. Por eso es necesario, en primer lugar, que la globalización se ponga al servicio del ser humano y que le permita un desarrollo integral desde los principios de solidaridad y subsidiaridad<sup>281</sup>. Esto se consigue sometiendo a la globalización a *nuevas reglas y nuevas instituciones a nivel mundial*<sup>282</sup>. Tales instituciones, en segundo lugar, deben estar presididas por opciones colectivas decididas a nivel planetario y a favor de la promoción de *modos democráticos de gobierno* que engrosen una sociedad civil entregada a la búsqueda del BC respetando la dignidad de la persona. El reto más fuerte de nuestro tiempo es que todos

<sup>274</sup> Cf. *Ibidem*, 344]; n. 6d.

<sup>275</sup> El valor de la propuesta de una autoridad mundial bien merecía una reflexión amplia y profunda sobre las nuevas formas de liderazgo mundial que el mismo fenómeno de la globalización está posibilitando; sin embargo, a pesar de ser tenida en cuenta tanto en el discurso social de los teólogos como en el Magisterio Social de la Iglesia, no termina de ser asumida para dotarlo de una operatividad desde el ámbito de los principios morales, conformando así un modelo social organizativo válido que atienda al BCU sin sobrepasar la delgada línea de *solución técnica*: cf. F. M. NIETO, *Liderazgo mundial. Nuevas posibilidades éticas en el contexto actual de la globalización*: Moralia vol. 30, n. 114-115 (2007) 163-177.

<sup>276</sup> Éste es un debate abierto en la actualidad pero que se inclina hacia la obligación de la política de someterse al juicio ético: cf. M. REYES, *Ética y política*, en: M. J. BERTOMEU - R. GAETA - G. VIDELLA (comp.), *Universalismo y multiculturalismo*, Eudeba, Buenos Aires 2000, 51-52.

<sup>277</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Pacem in terris: A permanent commitment*, [AAS 95 (2003) 344-345]; n. 7a. Estas ideas las retoma y amplía un año después, añadiendo que una herramienta eficaz sería *orientar el derecho internacional hacia el bien común de toda la familia humana*: cf. ID. *Un compromiso siempre actual: educar para la paz. Mensaje del Santo Padre para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz (1/1/2004)* n. 9d: Ecclesia 3.185 (2003) 1.988-1.991.

<sup>278</sup> El terrorismo, la quiebra del orden internacional, el recurso a la guerra preventiva, el nuevo mapa geopolítico-económico-militar, el imperialismo americano, la nueva ideología capitalista neoliberal de alcance mundial. De estos problemas globales, especialmente del terrorismo, da cuenta Juan Pablo II en: JUAN PABLO II, *Un compromiso siempre actual, a.c.*, 1.990.

<sup>279</sup> Algunos han llamado la atención sobre cómo la globalización está poniendo serias trabas a la democracia: cf. J. ECHEVERRÍA, *Democracia y sociedad de la información*: Isegoría 22 (2000) 43-47.

<sup>280</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Discurso con ocasión de la VI Sesión Pública de las Academias Pontificias (8/11/2001)*: Ecclesia 3.082-3.083 (2002) 40.

<sup>281</sup> Cf. ID. *Homilía con ocasión del Jubileo de los trabajadores (1/5/2000)*: Ecclesia 2996 (2000) 739.

<sup>282</sup> ID. *Discurso a empresarios y sindicatos de trabajadores (2/5/2000)*: Ecclesia 2.999 (2000) 857.

estos esfuerzos (nacionales) sean acogidos a nivel internacional por instituciones que busquen el *bien común universal*<sup>283</sup>. El objetivo, por último, es *formar una sola familia en la que todos vean reconocidos los mismos derechos y deberes, en virtud de la dignidad común y fundamental de la persona*<sup>284</sup>.

Las propuestas de Juan Pablo II bien habrían merecido una nueva encíclica con tres núcleos bien delimitados: redimensionar el nuevo contexto globalizado desde sus múltiples manifestaciones (económica, cultural y política); vitalizar los principios y categorías de la moral social (más coherencia del concepto con la semántica) e inventar acciones que condujeran a la comunidad humana hacia un organización más acorde con la realidad de la conciencia de destino común del hombre<sup>285</sup>. Pero en el horizonte había otro proyecto que el mismo Juan Pablo II anunció<sup>286</sup>: un *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*<sup>287</sup>. El documento, realizado por el Pontificio Consejo “Justicia y Paz”<sup>288</sup>, es una acertada y autorizada síntesis del Magisterio Social de la Iglesia<sup>289</sup>. Posee el valor de haber intentado actualizar la enseñanza del Concilio Vaticano II y, en parte, rinde homenaje a las riquísimas aportaciones de Juan Pablo II<sup>290</sup>.

El *Compendio* presenta y desarrolla los principales principios de la Moral Social en dos capítulos de su primera parte. Primero fundamenta la dignidad humana y su intrínseca sociabilidad en el capítulo tercero; en el siguiente expone jerárquicamente<sup>291</sup> los principios que se deducen de esta doble realidad óptica del ser humano y que constituyen el corazón de la doctrina social católica.

<sup>283</sup> Cf. ID. *Discurso a los participantes en la Sesión Plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales (11/4/2002)*: Ecclesia 3.098 (2002) 619.

<sup>284</sup> ID. *Discurso con ocasión de la VI Sesión Pública de las Academias Pontificias (8/11/2001)*: Ecclesia 3.082-83 (2002) 39.

<sup>285</sup> De los puntos señalados se hicieron eco en un trabajo de reflexión encargado por la Comisión de los Episcopados de la Comunidad Europea (COMECE) a un grupo de expertos al final de un Congreso Social celebrado en la primavera de 2000. El encuentro tenía como objetivo pensar en las responsabilidades de la Unión Europea respecto al desarrollo global; sin embargo, pronto se alzaron voces que insistían en la urgencia de caminar hacia un sistema de gobierno mundial vistas las proporciones que tomaba la globalización económica de ingobernabilidad. Los obispos de la COMECE decidieron al final del Congreso encargar a un grupo de expertos una reflexión sobre el debate abierto en el mismo que incidiera en la plausibilidad y la formulación de un sistema de gobierno mundial. El fruto de este trabajo es un documento que afronta una lectura de la propuesta primigenia del BCU y de la AM de Juan XXIII, para revertirla en los moldes de la realidad actual globalizada y, ya desde el comienzo, se advierte que es una de las mejores actualizaciones de la propuesta. Ciertamente no es un documento oficial de la Iglesia, pero al menos oficioso en cuanto que asumido por la COMECE. El documento, hecho público a finales de 2001, lleva por título *Gouvernance mondiale. Notre responsabilité pour que la mondialisation devienne une opportunité pour tous. Rapport aux évêques de la COMECE*: cf. I. CAMACHO, *Globalización y gobernabilidad: algunas propuestas recientes sobre la creación de un sistema de gobierno global*: Proyección 49 (2002) 69-81.

<sup>286</sup> *Sobre estos asuntos está reflexionando el Consejo Pontificio “Justicia y Paz” que sigue de cerca la evolución de la situación económica y social del mundo para estudiar sus consecuencias en el ser humano. Fruto de esta reflexión será un Compendio de la doctrina social de la Iglesia, actualmente en fase de elaboración*: JUAN PABLO II, *Homilía con ocasión del Jubileo de los trabajadores (1/5/2000)*: a. c., 739.

<sup>287</sup> PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid – Planeta, Barcelona 2005. A partir de ahora CDSI.

<sup>288</sup> Para una síntesis de la génesis y actualidad de este organismo: cf. EDITORIAL, *Sobre el Pontificio Consejo Justicia y Paz*: UCActualidad 56 (2004) 3.

<sup>289</sup> Cf. G. GUTIÁN, *El Compendio de las “res novae”: a propósito del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*: Scripta theologica vol. 37, n. 1 (2005) 211-226.

<sup>290</sup> *El pueblo de Dios así dispone también de una verdadera fuente de inspiración para inventar las respuestas siempre nuevas a los desafíos de los tiempos, en plena comunión con toda la Iglesia*: D. BUU-DUVAL, *¿Por qué un Compendio?*: en: EDITORIAL, *Doctrina Social de la Iglesia: Compendio y Maestría* UCActualidad 67 (2005) 4.

<sup>291</sup> La jerarquización de los principios es uno de los elementos novedosos, pero en la estructura de su presentación también se descubren novedades: cf. R. M. SANZ DE DIEGO, *El compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*: Razón y fe 252 (2005) 142-144.

En este sentido, el primer principio expuesto es el del BC, que desarrolla en tres puntos: recoge las definiciones alcanzadas por el Magisterio Social<sup>292</sup> y sus principales aplicaciones<sup>293</sup>, subraya la responsabilidad de todos los agentes sociales en su búsqueda y consecución<sup>294</sup>, para terminar delineando las tareas de la comunidad política respecto de él<sup>295</sup>.

La visión sintética que ofrece el CDSI respecto al BC está enmarcada en un proyecto antropológico<sup>296</sup> y social que, aunque presupone una experiencia de fe que conduce a una determinada cosmovisión de valores y principios subyacentes, no es totalmente estanca porque aspira a la universalidad, es decir, a que toda persona pueda alcanzar a vivir desde ellos con una experiencia religiosa vecina o similar a la del Dios de los cristianos<sup>297</sup>. Así, partiendo de un humanismo integral delinea una propuesta de organización social en fidelidad a la expresada por el corpus de la DSI<sup>298</sup>, de manera especial releendo la segunda parte de la GS, a la que completa con dos capítulos nuevos en respuesta a los cambios en lo social: el problema del medioambiente y la promoción de la paz<sup>299</sup>.

Igualmente, al tratar el tema de la economía dedica un espacio significativo al fenómeno de la globalización que, como se ha hecho notar, sólo encontró en Juan Pablo II ciertas anotaciones éticas en sus discursos, pero que aquí es abordado de forma sistemática, pues está exigiendo, para su gobernabilidad, la creación de *instrumentos políticos y jurídicos adecuados y efectivos*<sup>300</sup> que aseguren *el bien común de la familia humana*, así como la revisión y consolidación de los ya existentes<sup>301</sup>.

Planteado el marco, el principio del BC es determinante en el desarrollo del ser humano y su vida en sociedad. La definición que acoge es la propuesta por la GS y en nota recoge los anticipos propuestos por Juan XXIII y Pablo VI. Ésta viene bien acompañada de dos premisas: (1) el valor ontológico del que se deduce el principio es *la dignidad, unidad e igualdad de todas las*

---

<sup>292</sup> Cf. CDSI 164.

<sup>293</sup> Cf. *Ibidem*, 167.

<sup>294</sup> Cf. *Ibidem*, 166-167.

<sup>295</sup> Cf. *Ibidem*, 168-170.

<sup>296</sup> Sobre la dimensión antropológica: cf. A. C. LLORENTE, *La importancia de la "Fides qua": comentario a los números 20-48 del "Compendio de la doctrina social de la Iglesia"*: Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina 89 (2006) 193-214.

<sup>297</sup> El Cardenal Sodano presenta el CDSI dirigido a los católicos, pero también a *los hermanos con quienes estamos unidos por el mismo Bautismo, los seguidores de otras Religiones y todos los hombres de buena voluntad*: cf. PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ", *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, o. c., XIX.

<sup>298</sup> El término de *comunidad política* fue preferido al de *Estado* en la GS 76 e igualmente es usado como equivalente en el CDSI para hacer notar la importancia del hombre en la vida social y la amplitud de miras de la organización de la misma que es más amplia que el aparato estatal. Para ahondar en este aspecto: cf. J. BULLÓN, *La moral política en el compendio de Doctrina Social de la Iglesia y en el catecismo de la Iglesia Católica*: Corintios XIII 122 (2007) 269-296.

<sup>299</sup> Cf. CDSI 451-487; 488-420.

<sup>300</sup> *Ibidem*, 371.

<sup>301</sup> *Ibidem*, 372. Temas nuevos, pero significativas ausencias también, como que no se diga una palabra de los modelos sociales. Ciertamente, con la caída del socialismo se podría certificar que el modelo existente es el neoliberal, pero en él está implicado el fenómeno de la globalización. A algunos nos puede parecer insuficiente la preocupación porque la vida política, social y económica esté regida y subordinada a los principios morales: cf. I. CAMACHO, *La vida económica y el trabajo en el "Compendio de la Doctrina social de la Iglesia"*: claves de lectura y aplicación: Corintios XIII 120 (2006) 183-214.

*personas*; (2) al recalcar en sus aplicaciones, el principal apunte es su necesidad para la correcta articulación de la tensión individuo-sociedad. Igual que el individuo se realiza en el *actuar moral* buscando el bien, puede también, en el *actuar social*, hacerlo buscando el BC<sup>302</sup>. Por ende, la innata sociabilidad, es decir, la otra cualidad óptica del ser humano, necesita para su realización plena que se creen las condiciones para que, con la colaboración de todo tipo de agrupaciones y asociaciones intermedias, hasta de los Estados y la comunidad de los pueblos, se busque el BC, pues es la razón de ser de las formas de vida social existentes y de él depende su misma subsistencia<sup>303</sup>.

La responsabilidad de la correcta construcción del BC, que los individuos puedan acceder a los *bienes necesarios* (materiales, culturales, morales, espirituales) para desarrollar *una vida auténticamente humana* compete tanto a los individuos como al Estado; sin embargo, es misión subsidiaria de la autoridad política dotar de *cohesión, unidad y organización a la sociedad civil*, porque el Estado es expresión de la misma, a la par que actor imprescindible en la contribución de los ciudadanos para lograr el BC<sup>304</sup>. La tarea es delicada, más aún si cabe con la democracia como sistema de organización política, pues los gobiernos tienen que atender al BC del país y pueden sucumbir a privilegiar, en detrimento de las minorías, las orientaciones de las mayorías<sup>305</sup>. En este sentido, no se puede pensar en el BC como un fin autárquico porque está siempre en función del logro del fin último de la persona y la creación que es Dios; de ningún modo puede separarse la realización histórica del BC de su dimensión trascendente, pues sin ella los logros históricos de la humanidad fruto de esfuerzos personales y colectivos que culminan en la Pascua de Jesús quedarían, respecto al BC, en *un simple bienestar socioeconómico*<sup>306</sup>.

Hasta aquí, el concepto de BC se ha desplegado con contenidos donde el respeto al hombre y a sus derechos fundamentales son valores claves para cimentar la vida organizada en sociedad, sin olvidar que es tarea de todos porque es una de *las inclinaciones más elevadas del hombre*<sup>307</sup>.

---

<sup>302</sup> Cf. CDSI 164.

<sup>303</sup> Cf. *Ibidem*, 165.

<sup>304</sup> C *Ibidem*, 168. El término de sociedad civil ha tenido una evolución en cuanto a su contenido y significado en la literatura política. En el CDSI se usa el significado que maneja en la actualidad la reflexión política *para designar el ámbito de asociaciones y relaciones entre particulares independiente del poder político, pero distinto, además, de las esferas del mercado*: J. MIGLIORE, *Reflexiones en torno al concepto de sociedad civil*: Cultura económica 62 (2005) 19. En esta línea, el autor señala que el CDSI *proclama la primacía de la sociedad civil sobre la política, en sentido de que ésta está al servicio de la primera y, al tiempo que le atribuye a la Iglesia un papel relevante en el reconocimiento de esta distinción rechaza a las ideologías que tienden a absorber la sociedad civil en el Estado*: *Ibidem*, 20.

<sup>305</sup> Cf. CDSI 169. Aunque no lo cita, tiene presente el pensamiento de Juan Pablo II concretado en la *subjetividad de la sociedad*, que ya expuse, como iluminación de la parificación ciudadana en la democracia, para evitar el mayor peligro de esta (CA 46): *pensar que la verdad es el mero resultado de la opinión de la mayoría de los ciudadanos, negando que exista una verdad objetiva que está por encima de toda libertad y autonomía humana*: A. M. ECHAIDE, *El sistema de la democracia. Percepciones, enseñanzas en el compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, actuaciones*: Corintios XIII 122 (2007) 317.

<sup>306</sup> CDSI 170.

<sup>307</sup> *Ibidem*, 169. Aquí cita a Tomás de Aquino, pues para él tanto el conocimiento de Dios como la vida en sociedad son las inclinaciones naturales más elevadas del hombre: cf. ID, *Suma de Teología*, o. c., I-II, q. 94, a. 2. Aquí añadimos que también lo es alcanzar la virtud, cosa que resulta más fácil viviendo en comunidad: cf. *Ibidem*, I-II, q. 95, a. 1.

Ahora bien, sin olvidar la tradición del magisterio social, se aprecian dos atisbos de novedad que abren la reflexión sobre el BC a la consideración de nuevos contextos y realidades. La primera está en la apertura a la historicidad, pues *las exigencias del bien común derivan de las condiciones sociales de cada época*<sup>308</sup>, por lo que hay que concretar tales exigencias teniendo en cuenta el presente en cada sociedad concreta, sin olvidar al resto de naciones y mirando el futuro de la humanidad entera. La segunda se encuentra en la rotunda afirmación de que el BC *es un bien arduo de alcanzar, porque exige la capacidad y la búsqueda constante del bien de los demás como si fuese el bien propio*<sup>309</sup>; con ello se resalta no sólo el deber personal de aportar según la propia capacidad a su consecución, sino también la responsabilidad común de discernir y velar, mediante la lógica de la solidaridad, para no quedar prisioneros de visiones reductivas en las que el BC quede mediado por la búsqueda de ventajas personales<sup>310</sup>.

La recepción del BCU de Juan XXIII, también las aportaciones de sus sucesores, se encuentra en el CDSI en el capítulo noveno de la segunda parte, cuando trata el tema de *la comunidad internacional*. En este sentido no se distancia mucho de los manuales sobre Doctrina Social de la Iglesia, que introducen invariablemente un capítulo similar en sus contenidos.

Lo más novedoso del *Compendio* respecto al planteamiento de la comunidad internacional se encuentra en la fundamentación bíblica que hace respecto a la unidad de la familia humana, la imagen de Jesucristo como prototipo de la nueva humanidad que fundamenta la inequívoca vocación universalista del cristianismo<sup>311</sup>. Así, si para los dos primeros aspectos acude a apoyarse en el magisterio del Concilio Vaticano II, para la tensión universalista recurre con insistencia a las grandes intuiciones de la PT.

Por lo demás, se mantiene en la línea que se ha ido desvelando respecto a la mayor conciencia de pertenencia a una gran familia humana que trata de organizarse a nivel planetario, pero que continúa sin alcanzar una adecuada estructura supranacional que respete la soberanía de los estados y encauce caminos para ceder parte de dicha soberanía en aras del *bien común universal*<sup>312</sup>. Será decisivo en las relaciones entre naciones fundarlas sobre la armonía entre el orden jurídico y el orden moral<sup>313</sup> rechazando la guerra para resolver los conflictos<sup>314</sup> y consolidando *el principio de la confianza recíproca*<sup>315</sup>.

La recepción de la propuesta de una AM, es apreciada en el *Compendio* en los mismos términos

---

<sup>308</sup> CDSI 166.

<sup>309</sup> *Ibidem*, 167.

<sup>310</sup> En el segundo párrafo del n. 136 cita el n. 58 de la *Quadragesimo anno* respecto a la relación del BC con la justicia social en torno a recuperación del destino universal de los bienes, convocando a una nueva partición de los bienes creados ante la alarmante diferencia entre ricos y necesitados.

<sup>311</sup> Cf. CDSI 428-432.

<sup>312</sup> Cf. *Ibidem*, 433-435.

<sup>313</sup> Cf. *Ibidem*, 436-437.

<sup>314</sup> Cf. *Ibidem*, 438.

<sup>315</sup> Cf. *Ibidem*, 439.



en que lo hizo Juan XXIII y apoyada con las relecturas de sus sucesores. Primeramente, hace balance del valor de las organizaciones internacionales, especialmente de los logros y fracasos de la ONU<sup>316</sup> y después da unas claves respecto a la necesaria organización de la comunidad internacional que tenga como objetivo la paz y el desarrollo: (1) el trabajo por la paz es urgente a causa de la globalización de los problemas y exige una revisión de las organizaciones internacionales existentes, pero no propone la creación de ninguna estructura nueva<sup>317</sup>; (2) la autoridad política en el marco internacional *debe estar regulada por el derecho, ordenada al bien común y ser respetuosa del principio de subsidiaridad*<sup>318</sup>; *El Magisterio valora positivamente el papel de las agrupaciones que se han ido creando en la sociedad civil para desarrollar una importante función de formación y sensibilización de la opinión pública en los diversos aspectos de la vida internacional y ve necesario fomentar las ONG's y los Movimientos a favor de los Derechos Humanos*<sup>319</sup>.

El CDSI, en definitiva, además de sintetizar y sistematizar el discurso social de la Iglesia<sup>320</sup> respecto al BC, aporta la necesidad de entrar en diálogo con todas las sensibilidades éticas para la búsqueda de coincidencias en el camino común que recorre la comunidad humana entera, absolutamente convencida del destino común a la hora de afrontar los retos del presente<sup>321</sup>. Sin embargo, en asuntos como la historicidad del BC y la concreción de sus exigencias, podrían haberse realizado propuestas más concretas para hacer efectiva su intención de dialogar con la pluralidad de cosmovisiones que tratan de organizar la vida social con el principio del BC.

### 3. Benedicto XVI: el *bien común* inspirado por la caridad en la verdad.

La trayectoria del discurso social de la Iglesia, tras el largo pontificado de Juan Pablo II, va a ir por otros rumbos. Esto se percibe tanto en lo más externo como es el método, cada vez más deductivo que inductivo, como en el objeto de su preocupación principal, que va a ser el hombre actual, con sus valores y contravalores<sup>322</sup>. Estos cambios se refrendan con el pontificado de Benedicto XVI e influyen en sus planteamientos sobre la sociedad, el individuo y el BC.

El discurso social de Benedicto XVI se encuentra expuesto de forma expresa y con la autoridad

<sup>316</sup> Cf. *Ibidem*, 440.

<sup>317</sup> Cf. *Ibidem*, 442.

<sup>318</sup> Cf. *Ibidem*, 441.

<sup>319</sup> Cf. *Ibidem*, 443.

<sup>320</sup> Algunos se preguntan qué hay de síntesis y qué de presentación orgánica, cosa que cambiaría la forma de justificar el documento: cf. A. GALINDO GARCÍA, *Un compendio o la presentación orgánica de la Doctrina Social de la Iglesia*: Revista agustiniana vol. 47, n. 142 (2006) 119-140.

<sup>321</sup> CDSI 6; 16.

<sup>322</sup> El giro metodológico y antropológico de la DSI tiene unos antecedentes que comienzan con las opciones, ya apuntadas, de Juan Pablo II, continúa con diversos documentos procedentes de las Congregaciones Romanas (*Libertatis nuntius* en 1984, *Libertatis conscientia* en 1986, *Catecismo de la Iglesia Católica*, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*) en los que de alguna manera está involucrado o interviene el Cardenal Joseph Ratzinger y que manifiesta abiertamente con la publicación de *Deus caritas est*. Una visión sistemática y sintética en: cf. J. I. CALLEJA, *La Doctrina Social de la Iglesia a partir de la Deus caritas est*: Corintios XIII 123 (2007) 63-96.

del valor de una encíclica en *Caritas in veritate*, pero se halla también en sus cartas, discursos, mensajes y, tímidamente, en la segunda parte de su primera encíclica *Deus caritas est*; más aún, cuando se estudian en conjunto las aportaciones magisteriales de Benedicto XVI invade la sensación de que hay un nexo lógico que concatena conceptualmente al menos sus dos encíclicas de mayor carácter teológico (*Deus caritas est* y *Spe salvi*), la exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis* e incluso su obra personal *Jesús de Nazaret*<sup>323</sup>. Esta especie de plan preconcebido, que parece llegar a su cumbre con *Caritas in veritate*, se aprecia mejor cuando se descubre en ella que conecta la DSI con el servicio a la evangelización: mostrando su preocupación por los aspectos que atañen a la dimensión societaria del ser humano, colocando al hombre en el centro e iluminando sus reflexiones desde Jesús, la Iglesia anuncia la buena noticia del evangelio que se verifica en la caridad, tanto en la relación íntima y de amistad con Dios como en el amor preocupado por atender a los demás<sup>324</sup>.

Desde este marco descrito, se expondrán las aportaciones de Benedicto XVI al concepto de BC centradas en *Caritas in veritate* y buscando precedentes en *Deus caritas est*. Tal como se ha hecho en los anteriores apartados, se apuntarán datos del contexto sociopolítico de su pontificado para poder valorar con amplitud su visión respecto al individuo y sobre la organización de la vida en sociedad. No obstante, respecto al contexto, aunque el papa tenga muy presente la constatación de que el mundo está regido por el fenómeno de la globalización, no da espacio en sus escritos a un análisis del mismo<sup>325</sup>, cosa que sí hizo su antecesor y que fue tratado expresamente en el CDSI de forma sintética y sistemática. Igualmente, el gran problema de su momento histórico, la irrupción de la crisis económica que azotó el mundo a mediados del 2007, aun siendo un tema que le preocupa en cuanto a sus repercusiones sociales<sup>326</sup>, tampoco lo examina en su magisterio. En este complejo contexto en el que se mueve en el presente el ser

<sup>323</sup> Caballero aventura ese hilo conductor como si fuera el legado que quisiera dejar el papa como el *mejor servicio a la verdad para toda la Iglesia y para todos los hombres: Cristo nos ha revelado el verdadero rostro de Dios, que es amor; Cristo nos ha dejado la Eucaristía como cumplimiento de su promesa de quedarse con nosotros para siempre; transmitir a Cristo implica el conocer y comprender los móviles de su existencia durante su vida pública, el mensaje del reino que predicó [...]* Con la esperanza del encuentro eterno con Dios, que es amor, el hombre recorre cada día su camino, atraído por la certidumbre de la llamada del único que puede colmar las ansias de amar y ser amado, del que le ha redimido: J. A. CABALLERO, *Síntesis y comentario bíblico a la encíclica "Spe salvi"*: Veritas: revista de filosofía y teología vol. III, n. 18 (2008) 7-30.

<sup>324</sup> Cf. F. J. ANDRADES, *La Doctrina Social de la Iglesia al servicio de la evangelización*: Corintios XIII 132 (2009) 58-77.

<sup>325</sup> Con respecto al método, tal como he anunciado, se puede constatar claramente en la CV que se opta por el deductivo. Juan XXIII, en la *Mater et magistra*, comenzó con el esquema ver-juzgar-actuar, calificado de *inductivo* y el Magisterio Social lo asumió con naturalidad. Sin embargo, Benedicto XVI parte en cada asunto o problemática social desde los principios para alertar sobre los peligros que puedan acarrear en cada ámbito social. No analiza y discierne, sino que motiva desde la teología y la moral *los grandes valores de una civilización verdaderamente humana y, desde ahí, iluminar sombras, peligros y equívocos*: J. I. CALLEJA SÁENZ DE NAVARRETE, *Caritas in veritate: la cuestión social como cuestión antropológica*: Instituto Social León XIII (2009) 3, <http://www.instituto-social-leonxiii.org/articulos/pdf/2009CallejaSaenz.pdf> (acceso: 08/07/2016).

<sup>326</sup> Según palabras de Benedicto XVI, el problema de la crisis económica provocó que la CV, casi lista en 2007 y pensada para conmemorar el 40 aniversario de la PP, apareciera dos años después, ya que la importancia del tema merecía una respuesta de manera más adecuada, en el ámbito de nuestras competencias, en el ámbito de la *Doctrina Social de la Iglesia*: *Entrevista concedida por Benedicto XVI a los periodistas durante el vuelo desde Roma a Yaundé* (17/03/2009): *Ecclesia* 3.460 (2009) 518. En este sentido pudo el papa buscar asesoramiento en especialistas del ámbito de la economía; parece haber datos que apuntan a Stefano Zamagni como *colaborador del papa en la elaboración de la Encíclica*: Editorial, *Caritas in veritate: El desarrollo en la era de la globalización*: *Cultura económica* 75-76 (2009) 8.

humano manobra Benedicto XVI para ofrecer su propuesta de organización social y su aportación al concepto de BC.

La Carta encíclica de Benedicto XVI *Deus caritas est*<sup>327</sup> versa especialmente sobre una cuestión teológica capital en el cristianismo: Dios; a pesar de ello, su desarrollo de la misma es de claro talante práctico, es decir, toca temas de Teología Pastoral y Moral<sup>328</sup>. Precisamente por esta opción metodológica práctica de la caridad que toma el papa, hemos buscado elementos para una posible relectura del tema de una mejor y mayor organización de la vida en sociedad de la comunidad internacional y del BC, puesto que el valor *caridad* es uno de sus motores constructores<sup>329</sup>, junto con los otros tres (*verdad, justicia y libertad*) que asumió y dotó de contenido Juan XXIII en la PT, ya que *estos valores constituyen los pilares que dan solidez y consistencia al edificio del vivir y del actuar: son valores que determinan la cualidad de toda acción e institución social*<sup>330</sup>.

Finalmente, en la *Deus caritas est*, cuando separa los responsables directos de los principios que rigen la moral social respecto a la concreción de la vida societaria, (la justicia y la caridad<sup>331</sup>), postulando que la justicia le corresponde a la política (los Estados como responsables) y la caridad a la Iglesia<sup>332</sup>, ello le conduce a subrayar exageradamente la caridad como *compromiso asistencia*<sup>333</sup> y marginar su componente de *compromiso por la justicia*<sup>334</sup>, que a lo más que puede llegar es a comprometerse en esta dimensión, como Iglesia, ofreciendo *mediante la purificación de la razón y la formación ética, su contribución específica, para que las exigencias*

<sup>327</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, [AAS 98 (2006) 217-252]. ID., *Deus caritas est*: Ecclesia 3.295 (2006) 144-161. Bibliografía básica: cf. L. MELINA - C. A. ANDERSON (eds.), *La vía del amor: reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Monte Carmelo, Burgos 2006; R. PELLITERO (ed.) *Vivir el amor: en torno a la encíclica "Deus caritas est"*, Rialp 2007; J. R. FLECHA (coord.), *Dios es amor: comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI "Deus caritas est"*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2007; V.M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI (coords.), *Eros y Agape: Comentario a Deus caritas Est*, san Pablo, Buenos Aires 2008. Números monográficos de revistas: cf. *El amor como propuesta cristiana a la sociedad de hoy. Retos pastorales desde la encíclica "Deus caritas est"*: Corintios XIII 120 (2006) 23-374; *Deus caritas est. Primera encíclica de Benedicto XVI*: Scripta Theologica vol. 38, n. 3 (2006) 917-1070; *Estudios: En torno a la Encíclica "Deus caritas est"*: Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas 2 (2007) 17-415; *Sección temática: comentarios a la carta encíclica "Deus caritas est" de Benedicto XVI*: Veritas 16 (2007) 9-60; *La caridad crece por El amor*: Corintios XIII 123 (2007) 11-301.

<sup>328</sup> La encíclica *Deus caritas est* no puede calificarse de *social*, pero la parte central está expresamente dedicada a la Doctrina Social de la Iglesia como formando una 'pequeña encíclica social': cf. BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, [AAS 98 (2006) 237-243]; n. 26-30; *Ibidem*, 243-250, n. 31-39. Sin embargo, llama la atención que, en el párrafo 27, en el que hace un resumen de las aportaciones de la DSI, a la par que se lamenta de que *los representantes de la Iglesia* fueran lentos en decir una palabra sobre *la estructura justa de la sociedad*, no mencione *Gaudium et spes*, porque la ausencia de *Pacem in terris* puede deberse a que es un documento político: cf. *Ibidem*, 238.

<sup>329</sup> *La caridad social y política no se agota en las relaciones entre las personas, sino que se despliega en la red en la que estas relaciones se insertan, que es precisamente la comunidad social y política, e interviene sobre ésta, procurando el bien posible para la comunidad en su conjunto*: CDSI 208.

<sup>330</sup> CDSI 205.

<sup>331</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, [AAS 98 (2006) 337-240]; n. 26-28. Para una síntesis de las complejas relaciones entre justicia y caridad, parecidas a las que hay entre eros y agapé en la DCE cf. J. L. *La centralidad del amor y sus implicaciones morales*: Corintios XIII 123 (2007) 26-37. Para una síntesis teológica del binomio justicia-caridad: L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres*, Sal Terrae, Santander 2009, 151-176.

<sup>332</sup> Y no separa, porque no termina de hacerlo; aunque también es cierto que afirma que, aun siendo *dos esferas distintas*, en cuanto que la Iglesia es *expresión social de la fe* y el Estado encarnación institucional de la política, en ningún caso deben perder la *relación recíproca*: cf. BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, [AAS 98 (2006) 238-239]; n. 28.

<sup>333</sup> *Ibidem*, 240-241; n. 29.

<sup>334</sup> Esta ausencia es tan evidente que es difícil de entender que algunos comentaristas de la encíclica lo intenten obviar. Ver por ejemplo R. M. SANZ DE DIEGO, *Deus caritas est: un canto al amor total*: Razón y Fe 253 (2006) 204-206.

de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables<sup>335</sup>.

La postura tomada en la encíclica deja dos cuestiones en el aire: ¿Dónde queda aquí la lucha por eliminar las causas de la aflicción del prójimo más vulnerable? ¿Qué vamos a hacer los cristianos para organizar mejor la sociedad y la dimensión mundial que ha tomado la cuestión social? Las respuestas hay que encontrarlas partiendo de la definición del papel institucional de la Iglesia: *en la difícil situación en la que nos encontramos hoy, a causa también de la globalización de la economía, la doctrina social de la Iglesia se ha convertido en una indicación fundamental, que propone orientaciones válidas mucho más allá de sus confines: estas orientaciones —ante el avance del progreso— se han de afrontar en diálogo con todos los que se preocupan seriamente por el hombre y su mundo*<sup>336</sup>. Desde aquí reconoce cómo se han multiplicado, en nuestro contexto social actual, las estructuras de servicio caritativo y la riqueza de la *colaboración entre entidades estatales y eclesiales*<sup>337</sup>, pero en los siguientes números refuerza *los elementos que constituyen la esencia de la caridad cristiana y eclesial* para evitar el peligro de que la caridad se diluya en un asistencialismo aconfesional<sup>338</sup>.

Más aún, incluso cuando se refiere a la globalización, simplemente la ve como una oportunidad para ser más eficaces en la caridad tanto en la cantidad como en la extensión de las ayudas<sup>339</sup>. Aquí se observa otra ausencia, al no hacer ninguna mención a las condiciones sociales e implicaciones políticas de la caridad respecto a la realidad de un fenómeno como el de la globalización gobernado desde la ideología neoliberal y que está generando pobreza y exclusión. ¿Dónde están las referencias a estos mecanismos como *estructuras de pecado* en la que tanto insistieron sus predecesores? ¿Dónde la cuestión de la transformación estructural y política de la sociedad?<sup>340</sup> Pues, para Benedicto XVI, el trabajo *en favor de un orden justo en la sociedad* es tarea de los fieles laicos en cuanto ciudadanos de un Estado; tarea y deber ineludible, como manifestó Juan Pablo II en *Christifideles laici*<sup>341</sup>, que realizan junto con el resto de las gentes respetando la autonomía legítima de la configuración de la vida social *según las respectivas*

<sup>335</sup> BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, [AAS 98 (2006) 339]; n. 28. Sin embargo, en el CDSI se presenta la caridad desde su vertiente política haciendo afirmaciones vitales y exigentes que no se encuentran en la *Deus caritas est*: El prójimo al que tenemos que amar está *en sociedad* y amarlo implica que *socorrer su necesidad o su indigencia, puede significar algo distinto del bien que se le puede desear en el plano puramente individual: amarlo en el plano social significa, según las situaciones, servirse de las mediaciones sociales para mejorar su vida, o bien eliminar los factores sociales que causan su indigencia..* Tendremos, pues, que responder con la caridad al *aquí y ahora* en las necesidades urgentes del prójimo, pero igualmente va a ser indispensables *organizar y estructurar la sociedad de modo que el prójimo no tenga que padecer la miseria*: CDSI 208.

<sup>336</sup> BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, [AAS 98 (2006) 238]; n. 27.

<sup>337</sup> *Ibidem*, 242; n. 30.

<sup>338</sup> Cf. *Ibidem*, 243-250; n. 31-39.

<sup>339</sup> Cf. *Ibidem*, 241-243; n. 30.

<sup>340</sup> *El establecimiento de estructuras justas no es un cometido inmediato de la Iglesia, sino que pertenece a la esfera de la política, es decir, de la razón autorresponsable. En esto, la tarea de la Iglesia es mediata, ya que le corresponde contribuir a la purificación de la razón y reavivar las fuerzas morales, sin lo cual no se instauran estructuras justas, ni éstas pueden ser operativas a largo plazo: Ibidem*, 240; n. 29.

<sup>341</sup> Los laicos están vocacionados a participar en la vida pública desde la *multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común*: JUAN PABLO II, *Christifideles laici*, [AAS 81 (1989) 472]; n. 42.

*competencias y bajo su propia responsabilidad* <sup>342</sup>.

Así las cosas, habría sido conveniente que en la DCE se hubiera añadido un capítulo donde desarrollar estas ausencias desplegando la caridad desde su dimensión política<sup>343</sup> y su importante tarea en la construcción de unas relaciones internacionales mejores y aseguradoras de la paz y el bienestar de los hombres y los pueblos. Al menos, podría haber dedicado un número o un apartado para perfilar, por una parte, la estructura social (familia, pueblo, nación, mundo) que se construye desde el amor y la aportación específica de la caridad cristiana; por otra, desplegar, aunque hubiese sido de forma sucinta, los principios fundamentales de construcción social patrimonio de la DSI como son el BC y el principio de subsidiaridad.

A pesar de las ausencias, hay presencias apuntadas significativas<sup>344</sup>. Vemos cómo, en la DCE pide al Estado que reconozca y fomente las iniciativas de *las fuerzas sociales* a favor de las personas en riesgo social y, por ende, a la Iglesia en cuanto a su acción caritativa porque es *una de esas fuerzas vivas*<sup>345</sup>. El paso siguiente, podría decirse *lógico*, hubiese sido desarrollar la importancia de la sociedad civil –esas fuerzas sociales vivas– en la construcción de la sociedad y en la organización política en su conjunto desde la *laicidad* anunciada en el Concilio Vaticano II<sup>346</sup>. Sin embargo, aunque no lo desarrolle, tampoco lo niega ni cierra las puertas para un despliegue posterior; tal como se ha anunciado, Benedicto XVI en la DCE reivindica la aportación que, desde la DSI, hace a la sociedad y su construcción argumentando *desde la razón y el derecho natural*<sup>347</sup>, pero no añade en ningún momento *a la luz de la fe*: este sería el primer paso para que la Iglesia se sumase a la organización de la vida social como integrante de la sociedad civil, pero para ello tendría que dejar la pretensión de que su peculiaridad (su visión teológica trascendente del hombre y el mundo vinculada estrechamente a su vocación evangelizadora) sea exclusiva y entrar en diálogo con las sociedades democráticas, complejas y plurales para la consecución de una ética civil compartida con el resto de componentes de la sociedad civil<sup>348</sup>.

<sup>342</sup> BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, [AAS 98 (2006) 240-241]; n. 29.

<sup>343</sup> Para profundizar en esta ausencia cf. J. I. CALLEJA, *Lectura de la encíclica "Deus caritas est"*: Lumen 54 (2005) 417-438.

<sup>344</sup> Algunos comentarios a la encíclica tienden a pasar, de la presentación y valoración de la misma, a la prolongación de las líneas de pensamiento que quedan simplemente anunciadas; por ejemplo, en M. GELABERT, *Comentarios a la Carta Encíclica "Deus caritas est" de Benedicto XVI: creados desde y para el amor*: Veritas 16 (2007) 9-24, se puede apreciar este hecho. Lo cierto es que ayuda a percibir el aspecto de que pueden pasar desapercibidos, como es el caso del reconocimiento de que las críticas del marxismo a la acción caritativa de la Iglesia en el pasado puede que tengan *algo de verdad* (BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, [AAS 98 (2006) 237]; n. 26), pero a veces se sacan conclusiones de lo que Benedicto XVI sólo apunta.

<sup>345</sup> *Ibidem*, 239; n. 28.

<sup>346</sup> En la DCE no trata expresamente la cuestión de la laicidad, aunque el papa tiene intervenciones específicas como: cf. ID, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI al 56 congreso nacional de la unión de Juristas Católicos Italianos* (09/12/2006): <http://www.vatican.va> (Acceso 09/07/2016).

<sup>347</sup> ID, *Deus Caritas est*, [AAS 98 (2006) 240]; n. 28. Con parecidas palabras se expresa el papa en *Aparecida*, dejando claro que desde estos argumentos su misión es *formar las conciencias, ser abogada de la justicia y de la verdad, educar en las virtudes individuales y políticas, es la vocación fundamental de la Iglesia en este sector*: ID, *Discurso de su Santidad Benedicto XVI en la Sesión inaugural de los trabajos de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en el Santuario de Aparecida* (13/05/2007), n. 4: Vida Nueva 2.567 (2007) 28. El sector al que se refiere es el político y define su vocación como fundamental y no como exclusiva.

<sup>348</sup> Comparto con Calleja que es posible llegar a que la Iglesia sea *una de esas instituciones que en la sociedad civil se empeñan legítimamente en inspirar y basar la vida social en una peculiar concepción moral de la existencia, y, en nuestro*

Igualmente, desde este *marco* en construcción, podría haber aportado un poco más en el engrosamiento del concepto BC. En la DCE lo usa una sola vez en una cita de *Christifideles laici* para definir la obligación de los laicos para contribuir en el orden justo de la sociedad con su trabajo por el BC<sup>349</sup>. Con todo, tendremos que esperar sus aportaciones, tímidas y escuetas al principio<sup>350</sup>, hasta la publicación de su última encíclica, ya de carácter totalmente social<sup>351</sup>.

En la línea que se anunció al principio del apartado, la aparición de *Caritas in veritate*<sup>352</sup> pone de manifiesto el cambio de método de Benedicto XVI respecto de sus predecesores y su determinación en la conclusión de que *hoy es preciso afirmar que la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica*<sup>353</sup>. Así pues, profundizando en la aportación de la CV a la comprensión del BC, se desarrollarán primero tres temas claves que inciden directamente en dicha comprensión: la visión antropológica que impregna todo el documento, la redefinición del estatuto epistemológico de la DSI y el lineamiento respecto a la organización de la vida social.

El cardenal Joseph Ratzinger hizo en 2003 una intervención en un congreso dedicado a conmemorar el 25 aniversario del pontificado de Juan Pablo II; el contenido de su conferencia repasaba las aportaciones de las catorce encíclicas del papa. Este dato es significativo para comprender la intención u objetivo más profundo de la CV: desarrollar la DSI desde los

---

caso, en los principios y pautas del Evangelio, y hacerlo por los cauces democráticos al uso, como ejercicio de la libertad de los ciudadanos y sus asociaciones, y de acuerdo con los principios de 'participación, subsidiaridad, solidaridad y racionalidad', es decir, con formas dilógicas y argumentos de razón: J. I. CALLEJA, *Moral cristiana y sociedad democrática en la encíclica "Deus caritas est"*: Corintios XIII 122 (2007) 115.

<sup>349</sup> Aunque algunos no dudan en ampliar lo que se afirma sobre el BC: cf. F. MUÑOZ MUÑOZ, *Presentación de la Encíclica de Benedicto XVI: "Deus caritas est"*: Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas 2 (2007) 17-92.

<sup>350</sup> Aparte de las referencias en discursos, en la Exhortación Apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis*; primero, para exigir que se tenga en cuenta en el trabajo, puesto que éste reviste una importancia primaria para la realización del hombre y el desarrollo de la sociedad, y por eso es preciso que se organice y desarrolle siempre en el pleno respeto de la dignidad humana y al servicio del bien común: BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis*, [AAS 99 (2007) 161-162]; n. 74; cita una homilía propia: cf. [AAS 98 (2006), 324]; segundo, para insistir en que la eucaristía no puede desvincular a los que la celebran del compromiso social y político, por tanto, de su participación en el BC: cf. BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis*, [AAS 99 (2007) 169]; n. 83).

<sup>351</sup> Algunos de los temas en los que ahondará en *Caritas in veritate* respecto al BC son tratados en la 45a *Settimana Sociale dei Cattolici Italiani* dedicada a *bien común* hoy. En un mensaje dirigido al Card. Angelo Bagnasco con motivo de este evento, Benedicto XVI insiste en los argumentos expuestos hasta ahora y delinea el camino a seguir en la actualización del BC, cosa que se hace sentir tanto en las aportaciones como en las conclusiones finales de la Semana Social: cf. SIMONE, M. (ed.), *Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano. Atti della 45a Settimana Sociale dei Cattolici Italiani*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 2008, 15-17.

<sup>352</sup> BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* [AAS 101 (2009) 641-709]. Id. *Caritas in veritate*: Ecclesia 3.475 (2009) 1080-1109. Respecto a los bibliografía destacar los monográficos de revistas desde diversas aportaciones interdisciplinares: cf. *Temas en torno a la Caritas in veritate*: La Cuestión Social: documentos, ensayos, comentarios y reseñas de libros acerca de lo social 4 (2009), p. 292-400; *Caritas in veritate: Una propuesta humanista*: Corintios XIII 132 (2009) 11-194; *Caritas in veritate: El desarrollo en la era de la globalización*: Cultura económica 75-76 (2009) 11-138; *Lecturas en torno a la carta encíclica "Caritas in Veritate" de Benedicto XVI*: Veritas: Revista de filosofía y teología 22 (2010) 9-68; *Caritas in veritate*: Moralia 126-127 (2010) 109-170.

<sup>353</sup> BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* [AAS 101 (2009) 705-706]; n. 75. La cuestión social es el objeto de la DSI y éste se ha ido engrosando a lo largo de las intervenciones Magisteriales, unas veces para introducir nuevas perspectivas, otras para profundizar en los contenidos ya consolidados. En la investigación he ido apuntando, en su momento, estos cambios, pero conviene recapitular para alcanzar la magnitud de esta afirmación de Benedicto XVI. Una síntesis esclarecedora de este tema hasta la DCE la encontramos en: cf. J. I. CALLEJA, *Moral cristiana y sociedad democrática en la encíclica "Deus caritas est"*, a. c., 94-95.

principios apuntados por su predecesor respecto a la Teología Moral en *Veritatis splendor*<sup>354</sup>.

De ser así, se comprendería mejor no solamente la teología antropológica que sustenta toda la encíclica, sino también el tratamiento de los valores fundamentales de la vida social<sup>355</sup> como son la verdad, la justicia, el amor y la libertad<sup>356</sup> como principios o categorías teológicas que configuran el proyecto ético-social propuesto en esta, desde el presupuesto de que para esclarecer *las grandes cuestiones actuales de la problemática social* el auténtico camino es restablecer la antropología cristiana, como hizo Juan Pablo II en sus encíclicas sociales, subrayando una triple primacía: *del hombre sobre los medios de producción, del trabajo sobre el capital; de la ética sobre la técnica*. Al ser humano, herido por el pecado y redimido por Cristo, le corresponde el centro de la vida social<sup>357</sup>.

Benedicto XVI, además, encuentra en el tema del desarrollo tratado en la PP un filón antropológico al exigirse, en ésta, una recuperación del *humanismo verdadero que se abre a lo absoluto, en el reconocimiento de una vocación, que da la idea verdadera de la vida humana*<sup>358</sup>. A partir de aquí se puede rastrear la antropología subyacente en la CV, dispersa en numerosos números, causante de que el papa afirme que la cuestión social es hoy una cuestión antropológica y, en el fondo, teológica. Esta opción puede dar la impresión de que *aparta* de la explicación de lo *social* a los que no confiesen la fe cristiana<sup>359</sup>, pero puede leerse, también, desde el sentir religioso que descubre el hombre cuando supera la vida superficial, cosa que le

<sup>354</sup> En la mencionada conferencia organiza las encíclicas de Juan Pablo II en bloques y califica de *doctrinales* y situadas en el ámbito antropológico a la *Veritatis splendor* (1993), *Evangelium vitae* (1995) y *Fides et ratio* (1998); asimismo, subraya la recuperación de la metafísica en la teología moral al escribir que Juan Pablo II, en la VS, *con gran decisión volvió a dar legitimidad a la perspectiva metafísica, que es sólo una consecuencia de la fe en la creación. Una vez más, partiendo de la fe en la creación, logra vincular y fundir antropocentrismo y teocentrismo: "la razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina. [...] En efecto, la ley natural [...] no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios (VS, 40): J. RATZINGER, Las catorce encíclicas del Santo Padre Juan Pablo II, en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia](http://www.vatican.va/roman_curia) (acceso: 06/08/2016). Publicado también en: cf. ID. *Le quattordici encicliche del Santo Padre Giovanni Paolo II*, en: VARIOS, *La Chiesa a servizio dell'uomo. Giovanni Paolo II: XXV anni di Pontificato*, Lateran University Press, Roma 2003.*

<sup>355</sup> La doctrina social de la Iglesia, además de los principios que deben presidir la edificación de una sociedad digna del hombre, indica también valores fundamentales. La relación entre principios y valores es indudablemente de reciprocidad, en cuanto que los valores sociales expresan el aprecio que se debe atribuir a aquellos determinados aspectos del bien moral que los principios se proponen conseguir, ofreciéndose como puntos de referencia para la estructuración oportuna y la conducción ordenada de la vida social: CDSI 197.

<sup>356</sup> Juan XXIII sintetiza la función social de estos valores de manera magistral: *El orden que rige la convivencia de los hombres es de naturaleza moral. En efecto, es un orden que se funda en la verdad; que ha de realizarse conforme a la justicia; que exige ser vivificado y completado por el amor; que ha de ir restableciéndose en régimen de libertad guardando equilibrios siempre nuevos y cada vez más humanos*. PT 37 (Aquí utilizamos la versión publicada por M. AGUILAR, *Comentarios universitarios a la "Pacem in Terris"*, Tecnos, Madrid 1964, 11-137).

<sup>357</sup> Cf. J. RATZINGER, *Le quattordici encicliche del Santo Padre Giovanni Paolo II, I. c.*,

<sup>358</sup> PABLO VI, *Populorum progressio*, [AAS 59 (1967) 278]; n. 42. Pablo VI construye el número a partir de citas de J. Maritain, H. de Lubac y Pascal, tal como dije a su tiempo. A su vez, Benedicto XVI cita dicho número de la PP en dos ocasiones, precisamente al iniciar la importancia de la cuestión antropológica (BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* [AAS 101 (2009) 652]; n. 16b) y al concluir que *la fuerza más poderosa al servicio del desarrollo es un humanismo cristiano, que vivifique la caridad y que se deje guiar por la verdad, acogiendo una y otra como un don permanente de Dios: Ibídem, 707-708; n. 78.*

<sup>359</sup> *La sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos. La razón, por sí sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia cívica entre ellos, pero no consigue fundar la hermandad: Ibídem, 654-655; n.19.*

permite acercarse al misterio del existir desde una experiencia profunda y religiosa<sup>360</sup>. No obstante, la base de antropología puede adjetivarse como clásica en el sentido de que recurre a fundamentos de la tradición agustiniana y tomista, pero aun así, lo que le importa es el ser humano, hombre y mujer, portador de una dignidad que le confiere su creación a imagen y semejanza del mismo Dios, religado con Él, hecho para la transcendencia, libre para desarrollarse plenamente, aunque con una libertad condicional; por ello se fija también en la persona concreta que ama, trabaja, sufre, padece hambre, miseria, desamparo, esclavo a veces de la misma técnica que le empuja hacia adelante<sup>361</sup>.

Lo dicho hasta ahora tiene consecuencias. La primera es la remodelación del estatuto epistemológico de la DSI. Apoyándose en Juan Pablo II, afirma que la DSI tiene como tarea reivindicar para la religión cristiana su *carta de ciudadanía*<sup>362</sup> en el sentido de que Dios debe tener *un lugar en la esfera pública, con específica referencia a la dimensión cultural social, económica y, en particular, política*<sup>363</sup>. Como se indicó, en los albores de la DSI está presente tal preocupación: con la razón y sin Dios la *vida pública* se queda a merced de la ideología y la política saca su dimensión más opresora y agresiva en relación al respeto de los derechos humanos: *La razón necesita siempre ser purificada por la fe, y esto vale también para la razón política, que no debe creerse omnipotente. A su vez, la religión tiene siempre necesidad de ser purificada por la razón para mostrar su auténtico rostro humano*<sup>364</sup>.

La DSI tiene una *vía maestra* que es *la caridad, iluminada por la verdad* que le permite fundamentar las relaciones básicas (la persona, Dios y el prójimo) tanto en el ámbito más reducido (amistad, familia, grupo) como en el más amplio (sociales, económicas, políticas). A la par, con el déficit que sufre la *verdad* en el *contexto social y la cultura* actuales, la *vía maestra* de la DSI muestra *su capacidad de autentificar y persuadir en la concreción de la vida social*<sup>365</sup>; siendo así maestra del amor en la verdad en aspectos sociales<sup>366</sup>, responde a su vocación evangelizadora de *anuncio de la verdad del amor de Cristo en la sociedad*<sup>367</sup>; este principio sobre el que gira la doctrina social de la Iglesia se hace operativo promoviendo criterios

<sup>360</sup> Cf. J. L. MARTÍNEZ, "Caritas in veritate": El desarrollo humano integral en tiempo de globalización y de crisis: Sal terrae: Revista de teología pastoral 1141 (2010) 89-90.

<sup>361</sup> T. MUÑO, *Substrato antropológico de la encíclica "Caritas in veritate"*: Corintios XIII 132 (2009), p. 23-45.

<sup>362</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Centesimus annus* [AAS 83 (1991) 798-800; n. 5].

<sup>363</sup> BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* [AAS 101 (2009) 691-692]; n. 56.

<sup>364</sup> *Ibidem*, 692; n. 56; nótese que este argumento está presente en el discurso magisterial de Benedicto XVI tal como he ido mostrando y que lo expone aquí en el diálogo fe-razón de una forma ambigua, pues no termina de resolver las claves del encuentro entre ambas puesto que lo enmarca en la relación religión-sociedad; más aún, ¿la fe purifica la razón directamente o través de la moral? Aquí parece que, al poner la cuestión en el contexto de la DSI, podría estar resolviéndolo hacia la segunda parte de la disyuntiva. Aunque lo preocupante es la representación que hace de las relaciones en el comienzo del número. Si recuperamos la imagen de las esferas que parecía resolverse al final del apartado V (la relación entre política, economía y ética para que la tensión individuo-sociedad pudiera articularse a través del BC), aquí nos encontramos con un diseño diferente, donde Dios vuelve a estar en el centro de una esfera mayor que es la política y, dentro de esta, en intersección con la esfera de Dios, las esferas de la cultura, la sociedad y la economía.

<sup>365</sup> *Ibidem*, 642; n. 2b.

<sup>366</sup> *Caritas in veritate in re social: Ibidem*, 643; n. 5b.

<sup>367</sup> *Ibidem*, 644; n. 5b.



*orientadores de la acción moral*<sup>368</sup>.

Desde este marco conceptual, en los primeros números del capítulo primero dedicado al mensaje de la PP resuelve algunas dificultades a las que se ha tenido que enfrentar la DSI: primero, la coloca en relación íntima a la GS, elemento muy positivo de esta encíclica<sup>369</sup>; segundo, sale al paso de la historicidad de la misma y su conocimiento acumulativo (*una única enseñanza, coherente y al mismo tiempo siempre nueva*) denunciando a los que quieren hacer *dos tipos de doctrina social, una preconiliar y otra postconciliar*<sup>370</sup>; tercero, basándose en su inmediato predecesor, sintetiza su estatuto epistemológico<sup>371</sup>; por último, retomando el discurso social de Pablo VI<sup>372</sup>, valora su capacidad para adelantar en la OA la peligrosidad de la *ideología tecnocrática*<sup>373</sup>, más aún, como la DSI tiene como principal misión *el desarrollo integral de todo hombre y de todos los hombres*<sup>374</sup>, para entender el pleno sentido del desarrollo en la PP hay que leerlo<sup>375</sup> a la luz del respeto a la vida (*Humanae vitae*) y desde la irrenunciable misión evangelizadora de la Iglesia (*Evangelii nuntiandi*).

Las aportaciones de la CV respecto a la organización de la vida social están igualmente dispersas a lo largo de todo el documento. En un primer momento se concentran en el papel del Estado en el contexto globalizado, para acto seguido aplicar lo dicho a la actividad económica; más adelante se para a repensar la *autoridad política* y al final del capítulo cinco recupera la idea de la necesidad de una *autoridad mundial* tal como la propuso Juan XXIII en la PT.

La PP para Benedicto XVI dio un papel casi primordial a los *poderes públicos*<sup>376</sup> para regular la función política y, por ende, la económica. Hoy, en el contexto globalizado, el Estado está muy limitado para ejercer su soberanía en temas económicos y, a su vez, la economía global está afectando en la forma de actuar en política. El poder debe regresar al Estado y con ello se

<sup>368</sup> *Ibidem*, 644; n. 6a; aquí resalta dos de esos principios: *la justicia y el bien común* de los que da cuenta a continuación dedicando el n. 7 (Cf. *Ibidem*, 645) al BC.

<sup>369</sup> *Ibidem*, 647-648; n. 11.

<sup>370</sup> *Ibidem*, 649; n. 12.

<sup>371</sup> La epistemología moral va avanzando en su búsqueda de la especificidad. La ciencia ética es práctica, empírica y axiológica; en un tiempo pudo sentirse más cercana a la filosofía, pero ha ido cobrando conciencia de su proximidad a la teología. La moral tiene que hacer el esfuerzo por integrar en su discurso sobre lo social una mejor sincronización o articulación de la racionalidad *científico-técnica, ética y teológica*, a la par que permitirles que conserven el estatuto de autonomía que le es propio: cf. S. PRIVITERA, *Epistemología moral*, en: F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA, *Nuevo diccionario de Teología Moral*, I. c., 551-553; 575-577. En esta línea se pronunciaron también otros autores al poco de salir la CA en un monográfico de Iglesia Viva 153-154 (1991) donde destacan las pautas y criterios que ofrece: cf. M. VIDAL, *El debate interno sobre la Doctrina Social de la Iglesia*: Iglesia Viva 153-154 (1991) 340-342. Benedicto apunta, apoyándose en Juan Pablo II, la dimensión interdisciplinar que sólo consigue aportar la DSI donde pueden llegar a tener un lugar *las ciencias*, pero donde lo determinante es la recuperación de la metafísica y la *dimensión sapiencial* que reconoce para la DSI: cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* [AAS 101 (2009) 665-666]; n. 31.

<sup>372</sup> *Ibidem*, 649-650; n. 13.

<sup>373</sup> *Considerar ideológicamente como absoluto el progreso técnico y soñar con la utopía de una humanidad que retorna a su estado de naturaleza originario, son dos modos opuestos para eximir al progreso de su valoración moral y, por tanto, de nuestra responsabilidad*: *Ibidem*, 650; n. 14. Más adelante, dedica todo el capítulo sexto a la técnica como ideología: cf. *Ibidem*, 701-707; n. 68-77; probablemente sea la aportación más original de esta encíclica.

<sup>374</sup> PABLO VI, *Populorum progressio*, [AAS 59 (1967) 278]; n. 42.

<sup>375</sup> BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* [AAS 101 (2009) 651-652]; n. 15.

<sup>376</sup> PABLO VI, *Populorum progressio*, [AAS 59 (1967) 268-269; 273-274]; n. 23; 33.

podrán fortalecer *las nuevas formas de participación en la política nacional e internacional que tienen lugar a través de la actuación de las organizaciones de la sociedad civil*<sup>377</sup>. Esta opción por fortificar el papel del Estado, que cambia la tomada por Juan XXIII, el mismo Juan Pablo II y el CDSI, apuntada en la DCE, la propone por los peligros que conlleva su debilitamiento, de los que menciona: la caída de la red de seguridad social en algunos países para poder ser más competitivos en un mercado que fabrica en cualquier lugar del planeta; la pérdida de peso significativo y social de los sindicatos; incertidumbre respecto al trabajo por la movilidad laboral impuesta por la globalización<sup>378</sup>. Igualmente advierte que un exagerado poder estatal, si se suma a formas de *ateísmo práctico*, puede impedir el desarrollo humano integral<sup>379</sup>.

Afirma el papa que al ser la economía *una actividad del hombre* es objeto de la ética. Por eso, la DSI ha sostenido invariablemente que dicha actividad puede *vivirse* como relación humana *de amistad y de sociabilidad, de solidaridad y de reciprocidad* y debe estar *ordenada a la consecución del bien común y es responsabilidad sobre todo de la comunidad política*. La economía tiene la misión de generar riquezas; la *acción política* la de evitar, mediante la *justicia redistributiva*, que crezcan los desequilibrios graves producto de la *gestión económica*<sup>380</sup>. La DSI, ante dicha gestión de la economía, exige a ésta que no se quede en la *justicia conmutativa*, sino que genere mecanismos que abran el mercado a la *justicia distributiva* y la *justicia social*<sup>381</sup>. Al mercado y a la economía hay que dotarlos de *leyes justas y formas de redistribución guiadas por la política*<sup>382</sup>.

En cambio, volviendo sobre sus pasos, propone que la sociedad civil puede ser una, no la única, creadora de sociabilidad; sólo una lógica de la gratuidad y el don pueden servir de freno al mercado ya que el Estado no puede *prescribir por ley las actitudes gratuitas*<sup>383</sup>. El papa está recuperando con esta idea corregir lo propuesto en la CA por Juan Pablo II: que *el mercado, el Estado y la sociedad civil*, con un protagonismo especial de esta última instancia, se alíen para generar una *economía de la gratuidad*; no obstante, Benedicto XVI piensa que la sociedad civil no puede sostener, en el estado actual de globalización de la economía, tal responsabilidad por sí sola, más bien habrá que trabajar por la consecución de una *democracia económica*<sup>384</sup> y

<sup>377</sup> BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* [AAS 101 (2009) 659]; n. 24c.

<sup>378</sup> *Ibidem*, 660; n. 25b.

<sup>379</sup> *Ibidem*, 663-664; n. 29.

<sup>380</sup> *Ibidem*, 671; n. 36a.

<sup>381</sup> *Ibidem*, 670; n. 35a. Aunque no lo cite está tomando la idea de Tomás de Aquino, desde una lectura tomista o escolástica que hace equivalente la justicia general o legal a la justicia social. Más aún, en este mismo número se afirma que *sin formas internas de solidaridad y de confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica*. En esta idea, según Migliore, es donde se aprecia con fuerza la influencia de Zamagni en la CV: cf. J. MIGLIORE, *Mercado, Estado y Sociedad Civil: de Centesimus annus a Caritas in veritate*: Cultura económica 75-76 (2009) 36.

<sup>382</sup> BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* [AAS 101 (2009) 672]; n. 37b.

<sup>383</sup> *Ibidem*, 674; n. 39b.

<sup>384</sup> *Ibidem*, 673; n. 38.

apostar por una *lógica del don*<sup>385</sup> al alcance de la sociedad civil y nunca exclusivamente de ella, que contrarreste la otras dos lógicas de intercambio de recursos, es decir, la del mercado y la de la política<sup>386</sup>. Después el papa introduce luz al hablar expresamente del *principio de subsidiaridad* y aplicarlo a las *ayudas internacionales al desarrollo*, pues éstas deben implicar a los gobiernos de los países receptores, a los *agentes económicos* y a los *agentes culturales de la sociedad civil*<sup>387</sup>.

Ahondando en la propuesta de organización social, ya ineludiblemente pensada planetariamente, Benedicto XVI repara en la necesidad de no sucumbir fatalistamente a la imposibilidad de gobernar el fenómeno de la globalización e invita a pensar con miras amplias, en concreto admitiendo el *significado polivalente* en realidades como la *iniciativa empresarial* o conceptos como la *autoridad política* que pueden llegar a generar, en el ámbito mundial, expresiones nuevas y fructíferas en el campo del desarrollo integral humano. Así, puede que encontremos caminos para *realizar una economía que en el futuro próximo sepa ponerse al servicio del bien común nacional y mundial*<sup>388</sup>; de igual manera, podemos aspirar, apoyados en los lazos humanos más estrechamente anudados por la globalización, a *promover una autoridad política repartida y que ha de actuar en diversos planos*, eso sí, primero, no siendo temerarios certificando la desaparición del Estado y segundo, aprovechando la casi obligada colaboración entre los gobiernos de los países para articular la autoridad política en un nuevo orden internacional que tenga presente todos los ámbitos de autoridad intermedios<sup>389</sup>.

Sólo así podremos *orientar la globalización de la humanidad en términos de relacionalidad, comunión y participación*<sup>390</sup>; sólo así, contando con las estructuras que en la actualidad están intentando dar respuesta al desarrollo de los países pobres, aunque sean deficientes y necesiten reformas como es el caso de la *organización de las Naciones Unidas* y la *arquitectura económica y financiera internacional*. Por lo tanto es necesario, *con vistas a un ordenamiento político, jurídico y económico que incremente y oriente la colaboración internacional hacia el desarrollo solidario de todos los pueblos*, más que nunca desplegar la idea que, en su tiempo, propuso Juan XXIII en la PT sobre la constitución de una *autoridad política mundial*<sup>391</sup>. Respecto a su

<sup>385</sup> *Ibidem*, 668-670; 671-672; n. 34; 36-37.

<sup>386</sup> El capítulo III de CV desarrolla las expresiones de fraternidad que pueden alcanzarse en el ámbito económico e intenta salvar la división entre la esfera económica y la social. En esta línea profundiza Zamagni que propone resaltar *la importancia del principio del don y de la reciprocidad para orientar la economía hacia una gobernanza global que combine los bienes de gratuidad con los bienes de justicia*: S. ZAMAGNI, *Fraternidad, don y reciprocidad en la Caritas in veritate*: Cultura económica 75-76 (2009) 11-20. Para profundizar en este tema cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *La fuerza del amor inteligente. o. c.*, 72-82.

<sup>387</sup> BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* [AAS 101 (2009) 693-694]; n. 58.

<sup>388</sup> *Ibidem*, 676; n. 41a.

<sup>389</sup> *Ibidem*, 676-677; n. 41b.

<sup>390</sup> *Ibidem*, 678; n. 42b.

<sup>391</sup> Dicha propuesta, para Benedicto XVI, sería la solución *para gobernar la economía mundial, para sanear las economías afectadas por la crisis, para prevenir su empeoramiento y mayores desequilibrios consiguientes, para lograr un oportuno desarme integral, la seguridad alimenticia y la paz, para garantizar la salvaguardia del ambiente y regular los flujos*

predecesor, Benedicto XVI añade, entre otras cosas, que tal autoridad debe inspirarse en los valores de la caridad en la verdad; también, al dedicarle sólo unas líneas a determinar sus funciones, le falta, obviamente, haberlas desarrollado con amplitud, puesto que tan importante es proponerla al mundo como alternativa al derecho internacional que, a pesar de los logros alcanzados, sigue demasiado sujeto al equilibrio de fuerzas de poder. Lo afirma expresamente, sería el camino ideal para *que se lleve a cabo finalmente un orden social conforme al orden moral, así como esa relación entre esfera moral y social, entre política y mundo económico y civil, ya previsto en el Estatuto de las Naciones Unidas*<sup>392</sup>.

La exposición realizada sobre los elementos esenciales de la organización de la vida societaria en la CV permite, ahora, ahondar en las aportaciones que hace a la visión conceptual del BC. El término está descrito extendidamente al principio de la encíclica, hecho que facilita su comprensión cuando es citado en otros apartados del documento, es decir, que el lector va a saber en todo instante a qué BC se refiere cuando lo reseña.

El concepto de BC queda enmarcado dentro del principio *sobre el que gira la Doctrina Social de la Iglesia: Caritas in veritate* que se explicita operativamente a través de los *criterios orientadores de la acción moral*. Pues bien, Benedicto XVI desarrolla dos de ellos, la *justicia* y el *bien común*, porque considera que son vitales para entrar en juego si se aspira a un verdadero compromiso, con el *desarrollo de una sociedad en vías de globalización*<sup>393</sup>. La justicia es principio constructor de sociedad, por eso cada una elabora su propio sistema, pero *la caridad va más allá de la justicia* y su vocación es *la construcción de la «ciudad del hombre» según el derecho y la justicia*, sobre todo *con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión*<sup>394</sup>. Respecto al BC afirma que, igual que hay un bien individual, existe junto a él *un bien relacionado con el vivir social de las personas que es el BC, el bien de ese «todos nosotros»*, al que aspiran las personas que forman parte de una comunidad social y *que sólo en ella pueden conseguir su bien realmente y de modo más eficaz*<sup>395</sup>.

El BC en la CV se presenta, *cuando está inspirado por la caridad*, sobredimensionado respecto al

---

*migratorios: Ibidem*, 700-701; n. 67; es decir, para dar respuesta a todos los problemas, que aunque no los ha acompañado de un análisis de la realidad, ha ido desgranándolos a lo largo de toda la encíclica.

<sup>392</sup> Cf. *Ibidem*, 700-701; n. 67. Llama la atención que Benedicto XVI no completa la propuesta añadiendo el principio antropológico cristiano; por esta vez parece que, al estar rayando el campo de las soluciones técnicas, es suficiente enmarcar la autoridad mundial en el ámbito de las soluciones éticas. Esta prudencia comedida, pero pensada, se aprecia mejor si se compara el modelo de las relaciones sociales que propone en: *Ibidem*, 691-692; n. 56 como alternativa al alcanzado a partir de Juan XXIII (recuérdese cómo las esferas de lo ético, lo político y lo económico se encuentran en las cualidades ónticas del ser humano y se comienzan a articular con el BC) con el que ofrece aquí, donde claramente no está Dios en el centro.

<sup>393</sup> *Ibidem*, 644; n. 6a.

<sup>394</sup> *Ibidem*, 644-645; n. 6b. En todo el número se sientan las bases de lo ya expuesto sobre la organización política y económica de la sociedad respecto a la justicia. No añade gran cosa al CDSI cuando trata el *valor* de la justicia (201-203), incluso usa las mismas referencias cuando la relaciona con la caridad; sin embargo, llama mi atención la referencia agustiniana a la *ciudad del hombre*. Cuando despliega el *principio* del BC (nótese que la justicia es calificada tradicionalmente como valor fundamental de la vida social y el BC como principio en la DSI) lo sitúa como edificador de la *ciudad de Dios*, añadiendo el adjetivo de *universal*.

<sup>395</sup> *Ibidem*, 645; n. 7.

*compromiso meramente secular y político*, por ende, enmarcado en un horizonte utópico: *como todo compromiso en favor de la justicia, forma parte de ese testimonio de la caridad divina que, actuando en el tiempo, prepara lo eterno y edifica la ciudad de Dios*. Por tanto, henchido de tensión universalista, es idóneo para, en tiempos globalizados como los nuestros, trabajar con él para que alcance a toda la *familia humana*; de ese modo dará sus frutos: conformará la unidad y la paz en la ciudad del hombre anticipando la prefigurada en *la ciudad de Dios sin barreras*. El BC es vía institucional y política de la caridad, equiparada en capacidad práctica y eficacia a la caridad que se realiza con los demás al margen de las *instituciones de la polis*<sup>396</sup>.

El principio del BC en la CV tiene una aplicación directa e inmediata en la vida económica –no olvidemos que el tema principal de la encíclica es el *desarrollo*–, pero no se despreocupa de en quién o quiénes recae la responsabilidad en su ejecución, ni olvida cómo debe articularse en las diversas instancias sociales y, por supuesto, tampoco obvia la fundamentación del mismo en la Metafísica y la Antropología cristiana: (1) respecto al BC sustantivo, subraya su carta de naturaleza ahondando en la relación del BC con la necesidad de no renunciar a la explicación metafísica al desarrollar el discernimiento necesario de la contribución de las religiones al mismo<sup>397</sup>; (2) en cuanto a la Antropología cristiana, apuesta por cubrir todas las dimensiones del hombre, por eso exige por igual el cuidado del cuerpo, la psique y el espíritu, a la par que reivindica esta triple dimensión del perfeccionamiento del ser humano si se quiere alcanzar de BC universal<sup>398</sup>. Igualmente le pide a los *mass media* que no olviden su *fundamento antropológico* y les recuerda su servicio como instrumento para favorecer la participación en la búsqueda del BC<sup>399</sup>. En resumidas cuentas, *el desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común*<sup>400</sup> y que estén suficientemente preparados en lo profesional, además de revestidos de *coherencia moral*.

La esfera de lo económico, tanto en el ámbito local como global, no puede desentenderse de la búsqueda del BC. Si el beneficio, como objetivo primordial de la actividad económica, no mira al BC, termina destruyendo riqueza y creando pobreza<sup>401</sup>; más aún, se aumentan los desequilibrios si dicha actividad se incrementa, con el fin de paliar los problemas sociales, con una *lógica mercantil* sin la orientación a la consecución del BC<sup>402</sup>. *En la época de la*

<sup>396</sup> *Ibidem*, 645; n. 7.

<sup>397</sup> Cf. *Ibidem*, 691; n. 55b.

<sup>398</sup> *No hay desarrollo pleno ni un bien común universal sin el bien espiritual y moral de las personas, consideradas en su totalidad de alma y cuerpo: Ibidem*, 707; n. 76.

<sup>399</sup> Cf. *Ibidem*, 704-705; n. 73.

<sup>400</sup> *Ibidem*, 703-704; n. 71.

<sup>401</sup> Cf. *Ibidem*, 655-657; n. 21.

<sup>402</sup> Lo debido, en este caso, es dejar bien clara la separación de *la gestión económica, a la que correspondería únicamente producir riqueza, de la acción política, que tendría el papel de conseguir la justicia mediante la redistribución: Ibidem*, 671; n. 36a. Cualquier otro camino es causa de graves desequilibrios.

globalización, la actividad económica no puede prescindir de la gratuidad, que fomenta y extiende la solidaridad y la responsabilidad por la justicia y el bien común en sus diversas instancias y agentes<sup>403</sup>, pero tampoco lo puede hacer sin una determinante acción reguladora: el BC global exige una autoridad organizada con el principio de subsidiaridad y una división de poderes que, respetando la libertad, pueda resultar eficaz<sup>404</sup>, meta realizable si se alcanza una autoridad mundial ordenada a la realización del bien común<sup>405</sup>. Eso sí, fiel a su argumentación, Benedicto XVI concluye que nada de esto será posible de no abrazar, con todas sus consecuencias, el humanismo integral que no excluye a Dios, porque Él *nos da la fuerza para luchar y sufrir por amor al bien común*<sup>406</sup>.

#### *Balance del bien común antropológico y ético en Juan Pablo II y Benedicto XVI*

Los profundos cambios de finales del siglo XX, el fenómeno de la globalización y la crisis mundial financiera fueron incidiendo sucesivamente en la configuración de los modelos sociales y, por ende, en el acento dado por la DSI al BCU, al que dotó de un marcado carácter antropológico, ofreciendo su especificidad ética desde la perspectiva de la moral cristiana.

El discurso social de Juan Pablo II respecto a la ordenación de la vida social se asienta con firmeza en la centralidad del ser humano y en la obligación de que éste no se pierda en los proyectos de construcción de la sociedad que surgían de los profundos cambios que se estaban operando en el mundo.

El papa propone una razonable comprensión del concepto del BC, armado con los valores éticos fundamentales y abierto al bien último de la verdad del hombre, como camino para alcanzar la recta articulación de las necesidades de los individuos y de los pueblos. Ante los proyectos parciales sobre la sociedad y el hombre portadores de un concepto débil, insuficiente y erróneo, del BC, él propone la defensa de la dignidad humana a través de un BC armado antropológica y moralmente.

Los principios de solidaridad y de participación están necesitados de una revitalización, como camino para fomentar el protagonismo de las asociaciones intermedias y el papel de la sociedad civil organizada como discernidoras y garantes del BC; estas ocupan un espacio intermedio entre el Estado y el Mercado que, junto con una razonable aceptación de la subjetividad de la sociedad, pueden contribuir a la edificación de un BC con posibilidades de aunar la pluralidad de cosmovisiones contemporánea.

---

<sup>403</sup> *Ibidem*, 673; n. 38. Recuérdese que para Juan Pablo II las instancias de las que se habla son el mercado, el Estado y la sociedad civil, con la apuesta por un protagonismo mayor de la última, asunto que modifica Benedicto XVI a favor del Estado.

<sup>404</sup> *Ibidem*, 692-693; n. 57.

<sup>405</sup> *Ibidem*, 700-701; n. 67.

<sup>406</sup> *Ibidem*, 707-708; n. 78.

Sobre el fenómeno de la globalización Juan Pablo II insiste en que la búsqueda de los fundamentos y la estructuración de un nuevo orden mundial deben pasar por fijar el BCU. Para el balance destacar que para él La Iglesia, como *maestra de humanidad*, se siente obligada a advertir de los efectos puramente económicos y financieros del fenómeno, pero está llamada a mimar los aspectos culturales y éticos de la globalización para que el hombre no sea reducido a una variable del mercado objeto de trueque; la globalización debe ponerse al servicio del ser humano sometién dose a una gobernabilidad que va a exigir nuevas instituciones a nivel planetario que, presididas por opciones colectivas decididas a nivel mundial, engrosen una sociedad civil entregada a la búsqueda del BCU y el respeto inequívoco de la dignidad de la persona.

La aparición del CDSI recalca en la línea abierta por Juan Pablo II. Al sintetizar y sistematizar el discurso social de la Iglesia respecto al BC, aportando matices valiosos para su construcción como principio de la moral social.

Lo más meritorio de su síntesis es fue la apertura a la *historicidad*: las exigencias del BC están en relación con las condiciones sociales de cada época, por tanto, hay que ejercitarse en concretarlas teniendo en cuenta el presente de cada sociedad, sin olvidar al resto de naciones y mirando el futuro de la humanidad entera.

Igualmente es importante, el apremio por la necesidad de entrar en diálogo con todas las sensibilidades éticas para la búsqueda de coincidencias en el camino común que recorre la comunidad humana entera, definitivamente convencida del destino común a la hora de afrontar los retos del presente. Pese a ellos, adolece de propuestas que hagan efectivo dicho diálogo.

El discurso social de Benedicto XVI viene a dar respuesta de la reconstrucción del BC desde el actual contexto social de crisis. Lo más llamativo es que en la CV arranque su propuesta de organización social con una corrección de la CA: la sociedad civil no puede sostener, en el estado actual de globalización de la economía, toda la responsabilidad en la creación de sociabilidad, por lo que propone trabajar por la consecución de una *democracia económica* y apostar por una *lógica del don* más al alcance de ésta y nunca exclusivamente de aquella, que contrarreste la otras dos lógicas de intercambio de recurso: la del mercado y la de la política.

En la aportación al BC, destacamos el valor que le da en la CV como criterio orientador de la acción moral junto con la justicia, en cuanto que verteбра la operatividad de su propuesta, ‘la *caritas in veritate*’, como principio sobre el que gira toda la DSI.

El BC lo descubre como vía institucional y política de la caridad, equiparada en capacidad práctica y eficacia a la caridad que se realiza con los demás al margen de las *instituciones de la polis*. Esta especificidad es novedosa en el discurso social del Magisterio, pero termina

enmarcando el BC en el ámbito de los horizontes utópicos, cargado de realismo, pero pendiente de su realización perfecta: el BC puede conformar la unidad y la paz en la ciudad del hombre, pero sólo como anticipo de la prefigurada en *la ciudad de Dios* y en la medida en que se abraza, con todas sus consecuencias, el humanismo integral que no excluye a Dios.

El principio del BC tiene en la CV una aplicación inmediata en la vida económica (el tema es el desarrollo), pero no obvia los temas que le acompañan (en quién o quiénes recae la responsabilidad en su ejecución, cómo debe articularse en las diversas instancias sociales...) y añade a la centralidad del ser humano en el BC de su antecesor su fundamentación en la metafísica y la antropología cristianas.

Respecto al fenómeno de la globalización retoma, para la acción reguladora del mismo, la propuesta de Juan XXIII: el BC global exige una autoridad organizada con un principio de subsidiaridad y una división de poderes que, respetando la libertad, puedan resultar eficaces; esta meta será realizable en la medida en que se logre una autoridad mundial ordenada a la realización del BC.

### **III. FRANCISCO: EL BIEN COMÚN UNIVERSAL COMO ALTERNATIVA A LA LÓGICA TECNOCRÁTICA.**

El mundo secular y eclesial quedó sorprendido por la renuncia de Benedicto XVI un 11 de febrero de 2013. El diario de la vida eclesial pasó una página que dejó en blanco cuando el papa pronunció en latín estas palabras: *siendo muy consciente de la seriedad de este acto, con plena libertad, declaro que renuncio al ministerio de obispo de Roma*<sup>407</sup>. La sede quedaba vacante a partir del 28 de febrero, momento en el cual comenzaría la “maquinaria vaticana” a buscar nuevo obispo de Roma.

El 13 de marzo es elegido, como sucesor de Pedro, el cardenal Jorge Mario Bergoglio, arzobispo de Buenos Aires, un papa que se llama Francisco<sup>408</sup> y se presenta ante el pueblo reunido en la Plaza de San Pedro como obispo de la ciudad eterna, que antes de nada reza por su antecesor y acto seguido pronuncia desde el balcón, a modo de monte de las bienaventuranzas, su corto, pero programático sermón sobre lo que se propone como pastor de la Iglesia Universal: *y ahora, comenzamos este camino: obispo y pueblo. Este camino de la Iglesia de Roma, que es la que preside en la caridad a todas las Iglesias. Un camino de fraternidad, de amor, de confianza entre nosotros [...] Deseo que este camino de Iglesia, que hoy comenzamos [...] sea fructífero*

<sup>407</sup> ID. *Non solum*: L'Osservatore Romano, anno CLIII, n. 35 (2013) 1.

<sup>408</sup> Un semblante de la figura del nuevo papa y primeras reacciones en: *Un papa que se llama Francisco*: L'Osservatore Romano, 6-11.



para la evangelización de esta ciudad tan hermosa<sup>409</sup>.

## 1. El pensamiento teológico y político del papa Francisco.

En el momento actual, el reto más importante de Francisco es mostrar, tanto hacia dentro de la misma Iglesia como en los foros internacionales, que la cosmovisión cristiana tiene la suficiente capacidad para ser interlocutora válida en los foros internacionales donde se debaten las decisiones éticas, políticas, económicas, así como las consecuencias sociales que conllevan. Dicha pretensión está presente y manifiesta desde el comienzo de su pontificado, ciertamente no con palabras, pero sí con gestos; precisamente estos son los que han percibido la sociedad mundial y han llenado de alegría los corazones de los creyentes y no creyentes, de forma similar a como lo hiciera Juan XXIII. Sin embargo, lo que propuso Francisco esa fría noche en la balconada no fue una *linda improvisación*. En el fondo de su discurso, incluso en sus guiños en la forma de presentarse, responden a lo que ha vivido y volcado en un pensamiento marcado, ya, por la hondura que solo da la madurez.

La trayectoria intelectual y pastoral de Jorge Bergoglio discurre paralela al camino recorrido por la teología latinoamericana, cuyo momento fundante se sitúa en la Conferencia Episcopal de Medellín (1968)<sup>410</sup>, así como junto a los acontecimientos geopolíticos de esta región subcontinental, especialmente en la idiosincrasia de Argentina. Antes de Medellín, a la par de los inicios de procesos democráticos en América Latina (1964), comienzan los pensadores a utilizar la categoría teológica-política *pueblo pobre* dando lugar a la Teología del Pueblo (TP) a partir de las reflexiones de los peritos de la Conferencia Episcopal de Pastoral. Por otra parte, la *opción preferencial por los pobres* tomada en Medellín alentó el desarrollo de la Teología de la Liberación (TL), que se verá ratificada en la Conferencia de Puebla (1976)<sup>411</sup>

La riqueza de filósofos y teólogos latinoamericanos propició, debido en parte a la diversidad multicultural del subcontinente, que surgieran varias modalidades de la TL, no solo en su globalidad, sino también en cada nación. En concreto, la TP, considerada como una variante delimitada dentro de la TL, toma matices específicos en la teología de factura argentina. Juan

<sup>409</sup> *Ibidem*, 12. Las palabras de Francisco, sencillas y sentidas, pudieron pasar desapercibidas en ese momento, parecía fruto espontáneo de su corazón, pero contienen elementos claves de su pensamiento 'pueblo', 'evangelización' y religiosidad popular (la oración por Benedicto XVI fue padrenuestro, avemaría y gloria; su despedida, la intención de ir por la mañana a rezar a la Virgen).

<sup>410</sup> Cf. P. SOTO, *Llega un papa del "fin del mundo": la elección de un jesuita argentino al frente de la Iglesia Católica anuncia reformas en la institución: El siglo de Europa 1010* (2013) 48-49.

<sup>411</sup> La teología surgida en Puebla nace con vocación pastoral, porque es praxis teológica para la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, que sigue optado preferencialmente por lo pobre y que ve cómo, la situación del pueblo pobre, lejos de mejorar, ha empeorado desde la conferencia de Medellín; por eso no pueden dejar de llevar la Palabra liberadora del Evangelio a la pobres, *una liberación que sabe utilizar medios evangélicos, con su peculiar eficacia y que no acude a ninguna clase de violencia ni a la dialéctica de la lucha de clase, sino a la vigorosa energía y acción de los cristianos, que movidos por el espíritu, acuden a responder al clamor de millones y millones de hermanos* (n. 486); *una liberación que se va realizando en la historia, la de nuestros pueblos y la nuestra personal y que abarca las diferentes dimensiones de la existencia: lo social, lo político, lo económico, lo cultural y el conjunto de sus relaciones* (n. 483); III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla: la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, católica, Madrid 1979<sup>2</sup>.

Carlos Scannone distingue cuatro modalidades según el fin, los medios, la praxis y los sujetos. Desde el punto de vista de la prioridad en la praxis evangelizadora, las corrientes se distinguirían según se centrasen en lo pastoral, en la revolución, en lo histórico o en la cultura. Esta última sería la predominante en Argentina, la vertiente que colocaría su quehacer teológico *desde la praxis de los pueblos latinoamericanos* denominada TP o de la Cultura<sup>412</sup>. No obstante, para precisar el pensamiento y la acción de la que bebió la teología y la política de Francisco durante más de 45 años, y por claridad investigativa, lo correcto es hacer referencia a la TL (en singular) para resaltar las prioridades e insistencias de la TP; además, actualmente, debido a la proliferación de corrientes y estilos, se tiende a utilizar el término partiendo del núcleo común de rasgos que comparten el conjunto de visiones tomada con un campo semántico<sup>413</sup>.

La TP utiliza la praxis cultural desde el concepto de ‘pueblo’ como categoría de análisis. Se distancia de la teología de la liberación en lo que entiende por ‘pueblo’, pues no lo concibe como las clases oprimidas por la estructura socio económica capitalista, sino que llega desde una visión histórico cultural para descubrirlo como pobre. Más aún, dicha categoría es vecina a la intrínseca cualidad del ser humano: la sociabilidad<sup>414</sup>. Su vocación como comunidad es ser sujeto de la historia y de la cultura. La historicidad del pueblo es concreta, entendida como la historia de un pueblo en particular<sup>415</sup>: sujeto de una historia, no de la historia, se determina a través de experiencias únicas, de conciencia colectiva guiada por un proyecto común -explícito o implícito-. La culturalidad se manifiesta en símbolo, costumbres y creencias respecto del sentido de la vida, Pero también en las instituciones y estructuras<sup>416</sup>.

En relación a los métodos de la Teología del Pueblo se apoya en la filosofía y eso tanto el análisis socio estructural sin olvidar el conocimiento sapiencial popular estresado en un imaginario común simbólico y su correspondiente hermenéutica. El método marxista es asumido

<sup>412</sup> Los pensadores contemporáneos la denominan también teología de la cultura, en parte, porque la idea de cultura lleva implícito la práctica y el dinamismo abierta siempre a una nueva hermenéutica de la relación entre realidad y evangelio fundadora Encarnación del logos. La primera consecuencia teológica es la vinculación, para los sociólogos del pueblo, en la identificación con la cultura del pobre y la búsqueda de una Iglesia de los pobres haciendo visible en Latinoamérica que va a estar cerca de ellos y no tanto de los sectores alto de la sociedad: cf. J. C. SCANNONE, *La teología de la liberación: Caracterización, corrientes, etapas*: Stromata 38 (1982) 3-40. Todo el discurso social de Francisco está impregnado, como mostraré más adelante, de la intención de situar a la iglesia entre los pobres, aunque eso suponga particular las categorías teológicas en el discurso político. No faltan quienes defienden esta opción puedes llevarnos a una teología secularizada, pero la intención del papa es lograr una cultura teologizada: cf. E. CUDA, *Teología y política en el discurso del papa Francisco: ¿dónde está el pueblo?*: Nueva sociedad 248 (2013) 21.

<sup>413</sup> La primera instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la TL habla más a menudo de *las teologías de la liberación* que de una teología de la liberación específica. La expresión *teologías de la liberación* (en plural), se repite 14 veces a lo largo del documento y es más frecuente que la expresión *teología de la liberación* (en singular): cf. L. F. MATEO-SECO, *Algunos aspectos de la teología de la liberación*: Scripta Theologica 17 (1985) 255-271; *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, en: *Libertatis nuntius* [AAS 76 (1984) 876-877]; sin embargo, en la siguiente instrucción dos años después, se expresa más desde la TL en singular: cf. *Libertad cristiana y liberación*, en: *Libertatis conscientia*, [AAS 79 (1987/1) 554-595].

<sup>414</sup> Francisco habla más del hombre como ser relacional que tiene vocación de vivir en comunidad: cf. FRANCISCO, *Evangelii gaudium* [AAS 105 (2013) 1071]; n. 122.

<sup>415</sup> Queda para más adelante en emparentarla con los comentaristas y el sujeto situado.

<sup>416</sup> Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *El "sensus populi": la legitimidad de una Teología desde el Pueblo*: Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina 72 (1998) 133-164.

de forma crítica para analizar la situación del pueblo corregido, eso sí, desde un doble horizonte de fe cristiana y cultura latinoamericana. En cuanto a la praxis cultura, está ligada a los principios específicos de una trilogía centrada en la liberación, a la par que cimienta la acción evangelizadora. La cultura es liberadora cuando la teología mira con criterios históricos y no sólo éticos, el valor impotencia de la religiosidad popular, para influir sobre la política, la economía y los modelos de convivencialidad. Así, distinguen el anti-pueblo (las lecturas sociales y relaciones de dependencia injustas) del pueblo que busca la realización de la justicia, pobre y unido, porque aunque toda la comunidad organizada es pueblo, en América Latina *los pobres sencillos* son mayoritarios y en ellos se encuentra lo común de los valores del pueblo pobre a la par que se hacen transparentes, sin las distancias que provienen del orden del poder y del saber<sup>417</sup>.

Bergoglio reformula la categoría ‘pueblo’ al entender que en Argentina comienza a ser un término equívoco dependiente de presupuestos ideológicos. Él propone identificarlo con el ‘pueblo fiel o ‘reserva religiosa’<sup>418</sup>. Esta idea irá evolucionando y le va a acompañar en su discurso social hasta su etapa como papa. Por lo pronto, siendo cardenal, en 2010, hace una recategorización significativa: mientras que ‘ciudadanos’ es una categoría lógica, ‘pueblo’ es una categoría histórica y mística; esta no puede simplemente explicarse desde la lógica racional, ya que está preñada de un *plus de sentido* que pertenece a la dimensión misteriosa del ser humano que posee su propia hermenéutica<sup>419</sup>.

Para ayudar a su comprensión hay que redimensionar la misma categoría ‘ciudadanos’ y vincularla con la de ‘pueblo’: la primera engloba a los individuos que están convocados a trabajar en orden al BC, pero para evitar que sean considerados sujetos individuales (lógica liberal) o una agrupación anónima de personas, tendríamos que vincularlo con la segunda categoría, de tal modo que las dos tengan capacidad para aportar sentido de pertenencia

<sup>417</sup> Cf. J. C. SCANNONE, *El papa Francisco y la teología del pueblo*: Razón y Fe, vol. 271, n. 1395, (2014) 31-37.

<sup>418</sup> Las claves de la teología y la política de Bergoglio se pueden rastrear desde 1974 en algunas intervenciones suyas dentro del círculo de su congregación siendo provincial de los Jesuitas. Así, en un discurso pronunciado a finales de 1974 (Apertura de la Congregación Provincial XVI) y en otro de 1978 (Apertura de la Congregación Provincial XV) están presentes los elementos clave de la TP: la unidad del pueblo como nación está por encima de la de clase como expresión central de la exposición que he realizado sobre la TP; las principales categorías y la praxis evangelizadora desde la manera de concebir liberación y resolución: cf. J. BERGOGLIO, *Una institución que vive su carisma*: Boletín de Espiritualidad: Compañía de Jesús-Argentina 55 (1978) 27-50. Ahora bien, preguntado Juan Carlos Scannone, compañero Jesuita desde los inicios de las etapas de formación de Bergoglio, si Francisco está influenciado por la Teología de la Liberación matizó: primero, que no es un teólogo, sino un pastor que teologiza; y segundo, que respecto al influjo de dicha teología lo exacto sería precisar que lo está, pero por una de sus vertientes, la teología del Pueblo, entre otras teologías que sustentan su pensamiento y su discurso. Palabras de Scannone en la introducción de una conferencia impartida en 2014, recién publicado su artículo *El papa Francisco y la teología del pueblo* en castellano y que pronunció en la Universidad Pontificia de Comillas. Igualmente, no puedo olvidar la relación con el teólogo, laico y filósofo uruguayo Alberto Methol Ferré, con el que compartió amistad e ideas claves sobre las que estoy trayendo aquí, diálogos surgidos en el tiempo que fue Bergoglio Provincial: cf. B. DÍAZ, *Alberto Methol Ferré: una influencia fundamental en el pensamiento del papa Francisco*: Cuadernos del CLAEH, a. 34, n. 101, (2015) 63-85.

<sup>419</sup> J. M. BERGOGLIO, *Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad 2010-2016: nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, XIII Jornada Arquidiocesana de Pastoral Social, Buenos Aires 2010, n. 2.2. <http://vaticaninsider.lastampa.it> (acceso: 11/10/2016)

identitario<sup>420</sup>.

## 2. Ascenso de la lógica tecnocrática a los mecanismos del poder.

La lógica individualista del liberalismo sufre de crisis cíclicas de las que suele salir con políticas y medidas económicas de crecimiento. El fenómeno de la globalización está provocando indiferencia frente a las sociedades y colectivos más vulnerables. La etapa donde se ha tratado de salir de la cuádruple crisis se ha agudizado y ha llevado a una evolución de la lógica individualista hacia una nueva lógica: la tecnocrática. Una lógica des-ideologizada, sin sistemas armonizados de respaldo social, político, económico y ético, incluso desdibujada culturalmente. A las esferas que intervienen en la construcción de sociedades complejas en el siglo XXI habría que añadir otras tres, igualmente atomizadas: la tecnócrata, donde el fin son los procedimientos y la persona un medio para la consecución de los objetivos; la cultural, identitaria y permisiva con culturas que atentan contra la dignidad de la persona; y la social, donde priman la multiplicidad de modelos sociales que dispersan la innata sociabilidad. Por lo tanto, la atomización está afectando al mismo núcleo ontológico sobre el que se cimienta la convivencia.

El paradigma tecnocrático, o más bien la lógica de este paradigma del siglo XXI, ha sido causado por el neoliberalismo, pero ya no lo sustenta ideológicamente<sup>421</sup>. El hombre asido a su propio poder, abandonado al relativismo, a la inexistencia de norma alguna de regulación de la libertad, acaba abrazando los supuestos utilitaristas, de espaldas a la justicia. De este modo, al crecimiento tecnológico acompañado de un crecimiento humano despersonalizado, corresponde un deterioro de la convivencia que se percibe en la defensa de bienestares alcanzados en zonas *sobredesarrolladas* protegiéndose de los refugiados y migrantes (minorías étnicas, exiliados políticos, guerras regionales en puntos calientes del planeta) y en la sobreexplotación de nuestra casa común que está rozando una insostenibilidad preocupante.

Esta situación alarmante ha tenido respuesta desde el Magisterio pontificio: una línea de pensamiento sobre la relación del hombre con la naturaleza que desvela la cuestión ecológica abierta desde Juan XXIII, que tiene un juicio compartido y acumulativo en el saber desde él hasta Francisco: no puede haber ecología sin una base antropológica que garantice el respeto a la naturaleza<sup>422</sup>.

---

<sup>420</sup> Cf. ID. *Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad*, o. c., n. 2.1; *Ibidem*, 3.2. *Necesitamos constituirnos ciudadanos en el seno de un pueblo*: *Ibidem*, 3.5.

<sup>421</sup> Cf. A. FLORENSA, *Paradigma tecnocrático: la raíz antropológica de la crisis ecológica. El hombre y la tecnociencia*: Revista de fomento social 281 (2016) 203-209.

<sup>422</sup> La cosmovisión de la DSI, por su parte, sigue proponiendo el modelo integrado de las esferas. Desde el núcleo fundamental (la persona, su dignidad inviolable y sociabilidad innata) propone acercar la política, la economía y la ética para que interactúen en el núcleo, así como una múltiple relación de la política con la ética, la economía con la política y la ética con la política. La pretensión no es construir un modelo alternativo, una nueva vía, sino un sistema profético, denunciador y corrector que mira la realidad del hombre y la sociedad para proponer caminos por los que puede alcanzarse lo nuclear, lo inviolable: la persona, su dignidad y su sociabilidad.

### 3. *Evangelli gaudium*: la dimensión social de la evangelización.

La exhortación apostólica *Evangelli gaudium*<sup>423</sup> (EG) de Francisco promulgada en noviembre de 2013, cinco meses después de la encíclica *Lumen fidei*<sup>424</sup> (LF), es un acopio de la experiencia, la teología y la pastoral, pensadas y actuadas por Bergoglio en su dilatado ministerio; en este se puede apreciar que apenas hay discontinuidad entre el hombre y el pastor, entre el sacerdote y el obispo, entre el cardenal y el papa Francisco: todo lo que cree, lo que piensa, lo que ama; su vivencia de Dios, su experiencia de los pobres y su conciencia de la fragilidad de lo humano; lo que es y lo que hace emerge en este discurso concebido como exhortación sobre la alegría del Evangelio, donde las palabras que le dan nombre al documento nos hacen recordar tanto a la *Evangelii nuntiandi* como a la *Gaudium et spes*. Y puede no ser casualidad que su exhortación lleve por título las primeras palabras de estos dos grandes documentos del Magisterio, cuando la misma está publicada oficialmente en italiano y comienza así *La gioia del Vangelo*. De todo ello se puede deducir que Francisco quiere, ya desde el título, poner de relieve la íntima conexión entre la evangelización y las cuestión social.

Por eso, no hay lugar al azar cuando usa *gaudium* para dar nombre a la exhortación y cuando aparece 79 veces *gioia* (alegría, gozo, felicidad) en el texto italiano que, a su vez, tiene múltiples sinónimos, destacando *letizia* y *gaudio*, haciendo la primera insistencia en ‘la felicidad como alegría’ y el segundo en ‘la alegría como gozo’. Por otra parte, en latín clásico *quando el alma se mueve al compás de la razón de manera plácida y equilibrada* se usa *gaudium*, pero cuando *se siente exultación sin medida ni fundamento puede hablarse de alegría delirante o desmesurada* se utiliza el término *laetitia*<sup>425</sup>.

Esta aproximación epidérmica a la exhortación pone de manifiesto que la hermenéutica que debe llevarse a cabo en ella tiene que partir del pensamiento teológico-práxico, social y político de Bergoglio que, a su vez, es una personalización vivencial de la TP con la que convivió en Argentina. En su contexto eclesial y político, para él y en oposición a la TL, la pobreza es un lugar del cual hay que huir para desarrollar todas las potencialidades del ser. El camino para salir de ella es el trabajo y su poder dignificante, sin perder la alegría, incluso en la pobreza, como expresión de esperanza; justo desde aquí hay que entender la constante insistencia de Francisco

<sup>423</sup> El texto oficial está escrito en italiano (FRANCISCO, *Evangelli gaudium* [AAS 105 (2013) 1019-1137]) y no hay disimilitud en los epígrafes con la versión castellana. En principio es un documento postsinodal donde se reflexiona sobre las proposiciones alcanzadas en la XIII Asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos (Roma, octubre de 2012) sobre *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*.

<sup>424</sup> FRANCISCO, *Lumen fidei* [AAS 105 (2013) 555-596].

<sup>425</sup> Cf. CICERÓN, *Tusculanas*, IV, VI, 13 Alianza Editorial, Madrid 2010. Traigo a colación estas consideraciones por las 69 veces en texto y las 3 veces en títulos que usa el término en la EG, por no contar las innumerables ocasiones que lo emplea en su discurso, hasta en el más cotidiano como en la misión de enseñar que pone en práctica a diario en las homilias de santa Marta, donde reside. En este sentido, para comprender tal insistencia, nos habría aclarado mucho su intención si hubiera usado, más bien *letizia* en el cuerpo del discurso o *laetitia* en el título, porque ambas opciones hubieran dejado sin lugar a dudas su intención de expresar el Evangelio-evangelización como alegría exultante sin medida, eso sí, dejando atrás la pletina estoica “sin fundamento”, cosa que sí sucede en la versión española.

en vivir con alegría.

Con todo, el documento tiene un valor *programático y de consecuencias importantes*<sup>426</sup>. Francisco vierte, con la evangelización como elemento de cohesión del relato dotándolo de identidad narrativa, su pensamiento teológico-pastoral, sus convicciones adquiridas de la experiencia y su aportación al saber acumulativo sobre lo social-ecclesial. Aun siendo, en cierta medida un homenaje a la EN, destaca como original el espacio y la profundidad que dedica a la cuestión social en la actualidad haciendo un análisis crítico creyente tanto de la realidad político-social mundial como de la Iglesia universal<sup>427</sup>. Esto se certifica en tres intenciones, a modo de objetivos narrativos que envuelven el relato por encima de la clara estructura de la exhortación: (1) aportar su síntesis personal y creativa de las intuiciones de ‘las teologías’ de la liberación, concretada en su propia versión de la TP, dispersando en todo el documento la opción preferencial por los pobres y las categorías pueblo, cultura, historia, unidad, así como el valor de la religiosidad popular como expresión genuina del pueblo de Dios<sup>428</sup>; (2) hacer visible la continuidad con el Magisterio, palpable en las referencias a los escritos magisteriales de sus antecesores, a la par que manifestar en lo práctico el cambio del paradigma papal<sup>429</sup>; (3) criticar fuertemente el modelo económico liberal haciendo un análisis de la realidad desde la historia, la situación de los pueblos y la fe<sup>430</sup> que, indudablemente, conduce a una la toma de opciones en el discurso social, que concatenan una serie de consecuencias.

La primera de ellas es articular y resolver la relación axiomática del trinomio Evangelio-Iglesia-sociedad, pudiendo leerse EG desde dicho trinomio, si se atiende al mismo tomando pares de las situaciones actuales de los elementos que lo componen. El primero es el par Evangelio-Iglesia, desarrollado por el papa en tres tiempos: una forma nueva de evangelizar, una necesidad de conversión pastoral y misionera, una reforma estructural de la Iglesia; el segundo par sería Evangelio-sociedad o la vinculación expresa de la evangelización con lo sociopolítico, que

<sup>426</sup> FRANCISCO, *Evangelii gaudium* [AAS 105 (2013) 1030]; n. 25. Son palabras del mismo papa que reconoce, primero, el poco interés que despiertan estos documentos, pero que son vitales para el ser, la vida y la misión de la iglesia, sobre todo para no dejar la cosas como están.

<sup>427</sup> Ya he hecho notar las similitudes con la forma de ejercer el ministerio petrino al estilo de Pablo VI, pero en la EG se gesta la intención de romper definitivamente con la forma de gobernar la Iglesia desde el modelo curia-céntrico, el que configuro Sixto V (1588) e intento cambiar el CVII dejando los fundamentos para una renovación total de la curia, tarea que se impusieron Pablo VI y Juan Pablo II sin mucho éxito. En esta línea, Francisco asume el reto y propone en la EG un modelo papal que podría calificarse de evangélico-céntrico: cf. M. VIDAL, *Cinco claves de lectura del fenómeno eclesial del papa Francisco*: Éxodo 122 (2014) 6-8.

<sup>428</sup> Hay una clara intención de retomar la eclesiología del Concilio Vaticano II, pero también recuperar la fe como virtud de búsqueda y objetivo final de la EG expresado, a su vez, en LF: *Quien cree ve; ve con una luz que ilumina todo el trayecto del camino, porque llega a nosotros desde Cristo resucitado, estrella de la mañana que no conoce ocaso*: FRANCISCO, *Lumen fidei* [AAS 105 (2013) 555]; n. 1.

<sup>429</sup> Como novedad notable, cita documentos de seis Conferencias Episcopales, ¿todas ellas sociales o en un gran porcentaje? Y a las conferencias episcopales de varios países (hay una eclesiología conciliar sin duda con clara intención recuperadora o al menos subrayando, cosa que no aparece en otros documentos del magisterio anterior, lo que se alcanzó en el último concilio y los organismos de renovación de la estructura eclesial propuesto por Pablo VI.

<sup>430</sup> El diagnóstico no es sociológico, pero eso no resta valor a su crítica profunda de la lógica tecnocrática: la “globalización de la indiferencia”: cf. G. GARCÍA BELTRÁN, *La dimensión social de la evangelización en la Exhortación Apostólica Evangelii gaudium*: Scripta Theologica vol. 46 (2014) 464.

fundamenta teológicamente como una dimensión obligada de la acción de evangelizar, y que explicita en dos temas que apuntó al comienzo de la exhortación: (1) la inclusión social de los pobres; (2) la paz y el diálogo social<sup>431</sup>.

Respecto al primer par, apuntar tan solo unos elementos destacables. La evangelización, en cuanto a las formas<sup>432</sup>, para Francisco tiene que dar un giro de 180 grados<sup>433</sup> y, en cuanto al fondo, para evangelizar se precisa vivencia de evangelización<sup>434</sup>. Llevar el Evangelio a las culturas<sup>435</sup> en su propio contexto<sup>436</sup> pasa por reconocer la fuerza evangelizadora de la piedad popular<sup>437</sup> y el valor salvífico de los pobres<sup>438</sup>, todos ellos retos y desafíos influidos por la visión particular de la TP de Francisco. Más aún, conllevan un ejercicio de conversión tanto individual y comunitaria<sup>439</sup>, a Dios y al prójimo<sup>440</sup>, como pastoral y misionera de toda la Iglesia<sup>441</sup>, que se explicita en una obligada reforma de sus estructuras como cambio de ser<sup>442</sup>.

En cuanto al segundo par, para no ser un documento de carácter social<sup>443</sup>, le dedica todo un capítulo, que justifica poniendo de relieve la dimensión social de la evangelización, que brota de la fe (don) y sus exigencias (tarea)<sup>444</sup>. La unión íntima de ambas la fundamenta: (1) desde la Teología: hemos sido creados a imagen de un Dios trinitario que es comunión de personas que se aman y aman su creación. Este amor provoca en el ser humano la misma acción: aceptar el amor de Dios supone *desear, buscar y cuidar el bien del otro*<sup>445</sup>; hoy la consecuencia inmediata es que no podemos salvarnos solos sino en comunidad; (2) desde la Sagrada Escritura: en el corazón del Evangelio está la Palabra de Dios mostrando su querer inequívoco, amar a Dios provoca la *salida de sí hacia el hermano*, manifiesta en una *caridad efectiva con el prójimo*, la

<sup>431</sup> Cf. FRANCISCO, *Evangelii gaudium* [AAS 105 (2013) 1027]; n. 17. Aquí propone los temas en los que va a reparar en profundidad, necesarios para dotar de contenido la evangelización y en sintonía con la *Lumen gentium*, la cual toma como fundamento.

<sup>432</sup> Cf. *Ibidem*, 1030; n. 26.

<sup>433</sup> *Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación: Ibidem*, 1030; n. 25.

<sup>434</sup> Cf. *Ibidem*, 1124-1134; n. 262-283. igual que para amar al otro se necesita experiencia de lo humano (lo grandioso y lo frágil de la condición) y para saborear al totalmente Otro se requiere vivencia de Dios; es decir convertir el saber en sabiduría-justicia (teología), el hacer en praxis (pastoral), el ser en engendrar vida (espiritualidad), es decir, tener experiencia-vivencia de evangelización. Francisco traduce la experiencia de evangelización en la alegría del Evangelio, la buena noticia que alcanza lo profundo de las personas: cf. *Ibidem*, 1021; n. 5.

<sup>435</sup> Cf. *Ibidem*, 1049; n. 69.

<sup>436</sup> Cf. *Ibidem*, 1075-1076; n. 133.

<sup>437</sup> Cf. *Ibidem*, 1070-1071; n. 121.

<sup>438</sup> Cf. *Ibidem*, 1190; n. 168.

<sup>439</sup> Cf. *Ibidem*, 1097; n. 183.

<sup>440</sup> Cf. *Ibidem*, 1104-1105; n. 201.

<sup>441</sup> Cf. *Ibidem*, 1094; n. 178.

<sup>442</sup> Cf. *Ibidem*, 1034; 1127; n. 33; 267; cf. X. PIKAZA, *Evangelizar desde la conversión personal y colectiva. La reforma estructural de la Iglesia: Éxodo 122* (2014) 26-34.

<sup>443</sup> El mismo papa lo afirma en la exhortación: cf. FRANCISCO, *Evangelii gaudium* [AAS 105 (2013) 1097-1098]; n. 184.

<sup>444</sup> Cf. *Ibidem*, 1094; n. 178.

<sup>445</sup> *Ibidem*, 1094; n. 178. Síntesis de su visión antropológica que puede adjetivarse de evangélica, en el sentido de la antropología subyacente del Evangelio.

*compasión que comprende, asiste y promueve*<sup>446</sup>; (3) desde la Antropología: la sociabilidad innata conlleva la preocupación por los demás, por eso a la Iglesia y a los cristianos *nada de lo humano le puede resultar extraño*<sup>447</sup>. El criterio para discernir qué hacer y hasta dónde es patrimonio del pensamiento social cristiano, lo recogió Pablo VI en una fórmula más que acertada: *todos los hombres y todo el hombre*<sup>448</sup> que, cuando se traduce en el amor al prójimo, exige preocupación por *todas las dimensiones de la existencia, todas las personas, todos los ámbitos de la convivencia y todos los pueblos*<sup>449</sup>.

Tras la fundamentación, desarrolla ampliamente los objetivos finales de una evangelización que piensa en lo social, no para teorizar o sensibilizar, sino para intervenir, denunciar y proponer que la plenitud del crecimiento humano en sociedad; la restauración de la convivencialidad herida por el individualismo pasa por *cuidar la fragilidad* -hacer que cuente socialmente- y para que eso suceda es del todo indispensable caminar hacia la paz social desde el BC constituyendo la convivencia desde la categoría 'pueblo' mediante el diálogo como camino a recorrer por la Iglesia desde su misión universal evangelizadora con los Estados, la sociedad civil y el conjunto del resto de confesiones creyentes<sup>450</sup>. La Iglesia trabaja desde su fundación por algo más grande que una estructura: el reinado de Dios, que necesariamente arranca desde el centro mismo de la innata sociabilidad del género humano, asentada esta en la igual dignidad de la persona y el BC como pilares fundamentales de la visión cristiana sobre lo social.

Hay que resaltar que los temas preanunciados en los primeros párrafos del capítulo 4 sobre la cuestión social y la evangelización, en el desarrollo explicativo se convierten en tres: (1) la realidad de la pobreza, sus causas y sus consecuencias: la fractura social<sup>451</sup>; (2) la paz social como restauradora de la convivencia<sup>452</sup>; (3) el diálogo como herramienta indispensable para hacerla realidad<sup>453</sup>. A su vez, estas tres cuestiones son asunto de la reflexión social del Magisterio desde León XIII, aunque han cobrado un protagonismo especial a causa de la interdependencia y ahora

<sup>446</sup> *Ibidem*, 1094-1095; n. 179. Apuntaba antes que el paradigma papal de Francisco es evangélico-céntrico, característica que se visibiliza notablemente en la fundamentación desde Evangelio de la íntima unión de lo social con la evangelización. Los textos que utiliza en este párrafo, las expresiones -también en el 178- y el contenido traslucen el carisma de la Compañía de Jesús, más visibles aún en su etapa como Provincial: cf. J. BERGOGLIO, *Una institución que vive su carisma*, a. c., 33-50. Igualmente, estos párrafos de la exhortación guardan similitud con expresiones, ideas y contenidos de san Vicente de Paúl respecto a la evangelización de los pobres, el amor afectivo y efectivo, etc. (cf. SAN VICENTE DE PAÚL, *Obras completas*, t. XI/4, *Conferencias a los misioneros* 2, *Sígueme*, Salamanca 1974, 733), cosa que no es de extrañar porque para la fundación de la Congregación de la Misión se inspiró en los Jesuitas: cf. J. M. ROMÁN, *Vicente de Paúl: Biografía*, Católica, Madrid 1981, 158; 201.

<sup>447</sup> FRANCISCO, *Evangelii gaudium* [AAS 105 (2013) 1096]; n. 182. La frase no es suya, está citando el documento final de Aparecida (V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento de Aparecida* [29 junio 2007], 380), aunque tampoco es original de Aparecida, sino una adaptación de una máxima de Terencio (hombre soy y nada humano me es ajeno) que a su vez utilizó el mismo Karl Marx tal como mostramos en el capítulo 4.

<sup>448</sup> PABLO VI, *Populorum progressio*, [AAS 59 (1967), 264]; n. 14.

<sup>449</sup> Literalmente tomado del documento final de Aparecida, pero el papa sorprende resumiendo la fundamentación de la dimensión social de la evangelización desde su visión de la categoría 'historia': *La verdadera esperanza cristiana, que busca el Reino escatológico, siempre genera historia*: FRANCISCO, *Evangelii gaudium* [AAS 105 (2013) 1097]; n. 182.

<sup>450</sup> Cf. *Ibidem*, 1116; n. 238.

<sup>451</sup> Cf. *Ibidem*, 1098-1109; n. 186-216.

<sup>452</sup> Cf. *Ibidem*, 1110-1116; n. 217-237.

<sup>453</sup> Cf. *Ibidem*, 1116-1123; n. 238-258.



de la globalización. Pues bien, la EG se mantiene fiel a los análisis, juicios y acciones en continuidad con sus predecesores; no obstante, imprime su cuño en ciertos acentos que se destacarán a continuación.

La pobreza es un mal, sobre todo cuando viene causada por la exclusión de un sistema económico y tecnocrático que sobrevalora al individuo, no en lo que es, sino en lo que tiene y es capaz de producir. Los desechados por *la cultura del 'descarte'*<sup>454</sup> tienen que ser restituidos socialmente con una economía mundial que cumpla su función: *alcanzar una adecuada administración de la casa común, que es el mundo entero*<sup>455</sup>. Mientras esto no suceda, la Iglesia opta deliberadamente por los pobres. Le mueve a ello las razones indicadas en el capítulo 4. La preferencia por los pobres es teológica y paradigmática en el misterio de la encarnación de un Dios que ha mostrado, a lo largo de la *Historia salutis*, que su corazón lo ocupan los 'descartados' por el corazón egoísta de los hombres que solo miran su propio beneficio y que ha creado estructuras pecaminosas de exclusión. Pero también, dicha opción es evangélica y espiritual, pues exige a los bautizados sumarse a la causa de Jesús, a tener los mismo sentimientos que él<sup>456</sup>, valorando *al pobre en su bondad propia, con su forma de ser, con su cultura, con su modo de vivir la fe*<sup>457</sup> atendiéndole espiritualmente<sup>458</sup> y sanando las estructuras injustas en lugar de tapar el problema con medidas de emergencia<sup>459</sup>; hay que ir más allá del asistencialismo<sup>460</sup>. Tampoco olvida la mirada al hombre en su fragilidad, la cual hay que cuidar porque es una

<sup>454</sup> *Ibidem*, 1042; n. 53.

<sup>455</sup> *Ibidem*, 1103; n. 206. De alguna manera, Francisco resume en esta frase el núcleo de su segunda encíclica *Alabado seas*.

<sup>456</sup> La opción por los pobres, para la Iglesia, es ante todo una *categoría teológica* y para los bautizados una llamada a tener *los mismos sentimientos que Jesucristo* (Flp 2,5) y dejarse *evangelizar por ellos*: *Ibidem*, 1103; n. 198. Volvemos a hacer referencia a san Vicente de Paúl, ya que este párrafo condensa parte de sus convicciones profundas. Portar la compasión de Cristo con los pobres y tenerlos por amos y señores aprendiendo de ellos para perfeccionarnos (su manera de expresar en el siglo XVII que los pobres nos evangelizan) son parte de su discurso, una y otra vez repetido a los miembros de todas sus fundaciones: cf. SAN VICENTE DE PAÚL, *Obras completas*, t. XI/3, *Conferencias a los misioneros* 1, o. c., 324. La referencia vicenciana más clara la encontramos como herencia carismática de las Hijas de la Caridad: *Los pobres nos evangelizan mediante su paciencia y su capacidad de acogida* (Asamblea General HH. CC. Documento final, En la encrucijada, 1985, 8-9): cf. M. L. NARGANES, *Entregadas a Dios para el servicio de los pobres*: Conferencia Latinoamericana de Provincias Vicentinas: CLAPVI 51 (1986) 178. Más aún, nos dejó una joya de su experiencia directa de contacto con los pobres: *Lo que me queda de la experiencia que tengo, es el juicio que siempre me he hecho: que la verdadera religión, hermanos míos, la verdadera religión está entre los pobres. Dios los ha enriquecido con una fe viva: ellos creen, palpan, saborean las palabras de vida. No los veréis nunca, en medio de sus enfermedades, aflicciones y necesidades, murmurar, quejarse, dejarse llevar de la impaciencia; nunca, o muy raras veces. Lo ordinario es que sepan conservar la paz en medio de sus penas y calamidades. ¿Cuál es la causa de esto? La fe. ¿Por qué? Porque son sencillos y Dios hace abundar en ellos las gracias que les niega a los ricos y sabios del mundo*: SAN VICENTE DE PAÚL, *Obras completas*, t. XI/3, *Conferencias a los misioneros* 1, o. c., 462. Más parecido al papa imposible, como cuando da cuenta de los muchos rostros del pueblo desde la categoría cultural (FRANCISCO, *Evangelii gaudium* [AAS 105 (2013) 1067-1069]; n. 115-118), o realiza la radiografía de los frágiles de este mundo (*Ibidem*, 1019-1137; n. 209-216).

<sup>457</sup> Cf. *Ibidem*, 1103-1104; n. 199. En este extenso párrafo condensa varias de las categorías de al TP. Además, cita la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino para fundamentar el amor como virtud de aproximación y concluye haciendo un guiño a la TL citando a Juan Pablo II: *Solo desde esta cercanía real y cordial podemos acompañarlos adecuadamente en su camino de liberación. Únicamente esto hará posible que «los pobres, en cada comunidad cristiana, se sientan como en su casa. ¿No sería este estilo la más grande y eficaz presentación de la Buena Nueva del Reino?»*: JUAN PABLO II, *Novo Millennio ineunte*, [AAS 93 (2001), 303]; n. 50.

<sup>458</sup> Cf. FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, [AAS 105 (2013) 1104; n. 200.

<sup>459</sup> Cf. *Ibidem*, 1105; n. 202.

<sup>460</sup> La equidad y su crecimiento es mucho más que lo meramente económico; este tiene que ir acompañado de decisiones y programas de acción (cf. *Ibidem*, 1105-1106; n. 203-204) que atiendan tanto a las *micro-relaciones* como a las *macro-relaciones* desde la política como alta vocación del amor: cf. *Ibidem*, 1106-1107; n. 205-208.

responsabilidad ineludible<sup>461</sup>.

En cuanto a la paz social, el papa desarrolla la que puede ser su aportación más original y creativa en el ámbito de la Moral Social: concibe la paz como expresión del BC<sup>462</sup>, propone como presupuesto imprescindible la necesidad de que el desarrollo integral del ser humano en la convivencialidad, a la que está llamado, se concrete en *convertirse en pueblo*<sup>463</sup> y para ello propone cuatro principios que presenta como tensiones bipolares que hay que despejar desde los principios fundamentales del pensamiento social de la Iglesia<sup>464</sup> a partir de su dimensión capacitiva para interpretar y emitir juicios de valor respecto a las complejas relaciones sociales.

Para arrojar luz a estos principios propuestos por Francisco pondremos cada uno en relación con los principios fundamentales de la DSI<sup>465</sup> que más predominen en la exposición del papa. Así, (1) *el tiempo es superior al espacio*<sup>466</sup> es descrito como la necesidad de atender a los procesos lentos al servicio de la dignidad que reside en el individuo y que permite su desarrollo social desde estructuras que favorecen los procesos de crecimiento integral, poniendo de relieve la construcción orgánica de la sociedad; (2) con la máxima de que *la unidad prevalece sobre el conflicto*<sup>467</sup> está poniendo de relieve el principio de la centralidad de la persona en la vida social<sup>468</sup>, que articula la dimensión relacional del ser humano haciendo respetar la igualdad en la diferencia, los derechos y deberes humanos y la prevalencia de la amistad social; (3) en la aseveración de que *la realidad es más importante que la idea*<sup>469</sup> sobresale el principio de solidaridad, porque si no se encarna la Palabra en obras de justicia y caridad lo único que hacemos es edificar sobre arena, mientras que la solidaridad practicada entre personas y por la misma sociedad se convierte en un principio ordenador de sociedades con capacidad para derrumbar estructuras injustas; (4) el BC junto con la justicia social y la caridad, que se desveló

<sup>461</sup> Esta visión antro-po-evangélica de Francisco, el pastor que cuida de sus ovejas, la vuelve responsabilidad solidaria y subsidiaria de todos los hombres: cf. *Ibidem*, 1107-1109; n. 209-216.

<sup>462</sup> Francisco reacciona con contundencia ante la paz como ausencia de violencia y la paz pactada para acallar la voz de los pobres justificando un tipo injusto de organización social: *La dignidad de la persona humana y el bien común están por encima de la tranquilidad de algunos que no quieren renunciar a sus privilegios*: *Ibidem*, 1110; n. 218.

<sup>463</sup> Cf. *Ibidem*, 1110; n. 219-220. El materialismo egoísta y su producto el individualismo han engendrado el no-pueblo.

<sup>464</sup> Cf. *Ibidem*, 1019-1137; n. 221. Lo que él llama principios de la DSI expresados con la fórmula 'positivo vs negativo' -algo abstractos y de difícil comprensión- es el resultado de una reflexión propia que comenzó a proponer en sus discursos oficiales. Primero esbozadas cuando fue Provincial de los Jesuitas, donde salen a relucir su idea de antinomias en relación al apostolado y el ser del jesuita. En la Conferencia de apertura de la Congregación Provincial XV (1978) habla de que el jesuita tiene que situarse en su tiempo y en su espacio: cf. J. M. BERGOGLIO, *Una institución que vive su carisma*, a. c., 33-37. Segundo, ya desarrolladas tal como las presenta en EG en: ID, *Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad*, o. c., n. 4 bajo el epígrafe de *Principios para iluminar nuestro ser como ciudadanos y como pueblo*.

<sup>465</sup> En el capítulo 5 expuse una ordenación de los mismo teniendo como base la categorización que se realiza en el CDSI 160-208.

<sup>466</sup> Cf. FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, [AAS 105 (2013) 1019-1137]; n. 202-225.

<sup>467</sup> Cf. *Ibidem*, 1112-1123; n. 226-230.

<sup>468</sup> El hombre es portador de una igual dignidad y una innata sociabilidad; pero, estos no son principios, sino cualidades ínsitas, propias y connaturales en todo hombre y mujer, por encima de lo que hagan o como se comporten. De la dignidad de la persona humana deriva un doble respeto: a los derechos y deberes humanos y a la vida humana; de la otra cualidad surge el cuidado de la dimensión relacional con la que se articula la interdependencia del binomio persona- sociedad. Pero desde la lectura atenta a la DSI se pueden englobar estos tres valores a fomentar en el principio de la centralidad de la persona en la vida social. Este principio conjunta a tres con los que la DSI da respuesta a la cuestión sobre qué es el ser humano en lo esencial de su dimensión relacional. Así lo expresa Francisco en: cf. *Ibidem*, 1117; n. 242

<sup>469</sup> Cf. *Ibidem*, 1113-1114; n. 231-233.

en Pío XI como un trío corrector del individualismo y reconstructor del desorden social imperante, lo sintetiza Francisco con la afirmación, junto con los párrafos donde la explica, de que *el todo es superior a la parte*<sup>470</sup>, en cuanto que busca orientar las estructuras organizativas mirando a los bienes mayores que redundan en beneficio para todos, y se puede conseguir mediante una *conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad*<sup>471</sup>.

Por último, el diálogo es la herramienta de la paz, para lo que escenifica en el texto un ofrecimiento: la experiencia secular de la cosmovisión cristiana, la que cambió el mundo con su propuesta universal de convivencia superando el cosmopolitismo estoico y el *universitas* romano<sup>472</sup>. A la esperanza suma Francisco, la vocación de la Iglesia hecha servicio *a favor del pleno desarrollo del ser humano y procurar el bien común*<sup>473</sup> que, desde la fe, ofrece un pacto mundial tras un diálogo permanente con los poderes legítimamente constituidos, junto con las sociedades por las que trabajan, en *el cuidado y promoción del bien común* del conjunto social<sup>474</sup>, así como también tanto con la razón y las ciencias<sup>475</sup> como con las religiones<sup>476</sup>. La Iglesia puede no tener soluciones técnicas que proponer, ni siquiera es esa su tarea, pero sí posee liderazgo moral suficiente para llamar al consenso que brota de los diálogos y se traduce en acciones políticas que respeten la dignidad de las personas, los valores esenciales de la existencia humana y el BC, elementos estos innegociables en todo pacto social<sup>477</sup>.

#### **4. *Laudato si'*: Lo socio-ambiental como única y compleja cuestión social**

La euforia desarrollista de la década de los 60 del siglo XX impidió, como si de una venda en los ojos se tratase, presagiar lo que se avecinaba. La confianza ciega en el desarrollo para superar la brecha cada vez más ancha entre los países desarrollados, los que estaban en vías de desarrollo y los que andaban abandonados a su suerte no ha parado de crecer desde entonces, a pesar de que fueron suficientes unos años más para que se levantaran voces contra un modelo de crecimiento basado en procurar bienestar a una pequeña parte de la humanidad, con la ingenua idea, que aún persiste como creíble, de que una mano invisible o acuerdos procedimentales de redistribución terminarán igualando las diferencias.

<sup>470</sup> Cf. *Ibidem*, 1115-1116; n. 234-237.

<sup>471</sup> *Ibidem*, 1115; n. 236. Como apuntamos en el primer capítulo, es necesario 'pensar globalmente, actuar localmente'; está idea circula entre líneas en estos párrafos. Por otra parte, también optamos ahora por explicar su idea de BC en el conjunto de sus documentos en un apartado exclusivo para este tema.

<sup>472</sup> La *fraternidad universal* fundada solo en la *igualdad* es improductiva sin la referencia a un Padre común: FRANCISCO, *Lumen fidei*, [AAS 105 (2013) 555-596]; n. 54. Aunque no se apoya en ninguna cita, tal como comentamos en el capítulo segundo, algunos filósofos usan el mismo argumento para dar cuenta del fracaso cosmopolita de los estoicos fundado en la mera igualdad y la universalidad romana apoyada en el derecho: cf. J. MARÍAS, *Historia de la Filosofía*, Alianza, Madrid 2003, 89-91.

<sup>473</sup> FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, [AAS 105 (2013) 1116]; n. 238.

<sup>474</sup> *Ibidem*, 1117; n. 240.

<sup>475</sup> Cf. *Ibidem*, 1117-1118; n. 242-243.

<sup>476</sup> Cf. *Ibidem*, 1118-1123; n. 244-258.

<sup>477</sup> Cf. *Ibidem*, 1117; n. 242.

Pero, como vimos en el primer capítulo, la actual oleada de globalización sigue generando pobreza insufrible, insostenibilidad medioambiental, violencia gratuita, terrorismo global y una versión nueva de hacer la guerra que está prendiendo en el corazón de los hombres un estado de extrema vulnerabilidad<sup>478</sup>. Nuestro planeta está herido porque no han ido de la mano el crecimiento humano y el tecnológico. El poder de la tecnología bajo el control de unos pocos ha sido posible porque nos hemos ido abonando a los supuestos utilitaristas, apostando por un relativismo que ha dejado la libertad fuera de norma alguna reguladora. Desde esta realidad parte la encíclica social *Laudato si'*<sup>479</sup> del papa Francisco.

Lo predijo Pablo VI: todo avance tecnológico sin *auténtico progreso social y moral, se vuelve en definitiva contra el hombre*<sup>480</sup>. Por eso las soluciones pasan por ampliar la visión, haciéndola integradora, para situar el problema ecológico dentro del desarrollo humano en su contexto histórico y social, solamente posible mediante un diálogo que será fructífero en la medida en que reconozca la *deuda ecológica* contraída por los países hiperdesarrollados con las naciones que han sufrido las consecuencias de la *contaminación* y del deterioro del *clima* BC de la humanidad<sup>481</sup> y que ponga medidas que no sean una farsa<sup>482</sup>, amén de que este clamor de la tierra pidiendo auxilio vaya acompañado del clamor de los pobres<sup>483</sup>. Si se llega a tratar de una vez por todas el problema mundial del clima tendrá que ponerse encima de la mesa la degradación humana y ética; entonces se podrá ver que el mejor camino posible es el decrecimiento<sup>484</sup>.

El texto final de la encíclica está muy elaborado y es complejo, no tanto por la comprensión sino por la multidisciplinariedad de las áreas del conocimiento que se dan cita en él. El documento tiene una ordenación argumental lógico-lineal y en lo metodológico sigue claramente el esquema ver-juzgar-actuar. De este modo, el capítulo primero es descriptivo, analítico,

<sup>478</sup> El mundo necesita reconciliación en esta atmósfera de tercera guerra mundial por etapas que estamos viviendo: FRANCISCO, *Viaje apostólico a Cuba: Ceremonia de bienvenida en el Aeropuerto internacional José Martí* (La Habana, 19 de septiembre de 2015): L'Osservatore Romano, a. XLVII, n. 39 (2015) 2.

<sup>479</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 847-945]. Bibliografía básica: cf. A. GALINDO GARCÍA (coord.), *Loado seas mi Señor y ecología integral: comentarios a la encíclica "Laudato Si'" del papa Francisco*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2016; T. TRIGO (ed.), *Cuidar la creación: estudios sobre la encíclica Laudato si'*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2016; E. SANZ (ed. lit.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres: "Laudato si'" desde la teología y con la ciencia*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015; VARIOS, *Laudato si': Miradas teológicas y pastorales: Corintios XIII 159* (2016) 15-119; VARIOS, *La encíclica Laudato si' sobre el cuidado de la casa común*: Revista de fomento social 281 (2016) 55-233.

<sup>480</sup> PABLO VI, Discurso a la FAO (16/11/1970) en: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, n.47 (1970) 9-11. También resuenan con fuerza dos obras del teólogo Leonardo Boff que traen a la memoria algunas ideas propuestas por el: L. BOFF, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996<sup>3</sup>; ID, *La dignidad de la Tierra: ecología, mundialización, espiritualidad: la emergencia de un nuevo paradigma*, Trotta, Madrid 2000.

<sup>481</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 56; 85]; n. 23; 25.

<sup>482</sup> La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el desarrollo sostenible denominada Rio+20 (Río de Janeiro 2012) emitió una extensa e ineficaz Declaración final: cf. Ibídem, 914-915; n. 169. Con esta afirmación, dura pero realista, Francisco manda un mensaje a la Cumbre Mundial del Clima convocada por la ONU en París para diciembre; más aun, puede que esta cumbre acelerara la publicación de la encíclica.

<sup>483</sup> Cf. Ibídem, 923-924; n. 193; cf. J. L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Laudato si'* y la cuestión socio-ambiental: clamor de la Tierra y de los pobres, en: E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed. lit.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres*, l. c., 23-50.

<sup>484</sup> Cf. W. A. BINDER CASTRO, *Decrecimiento: decrecimiento como cambio de paradigma*: Revista de fomento social 281 (2016) 141-146

exhaustivo y de carácter científico, acercándose inicialmente a los hechos para desvelar sus efectos<sup>485</sup>, para posteriormente analizar sus causas, y lo hace con una mirada preconcebida, a la vez crítica y creyente, de la realidad: cuidar de la casa común<sup>486</sup> en cuanto que es un don del Dios creador y liberador desvelado por Jesús y su Evangelio. A la hora de enumerar los efectos tiene presente, a modo de criba, tanto el impacto del hombre en el medio donde se desarrolla, el cual no se adapta como lo hacen los otros seres vivos sino que lo transforma en concordancia con sus necesidades<sup>487</sup>, como la debilidad, casi iniquidad, de las respuestas a dichos efectos, históricos y actuales, que ya no son solo falta de intención política para prevenir y combatir, sino que en la última oleada de la globalización se soslaya el problema por los intereses economicistas y se agrava con la lógica tecnocrática<sup>488</sup>.

Aunque aparentemente lo lógico hubiese sido utilizar el segundo capítulo para analizar las causas, opta por posponerlo al tercero, dedicando este a la exposición del paradigma creacional de la cosmovisión cristiana para entrar en diálogo con otras ciencias del saber, especialmente con la científico-técnica, convencido de que puede ser productivo y enriquecedor. Así, el objetivo desde el principio y en toda la encíclica es *hacer saber a todo el mundo que el cristianismo porta consigo un menaje extraordinariamente positivo, al tiempo que exigente, para el conjunto de la creación*<sup>489</sup>. Dividido en siete apartados, propone una teología de la tierra fundamentada en la luz que aporta la fe<sup>490</sup> al misterio del universo<sup>491</sup> desde la sabiduría bíblica<sup>492</sup>, la mirada de Jesús<sup>493</sup> y la experiencia mística, teológica y pastoral que descubre la armonía de todo lo

<sup>485</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 854-871]; n. 17-61.

<sup>486</sup> Francisco adelanta una constatación presente en el desarrollo de la encíclica: la adaptación de medio está siendo trepidante en nuestro tiempo calificándolo de “rapidación” que según él conceptualiza la paradoja de la velocidad vertiginosa de los cambios que producen las acciones humanas en sus sistemas complejo que contrasta con *la lentitud de la evolución biológica* [...] *El cambio es algo deseable, pero se vuelve preocupantes cuando se convierte en deterioro del mundo y de la calidad de vida de gran parte de la humanidad*: *Ibidem*, 854; n. 18. Aunque algunos piensan que es un término inventado por el papa se está utilizando para expresar la idea de los pensadores de la cultura clásica de que la naturaleza no actúa dando saltos: cf. P. FONT OPORTO, *Rapidación: los ritmos de nuestro tiempo*: Revista de fomento social 281 (2016) 210-213.

<sup>487</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 907-908]; n. 150.

<sup>488</sup> *La tecnocracia del mañana puede engendrar males no menos temibles que los del liberalismo de ayer. Economía y técnica no tienen sentido si no es por el hombre, a quien deben servir. El hombre no es verdaderamente hombre, más que en la medida en que, dueño de sus acciones y juez de su valor, se hace él mismo autor de su progreso, según la naturaleza que le ha sido dada por su Creador y de la cual asume libremente las posibilidades y las exigencias*: PABLO VI, *Populorum progressio*, [AAS 59 (1967), 264]; n. 14.

<sup>489</sup> P. F. CASTELAO, La cuestión ecológica y la teología de la creación, en: E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed. lit.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres*, I. c., 85; cf. V. BOTELLA CUBELLS, El orden de lo creado en la *laudato si'*: *Corintios XIII* 159 (2016) 15-30.

<sup>490</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 872]; n. 63-64. Ninguna realidad en la que está implicado el ser humano puede analizarse o interpretarse desde una o varias perspectivas *es necesario acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad*: *Ibidem*, 872; n. 63.

<sup>491</sup> Cf. *Ibidem*, 877-880; n. 76-83. Para la tradición judío-cristiana la naturaleza es un don, un regalo de Dios que engloba en la categoría “creación”, y aunque la razón humana descubre leyes que explican el universo no va a terminar de desentrañar el halo de misterio que contiene lo concerniente a la vida: cf. *Ibidem*, 878; n. 79.

<sup>492</sup> Cf. *Ibidem*, 872-877; n. 65-76. El pueblo escogido descubrió primero al Dios que libera y posteriormente al Dios que crea, el que muestra entrañas de misericordia, pero también su determinación y vigor: cf. *Ibidem*, 976-877; n. 73. El relato de la creación refleja, por una parte, el tejido relacional del ser humano llamado a ser para con Dios Hijo, para con tierra señor (no amo) y hermano para con el prójimo; pero por otra desvela la ruptura de la armonía del plan divino a causa del pecado, que no es otra cosa que la ruptura interna dentro de nosotros de las tres relaciones vitales: cf. *Ibidem*, 873; n. 66.

<sup>493</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 886-887]; n. 96-100. La hermenéutica evangélica nos descubre a Jesús como el hombre íntegro: cf. L. BOFF, *El destino del hombre y del mundo: ensayo sobre la vocación humana*, Sal Terrae, Santander 1982<sup>3</sup>, 23; ya no es solo prototipo de las relaciones vitales, ya expuestas, sino también culmen de la creación al fin llegada a toda su plenitud: cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 777]; n. 887.

creado<sup>494</sup>. Desde aquí resalta la comunión universal de los hombres (familia humana) y su relación con la creación<sup>495</sup> donde la tierra es patrimonio de todos (casa común)<sup>496</sup>.

Describir y censurar los efectos sin reparar en las causas<sup>497</sup> cercenaría el análisis, no sólo porque quedaría incompleto, también porque le restaría credibilidad al adolecer de rigor intelectual. A tamaña tarea se dedica en el tercer capítulo arrancando con una clara constatación: el ser humano es poseedor de un poder nunca jamás visto hasta ahora; un señorío, pese a ello, que no está manejando del todo bien. A la vista están los hechos: el hombre subido al pedestal de su libertad sin control *se enferma cuando se entrega a las fuerzas ciegas del inconsciente, de las necesidades inmediatas, del egoísmo, de la violencia. En este sentido, está desnudo y expuesto frente a su propio poder, que sigue creciendo sin tener los elementos para controlarlo*<sup>498</sup>. Así las cosas, presenta dos realidades que han devenido en la crisis ecológica, que como toda crisis está a su vez cargadas de posibilidades y peligros: el uso de la técnica<sup>499</sup> y la centralidad de la persona como protagonista principal del entramado relacional<sup>500</sup> pueden ser conducidas hacia el crecimiento digno e igual de toda la creación o terminar en la doble lógica tecnocrática<sup>501</sup> y consumista<sup>502</sup> que lleva al deterioro de los habitantes y la casa común que los cobija<sup>503</sup>. La ‘medicina’ que puede sacar al hombre de la crisis, vistas las consecuencias de la ‘enfermedad’, son dos medidas urgentes: recuperar el valor del trabajo<sup>504</sup> y acertar con los límites racionales del

<sup>494</sup> Al resaltar las huellas de Dios en la creación hace una síntesis de la experiencia y el hecho religioso: cf. *Ibidem*, 880-883; n. 84-88.

<sup>495</sup> Cf. *Ibidem*, 883-884; n. 89-92. El señorío del hombre en la creación no es dominación indiscriminada sino respecto por todo ser viviente manifestado desde el amor: cf. *Ibidem*, 883; n. 89. Sin embargo, es un hecho la explotación para maximizar los beneficios, aunque eso lleve consigo poner en peligro la extinción de especies y recursos naturales, pero la lucha por la protección de estos no pue ir en detrimento del valor peculiar del ser humano (Cf. *Ibidem*, 883; n. 90); en todo caso, no deja de ser contradictorio denunciar unilateralmente el *ensañamiento con cualquier criatura* (*Ibidem*, 884; n. 92) obviando la vulnerabilidad y desigualdad reinante de la dignidad humana (Cf. *Ibidem*, 883-884; n. 91).

<sup>496</sup> La cosmovisión creacional cristiana conduce indefectiblemente tanto al destino universal de los bienes como a su función social; así, no hay planteamiento ecológico auténtico cuando no se contemplan *los derechos fundamentales de las más postergados*: cf. *Ibidem*, 884-885; n. 93-95.

<sup>497</sup> Cf. *Ibidem*, 853; n. 15.

<sup>498</sup> *Ibidem*, 889; n. 105.

<sup>499</sup> Cf. *Ibidem*, 887-888; n. 102-103.

<sup>500</sup> Para una adecuada relación con el mundo creado no hace falta debilitar la dimensión social del ser humano y tampoco su dimensión trascendente, su apertura al «Tú» divino: cf. *Ibidem*, 895; n. 119.

<sup>501</sup> Cf. *Ibidem*, 888-889; 889-893; n. 104; 106-114. Las lógicas de dominio tecnocrático son las que nos están llevando a destruir la naturaleza y a explotar a las personas y las poblaciones más débiles. A su vez, este abuso de lo técnico está impidiendo reconocer que *el mercado por sí mismo no garantiza el desarrollo humano integral y la inclusión social*: *Ibidem*, 891; n. 109.

<sup>502</sup> Cf. *Ibidem*, 893-895; n. 115-121. Puede diagnosticarse en la época moderna un excesivo antropocentrismo (Cf. *Ibidem*, 894; n. 116) De aquí deriva la lógica denunciada por el papa en EG de *usa y tira* que justifica todo tipo de descarte, sea éste humano o ambiental, que trata al otro y a la naturaleza como un simple objeto y conduce a una infinidad de formas de dominio. J. A. SENENT, *Antropocentrismo y Modernidad: Una crítica post-ilustrada*: Revista de fomento social 281 (2016) 107-114.

<sup>503</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 896]; n. 122-123. *Un antropocentrismo desviado da lugar a un estilo de vida desviado*: *Ibidem*, 896; n. 122. También lo advirtió en: cf. FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, [AAS 105 (2013), 1053]; n. 80.

<sup>504</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 897-899]; n. 124-129. En cualquier planteo sobre una ecología integral, que no excluya al ser humano, es indispensable incorporar el valor del trabajo: *Ibidem*, 887; n. 124, pues dejar de invertir en las personas para obtener un mayor rédito inmediato es muy mal negocio para la sociedad: cf. *Ibidem*, 898; n. 128.

progreso científico<sup>505</sup>.

Presentadas las causas, desarrolla en el siguiente capítulo lo que llama la ecología integral, que viene a ser el núcleo de la propuesta de la encíclica, que enmarca en un nuevo paradigma de justicia<sup>506</sup>. Tal como dejó asentado en la introducción, la cuestión ecológica tiene que incorporar al ser humano junto con sus dimensiones relacionales<sup>507</sup> porque la naturaleza ni es algo ajeno y menos aún separado de la vida del hombre, ni *hay dos crisis separadas, una ambiental y la otra social, sino una única y compleja crisis socio-ambiental*<sup>508</sup>; por ello, todo lo expuesto por Francisco respecto a los distintos ámbitos de la cuestión ecológica<sup>509</sup> quedan afectados por este intenso vínculo<sup>510</sup>, incluso debe alcanzar tanto a la *salud* de las instituciones<sup>511</sup> como a todos los instantes de nuestra vida cotidiana<sup>512</sup>. Para ello, repara en los últimos apartados en dos elementos claves: (1) el concepto de BC tal como lo expresa la DSI es inseparable de la concepción de una ecología que aspira a ser integral y que pasa, hoy, por una *opción preferencial por los más pobres*; la situación dramática de las *personas descartables* y sin *derechos* hace de la opción por ellos *una exigencia ética fundamental para la realización efectiva del bien común*<sup>513</sup>; (2) hay que pensar, en todas las reflexiones y acciones sobre el ambiente en las futuras generaciones, porque la sostenibilidad del desarrollo es ya intergeneracional por justicia<sup>514</sup>; las palabras y las buenas intenciones son insuficientes si no media un compromiso de atención hacia los más vulnerables pensando también en los que heredarán la tierra de nosotros<sup>515</sup>.

A la propuesta de un modelo ecológico le siguen líneas operativas de acción, las cuales deberían

<sup>505</sup> Cf. *Ibídem*, 899-902; n. 130-136. Hay una velada referencia a los Objetivos Generales del Milenio (Cf. *Ibídem*, 900-902; n. 132-136) en cuanto que no tienen en cuenta que en todo desarrollo el único referente legítimo es la vida, en especial la vida humana.

<sup>506</sup> La ecología integral como nuevo paradigma de justicia supone: *un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres*. *Ibídem*, 865-866; n. 49. *Se vuelve indispensable crear un sistema normativo que incluya límites infranqueables y asegure la protección de los ecosistemas, antes que las nuevas formas de poder derivadas del paradigma tecnoeconómico terminen arrasando no sólo con la política sino también con la libertad y la justicia*. *Ibídem*, 869; n. 53; cf. I. MEJÍA CORREA, *Laudato si': un nuevo paradigma ecológico*: Revista Albertus Magnus, vol. 7, n. 1, (2016) 137-154.

<sup>507</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 853]; n. 15.

<sup>508</sup> *Ibídem*, 903; n. 139.

<sup>509</sup> Los ámbitos ambientales, económicos, políticos y culturales dan cuenta en las dos primeras partes del capítulo: cf. *Ibídem*, 902-906; n. 138-146.

<sup>510</sup> Este vínculo no puede romperse porque el análisis de los problemas ambientales es inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos, y de la relación de cada persona consigo misma: cf. *Ibídem*, 904; n. 141.

<sup>511</sup> El papa propone incorporar una ecología de las instituciones a este modelo integral, en cuanto que el estado de las mismas tiene consecuencias tanto en el ambiente como en la calidad de vida humana: *cualquier menoscabo de la solidaridad y del civismo produce daños ambientales*: cf. *Ibídem*, 904-905; n. 142.

<sup>512</sup> La vida cotidiana desde la perspectiva de la ecología integral ocupa un amplio espacio en la encíclica, especialmente lo referente al ambiente urbano donde el papa entra en detalles sobre los espacios públicos, la vivienda, el transporte (Cf. *Ibídem*, 906-909; 147-154) y también sobre la aceptación del propio cuerpo como regalo de Dios, párrafo que ha causado numerosas controversias: cf. *Ibídem*, 909-910; n. 155.

<sup>513</sup> *Ibídem*, 910; n. 156-158.

<sup>514</sup> *Si la tierra nos es donada, ya no podemos pensar sólo desde un criterio utilitarista de eficiencia y productividad para el beneficio individual. No estamos hablando de una actitud opcional, sino de una cuestión básica de justicia, ya que la tierra que recibimos pertenece también a los que vendrán*: *Ibídem*, 911; n. 159.

<sup>515</sup> La idea la comentó Benedicto XVI en el mensaje de la jornada por la Paz de 2010 y Francisco la recoge literalmente: además de la leal solidaridad intergeneracional, se ha de reiterar la urgente necesidad moral de una renovada solidaridad intergeneracional: cf. *Ibídem*, 912; n. 162.

involucrar la potencia volitiva tanto de los individuos como de las políticas internacionales. En juego está el futuro de nuestra casa común y cuatro prioridades urgentes a solucionar a corto plazo: (1) una agricultura sostenible y diversificada; (2) una mejor eficiencia energética; (3) una gestión sostenible de los recursos forestales y marítimos; (4) un acceso de todos al agua. Estos objetivos finales, delineados en el capítulo quinto, se alcanzarán en la medida en que se anteponga a los intereses personales y de poder el diálogo transparente entre los entes con capacidad decisoria para activar la voluntad política en la toma de decisiones que afronten con valentía un cambio en el respeto al entramado relacional del ser humano donde el planeta y los que lo habitan alcancen las bases de una “eco-vivencia” aquí, ahora y para las futuras generaciones<sup>516</sup>.

En los primeros números critica la falta de eficacia de las cumbres medio ambientales, pues resultan del todo insuficientes y no hay avances significativos al haber países que anteponen sus intereses nacionales al BC global<sup>517</sup>; incluso aunque se tomaran ahora decisiones reales llegarían tarde para los países con escasos recursos<sup>518</sup>. La prioridad en los acuerdos debería tener una preocupación básica: los países pobres en los que es urgente la *erradicación de la miseria y el desarrollo social de los habitantes*<sup>519</sup>. Por todo ello la política internacional, en el actual escenario mundial donde está perdiendo peso el poder del Estado Nacional -tal como se apuntó en el capítulo primero-, tendría que plantearse seriamente una verdadera autoridad mundial al estilo de la PT<sup>520</sup>, pero mientras llega es urgente desarrollar un proyecto de nación y de asunción de responsabilidades<sup>521</sup>.

Igualmente, los procesos decisorios en materia ambiental deberían estar presididos por el diálogo y la transparencia. Las intervenciones sobre el medio ambiente, así como las políticas y los análisis tendrían que dejar de hacerse por parte de los que tienen un interés económico

---

<sup>516</sup> Cf. *Ibídem*, 913; n. 164. El párrafo citado condensa todo el capítulo desde el planteamiento general de la realidad actual que busca los cambios mediante una acción adecuada y proporcional al problema. Pero, la interdependencia actual está sujeta a una paradoja incomprensible para las personas, culturas y pueblos que están descartado del desarrollo. La inteligencia que está procurando un desarrollo tecnológico impresionante no es capaz de lograr una gestión eficaz de la dificultad ambientales y sociales porque, como adelanto Juan XXIII, dichos problemas no pueden resolverse por acciones de países aislados. Hoy, más que nunca, se concibe *el planeta como patria y la humanidad como pueblo que habita una casa de todos*: *Ibídem*, 913; n. 162.

<sup>517</sup> Cf. *Ibídem*, 914-915; n. 169.

<sup>518</sup> Cf. *Ibídem*, 915; n. 170.

<sup>519</sup> *Ibídem*, 915-916; n. 172. Los acuerdos internacionales deben respetar la soberanía nacional pero también prever las catástrofes locales que al final afectan todos: cf. *Ibídem*, 916; n. 173

<sup>520</sup> Cf. *Ibídem*, 916-917; n. 175.

<sup>521</sup> Cf. *Ibídem*, 917-919; n. 176-181. La grandeza política se muestra cuando, en momentos difíciles, se obra por grandes principios y pensando en el bien común a largo plazo. Al poder político le cuesta mucho asumir este deber en un proyecto de nación: cf. *Ibídem*, 917-918; n. 178. *Nuestra política no ha estado, muchas veces, decididamente al servicio del bien común, se ha convertido en una herramienta de lucha por el poder que sirve a intereses individuales y sectoriales; de posicionamientos y ocupación de espacios, más que de conducción de procesos y no ha sabido, no ha querido o no ha podido poner límites, contrapesos, equilibrios al capital y de ese modo erradicar la desigualdad y la pobreza que son los flagelos más graves del tiempo presente*: J. M. BERGOGLIO, *Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad*, o. c., n. 1.2. Tanto en LS como en sus pronunciamientos como Arzobispo tiene presente en su discurso político la categoría ‘pueblo’.



inmediato y sentar en la mesa del diálogo a *los habitantes locales*<sup>522</sup>, preguntándoles cómo les afecta a ellos<sup>523</sup>. Si bien las innovaciones tecnológicas son un regalo en cuanto son capaces de mejorar la calidad de vida de la población<sup>524</sup>, no pueden eludir la norma de no perjudicar a otras poblaciones<sup>525</sup>. En todo invita expresamente el papa a generar *un debate honesto y transparente, para que las necesidades particulares o las ideologías no afecten al bien común*<sup>526</sup>.

Tras una referencia a la crisis acompañada de una crítica del rescate a los bancos en lugar de una revisión y reforma del sistema financiero<sup>527</sup> y dejar de seguir recurriendo a esa *concepción mágica del mercado, que tiende a pensar que los problemas se resuelven sólo con el crecimiento de los beneficios de las empresas o de los individuos*<sup>528</sup>, propone que la mejor manera es desacelerar el ritmo actual *de producción y de consumo* alcanzando un nuevo modo *de progreso y desarrollo*<sup>529</sup>; así, más que buscar *un término medio* entre cuidar la naturaleza y la rentabilidad financiera, deberíamos redefinir el concepto de progreso pero, sobre todo, evitar la imposición de una economía sin política<sup>530</sup>. Por último, concluye el capítulo recordando que parte de los habitantes del mundo son creyentes y eso tendría que provocar un diálogo fructífero entre las naciones para actuar junto en el cuidado de la naturaleza<sup>531</sup>.

El ser humano es capaz de sacar adelante tanto la mejor versión de sí mismo como la peor, capaz de degradarse hasta el extremo, pero también de sobreponerse y abrirse al bien<sup>532</sup> o, parafraseando a Kant, que lo intuyó con la Revolución industrial recién estrenada: la naturaleza siempre se las apaña para ir a mejor. Desde esta idea desarrolla el capítulo final<sup>533</sup>, abordado con una invitación directa a la conversión ecológica<sup>534</sup>, a comenzar un cambio apostando por otro

<sup>522</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 920]; n. 183.

<sup>523</sup> Cf. *Ibidem*, 920-921; n. 184. Concreta este tema con el problema del agua (Cf. *Ibidem*, 921; n. 185 ya señalado en: cf. *Ibidem*, 913; n. 164) donde lo plantea como un problema urgente a solucionar un consenso mundial.

<sup>524</sup> Cf. *Ibidem*, 921; n.187.

<sup>525</sup> Cf. *Ibidem*, 921; n.186.

<sup>526</sup> *Ibidem*, 921; n. 188. También resalta en el apartado cuarto que la política y la economía debe intentar el dialogo: cf. *Ibidem*, 920-926; n. 189-198.

<sup>527</sup> Cf. *Ibidem*, 922; n. 189.

<sup>528</sup> *Ibidem*, 922-923; n. 190.

<sup>529</sup> Cf. *Ibidem*, 923; n. 191. Hay que admitir y poner en marcha un cierto de crecimiento en alguna parte del mundo [...] para que se pueda crecer sanamente en otras partes: cf. *Ibidem*, 923-924; n. 193.

<sup>530</sup> El hecho de que ciertos ámbitos de poder internacional ejerzan sus imposiciones a los estados, cada vez menos capaces de maniobrar para incidir en sus economías, no debe dejarnos llevar al desánimo: cf. *Ibidem*, 923; n. 196; más aún, recuerda que la unidad es superior al conflicto tal como dijo en EG: cf. FRANCISCO, *Evangelli gaudium* [AAS 105 (2013) 1112-1113]; n. 226-230: cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 825-926]; n. 197-198.

<sup>531</sup> Cf. *Ibidem*, 927; n. 201. También recuerda que la realidad es superior a la idea (Cf. FRANCISCO, *Evangelli gaudium* [AAS 105 (2013) 1113-1114]; n. 231-233) y repite todo el dialogo entre ciencias y movimientos ecológicos y entre todos resumiendo hasta lo sintético lo que allí expuso ampliamente. Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 927]; n. 201.

<sup>532</sup> Cf. *Ibidem*, 928; n. 205.

<sup>533</sup> El último capítulo surge del humanismo compartido, pero avanza hacia una espiritualidad de la creación, que a su vez, para poder entenderla en los temas que solo apunto brevemente, hay que tener presente un hilo conductor que recore transversalmente la encíclica: *Desde las primeras páginas de la encíclica se sugiere la necesidad de que la propuesta espiritual responda a la dinámica de la encarnación, como reflejo de la originalidad de la espiritualidad católica. Esta dinámica se verifica en casa ser, dado que 'en cada criatura habita su Espíritu vivificante, que nos llama a una relación con él. El descubrimiento de esta presencia estimula en nosotros el desarrollo de las virtudes ecológicas* (*Ibidem*, 979; 934; n. 88; 221): J. M. APARICIO, *La lectura creyente de la naturaleza como creación*, en: E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed. lit.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres, I. c.*, 198.

<sup>534</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 932-934]; n. 216-221.

estilo de vida<sup>535</sup> donde el protagonismo debe asumirlo la educación para que surja una alianza entre la humanidad y el medio ambiente<sup>536</sup> acompañada de una espiritualidad del gozo en busca de la paz interior<sup>537</sup> capaz de recupera la fraternidad universal<sup>538</sup>, sin olvidar la capacidad simbólica, significativa y sacramental de la naturaleza<sup>539</sup> que nos descubre el molde del que estamos hechos a imagen de un Dios trinitario<sup>540</sup>.

## 5. La dimensión social del *bien común*.

Hasta ahora se ha ido mostrando cómo en el discurso social del Magisterio, especialmente el pontificio, se emplea el BC de dos modos: el primero, más abundante, es citarlo como un término, sobre todo de producto final, es decir, que se preconice que al hablar de él como principio fundamental, esencialmente constructor de la vida social, se da por entendida su definición y su contenido; el otro, menos prolijo, se aventura en proponer una definición, la más de las veces amplia, abierta e insinuando elementos de un contenido que está aún por determinarse. Pues bien, Francisco utiliza las dos formas, abundando la primera en la EG y la segunda en la LS, al estilo de la MM y la PT.

La aproximación al BC en la EG la realiza en dos momentos de la exhortación: (1) en el capítulo segundo, al ahondar en la crisis del compromiso comunitario en su análisis de la situación social de los destinatarios de la misión; (2) en el capítulo cuarto, al desarrollar la dimensión social de la evangelización. De este modo, a la hora de los análisis, fija su atención en el sujeto cultural dentro de su entramado social al que le afecta una crisis, que los poderes fácticos intentan reducir a la dimensión financiera, algo a lo que se resiste el papa, empeñado en demostrar que es mucho más profunda: en cuanto volvemos la mirada sobre el hombre queda al descubierto la actual *negación de la primacía del ser humano*<sup>541</sup> en todos los ámbitos de la sociedad. Ahora bien, no solo en sus documentos importantes, sino también en sus locuciones y discurso, la tendencia de Francisco es hablar más del BC social, englobando al económico y al político.

La crisis mundial se muestra como un iceberg donde la parte visible es la crisis financiera-

<sup>535</sup> Cf. *Ibidem*, 927-929; n. 202-208. El punto de partida es apostar por otro estilo de vida asumido desde esa idea común 'cambiar yo para que cambie el mundo' (Anthony de Mello), que abra la posibilidad de *ejercer una sana presión sobre quienes detentan el poder político, económico y social*: *Ibidem*, 928; n. 206. Es lo que sucede cuando las opciones de los consumidores logran *modificar el comportamiento de las empresas, forzándolas a considerar el impacto ambiental y los patrones de producción*: *Ibidem*, 929; n. 206). Y recuerda un juicio de su antecesor, a saber, que *comprar es siempre un acto moral, y no sólo económico*: BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, [AAS 101 (2009) 699]; 66.

<sup>536</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 929-932]; n. 209-215. Deben involucrarse los ambientes educativos, ante todo «la escuela, la familia, los medios de comunicación, la catequesis» (Cf. *Ibidem*, 931; n. 213).

<sup>537</sup> Cf. *Ibidem*, 934-935; n. 222-227.

<sup>538</sup> Cf. *Ibidem*, 936-938; n. 228-232.

<sup>539</sup> Cf. *Ibidem*, 938-941; n. 233-237. Una ecología integral también está hecha de simples gestos cotidianos donde rompemos la lógica de la violencia, del aprovechamiento, del egoísmo: cf. *Ibidem*, 937; n. 230).

<sup>540</sup> La Trinidad es comunidad: cf. *Ibidem*, 941-942; n. 238-240, donde María reina porque supo ver este mundo con ojos más sabios: cf. *Ibidem*, 942; n. 241-242; mientras caminamos, junto con toda la creación, buscando a Dios y la promesa de que él hará nuevas todas las cosas: cf. *Ibidem*, 942-945; n. 243-246.

<sup>541</sup> FRANCISCO, *Evangelii gaudium* [AAS 105 (2013) 1043]; n. 55.

económica y el hielo que alcanzamos a ver sumergido en las aguas más claras deja apenas perceptibles los alarmantes desequilibrios humanos<sup>542</sup>, consecuencia evidente de un factor inmerso en las profundidades: la falta de orientación antropológica que abre las puertas al descarte en la responsabilidad de que todos los seres humano tengan cubiertas las necesidades vitales y psicológicas básicas, para quedarse solo con la carta del consumo<sup>543</sup>. La consecuencia respecto al BC es que la internacionalización financiera de los mercados está negando el control de los Estados nacionales sobre sus propias finanzas y que como *encargados de velar por el bien común* de sus ciudadanos no pueden llevarlo a cabo, la mayor parte de las veces por la *corrupción ramificada y una evasión fiscal egoísta*<sup>544</sup>.

A esta situación responde Francisco con un explícito binomio, insólito aunque implícito en la trayectoria de la DSI<sup>545</sup>, que coloca expresamente en relación *la dignidad humana y el bien común*<sup>546</sup>, estableciendo así un nexo entre el trabajo social e institucional por la persecución del BC con la suficiencia de vida con el que aporta un contenido al concepto, asunto que han evitado sus antecesores desde su recuperación como categoría política. Esta vinculación aparece en el capítulo segundo para defender la obligada responsabilidad de la cosmovisión cristiana de hablar y actuar en los *problemas que afectan a la paz, la concordia, la tierra, la defensa de la vida, los derechos humanos, etc. [...] por fidelidad a las mismas convicciones sobre la dignidad humana y el bien común*<sup>547</sup>. Y en el capítulo 4 lo desarrolla para afirmar la obligatoria necesidad de que ambas categorías o principios: (1) estructuren *toda política económica*<sup>548</sup>; (2) activen una auténtica paz social al estar estas *por encima de la tranquilidad de algunos que no quieren renunciar a sus privilegios*<sup>549</sup>; (3) permitan deducir criterios para alcanzar, junto a las diversas fuerzas sociales, propuestas que generen convicciones sobre la existencia humana que se traduzca en acciones políticas<sup>550</sup>.

Por otra parte, desde la fe se perciben todas las dimensiones del ser humano como implicadas en su desarrollo integral y, por tanto, en la llamada constante a la conversión no se puede olvidar que esta exige una revisión de cada ambientes y dimensión de su vida, *especialmente todo lo*

<sup>542</sup> El neoliberalismo no esconde su predilección, casi única, por alcanzar un Estado mínimo sin apenas intervención en los mercados. La libertad del individuo es protegida (blindada) para permitir la libertad de las finanzas e imposibilitar la necesaria y adecuada redistribución del BC para la suficiencia de vida de los ciudadanos: cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 1043; n. 56.

<sup>543</sup> Mientras que las ganancias de unos pocos crecen exponencialmente, las de la mayoría se quedan cada vez más lejos del bienestar de esa minoría de la sobreabundancia: cf. *Ibidem*, 1043; n. 56.

<sup>544</sup> *Ibidem*, 1043; n. 56.

<sup>545</sup> No es una novedad introducida por el magisterio de Francisco, pero hacerla explícita en cuatro ocasiones revela una línea de acción (aplicación y desarrollo) de concepto netamente social; obviamente, dicha dimensión recogida como principio antropológico óntico tiene implicaciones políticas, económicas y éticas que irá desgranado Francisco en su discurso sobre el BC.

<sup>546</sup> Cf. *Ibidem*, 1047; n. 65.

<sup>547</sup> *Ibidem*, 1047; n. 65.

<sup>548</sup> *Ibidem*, 1105; n. 203.

<sup>549</sup> *Ibidem*, 1110; n. 218.

<sup>550</sup> Cf. *Ibidem*, 1117; n.241.

que pertenece al orden social y a la obtención del bien común<sup>551</sup>. En esta reflexión aún Francisco el trinomio ya apuntado que vertebraba la EG, Evangelio-Iglesia-Sociedad, dándole un valor regulador a la persecución del BC: cuando la Iglesia escucha el clamor de los pobres resuena el mandato de Jesús *¡Dadles vosotros de comer!*<sup>552</sup>, y si mira al BC tiene la obligación moral de trabajar con otros por eliminar las causas estructurales de la pobreza y promover el desarrollo integral de todos, pero sin olvidar los gestos más *simples y cotidianos de solidaridad*, para lo cual el papa invita a verlos con una mentalidad *que piense en términos de comunidad*<sup>553</sup>, es decir, personas y grupos que tienen entre sus convicciones profundas *la función social de la propiedad y el destino universal de los bienes*, ambos principios muy anteriores a la propiedad privada, la cual solo se justifica como manera y acrecentamiento para que *sirvan mejor al bien común*<sup>554</sup>.

La solidaridad, desde este planteamiento que enmarca el BC, puede alcanzar una eslabón más arriba como instrumento, no de redistribución de todo lo que aportan los ciudadanos al bien de todos, sino como un acto de justicia en cuanto valor debido *sirviendo verdaderamente al bien común*<sup>555</sup>. Insiste Francisco en la alta responsabilidad de los políticos, porque afirma que la política, cuando busca el BC, se convierte en una de las formas *más preciosas de la caridad*<sup>556</sup> que, si se abre a la transcendencia, podría encontrar formas nuevas de hacer política y plantear una economía vinculada con el *bien común social*<sup>557</sup>.

La tensión individuo-sociedad, la marca del BC, en el ámbito pueblos-comunidad universal, la resuelve el papa con imaginación. Para él, *el todo es superior a la parte*, uno de los cuatro principios para alcanzar la paz social y lo imagina como un poliedro donde no hay puntos equidistantes como en la imagen de la esfera que se usa como ideal de la articulación de persona-comunidad. El BC buscado por la totalidad de los individuos de una sociedad en la que, a su vez, conservando sus singularidad, se suman, por ese mismo BC, a un orden universal, es el modelo de cómo individuos, culturas, pueblos y naciones pueden conservar su originalidad en

<sup>551</sup> Cita a JUAN PABLO II, *Ecclesia in America*, [AAS 91 (1999) 762]; n. 27: cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 1096; n. 182].

<sup>552</sup> Mc 6, 37.

<sup>553</sup> Cf. *Ibidem*, 1105; n. 203.

<sup>554</sup> Cf. *Ibidem*, 1099; n. 189.

<sup>555</sup> Cf. *Ibidem*, 1099; n. 189.

<sup>556</sup> Cf. *Ibidem*, 1106; n. 205. Pero, tal responsabilidad la extiende a cualquier comunidad o grupo de la Iglesia que se sienta suficientemente activa a favor de la dignidad de los pobres, es decir, justificada, por tratar temas sociales o criticar las aportaciones de soluciones de las instituciones: cf. *Ibidem*, 1107; n. 207. Ahora bien, repara en que escriba expresamente *caridad* y no *solidaridad*, pienso yo porque considera que el sustituto a la tan desprestigiada y mal entendida expresión de *caridad* está corriendo la misma suerte; la solidaridad debe entenderse hoy en términos de comunidad: cf. *Ibidem*, 1099; n. 188. Sin embargo, en la exhortación maneja ambos como términos sinónimos que expresan lo mismo: el amor *ágape*. No hay una caridad que se practica como misericordia y una solidaridad que se realiza como justicia; las dos son expresión del único y verdadero amor (*ágape*) principio fundamental de las micro-relaciones y también de las macro-relaciones (sociales, económicas, políticas): cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, [AAS 101 (2009) 642]; n. 2.

<sup>557</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 1109; n. 189. Adjektivar el BC como social recuerda la otra adjetivación que consagró Pío XI: la justicia social. Tal como explique a su tiempo era una forma de subrayar lo evidente, que no puede haber una justicia sin dimensión social, igual que no hay un BC que no lo sea. Aquí y solo aquí porque no vuelve a aparecer asociado al adjetivo social, y por el contexto, está haciendo referencia al BC universal.

algo más grande que es de todos y para todos<sup>558</sup>.

El mismo BC lo vuelve objeto de persecución por parte de la Iglesia, junto al *servicio en favor del pleno desarrollo del ser humano, en su dimensión evangelizadora que le tiene que conducir a entrar en diálogo con todos los creyentes, las sociedades y los Estados*<sup>559</sup>. Ahora bien, matiza que es al Estado a quien compete cuidar y promover el BC de la sociedad, pero, aun este reconocimiento, lo delimita, al pedir que se desarrolle tal misión *sobre la base de los principios de subsidiaridad y solidaridad, y con un gran esfuerzo de diálogo político y creación de consenso*. Ciertamente, tal oficio del Estado en materia de BC es indelegable en cuanto que el objetivo final es el desarrollo integral de todos -y de todo-, como precisa en la LS ampliando dicho desarrollo “total” a toda la creación; esta meta, *en las circunstancias actuales, exige una profunda humildad social*<sup>60</sup>.

Si bien la EG se centra en la aplicación y desarrollo del concepto BC en el ámbito de lo económico, por su parte la LS pone el acento en el ámbito de lo político. Sin embargo, es llamativo que no proponga lo que entiende por BC ni lo que comprende el BC hasta la cuarta parte del capítulo 4 de la encíclica, dando lugar a la paradoja de que el pensamiento social de Francisco, prefijado en EG y concretado en la LS desde la ecología, esté salpicado de constantes referencias al BC donde se da por sentado que los destinatarios de su discurso conocen y entiende el significado y el contenido del mismo. Para salvar esta dificultad, se ha optado por una aproximación primera a su idea de BC.

El papa enmarca la noción de BC dentro de la ética social como el *principio que cumple un rol central y unificador* de la misma, por eso afirma que la ecología humana es inseparable de dicho concepto, que define usando la fórmula de la GS<sup>561</sup>, pero interpretándola desde otra definición, que ni siquiera cita, de la GS, donde se hace hincapié en los sujetos a los que se dirigen las condiciones de vida social: *los hombres, las familias y las asociaciones*<sup>562</sup>. De este modo, el BC

<sup>558</sup> Cf. *Ibidem*, 1115; n. 236.

<sup>559</sup> *Ibidem*, 1116-1117; n. 239.

<sup>560</sup> *Ibidem*, 1117; n. 240. Aunque aquí no explica qué entiende por “humildad social”, en el discurso que pronunció a la clase dirigente de Brasil (27/07/2013) afirmó: *El otro siempre tiene algo que darme cuando sabemos acercarnos a él con actitud abierta y disponible, sin prejuicios. Esta actitud abierta, disponible y sin prejuicios, yo la definiría como humildad social, que es la que favorece el diálogo*: n. 3. La fundamentación de esta definición del papa tiene raíces neotestamentarias donde la humildad es entendida como una virtud social donde la persona humilde sacrifica sus acciones por el bien de los otros (1 Pe 5, 5-6; Fil 2, 1-11; Ef 4, 2; Col 3, 12); en estos textos queda de manifiesto que la persona humilde renuncia a su propio querer por el bien de los demás: cf. C. B. MILLER; R. M. FURR; A. KNOBEL; W. FLEESON, *Character: New Directions from Philosophy, Psychology, and Theology*, Oxford University Press, New York 2015, 333-334. En la tradición bíblica hebrea también aparece la idea de humildad social que sería abajarse (*lowering*) ante un igual o inferior en las relaciones horizontales, distintas de las verticales que tienen como referencia obligatoria a Dios: cf. S. T. PARDUE, *The Mind of Christ: Humility and the Intellect in Early Christian Theology*, Bloomsbury T&T Clark, New York 2013, 32-33. Respecto a la relación vertical absoluta la *humility is not a kind of moderation by which you yield to God some article of your right, but that it is the unfeigned submission of a mind overwhelmed by a serious conviction of its want and misery*: J. CLEMENT, *Reading Humility in Early Modern England*, Ashgate Publishing, Burlington (USA) 2015, 5.

<sup>561</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 910]; n. 156. La que más éxito ha alcanzado en el discurso eclesial sobre lo social: cf. *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1046-1047]; n. 26.

<sup>562</sup> *Ibidem*, 1995; n. 74.

presupone el respeto a la persona humana en cuanto tal, con derechos básicos e inalienables ordenados a su desarrollo integral<sup>563</sup>, a la familia como la célula básica de la sociedad, y al bienestar social y el desarrollo de los diversos grupos intermedios<sup>564</sup>. Más aun, requiere orden, estabilidad y seguridad que conduzcan a la *paz social* que debe empezar por salvaguardar lo que más violencia genera: la vulneración de la *justicia distributiva*. Y termina amplificando el protagonismo *de defender y promover el bien común* a toda la sociedad, aunque de manera especial sea responsabilidad del Estado<sup>565</sup>.

La mención a la justicia y en el siguiente párrafo a la solidaridad recuerda la intuición de Pío XI en la triada que emparentaba el BC con la justicia social y la caridad social. El triángulo corrector tiene una función censora en el ámbito económico donde el BC tiene que producir justicia, pero también solidaridad, sobre todo en el momento presente, donde la sociedad está viviendo *tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de los derechos humanos* que, mirado desde el principio del BC, lleva, por pura coherencia, a la aplicación del principio de solidaridad junto con la opción preferencial por los más pobres, porque la misma realidad hace de esta opción una exigencia ética fundamental, sin la cual no hay realización efectiva del BC y menos aún si no aceptamos tanto el destino universal y común de los bienes como la hipoteca social que recae sobre lo que poseemos como propiedad privada.

Previo y posterior a esta concentrada y certera contribución al concepto de BC, donde aprovecha el carácter acumulativo del pensamiento social cristiano, en la lógica constructiva de la encíclica, dispone del BC como principio a tener en cuenta en los análisis respecto a la problemática actual de *nuestra casa común*, para escudriñar las causas, proponer orientaciones operativas e iluminar la llamada a una *conversión ecológica*.

El marco general del cometido del BC en la cuestión ecológica es servir de principio orientador para juzgar el impacto de las acciones humanas en el cambio trepidante y la *intensificación de estilos de vida y trabajo* que están desarrollándose en la actualidad. El ir a más es propio de la naturaleza humana, pero la *dinámica de los sistemas complejos* de las sociedades occidentales y desarrolladas va más rápido que la misma *evolución biológica* que, además de someter a prueba la resiliencia de los recursos naturales, está perturbando la calidad de vida de la mayor parte de la humanidad, porque no obedecen a las orientaciones del BC ni respetan el desarrollo humano

<sup>563</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 910]; n. 157. No cita, pero hace referencia a la DH que vincula la perfección del hombre con *el respeto de los derechos de la persona humana: Dignitatis humanae* [AAS 58 (1966) 933-934]; n. 6. También está presente la conexión dignidad humana-BC de EG.

<sup>564</sup> Y continúa diciendo *aplicando el principio de subsidiaridad*: cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 910]; n. 157. Recoge con esto la aportación de Pablo VI a la definición de BC. cf. VATICANO II, *Dignitatis humanae* [AAS 58 (1966) 933]; n. 46. Más adelante, vuelve a poner el BC en relación con la subsidiaridad afirmando que por este principio se *exige más responsabilidad por el bien común a quien tiene más poder*: cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 925]; n. 196

<sup>565</sup> Cf. *Ibidem*, 910; n. 157. El tema del recto orden moral, vinculado al BC en la tradición de la DSI, aquí lo pondera como *paz social*, tal como he ido expresando el contenido que le da el papa, con un matiz más político presente desde Pío XII que expresó la importancia vital de las relaciones entre las personas y de estas con el Estado para que todos hagan el BC propio intrasubjetiva e intersubjetivamente.

integral y sostenible<sup>566</sup>. Sin embargo, hay que objetar que no vamos a encontrar una lista de dichas orientaciones, solo pistas generales o concreciones necesarias en lo social, lo político y lo económico<sup>567</sup>, las justas para mantener la constante determinación de que la Iglesia nunca va a proponer soluciones técnicas ni terceras vías, pero no va a dejar de tener una palabra moral sobre lo que incumbe al ser humano en la vida social.

Al expresar que *el clima es un bien común, de todos y para todos*<sup>568</sup> está aplicando y, por lo tanto, concretando, el principio como criterio constructor de sociedad de acuerdo con la misma definición de BC que ofrece la GS tanto en lo referente a las condiciones como al contenido. La necesidad de que se cuide y respete el clima en concreto es una condición social necesaria para el perfeccionamiento de las personas y las sociedades, es decir, dota al concepto de un contenido que tiene como referencia el contexto social a fin de hacer viable el desarrollo integral que abarca a toda la persona, por ende a todo hombre por su potencialidad intrasubjetiva y para todos los hombres a través de la ejercitación intersubjetiva. Aquí pone de manifiesto el papa el criterio invariable del BC como universal y lo subraya al dejar claro que el esfuerzo por regir al hombre y las sociedades con el BC implica al presente y al futuro<sup>569</sup>, mirar no solo lo que tenemos que respetar y cuidar como BC actual sino también la herencia común que vamos a legar a las próximas generaciones, la cual hay que pensarla con otra lógica diferente a la utilitarista (eficacia y productividad) que busca el beneficio individual al mayor número de personas, que debería ser la del *don gratuito que recibimos y comunicamos*; porque la tierra se nos ha donado no puede haber opción entre una u otra lógica, la tierra es tan nuestra como de los que vendrán, por lo que es *una cuestión básica de justicia*<sup>570</sup> asegurarles un planeta ecológicamente sostenible<sup>571</sup>.

<sup>566</sup> Cf. *Ibidem*, 954; n. 18. En esto último el papa cae en tautología, porque cuando más adelante define el término BC, fiel a la tradición de la DSI como he mostrado, el único contenido de la misma es el desarrollo pleno y fácil de la perfección tanto de las asociaciones como de sus miembros, es decir, del desarrollo humano integral.

<sup>567</sup> Hoy, pensando en el bien común, necesitamos imperiosamente que la política y la economía, en diálogo, se coloquen decididamente al servicio de la vida, especialmente de la vida humana: *Ibidem*, 922; n. 189. Interpreto, que apostar por la vida es apostar por la sociedad.

<sup>568</sup> *Ibidem*, 856; n. 23.

<sup>569</sup> Cf. *Ibidem*, 901-902; n. 135. Más adelante, en el diálogo y transparencia en los problemas decisorios vuelve a resaltar el BC presente y futuro para asentar actuaciones inmediatas cuando está en peligro el mismo BC: cf. *Ibidem*, 920-921; n. 184). La idea que expone el papa, aunque presente en la tradición social, él le da un contenido diferente, desde un punto de vista comunitarista; estos, en la corriente más sociológica que filosófica de Amitai Etzioni, defiende que hay toda una serie de bienes comunes -importantes, excepcionales y pocos que no son propiedad de ningún individuo y que son de valor para el futuro, incluyendo las generaciones aún no nacidas, como, por ejemplo, un saludable medio ambiente. *From a communitarian viewpoint, there is a whole array of major common goods, not just exceptional goods few and far between. These are goods that are not the property of any individual, and that are of value to the future, including generations not yet born*: A. ETZIONI, *The Common Good*, Nueva Jersey, USA, John Wiley & Sons, 2014, 87. En la obra citada, el autor desarrolla ampliamente la necesidad de cuidar la naturaleza, para los que vienen. La coincidencia con Francisco puede que no sea casual, puesto que Etzioni ha influido fuertemente en América Latina, entre otros al Jesuita J. Sanin (ex Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad Javeriana de Colombia).

<sup>570</sup> FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 911]; n. 159. Desde este planteamiento general, desgana las implicaciones para el futuro (Cf. *Ibidem*, 911-912; n. 160-162).

<sup>571</sup> Francisco insiste en que el estilo de vida inmediatista y el consumo presentista acompañado de un deterioro ético y cultural están en la base de que no seamos capaces de ponernos a trabajar para la sostenibilidad de recursos para el futuro (Cf. *Ibidem*, 912; n. 162). Sin embargo, hay otros factores entre los que se encuentra la teoría del *descuento hiperbólico* que

Igualmente, dentro de las concreciones en lo social, involucra a las religiones, los individuos y la sociedad civil en el BC. Para las primeras pide diálogo ante la crisis ecológica para pensar en el BC desde el principio de que *la realidad es superior a la idea*<sup>572</sup>. A las personas pide acercarse al amor social, que es civil y político, manifestado en los pequeños detalles y gestos de cuidado mutuo para hacer posible un mundo mejor: *el amor a la sociedad y el compromiso por el bien común son una forma excelente de caridad*<sup>573</sup>. Finalmente, admira y valora la pluralidad de *asociaciones que intervienen a favor del bien común preservando el ambiente natural y urbano*<sup>574</sup>.

Respecto a las concreciones del BC en la política y la economía late una preocupación primordial: no se va a ninguna parte cuando ambas se culpan entre sí del deterioro medioambiental y la generación de pobreza. El primer paso debería consistir en aceptar los errores cometidos, asumir responsabilidades y trabajar conjuntamente para hallar caminos de interacción orientados al BC<sup>575</sup>. Hay que actuar ya. La debilidad de la reacción política internacional despreocupándose casi totalmente de la responsabilidad global del cuidado del planeta plantea un contenido que hay que trabajar seriamente: no pueden prevalecer los intereses particulares y los económicos sobre el BC<sup>576</sup>.

El modelo de Estado en Occidente está en camino de deconstrucción provocada por la fuerte tecnocracia. Al Estado le compete y debe *planificar, coordinar, vigilar y sancionar dentro de su territorio*, pero se lo pone muy difícil el contexto actual de continua innovación tecnológica; sin embargo, ello no es una excusa plausible porque cuenta con el derecho en cuanto moderador ejecutivo para establecer reglas para las conductas, que deben estar inspirada desde el BC<sup>577</sup>. Si bien es cierto que no carece de dificultad tal tarea, es posible tanto en cuanto se abandone el inmediatismo político; este, provocado y sostenido por la sociedad consumista, hace que los gobernantes, por intereses partidistas y electorales, *no se expongan fácilmente a irritar a la población con medidas que puedan afectar al nivel de consumo o poner en riesgo la inversiones*

---

tiene una explicación plausible desde la psicología evolutiva que hace difícil individualmente poner la razón y el corazón en preservar bienes a muy largo plazo. Múltiples experimentos han demostrado que los individuos prefieren el beneficio próximo al futuro: si tienen que elegir entre mil dólares hoy o mil cien una semana después, la elección mayoritaria es quedarse con los mil del presente. La explicación desde la psicología es que el hoy, en el sistema económico diferido actual, tiene menos peso que la experiencia acumulada durante milenios durante los cuales nuestra especie se desarrolló en una cultura de intercambio y necesidad donde las promesas de cumplimiento diferido perdían valor frente a lo inmediato y necesario: cf. D. D. FRIEDMAN, *Economía y psicología evolutiva*: Indret: Revista para el Análisis del Derecho 2 (2001), 9-11. Por esto mismo, quizá, el papa insiste tanto en la conversión ecológica y en un cambio de mentalidad donde es importante la búsqueda de la paz interior de las personas, ya que esta *tiene mucho que ver con el cuidado de la ecología y con el bien común, porque auténticamente vivida, se refleja en un estilo de vida equilibrado unido a una capacidad de admiración que lleva a la profundidad de la vida*: FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 935-936]; n. 225.

<sup>572</sup> Cf. *Ibidem*, 927; n. 201.

<sup>573</sup> Cf. *Ibidem*, 937-928; n. 231.

<sup>574</sup> Cf. *Ibidem*, 938; n. 232.

<sup>575</sup> Cf. *Ibidem*, 925; n. 196.

<sup>576</sup> Cf. *Ibidem*, 868-869; n. 54. Vuelve a insistir en el mismo tema, criticando la ineficacia de las cumbres mundiales, en: *Ibidem*, 914-915; n. 169.

<sup>577</sup> Cf. *Ibidem*, 917; n. 177.



*extranjerías*<sup>578</sup>. Ciertamente es difícil, a veces, encontrar consensos en cuestiones relacionadas con el medio ambiente, pero no hay que rendirse y habrá que hacer posibles los debates honestos para que *las necesidades particulares o las ideológicas no afecten al bien común*<sup>579</sup>.

Respecto al BC y el ámbito económico, la mayor de las veces lo trae a colación en relación a la política, porque siente preocupación ante la palpable realidad de que existen ciertos sectores económicos que ejercen más poder que los mismos Estados; así advierte que es impensable e injustificable una economía sin política<sup>580</sup>. En orden más práctico hace una propuesta muy concreta en relación al BC y *la actividad empresarial*, la cual debería estar sujeta a dos objetivos: procurar riqueza y mejorar el mundo para todos; una forma de empezar es que las empresas no olviden que *la creación de puestos de trabajo es parte ineludible de su servicio al bien común*<sup>581</sup>.

En definitiva, Francisco resalta el BC social por encima del político, pero tiene peculiaridades respecto a sus antecesores. Además de que la cuestión social ha cambiado desde León XIII, su interés por el BC está dirigido por su teología (del Pueblo) y por una visión antropológica de la igualdad social reclamada por el clamor de los empobrecidos de la tierra. La articulación individuo-sociedad mediada por el BC la resuelve más allá de las cualidades ónticas, de las cuales es portador todo ser humano, al fijar su mirada en el hombre perteneciente a un pueblo, singular y comunitario, con una historia propia, pero coautor de la historia universal y hacedor de la que está por venir. La clave para resolver la tensión de la primacía del hombre por encima de la sociedad y del primado del BC sobre el bien particular está en sus cuatro principios. Hay que resolverlos para entender su postura explicativa sobre el BC.

Su discurso social no distingue expresamente los distintos ámbitos relacionales como hicieron sus antecesores. Para él hay un único espacio común (el poliedro) donde conviven lo singular, lo particular, lo comunitario, lo nacional y lo internacional. Cuando habla, por tanto, de BC, lo hace dentro de este poliedro donde el tiempo es más importante que el espacio: los procesos que se ponen en marcha para garantizar la dignidad que sólo reside en los individuos son los únicos que pueden romper los espacios donde prevalece la búsqueda de dominación y poder. Pues bien, el BC sin adjetivo alguno que haga referencia a un 'local' (recuérdese que la única adjetivación que propone es la de 'social'), tiene que buscarse y garantizarse como responsabilidad de todos los agentes sociales, especialmente de los que detentan la autoridad política (puede que no hable de BC universal porque no encuentra una autoridad política universal, aunque sí un espacio global donde se puede dialogar y tomar decisiones); es decir,

---

<sup>578</sup> Aquí recuerda lo que expuso en EG, el principio de que el tiempo es superior al espacio, que lo importante es generar procesos y no espacios de poder: la grandeza política se muestra cuando, en momentos difíciles, se obra por grandes principios y pensando en el bien común a largo plazo: cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 917]; n. 177.

<sup>579</sup> *Ibidem*, 921; n. 188.

<sup>580</sup> Cf. *Ibidem*, 925; n. 196.

<sup>581</sup> *Ibidem*, 899; n. 129.

descubre en las estructuras internacionales espacios que pueden generar procesos en el tiempo, como cuando propone la exigencia, en el contexto actual de interdependencia, de un marco financiero mundial, con sus propias reglas justas y claras, para conseguir un mundo más equitativo y solidario, en el que sea posible derrotar el hambre, ofrecer a todos un trabajo digno, una vivienda decorosa y la asistencia sanitaria necesaria<sup>582</sup>.

#### *Balance del bien común en Francisco*

Aún inmerso el mundo en un déficit de convivencialidad agrandado por una crisis que se empieza a enquistar, emerge un nuevo paradigma tecnocrático con la intención de tomar las riendas para dirigir la globalización, el BC tiene carácter y valor para hacer fuerza y proponerse como alternativa a esta nueva lógica ausente de ideología sustentadora.

Francisco desvela en toda su crudeza las consecuencias del paradigma tecnocrático para los socialmente frágiles; primero, cuando se ocupa en la EG de la dimensión social de la evangelización; y segundo, cuando descubre que la cuestión social actual es la única y compleja cuestión socio-ambiental en la que estamos inmersos (LS). La respuesta a esta situación es asociar la dignidad humana y el BC; así, establece un nexo entre la participación social e institucional por la persecución del BC y la suficiencia de vida, pero al mismo tiempo, con la necesaria conjunción del BC con la solidaridad tiene que ir más allá de una mera redistribución siendo como es en toda su potencialidad un acto de justicia en cuanto valor debido sirviendo al BC.

El acento del BC puesto en lo económico en la EG intenta retomarse desde lo político en la LS al interpretar la definición, que toma de la GS, desde el respeto a la persona, a sus derechos inalienables, al orden que requiere estabilidad y seguridad para conducir a la humanidad a la paz social salvaguardando la justicia, que cuando falta es la mayor generadora de desigualdad y violencia.

La mención a la solidaridad y la justicia en relación al BC recuerda al triángulo corrector de desigualdades que propuso Pío XI, que en el contexto de LS se convierte en un nuevo paradigma de justicia para con los que están sufriendo el deterioro del 'clima' que es un BC en la actualidad, como para la herencia que vamos a dejar a las futuras generaciones, porque es un BC de todos y para todos, hasta de los por venir.

Sin embargo, su concepto de BC es más social que político. Francisco no adjetiva el BC como universal, pero igualmente habla de él aunque no distinga entre los ámbitos relacionales que

---

<sup>582</sup> Son palabras dirigidas por Francisco en una carta enviada a Vladímir Putin (presidente en curso del G20), con ocasión de la reunión del G20 en San Peterburgo (04/09/2013) donde exige con determinación la suficiencia de vida que solo puede generar el BC cuando se trabaja para *permitir una vida digna a todos los seres humanos y no solo a los ciudadanos de los países miembros del G20, sino a todos los habitantes de la tierra*: [https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2013/documents/papa-francesco\\_20130904\\_putin-g20.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2013/documents/papa-francesco_20130904_putin-g20.html) (Acceso: 05/12/2016)

genera el entramado asociativo de la persona; detrás de esto puede verse una intención correctora hacia el uso de la PT del BCU, o simplemente una manera de reafirmar que solo hay un BC que está presente en toda relación que se entabla entre los humanos.



## **CONCLUSIÓN**



Acabamos de presentar la exposición de los resultados de la investigación que nos llevó a indagar en la propuesta de la *Pacem in terris* donde se adjetiva el *bien común* (BC) como *universal*, así como su potencialidad para generar sociedad ordenada en los distintos ámbitos, donde el hombre despliega su entramado relacional, y dar respuesta al déficit de convivencia que se está viendo agravado por el ascenso del fenómeno de la globalización y las crisis cíclicas que afectan tanto a las relaciones humanas básicas y cotidianas como a las planetarias, incluyendo la casa común, nuestra hermana naturaleza.

1. *El BC ha estado presente, ininterrumpidamente, como principio organizador de la convivencia social desde los albores del pensamiento.*

La construcción conceptual del BC ha ido ligada a la visión ontológica, antropológica y social de sus pensadores, enmarcado en el modelo, casi siempre ideal, que estos diseñaron para la organización de la sociedad en su intento de conciliar la tensión individuo vs. colectividad.

Los orígenes del constructo BC estuvieron marcados por una concepción unitaria de la sociedad: una comunidad política en la que sus miembros se sentían vinculados por un único interés y unos mismos bienes a conseguir. Este hecho desvela, además de la presencia del BC en la filosofía política de los pensadores clásicos griegos, el por qué resultó relativamente sencillo a los teólogos cristianos acogerlo y corregirlo para que, más adelante en un ejercicio de reconstrucción, fuera asumido, definido y aplicado por el *corpus* unitario de la DSI como uno de los principios fundamentales en la edificación moral de la vida social.

Las sociedades se fueron haciendo plurales y complejas a raíz de las revoluciones sociales y políticas. La idea unitaria del bien entró en crisis y con ella la visión tradicional del BC. Si añadimos que en la actualidad pesa más el individuo que lo societario, nos encontramos con el reto de desvelar, para nuestro presente, la potencialidad antropológica del concepto BC como constructor de sociedades.

El discurso social de la Iglesia, sin embargo, sigue ofreciendo en la actualidad su modelo sustantivo de BC fuertemente vinculado a las cualidades ónticas del ser humano: su dignidad esencial y su sociabilidad innata. Ambas confluyen en el BC como principio moral que cuida de las condiciones de la vida en sociedad que permite la realización y el pleno desarrollo tanto de la persona como de todos los grupos en los que se asocia.

Las diversas conceptualizaciones respecto al BC que hemos ido presentando nunca

parten de cero. Tal como sucede en todas las ciencias del saber, los logros conseguidos por cada pensador alcanzan a los siguientes debido al fenómeno del pensamiento acumulativo. Este principio, constatado a lo largo de la tesis, nos permite afirmar que el BC no ha estado sometido a una evolución en el sentido literal de la palabra -que implica cambio- sino que ha ido, cada vez que ha sido pensado, amplificando su contenido, perfilando su definición y perfeccionando su operatividad como categoría ética y política forjadora de vida en común.

*2. El saber acumulativo nos permite descubrir unos rasgos esenciales, que ha ido adquiriendo el concepto bien común, como principio fundamental regidor del entramado relacional que entablan los seres humanos, los cuales deben ser tenidos en cuenta a la hora de proponer modelos sociales de convivencia.*

El BC se constituye desde el *criterio de la totalidad*: es el bien de todo el hombre y de todos los hombres. La *universalidad* es su característica primordial, porque ni puede ser simplemente la suma de los bienes buscados por los individuos de forma particular, ni tampoco el fin impuesto por una totalidad a un conjunto social de personas consideradas como un todo. El BC tiene su fin y su razón de ser en todos los miembros de la sociedad constituida ya sea en grupos pequeños: como la familia; en grupos intermedios: como las asociaciones civiles; o en grupos más amplios: como las comunidades políticas.

El BC es portador de *ordenación*: las relaciones sociales mediadas por él se organizan desde valores morales universales, porque ellos son los determinantes esenciales que acompañan toda acción humana. Tiene un carácter, en principio, prepolítico porque se encarga de asegurar las condiciones necesarias para el desarrollo integral de la persona dentro de un recto orden social favoreciendo tanto la aspiración a la convivencia recta de cada individuo en comunión con la vida ordenada de la sociedad mediante el fomento de las virtudes ciudadanas y de los ciudadanos.

El BC es *dinámico*: no se puede cerrar en contenidos concretos inmutables. En cuanto a su objeto formal se pueden alcanzar conceptualizaciones satisfactorias como en las que hemos profundizado en la tesis. En cuanto material se puede realizar de muy diversas maneras, concretando, en sus contextos determinados, los bienes necesarios para el perfeccionamiento y pleno desarrollo de la persona y los grupos en los que se asocia, pero sin olvidar las conquistas vitales alcanzadas por el ser humano, vistas como innegociables por su valor, como son la suficiencia de vida, la ayuda a los más frágiles o los Derechos Humanos.



El BC participa de la *temporalidad*: tanto las relaciones sociales como la misma sociedad responden a un fin temporal porque los actos sociales se consuman en el tiempo. Análogamente el BC social y político es temporal y distinto de la aspiración trascendente de la persona o el fin último de las concepciones de bien sustantivas. Las comunidades políticas se ocupan principalmente del analogado temporal, pero el trascendente no lo pueden obviar. Las aspiraciones a bienes materiales, culturales, intelectuales, etc., son tan necesarias para el pleno desarrollo personal y social, como lo son las de índole espiritual y transcendental; por eso, las comunidades políticas, aunque si bien deben atender a lo público material o espiritual, no deben entorpecer las aspiraciones eternas de los que las apetezcan, en aras a la perfección de todo hombre y todos los hombres para no limitar el criterio de la totalidad del que es portador el mismo constructo BC.

El BC exige la *proporcionalidad en la participación*: La cooperación de todos en el desarrollo integral de los miembros de la sociedad está integrado en el concepto de BC desde el criterio de la proporción. Todos participan en el engrosamiento del BC, todos reciben beneficios del BC construido, pero no todos lo hacen de la misma manera pues para el orden social es necesario el reparto de cargas y responsabilidades según criterios de justicia que tengan en cuenta las capacidades y valores personales de los miembros de la comunidad. Este rasgo incluiría otro, más discutido, como es el de la redistribución, pero pensamos que pertenece o está más en relación con las condiciones sociales que deben ser fijadas teniendo en cuenta los valores históricos y culturales de la comunidad concreta, pero salvando siempre a la persona a través de la justicia social y la solidaridad activa.

El BC como analogado político es sinónimo de *dignidad humana*: lo es así como cuando en la tesis determinamos que hablar de orden social es hablar de persona. El respeto, el reconocimiento y la tutela política e incondicional a los Derechos Humanos se fundamenta en el BC, porque es la sociedad política o Estado el que posee los procedimientos, las herramientas y la voluntad depositada de sus miembros en él para alcanzar, lo que no podrían como individuos: la defensa de la vida y la libertad para su desarrollo. Conviene aclarar lo importante que es el no caer en la identificación del bien común con el bien social; el primero es de los hombres, el segundo de la sociedad. En este sentido el pensamiento social cristiano ha tenido muy presente el no confundir tampoco la comunidad humana cuyo fin es el BC, con la sociedad política que, aun teniendo el BC como fin, le es más propio el bien social.

El BC también posee como rasgo característico el ser *fundamento de la autoridad*: Poder político y BC se necesitan entre sí de forma asimétrica, pues al autoridad o liderazgo de la comunidad encuentra la inspiración en el BC para gobernar y sin un poder constituido no se puede realizar el BC ni garantizar las libertades. El instrumento para actualizar el BC está en las leyes dictadas procedimentalmente en un Estado poseedor de una Constitución y con división de poderes, legitimado con la participación de los ciudadanos en la forma de elección de sus gobernantes.

*3. Las definiciones del BC aportadas por los pensadores de lo social son demasiado abiertas, porque las mismas características de las que es portador.*

A pesar del valor de una definición, para tener un punto de arranque desde el que entendernos sobre lo que concebimos cuando hablamos del BC, en el caso de este concepto es bastante difícil alcanzarla debido a que su ser dinámico, principalmente, no permite cerrar una definición capaz de aglutinar todos sus rasgos e implicaciones de la vida social.

Las definiciones aportadas por el Magisterio social de los papas, incluso las misma que apuntaron los teólogos en las que se fueron inspirando, o son descriptivas o aclaratorias o demasiado abiertas, lo que conlleva más la discusión que la aceptación de las mismas. Sin entrar en detalla en lo expuesto en el cuerpo de la tesis, sí que consideramos de valor aclarar como conclusión que lo importante no es definir el BC sino analizar donde se sitúa en el discurso global de cada papa y descubrir la lógica interna de la explicación que se hace de ella.

Así, a una de las primeras definiciones, la aportada por Pío XII en *Con sempre* se sumó la propuesta en *Mater et magistra*, que a su vez ha sido ligeramente remodelada o citada por sus sucesores hasta la última encíclica de Francisco (*Laudato sí*). Pues bien, todas ellas tienen en común una similitud en su estructura compuesta por: (1) las condiciones necesarias y (2) para el desarrollo entero del hombre. Pero al ser tan abiertas en sus dos elementos, no queda claro si el BC es solo un medio para procurar las condiciones de sociabilidad para el perfeccionamiento de la persona; o si el BC de lo que se preocupa y ocupa de la persona en la vida en común, en cuyo caso sería un fin.

La clave para dilucidar la alternativa está en el discurso donde aparecen. Tanto en CS como en MM aparecen dentro de una explicación de cómo debe ser entendido el recto orden moral de la sociedad mediante la garantía de los derechos sociales y económicos. Desde estos principios sociales se le da vas valor al BC como medio para garantizar la suficiencia de vida.

Sin embargo, en la PP, aun usando la misma definición que en MM, la presenta dentro del discurso sobre el recto orden como sociabilidad hecha para la convivencia, por lo que no es únicamente un medio para alcanzar bienes, es en sí mismo un BC. Y al asociarlo con los derechos humanos, la libertad y la participación, todos ellos imprescindibles para garantizar el buen orden, queda enmarcado como fin de la política, tal como lo entiende según el paradigma constructivo de sociedad que explicamos en el capítulo sexto.

Además de definir el BC lo determina con la función primordial que otorga como organizador de lo social, pues tiene la labor crucial de acompañar el ‘paso del orden a la ordenación’ en todos los ámbitos relacionales del ser humano. Esta idea brillante la alcanzó por medio de la nueva gramática que imprime en su lenguaje sobre la dignidad de la persona y los derechos y deberes de los hombres; incluso, en el hecho de añadir a la lista de derechos los deberes, está implícitamente proponiendo en BC desde el ámbito político en PT.

*4. Los conceptos de orden, de naturaleza humana y de ley natural los recupera Juan XXIII en la PT y lo sitúa en el mismo centro del pensar antropto-teológico, para proponer el bien común universal como principio reconstructor de la convivencialidad rota.*

La presencia iusnaturalista en el corazón mismo de la visión antropto-teológica de PT, además de ser fundamento del BCU como principio constructor de sociedades, también lo visibiliza Juan XXIII como un lugar común en el cual poder entrar en diálogo con la racionalidad científico-técnica, debido a la importancia que está da a las cuestiones antropológicas.

El riesgo de que el binomio ciencia-técnica conciba al hombre como producto de la tecnología está presente. Juan XXIII se muestra convencido que es posible dialogar con ellas desde el fondo común de la naturaleza. La paz como orden puede ser aceptada por todos como fundamento que brota de las exigencias de la naturaleza humana y desde la ella instituir una autoridad normativa y teleológica que se materialice en los valores y principios fundamentales, especialmente del BC, como constructo de sociabilidad presente, desde los comienzos del pasamiento filosófico.

La incorporación del principio antropto-teológico de la filiación divina, puede coartar el entendimiento con la racionalidad de las ciencias del saber, en cuanto que no aceptan una fundamentaciones exógenas al hombre, pero tal como lo presenta el papa, este principio no empequeñece el valor de la persona, sino que lo refuerza si se mira con él

la necesidad de realizar el BC como principio de orden para la vida suficiente y moral de los individuos en comunidad y determinantemente adecuado para la innata naturaleza dialógica del hombre.

En esta línea, el BCU sustantivo propuesto por Juan XXIII puede estar presente en los foros donde se debate sobre una ética civil que responda a los retos convivenciales del momento, sobre todo porque el BCU puede aportar a está el que se mantenga abierta a lo universal, sin perder de vista la historia, la cultura y el presente propio de cada comunidad. Más aún, pensamos que el discurso social del pensamiento cristiano está cada vez más próximo a incluir, como lógica interna, lo público.

*5. La adjetivación del BC como universal, aportado por el discurso social de la Iglesia, refuerza la necesidad de que su poder constructor de sociedades alcance y dirija las relaciones humanas en el ámbito relacional planetario.*

Universal más que un adjetivo es una sustantivación determinativa del mismo que pone de manifiesto una finalidad propia hacia dentro de la que debería ser una organización superior de la vida en común que Juan XXIII conviene en denominar mundial o planetaria.

En principio aplica lo alcanzado sobre el BC en las relaciones civiles, hacia dentro de cada Estado y en las entabladas por los estados ente sí. Igualmente, devela la intrínseca relación del BC con el ejercicio de la autoridad pública, para aseverar que, debido a la situación mundial, hay que prestar valor e importancia en la realización del BCU y organizar instituciones que lo hagan posible, tal como la constitución de una autoridad de competencia universal a fin de que las personas y los estados puedan alcanzar su pleno desarrollo integral.

Concluimos, sin embargo, que la idea de presentar el BCU como principio para la convivencia y la autoridad como proyecto para alcanzarla quedan pendientes en cuanto a su realización plena. Aunque lo demande el hombre como deseo legítimo que brota de su sociabilidad y lo exija la misma igualdad de la que somos todos portadores, choca contantemente con impedimentos por la lucha de la hegemonía del poder mundial tanto político como económico y en el presente tecnocrático.

*6. El BCU, dado el peso constructor de sociedades del que es portador, puede actuar como principio fundamental dentro de las áreas del saber que tienen como objeto o interactúan con lo social.*

Los principios fundantes y ordenadores de la sociedad que han ido apareciendo, al hilo

de la investigación, en íntima relación entre ellos mismos y con el BC encuentran, igualmente, desarrollo y aplicación en dichas disciplinas. Tales principios arrancan de las dos cualidades ónticas de la persona, conquistas innegociables en la actualidad, y responden a un paradigma de jerarquización circular, porque la ausencia o menoscabo de uno deja al resto inoperativos.

El *bien común*, la *subsidiaridad*, la *participación*, el *destino universal de los bienes*, el *derecho a la propiedad privada*, la *solidaridad*, etc., son unos a los otros correlativos. Si un proyecto de vida en común no tiene en cuenta la *participación*, por ejemplo, difícilmente podrán los otros principios sostener la convivencia y la unanimidad en la consecución de los fines que se puedan llegar a plantear.

En cuanto al BC, la ética y la moral necesitan de este principio no sólo para regular las relaciones entre los individuos asegurándoles una vida digna, sino también como fundamento ordenador de la vida social; si todo ser humano alcanza en el *bien* su fin último, es decir, su felicidad, igualmente existe un *bien común* que es el que persiguen los hombres que deciden libremente unirse a una sociedad; por lo tanto, lo buscarán como un *todo*.

A su vez, la política, desde la perspectiva del *todo* al que está llamada a gobernar, se acoge al BC para articular la tensión individuo-colectividad la cual resuelve cuando garantiza tanto la *suficiencia de vida* de todos los individuos como la aportación de cada uno al bienestar global mediante los principios de *subsidiaridad* y *participación*.

La economía, por último, para gestionar los bienes, si tiene en cuenta el *destino común* de los mismos, no puede situarse ajena al BC en cuanto que, si se propone asegurar el derecho de los hombres a la *propiedad privada* como medio de autonomía y realización personal, tendrá que dar con claves de redistribución equitativa tanto de la riqueza como de los costes, sin dejar marginada la *solidaridad* y la justicia social.

Desde estos presupuestos, el principio del BC tiene capacidad para ser punto de encuentro y articulador de estas tres áreas que se vienen ocupando de *lo social*. Recurriendo a la imagen de las esferas, de la cual nos hemos servido para mostrar gráficamente cómo han ido resolviendo los pensadores la fundamentación de la vida en sociedad y la tensión que se genera en el binomio individuo-colectividad a través del concepto de BCU, concluimos que en el discurso social que arranca en Juan XXIII se comienza a percibir el respeto a la autonomía de las esferas de la política, la economía y la ética.

Más aún, con la conquista de la dignidad humana y la sociabilidad innatas como cualidades ontológicas fundamentales que convergen en la categoría BC y su adjetivación como universal, constatamos que hay un punto de encuentro entre las mismas que, aun respetando su respectiva independencia en los objetivos de sus campos, entran en intercambio para construir la vida en común.

La tensión individuo-sociedad puede encontrar en el BCU como principio informado por la ética (aquí entra el diálogo para una ética común o mínima admisible para la pluralidad de cosmovisiones) su equilibrio, no resuelto en el pasado ni por la filosofía ni por la teología.

Sin embargo, especialmente desde el giro de la DSI hacia la fundamentación de la moral social en la antropología cristiana y el humanismo integral, aunque sigue quedando el valor del BC intacto en cuanto a las posibilidades descritas, especialmente las que lo enmarcan en el ámbito de los horizontes utópicos, se hace menos viable el llegar a configurar la concreción de la sociabilidad siguiendo la imagen de las esferas descrita, la que alcanzaron a esbozar Juan XXIII, la GS y Pablo VI como lugar de encuentro y espacio de diálogo con la pluralidad de cosmovisiones contemporáneas sobre los modelos sociales que concretan el existir en común de los seres humanos.

La concreción de modelos sociales en la vida diaria, en la economía, la política y la organización social están en manos de los que poseen instrumentos de poder para generarlos. Pero esta realidad no debe desalentar a los pensadores, cada uno con sus lógicas sustentadoras propias pero abiertas a las de los demás, en la tarea de seguir proponiendo sistemas que combatan los abusos de los detentadores del poder mundial.

En este sentido, el discurso social cristiano está cobrando peso en la opinión pública mundial, mucho más allá de la popularidad o no de los representantes significativos de la Iglesia institución, porque está elaborando una lógica interna sustentadora de su doctrina sobre la sociedad.

*7. Tanto el pensamiento social cristiano como el discurso social de la Iglesia están armando una lógica interna que da coherencia a su discurso con capacidad discursiva y dialógica suficiente para influir positivamente en los foros donde se diseñan los modelos sociales.*

Proponemos a este respecto que la lógica de la DSI, ya presente en su discurso, a la hora de resolver cómo va a organizar la vida social de los seres humanos desde el BC podría ser adjetivada como personalista.

Con todo, dicha calificación puede suscitar problemas en los pensadores católicos dedicados a la filosofía cristiana desde el campo social en cuanto que puede confundirse con el debate de mediados del siglo XX entre personalistas y solidaristas respecto al primado de la persona sobre las sociedades o la primacía del BC sobre el individuo. A pesar de esto, entendemos el apelativo personalista no desde los términos planteados en dicho debate, sino cargado del valor indiscutible del primado del ser humano respecto de la sociedad, y no por encima de, sino junto a la sociedad.

En el orden del ser, la persona tiene para la filosofía cristiana un valor único que brota de sus cualidades ónticas básicas. Aunque en el fin del hombre está el pleno desarrollo de su personalidad: alcanzar su bien particular, por su sociabilidad queda sujeto al destino común del ser humano, por lo que para alcanzar su desarrollo pleno necesita hacerlo junto a los otros y con los otros. Alcanzarlo le va a ser posible si, organizado en comunidad y sociedad, se pone a trabajar para que todos, a los que está unido en comunión de fines y destino, consigan su propio bien particular; para ello busca el BC y se asocia para que éste, que es el fin de la sociedad, se alcance en toda su potencialidad teniendo presente que el BC temporal o político es el fin específico de la vida social.

Desde esta última aportación, cabría también calificar la lógica del discurso social de la Iglesia como ‘lógica de comunión’ que, si bien no es utilizada expresamente por el pensamiento social cristiano, salvaría el que sea confundida con la opción personalista o solidarista de la controversia filosófica.

De llegar a usarse el nombre ‘comunión’ desde la perspectiva del concepto de BC se entra en el horizonte utópico en el que se sitúa el discurso social de los papas, que se posiciona entre los dos extremos del binomio individuo-colectividad, así:

- (1) frente al personalismo excesivo, subrayan la naturaleza social del ser humano que le inclina a vivir en sociedad: necesariamente busca la comunidad política porque sin ella no puede lograr su perfección particular, que alcanzaría si, libremente, se sometiese a las leyes que regulan y garantizan la perfección del todo social y de cada individuo, inscrita en la ley natural y urgida cuando es necesario por la autoridad política.
- (2) ante un ‘solidarismo’ absorbente, los papas no dudan en afirmar la unidad física y sustancial del ser humano, anterior a la sociedad y, por ende, también por encima de la autoridad civil, porque está dotada de un fin personal único que, para ser alcanzado desde la libertad y la individualidad, tanto la sociedad y el Estado serían solo medios puesto al servicio de la finalidad que buscan.

Hay que entender, no obstante, que la sujeción al ámbito de los horizontes utópicos se debe a que el discurso social de la Iglesia piensa en el BC temporal de todos los seres humanos que viven en una sociedad que aspira, porque así lo quiere el mismo Dios, a una única alianza de todas las personas; por ello, como por ahora no se ha podido alcanzar tan alto ideal, se tiene que conciliar el BC, inmanente y temporal, de los seres humanos que viven en una sociedad temporal perfecta, con el BC de la sociedad temporal perfecta compuesta de seres humanos.

También, teniendo en cuenta este equilibrio se puede hablar de 'lógica pública' o 'lógica civil'. Esta lógica advierte que según se coloque como centro el ser humano individual o la sociedad en cuanto colectivo moral, siempre va a conllevar diferentes consecuencias en el orden práctico del BC, especialmente en las atribuciones que se concedan a la autoridad o al Estado en cuanto que garante y promotor último del BC.

El discurso social de la Iglesia, a veces, se ha decantado por caminar hacia una lógica pública o civil donde la ciudadanía comience a tomar protagonismo como actor social en el ámbito de lo público en cuanto BC. La realidad es que el Estado o deja en manos privadas lo público (lógica individualista) o absorbe gran parte de lo público (lógica comunitarista), lo cual permite pocas opciones de maniobra a la sociedad civil. No obstante, lo importante por ahora es percibir y apoyar que, cuando está organizada, actúa obrando para que lo social entre en la agenda política y despolitizando lo público desde la movilización hacia frentes cooperativos, enfatizando una interacción discursiva abierta y amplia en tanto en perspectivas como en pluralidad de actores.

*8. El desarrollo, tanto intelectual como práctico, del BC como principio fundamental, tal como se propone en la Doctrina Social de la Iglesia, está aún por desplegarse en toda su potencialidad.*

Hay elementos implícitos en el concepto BC que no se han agotado en la exposición de la investigación realizada. Precisamente, uno de ellos, su marcado carácter polisémico, resulta desencadenante para fijar el objetivo de la tesis en el BCU desde la propuesta de la PT. Indagar, para conocer las múltiples adjetivaciones que surgen tanto respecto a los ámbitos relacionales en los que se tiene presente el BC como fin ordenador, como en las distintas ciencias que lo articulan para construir modelos sociales de convivencia, sería el primer paso para resolver su función constructora de vida social.

Respecto a las esferas de relación se habla, entre muchos, de un BC de la familia, de los grupos pequeños formales, de las sociedades intermedias, de la sociedad perfecta, del Estado y de un BC nacional, internacional, mundial, planetario o universal. En cuanto a



las disciplinas que lo tratan se propone como BC político, económico, metafísico, social, antropológico, etc. Entonces, ¿se puede hablar de un único BC?

Por encima de esta diversidad polisémica hay que caminar para consensuar lo fundamental, el mismo principio de totalidad que lo centra en lo importante: que el BC abarca a todo el hombre y a todos los hombres. Desde este principio queda abierta una línea de investigación que indague en una concepción común sobre el ser humano, porque como hemos mostrado las antropologías subyacentes en los discursos sociales influyen de forma directamente proporcional en la conceptualización y realización del BC. Aquí concluimos que, cuando el pensamiento y discurso social cristiano determina la necesidad de dar respuesta al BC de todo el género humano o el BC de todos los pueblos, es decir al BCU en palabras de Juan XXIII, está demandando, por urgente, la necesidad de una manera común de entender a la persona; esto no significa suprimir la diversidad en los matices, sino unificar lo que tenemos todos de genuino.

La realización misma del BC está asida a su mismo ser dinámico, especialmente porque no se puede cerrar en contenidos concretos inmutables debido a que su actualización es permanente, entre otras cosas, porque es el principio capaz de articular el binomio individuo-colectividad que se puede llegar a resolver, tal como mostramos al inspirarnos en Kant, teniendo en cuenta que para proponer con propiedad el BC como principio ético hay que reparar en relación a las personas en dos dimensiones: la intersubjetiva y la intrasubjetiva. Los actos sociales son morales y en ello se involucra cada miembro de la sociedad como persona en relación con los demás y como persona *per se*. A los dos debe alcanzar el BC si queremos llegar a la unanimidad en los fines.

Aunque ya se explicó el ser dinámico como un rasgo propio del BC, lo retomamos ahora en cuanto línea futura de investigación, realidad que una vez constatado nos disuadió de hacer un capítulo octavo dando cuenta de los contenidos del BC. Pues bien, ¿es posible, no obstante, alcanzar una teorización práctica que ayude a fijar para el presente y el futuro unos contenidos mínimos del BC sin perjudicar la actualización según los contextos nuevos que van a ir apareciendo respecto a las necesidades que vayan surgiendo para el pleno desarrollo del bien del hombre?

De una forma más gráfica. Por ejemplo, sabemos que en la polis griega no se tenían en cuenta los Derechos Humanos, porque su realidad social era proteger su identidad y sus bienes en comunidades pequeñas; sin embargo, en nuestro presente los Derechos Humanos son una realidad incuestionable, donde se exige a los gobernantes de las naciones que pongan los medios para defenderlos y promoverlos mediante leyes para

que se cumplan sus exigencias, y a los ciudadanos, especialmente desde la DSI, la obligación de asumir deberes respecto a esos derechos ejercitando la libertad como valor social y la participación como principio fundamental. Pues bien, ¿podrán algunos, en el futuro, determinar que los Derechos Humanos tengan que salir del ámbito del BC? Para nosotros no, pero hay otros contenidos admitidos como válidos en la actualidad que sí merecen revisión y que los desplegamos a continuación, en forma de elementos a investigar.

Pueden ser motivo de investigaciones futuras, iniciados con distinta intensidad en esta tesis: (1) profundizar en cómo el BCU respeta la soberanía de las naciones y si hay otras formas alternativas de organización a los estados nacionales; (2) ahondar en propuestas de modelos sociales viables para un liderazgo mundial que realice el BC de toda la familia humana; (3) generar otros puntos de reflexión todavía muy abiertos como la articulación de la democracia directa y el BCU ante el déficit crítico de las democracias actuales y el crecimiento del populismo; la economía del BCU para construir nuevos modelos económicos; la ética mundial o el parlamento de las religiones y el BCU. Incluso, ¿se puede empezar a pensar sobre un BC cósmico como siguiente ámbito relacional después del planetario que planteó la PT?

En palabras prestadas de Lachance, el BC *es un ideal de perfección, nunca totalmente realizable, que señala una meta de progreso indefinido*. Y en palabras propias, el *bien común* es la presencia del valor de lo uno en el todo y el peso del todo en el uno.

## **BIBLIOGRAFÍA**



## 1. MAGISTERIO ECLESIAÍSTICO

---

### 1.1. FUENTES

ACCIÓN CATÓLICA ESPAÑOLA, *Colección de encíclicas y documentos pontificios: Concilio Vaticano II*, 2 v. Junta Nacional, Madrid 1967<sup>7</sup>.

BENEDICTO XV, *Ad beatissimi Apostolorum*, [AAS 6 (1914) 565-581].

ID. *Allocutio habita in consistorio diei 22 ianuarii 1915*, [AAS 7 (1915) 33-36].

ID. *Dès le début*, [AAS 9 (1917) 417-420].

ID. *Pacem Dei*, [AAS 12 (1920) 209-218].

BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, [AAS 98 (2006) 217-252].

ID. *Sacramentum caritatis*, [AAS 99 (2007) 106-180].

ID. *Caritas in veritate*, [AAS 101 (2009) 641-709].

ID. *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI al 56 Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos* (09/12/2006): <http://www.vatican.va> (Acceso 09/07/2016).

ID. *Discurso de Benedicto XVI en la Sesión inaugural de los trabajos de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en el Santuario de Aparecida* (13/05/2007): *Vida Nueva* 2.567 (2007) 26-29.

ID. *Carta al Presidente de la Conferencia Episcopal Italiana, Mons. Angelo Bagnasco, con ocasión del centenario de la primera Semana Social de los Católicos Italianos* (12 de octubre de 2007): *Ecclesia* 3.388 (2007) 1.725-1.126.

ID. *Entrevista concedida por Benedicto XVI a los periodistas durante el vuelo desde Roma a Yaundé* (17/03/2009): *Ecclesia* 3.460 (2009) 518.

ID. Audiencia general del 2 de junio de 2010: Santo Tomás de Aquino: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2010/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/index_sp.htm)

ID. Audiencia general del 16 de junio de 2010: Santo Tomás de Aquino (2): [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2010/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/index_sp.htm)

ID. Audiencia general del 23 de junio de 2010: Santo Tomás de Aquino (3): [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2010/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/index_sp.htm)

ID. *Mensaje enviado a Mary Ann Glendon, presidenta de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, con ocasión de los trabajos de la XVIII sesión plenaria, dedicados al 50º aniversario de la publicación de la encíclica Pacem in Terris*, [AAS 104 (2012) 443-444].

ID. *Benditos los que construyen la paz* [AAS 105 (2013) 63-72].

ID. *Non solum*: *L'Osservatore Romano*, anno CLIII, n. 35 (2013) 1.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Sacro sanctum concilium*, [AAS 56 (1963) 97-138].

ID. Constitución dogmática *Lumen gentium*, [AAS 57 (1965) 12-67].

ID. Constitución pastoral *Gaudium et spes* [AAS 58 (1966) 1025-1115].

ID. Declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae* [AAS 58 (1966) 929-941].

VIARIOS, CONCILIO VATICANO II (1962-1965): *Constituciones, decretos, declaraciones, legislación posconciliar*, Católica, Madrid 1968<sup>6</sup>.

CONFERENCIA EPISCOPAL CATÓLICA DE INGLATERRA Y GALES, *El bien común y la Doctrina Social de la Iglesia* (octubre de 1996): Ecclesia 2853-2854, 1204-1218.

CONFERENCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *Responsabilidad solidaria por el bien común*, Lisboa, 15 de septiembre de 2003: <http://www.mercaba.org> (Acceso 23/02/2016).

CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, III, *Puebla: la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, católica, Madrid 1979<sup>2</sup>.

CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, V, *Documento de Aparecida*, Bogotá 2007.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, *Libertatis nuntius* [AAS 76 (1984) 876-909].

ID. *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación: Libertatis conscientia*, [AAS 79 (1987/1) 554-595].

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1989.

DENZINGER, H. - HÜNERMANN, P. (ed.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 1999.

GUTIÉRREZ GARCÍA, J. L., (ed.), *Doctrina pontificia II. Documentos políticos*, BAC, Madrid 1958.

FRANCISCO, *Lumen fidei*, [AAS 105 (2013) 555-596].

ID. *Evangelii gaudium*, [AAS 105 (2013) 1019-1137].

ID. *Laudato si'*, [AAS 107 (2015) 847-945].

ID. *Viaje apostólico a Cuba: Ceremonia de bienvenida en el Aeropuerto internacional José Martí* (La Habana, 19 de septiembre de 2015): L'Osservatore Romano, a. XLVII, n. 39 (2015) 2.

ID. carta enviada a Vladímir Putin (presidente en curso del G20), con ocasión de la reunión del G20 en San Peterburgo (04/09/2013): <https://w2.vatican.va> (Acceso: 05/12/2016).

IGLESIA CATÓLICA, *Catecismo de la Iglesia Católica*. Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1999.

JUAN XXIII, *El camino para la paz. Mensaje pontificio de Navidad* (23/12/1959: Ecclesia 964 (1960) 5-7.

ID. *Ad Petri cathedram*, [AAS 51 (1959) 497-531].

ID. *A quarantacinque anni*, [AAS 51 (1959) 375-481].

ID. *Radiomensaje navideño de 1960*, [AAS 52 (1960) 27-35].

ID. *Mater et magistra*, [AAS 53 (1961) 401-464].

ID., *Humanae salutis*, [AAS 54 (1962) 5-13].

ID. *Consilium diu*, [AAS 54 (1962) 65-66].

- ID. *Ecclesia Christi lumen gentium*, [AAS 54 (1962) 678-685].
- ID. *Gaudet mater ecclesia*, [AAS 54 (1962) 786-796].
- ID. *Discurso a los periodistas llegados a Roma para la apertura del concilio*: Ecclesia 1.110 (1962) 1.312-1.313.
- ID. *Discurso dirigido al cuerpo diplomático* (24/12/1962): Ecclesia 1.137 (1963) 7-8.
- ID. *Pacem in terris*, [AAS 55 (1963) 257-304].
- ID. *Alocución de su santidad en la mañana del día 9 de abril de 1963 en la ceremonia de la firma de la encíclica Pacem in terris*: Ecclesia 1.135 (1963) 450.
- ID. *Nuntius radiophonicus universis christifidelibus, festum Resurrectionis Domini nostri Iesu Christi celebraturis*, [AAS 55 (1963) 399-404].
- JUAN PABLO II, *Laborem exercens*, [AAS 73 (1981) 557-647].
- ID. *Le droit international au service de l'homme et de la paix. Allocution à la Cour internationale de Justice de la Haya*: *La Documentation Catholique* 85 (1985) 634-637.
- ID. *Sollicitudo rei sociales*, [AAS 80 (1988) 513-586].
- ID. *Christifideles laici*, [AAS 81 (1989) 393-521].
- ID. *Centesimus annus*, [AAS 83 (1991) 793-867].
- ID. *Discurso al personal de la Organización de las Naciones Unidas en la sala de la Asamblea General*, Nueva York (5/10/1995): Ecclesia 2.760 (1995) 1.619-1.620.
- ID. *Ecclesia in America*, [AAS 91 (1999) 737-815].
- ID. *Homilía con ocasión del Jubileo de los trabajadores* (1/5/2000): Ecclesia 2.996 (2000) 738-739.
- ID. *Discurso a empresarios y sindicatos de trabajadores* (2/5/2000): Ecclesia 2.999 (2000) 856-857.
- ID. *Novo millennio ineunte* [AAS 93 (2001), 266-309].
- ID. *Discurso con ocasión de la VI Sesión Pública de las Academias Pontificias* (8/11/2001): Ecclesia 3.082-83 (2002) 39-40.
- ID. *Discurso a los participantes en la Sesión Plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales* (11/4/2002): Ecclesia 3.098 (2002) 618-619.
- ID. *"Pacem in terris": una tarea permanente. Mensaje del Santo Padre para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz* (1/1/2003): Ecclesia 3.133 (2002) 1.944-1.948.
- ID. *Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de las Comunicaciones Sociales* (25/3/2003): Ecclesia 3.147 (2003) 523.
- ID. *Un compromiso siempre actual: educar para la paz. Mensaje del Santo Padre para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz* (1/1/2004): Ecclesia 3.185 (2003) 1.988-1.991.
- LEÓN XIII, *Inscrutabili Dei*, [ASS 10 (1877) 585-592].
- ID. *Quod apostolici numeris*, [ASS 11 (1878) 369-376].
- ID. *Aeterni patris*, [ASS 12 (1879) 97-115].
- ID. *Diuturnum illud*, [ASS 14 (1881-1882) 4-14].

- ID. *Cum multa*, [ASS 15 (1882-1883) 241-246].
- ID. *Nobilissima gallorum gens*, [ASS 16 (1883-1884) 241-248].
- ID. *Humanum genus*, [ASS 16 (1883-1884) 417-433].
- ID. *Immortale Dei*, [ASS 18 (1885) 161-180].
- ID. *Libertas praestantissimum*, [ASS 20 (1887) 593-613].
- ID. *Sapientiae christianae*, [ASS 22 (1889-1890) 385-404].
- ID. *Rerum novarum*, [ASS 23 (1890-1891) 641-670].
- ID. *Au milieu des sollicitudes*, [ASS 24 (1891-1892) 519-529].
- ID. *Notre consolation*, [ASS 24 (1891-1892) 641-647].
- ID. *Permoti nos*, [ASS 28 (1895-1896) 4-11].
- ID. *Graves de communi*, [ASS 33 (1900-1901) 385-396].
- ID. *Annum ingressi*, [ASS 34 (1901-1902) 513-532].

MARTÍNEZ PUCHE, J. A., *Encíclicas del beato Juan XXIII*, Edibesa, Madrid 2000.

PABLO VI, *Discurso de apertura de la segunda sesión del Vaticano II: Ecclesia* 1.160 (1963) 1.309-1.317.

- ID. *Ecclesiam suam*, [AAS 56 (1964) 635];
- ID. *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas* (4/10/65): *Ecclesia* 1.264 (1965) 1.403-1.408.
- ID. *Catholicam Christi ecclesiam*, [AAS 59 (1967) 25-28].
- ID. *Populorum progressio*, [AAS 59 (1967) 257-299].
- ID. *Iustitiam et pacem*, [AAS 59 (1967) 700-703].
- ID. *Mensaje para la celebración del "día de la Paz"* (1/1/1968): *Ecclesia* 1.371 (1967) 1.919-1.920.
- ID. *Discurso a la FAO* (16/11/1970): *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española 47 (1970) 9-11.
- ID. *Octogesima adveniens*, [AAS 63 (1971) 401-441].
- ID. *Lumen ecclesiae*, [AAS 66 (1974) 673-702].

PÍO X, *E supremi*, [ASS 36 (1903-1904) 129-139].

- ID. *Fin dalla prima nostra encíclica*, [ASS 36 (1903-1904) 339-345].
- ID. *Il fermo proposito*, [ASS 37 (1904-1905) 741-767].
- ID. *Vehementer nos*, [ASS 39 (1906) 3-16].
- ID. *Lamentabili*, [ASS 40 (1907) 470-478].
- ID. *Pascendi dominici gregis*, [ASS 40 (1907) 593-650].
- ID. *Editae saepe*, [AAS 2 (1910) 357-380].
- ID. *Nôtre charge apostolique*, [AAS 2 (1910) 607-633].

PÍO XI, *Ubi arcano*, [AAS 14 (1922) 673-700].

- ID. *Studiorum ducem*, [AAS 15 (1923) 309-326].
- ID. *Quas primas*, [AAS 17 (1925) 593-610].



- ID. *Divini illius magistri*, [AAS 22 (1930) 49-86].
- ID. *Casti connubil*, [AAS 22 (1930) 539-592].
- ID. *Quadragesimo anno*, [AAS 23 (1931) 117-228].
- ID. *Caritate Christi compulsi*, [AAS 24 (1932) 179-202].
- ID. *Divini redemptoris*, [AAS 29 (1937) 65-106].
- ID. *Mit brennender sorge*, [AAS 29 (1937) 145-167].
- ID. *Firmissimam constantiam*, [AAS 29 (1937) 189-199].
- PÍO XII, *Summi pontificatus*, [AAS 31 (1939) 413-453].
  - ID. *Sertum Laetitiae*, [AAS 31 (1939) 635-644].
  - ID. *La Solennità*, [AAS 33 (1941) 195-205].
  - ID. *Grazie*, [AAS 33 (1941) 4-14].
  - ID. *Nell' alba*, [AAS 34 (1942) 10-21].
  - ID. *Con sempre*, [AAS 35 (1943) 9-24].
  - ID. *La vostra gradita presenza*, [AAS 35 (1943) 171-179].
  - ID. *Oggi*, [AAS 36 (1944) 249-257].
  - ID. *Benignitas et humanitas*, [AAS 37 (1945) 10-23].
  - ID. *Alocución dirigida a nuevos cardenales*, [AAS 38 (1946) 141-151].
  - ID. *Conforto, letizia*, [AAS 39 (1947) 425-431].
  - ID. *Discurso de Navidad de 1947*, [AAS 40 (1948) 8-16].
  - ID. *Testes obsequii*, [AAS 41 (1949) 595-597].
  - ID. *Ad philosophos studiis humanitatis deditos, Romae coadunatos*, [AAS 41 (1949) 555-556].
  - ID. *Humani generis*, [AAS 42 (1950) 571-575].
  - ID. *Non mai forse*, [AAS 42 (1950) 126-129]. Radiomensaje, 24 de diciembre de 1949.
  - ID. *Discurso a los participantes en el Congreso del Movimiento Universal para una Confederación Mundial sobre la organización política mundial*, [AAS 43 (1951) 278-280].
  - ID. *La decimaterza*, Radiomensaje del 24 de diciembre de 1951, [AAS 44 (1952) 5-15].
  - ID. *Discurso al movimiento "Pax Christi" en septiembre de 1952*, Asís (Italia), [AAS 44 (1952) 822].
  - ID. *Sobre las aportaciones de la Iglesia a la paz*, [AAS 45 (1953) 794-802].
  - ID. *Discurso dirigido al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Italianos*, [AAS 45 (1953) 794-802].
  - ID. *Levate capita*, [AAS 45 (1953) 33-46].
  - ID. *Il programa*, [AAS 47 (1955) 764-775].
  - ID. *Alocución a los participantes en el Encuentro Internacional de las Organizaciones Católicas de las Pequeñas y Medianas Empresas*, [AAS 48 (1956) 799-800].
  - ID. *L'inesauribile mistero*, [AAS 49 (1957) 5-22].

- ID. Radiomensaje navideño a los fieles y a los pueblos del mundo entero (23 de diciembre de 1956). [AAS 49 (1957) 276-280].
- PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ", *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid – Planeta, Barcelona 2005.
- RODRÍGUEZ, F., (ed.) *Doctrina Pontificia III. Documentos Sociales*, BAC, Madrid 1964<sup>2</sup>.
- SUMOS PONTÍFICES, *Once grandes mensajes*, BAC, Madrid 1992.
- UNIÓN INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOCIALES, *Códigos de Malinas*, Sal Terrae, Santander 1962<sup>3</sup>.

## 1.2. LIBROS Y ARTÍCULOS DE REVISTAS

- AGUILAR NAVARRO, M., *Comentarios universitarios a la "Pacem in terris"*, Tecnos, Madrid 1964.
- ALBERIGO, G., *La condenación de los comunistas en 1949*: Concilium 107 (1975) 114-122.  
ID. (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Sígueme, Salamanca 1993.  
ID. (dir.) *Historia del Concilio Vaticano II*, 5 vol., Peeters-Sígueme, Leuven-Salamanca 1999-2008.  
ID. - JOSSUA, J. P. (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987.
- ALDAMA, J.A. [et al.], *El diálogo según la mente de Pablo VI: comentarios a la "Ecclesiam suam"*, Católica, Madrid 1968.
- ALESSANDRINI, F., *De Juan XXIII a Pablo VI: Ius Canonikum* vol. IV, n. 1 (1964) 205-215.
- ALMEIDA, J. A. DE, *Juan XXIII, el papa del concilio. "Vino un hombre enviado por Dios cuyo nombre era Juan"*: Revista latinoamericana de teología 85 (2012) 9-36.
- ALONSO OLEA, M., *Salarios y subsidios familiares en la "Mater et magistra"*: Revista de Política Social 52 (1961) 131-148.
- ALVAREZ JIMÉNEZ, C., *Comentarios a la Centesimus annus*, Acción Social Empresarial, Madrid 1992.
- ALVAREZ-SUAREZ, A., *Releyendo la "Gaudium et spes". De la teología a la antropología*: Burgense 33 (1992) 381-420.
- ALVIRA, R., *Las relaciones entre persona y sociedad: en el XXV aniversario de la encíclica Mater et magistra*: Scripta Theologica, vol. 18, n. 2, (1986) 896-898.
- ANCILLI, E. (coord.), *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981.
- ANDRADES LEDO, F. J., *La Doctrina Social de la Iglesia al servicio de la evangelización: Corintios XIII* 132 (2009) 58-77.
- ANNAN, K., *The Secretary-General Opening Address at Seminar to Commemorate the 40th Anniversary of the Papal Encyclical "Pacem In terris"*, en: *Peace on Earth, Symposium, New York, 7 October 2003*, <http://www.holyseemission.org/> (Acceso: 10/12/2004)
- ANTONAZZI, G., *L'Enciclica Rerum novarum: testo autentico e redazioni preparatorie dal documento originale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1957.
- ANTONCICH, R., *Reflexiones sobre el Discernimiento de las Ideologías en Octagesima adveniens*, 31-35: Medellín 11 (1985) 481-488.

- APARICIO, J. M., *La paz, don de Dios, construcción humana. En el Año de la Fe. Meditaciones sobre la "Pacem in terris"*: Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura, vol. 268, n. 1382 (2013), 455-472.
- ARANDA, A., *Persona humana, libertad, verdad*: Scripta Theologica 24 (1992) 201-220.
- ARIZMENDI POSADA, O., *El principio de subsidiariedad y el problema de las fronteras del Estado y de la sociedad civil*: Díkaion 10 (2001) 14-26.
- ARROYO, G., *Pensamiento latinoamericano sobre el desarrollo y dependencia externa*: Mensaje 17 (1968) 516-520.
- ASSMANN, H., *Cultura de Mercado e cultura solidária. Anotações à margem da "Centesimus annus"*: Revista Eclesiástica Brasileira 51 (1991) 847-873.
- AUBERT, R. – GUERET, M. – TOMBEUR, P., *Concilium Vaticanum I: concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Université Catholique de Louvain, Louvain 1977.
- ID. *El medio siglo que preparó el Vaticano II*, en: VARIOS, *Nueva historia de la Iglesia: La Iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II). T. 5*, Cristiandad, Madrid 1977.
- BALLESTEROS MOLERO, J., *La justicia social en el Magisterio de la Iglesia: una propuesta para el diálogo*: Publicaciones San Dámaso, Madrid 2008.
- BANDERA, A., *Centenario de la encíclica "Aeterni patris" de León XIII*: Ciencia Tomista v. 108 (1981) 575-583.
- BARAÚNA, G. (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la constitución "Gaudium et spes" del Concilio Vaticano II (Esquema XIII)*, Studium, Madrid 1967.
- ID. (dir.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudio en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, t. 1, Juan Flors, Editor, Barcelona 1965.
- BASAURI, E., *La "Centesimus annus". Una guía para el futuro*: Scripta Theologica 24 (1992) 273-292.
- BASEVI, C., *León XIII y la redacción de la "Aeterni Patris"*: Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, vol. 11, n. 2 (1979) 491-533.
- BELDA, R., *Cambios sociopolíticos en el mundo de hoy*, en Corintios XIII 58 (1991) 69-96.
- BELLOCO, A., *Qué es y qué no es la Doctrina Social de la Iglesia: una propuesta*: Scripta Theologica, vol. 44, n. 2, (2012) 337-366.
- BEOZZO, J. O., (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*, DEI-Cehila, San José 1992.
- BERETTA, G., *Rileggendo la "Pacem in terris"*: Rivista di Teologia Morale 17 (1985) 47-60.
- BERGOGLIO, J. M., *Una institución que vive su carisma*: Boletín de Espiritualidad: Compañía de Jesús-Argentina 55 (1978) 27-50.
- ID. *Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad 2010-2016: nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo, XIII Jornada Arquidiocesana de Pastoral Social, Buenos Aires 2010*, n. 2.2: <http://vaticaninsider.lastampa.it> (acceso: 11/10/2016)

- BERNA QUINTANA, A., *El momento histórico de la encíclica Pacem in terris*: Anuario Historia de la Iglesia 12 (2003) 345-355.
- BERNIER, R., *Nécessité d'une autorité politique de compétence universelle*: Relations 23 (1963) 162-165.
- BINDER, W. A., *Decrecimiento: decrecimiento como cambio de paradigma*: Revista de fomento social 281 (2016) 141-146.
- BLÁZQUEZ, R., *Del Vaticano II a la nueva evangelización*, Sal Terrae, Santander 2013.
- BLET, R., *Gaudium et spes n. 76. Veinte años después del concilio: Bases jurídico-formales de la doctrina conciliar-postconciliar sobre relaciones Iglesia-comunidad política*: Burgense 28 (1987) 169-197.
- ID., *Las relaciones Iglesia-comunidad política a la luz de "Gaudium et spes" n. 76*, Eset, Vitoria 1998.
- BOFF, C., *O capitalismo triunfante na visão atual de João Paulo II (Leitura da "Centésimus annus" a partir do terceiro mundo)*: Revista Eclesiástica Brasileira 51 (1991) 826-832.
- BOIXAREU, A., *El principio de subsidiariedad*: Revista de Instituciones Europeas, vol. 21, n. 3 (1994) 771-808.
- BONNIN, E., *El Desarrollo liberador a los 20 años de la "Populorum progressio"*: Efemérides Mexicana 5 (1987) 247-257.
- BOSC, R., *L'encyclique "Pacem in terris"*: Revue de L'action populaire 169 (1963) 645-656.
- BORGMAN, E., *Gaudium et spes: el futuro olvidado de un documento revolucionario*: Concilium 312 (2005) 499-508.
- BORRAJO, E., *La presencia activa de los trabajadores en la empresa*: Revista de Política Social 52 (1961) 149-174.
- BOTELLA CUBELLS, V., *El orden de lo creado en la laudato si'*: Corintios XIII 159 (2016) 15-30.
- BULLÓN, J., *La moral política en el compendio de Doctrina Social de la Iglesia y en el Catecismo de la Iglesia Católica*: Corintios XIII 122 (2007) 269-296.
- ID., *Nueva metodología de la Doctrina Social de la Iglesia. Reflexión desde la Octogésima adveniens*: Moralia 21 (1998) 79-100.
- BUONOMO, V., *La comunità internazionale e la pace. Una lettura a trent'anni dalla Pacem in terris*: La Società 4 (1993) 689-710.
- BUSTOS RODRÍGUEZ, M., *Cincuenta años después: la Iglesia y el catolicismo tras el Vaticano II*, San Pablo CEU: Católica, Madrid 2013.
- BUTTIGLIONE, R., *El hombre y el trabajo: reflexiones sobre la encíclica "Laborem exercens"*, Encuentro, Madrid 1984.
- CABALLERO, J. A., *Síntesis y comentario bíblico a la encíclica "Spe salvi"*: Veritas: revista de filosofía y teología, vol. III, n. 18 (2008) 7-30.
- CALDERÓN, C., *El Papa de la paz*: Ecclesia n. 1.140 (1963) 19-20.
- CALLEJA, J. I., *La Doctrina Social de la Iglesia a partir de la Deus caritas est*: Corintios XIII 123 (2007) 63-96.

- ID. *Caritas in veritate: la cuestión social como cuestión antropológica*: Instituto Social León XIII (2009) 3, <http://www.instituto-social-leonxiii.org/> (Acceso: 08/07/2016).
- ID. *Lectura de la encíclica "Deus caritas est"*: Lumen 54 (2005) 417-438.
- ID. *Los olvidos "sociales" del Cristianismo: la dignidad humana desde los más pobres*, PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2011.
- ID. *Moral cristiana y sociedad democrática en la encíclica "Deus caritas est"*: Corintios XIII 122 (2007) 93-123.
- ID. *Moral Samaritana I. Fundamentos y nociones de ética política cristiana*, PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2004.
- ID. *Moral Samaritana II. Fundamentos y nociones de ética política cristiana*, PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2005.
- CALVEZ, J. Y., "*Centesimus annus*" et le libéralisme: Etudes 375 (1991) 625-632.
- ID. "*Centesimus annus*": Rassegna di Teologia 32 (1991) 227-232.
- ID. *Claves para la lectura de la Centesimus annus*: Corintios XIII 62-64 (1992) 255-288.
- ID. *El futuro del marxismo y socialismo. Valoración desde la doctrina social de la Iglesia*: Corintios XIII 58 (1991) 175-194.
- ID. *La enseñanza social de la Iglesia: La economía. El hombre. La sociedad*, Herder, Barcelona 1991.
- ID. *L'encyclique sociale du centenaire. De Rerum novarum à Centesimus annus*: Lumen Vitae 46 (1991) 367-379.
- CAMACHO, I., *Doctrina Social de la Iglesia: una aproximación histórica*, Paulinas, Madrid 1991.
- ID. *El socialismo de la encíclica "Centesimus annus"*: Revista de Fomento social 46 (1991) 387-411.
- ID. *España y la justicia internacional. Norte-Sur y el nuevo orden económico internacional*: Corintios XIII 61 (1992) 128-137.
- ID. *Globalización y gobernabilidad: algunas propuestas recientes sobre la creación de un sistema de gobierno global*: Proyección 49 (2002) 69-81.
- ID. *La vida económica y el trabajo en el "Compendio de la Doctrina social de la Iglesia": claves de lectura y aplicación*: Corintios XIII 120 (2006) 183-214.
- ID. *Libertad humana y organización del Estado en la encíclica "Centesimus annus"*: Revista de Fomento Social 57 (2002) 287-291.
- ID. *¿Vale la pena conmemorar los 30 años de la "Populorum progressio"?:* Proyección 44 (1997) 259-278.
- CAMPIGLIO, L., *La "Centesimus annus" e l'economia: una interpretazione coerente*: Aggiornamenti Sociali 42 (1991) 677-691.
- CAMPANINI, G. *Il contesto storico-culturale del concilio Vaticano II*: Rassegna di Teologia 28 (1987) 230-250.
- ID. *Il novencento: Luci e ombre*: Aggiornamenti Sociali, vol. 50, n. 12 (1980) 813-825.
- ID. *La dottrina sociale della Chiesa: le acquisizioni e le nuove sfide*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2007.

- CAMPION, D. R., *Mater et Magistra and its Commentators*: Theological Studies 24 (1963) 1-52.
- CAPRILE, G., *Pio XI e la ripresa del Concilio Vaticano*: La Civiltà Cattolica 117 (1966) III, 27-39.
- ID. *Pio XII e un nuovo progetto di concilio ecumenico*: La Civiltà Cattolica 117 (1966) III, 209-227.
- CARTAGENA RUÍZ, A., *La Pacem in terris y la necesidad de un laicado responsable*: Sociedad y Utopía 22 (2003) 195-202.
- CASALE, I., *El género literario "pastoral" del Concilio Vaticano II como clave interpretativa de su identidad y relevancia*: Palabra y Razón 4 (2013) 7-25.
- CATON, P., *"Centesimus annus". Aspectos teológicos de un documento social*: Sal Terrae 79 (1991) 577-593.
- CATTANEO, A., *La valoración del capitalismo en la "Centesimus annus"*: Scripta Theologica 24 (1992) 259-271.
- CHENAU, P., *Le temps de Vatican II: une introduction à l'histoire du Concile*, Desclée de Brouwer, París 2012.
- ID. *El Concilio Vaticano II*, Encuentro, Madrid 2014.
- CHENU, M. D., *Les signes des temps*: Nouvelle Revue Theologique vol. 87/1 (1965) 29-39.
- CICCO, V. DE – SCARANO, A., *La recezione della Gaudium et spes*: Asprenas 50 (2003) 135-170.
- CIRIELLO, C., *Pietro Pavan: le metamorfosi della dottrina sociale nel pontificato di Pio XII*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 2012.
- COEYMANS, J. E., *Iglesia y economía a la luz de la Constitución Pastoral Gaudium et spes*: Teología y Vida 30 (1989) 71-89.
- COLZANI, G., *Per una lettura teologica della "Sollicitudo rei socialis"*: Aggiornamenti sociali 39 (1998) 584-590.
- COMBLIN, J., *La paz cristiana en la encíclica "Pacem in terris"*: Mensaje 119 (1963) 223-229.
- ID. *Signos de los tiempos*: Concilium 312 (2005) 527-540.
- COMÍN I OLIVARES, T., *¿Cuáles son las condiciones éticas para un liderazgo planetario legítimo?*: Sal Terrae 92 (2004) 401-412.
- COMPTE, M. T., *Una lectura de Pacem in Terris a propósito de las minorías étnicas*: Estudios eclesiásticos, vol. 80, n. 312 (2005) 104-106.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Los Derechos Humanos, una defensa permanente. Simposio de Doctrina Social de la Iglesia en el XL aniversario de la Pacem in Terris*, Edice, Madrid 2004.
- CONGAR, Y. M.-J., *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1963.
- ID. – PEUCHMAURD, M., *La Iglesia en el mundo de hoy: Constitución Pastoral Gaudium et spes*, t. 2, Taurus, Madrid 1970.
- COSTE, R., *L'Encyclique "Populorum progressio" vingt ans après*: Nouvelle Revue Théologique 109 (1987) 161-181.

- CUADRON, A. A., *"Centesimus annus". Cuatro claves de interpretación*: Icade 23 (1991) 53-76.
- ID. *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Católica, Madrid 1993.
- CUDA, E., *Teología y Política en el discurso del papa Francisco: ¿dónde está el pueblo?*: Nueva sociedad 248 (2013) 11-26.
- DANNEELS, G., *Religions et paix. À l'occasion du 40e anniversaire de «Pacem in terris»*: Nouvelle Revue Theologique vol. 125/4 (2003) 529-540.
- DELHAYE, PH., *La aportación del Vaticano II a la Teología Moral*: Concilium 75 (1972) 207-217.
- DERISI, O. N., *El significado de la encíclica "Aeterni patris" de León XIII, a los cien años de su publicación*: Sapientia 133-134 (1979) 303-309.
- ID. *Concepto de la filosofía cristiana*, Club de Lectores, Buenos Aires 1979<sup>3</sup>.
- DÍAZ, B., *Alberto Methol Ferré: una influencia fundamental en el pensamiento del papa Francisco*: Cuadernos del CLAEH, a. 34, n. 101, (2015) 63-85.
- DÍAZ-SALAZAR, R., *Centesimus annus. Una crítica de la sociedad capitalista*: Iglesia Viva 153 (1991) 353-375.
- DÍEZ SÁNCHEZ, J. M., *A los veinte años de la Encíclica "Laborem exercens"*: Sociedad y utopía: Revista de ciencias sociales 18 (2001) 53-64.
- ID. *Aclarar la memoria a propósito del cuadragésimo aniversario Pacem in Terris*: Sociedad y Utopía n. 22 (2003) 231-240.
- ID. *Introducción, 10 Mensajes para la Paz*, Cáritas Española, Madrid 2008.
- DURÁN, R., *La paz y la cooperación internacional en la perspectiva de la Constitución Pastoral Gaudium et spes*: Teología y Vida 30 (1989) 131-140.
- ECHAIDE, A. M., *El sistema de la democracia. Percepciones, enseñanzas en el compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, actuaciones*: Corintios XIII 122 (2007) 309-326.
- EDITORIAL, *Caritas in veritate: El desarrollo en la era de la globalización*: Cultura económica 75-76 (2009) 8.
- EDITORIAL, *Cuarenta años de la encíclica Pacem in terris*: Razón y fe n. 248 (2003) 5.
- EDITORIAL, *Doctrina Social de la Iglesia: Compendio y Maestría*. UC Actualidad 67 (2005) 4.
- EDITORIAL, *Il capitalismo nell'enciclica "Centesimus annus"*: La Civiltà Cattolica 142 (1991) II, 417-430.
- EDITORIAL, *La "Centesimus Annus", attualizzazione della "Rerum novarum"*: La Civiltà Cattolica 142 (1991) II, 313-315.
- EDITORIAL, *La Chiesa e il problema dello sviluppo. Della "Populorum progressio" alla "Sollicitudo rei socialis"*: La Civiltà Cattolica 139 (1988) I, 417-430.
- EDITORIAL, *Pacem in terris*: Mensaje 119 (1963) 211-214.
- EDITORIAL, *Sobre el Pontificio Consejo Justicia y Paz*: UCA Actualidad 56 (2004) 3.
- EDITORIAL, *Totalitarismo e democrazia nella "Centesimus annus"*: La Civiltà Cattolica 142 (1991) II, 521-533.

- EDITORIAL, *Verità e democrazia. Contrasto o mutuo arricchimento?*: La Civiltà Cattolica 144 (1993) II, 417-427.
- ESQUERDA, J., *Magisterio y signos de los tiempos: ¿Condicionamiento mutuo?*: Burgense 10 (1969) 239-271.
- ESTRADA, J. A., *Relaciones Iglesia-Mundo. De la "Populorum progressio" a nuestros días*: Proyección 44 (1997) 279-298.
- FAGOAGA, M., *El principio de subsidiaridad en la "Mater et magistra"*: Revista de Política Social 52 (1961) 88-89.
- FELTIN, Cardinal, *L'Encyclique Pacem in terris*: Chronique Sociale de France 71 (1963) 259-278.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, F. (coord.), *Estudios sobre la encíclica "Centesimus annus"*, AEDOS: Unión Editorial, Madrid 1992.
- ID. (coord.), *Estudios sobre la encíclica Laborem exercens*, Católica, Madrid 1987.
- FERNÁNDEZ, V. M., *El "sensus populi": la legitimidad de una Teología desde el Pueblo*: Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina 72 (1998) 133-164.
- FERNÁNDEZ, V. M. – GALLI, C. M. (coords.), *Eros y Agape: Comentario a Deus caritas est*, San Pablo, Buenos Aires 2008.
- FINNIS, J., *Aristóteles, Santo Tomás y los absolutos morales*: Persona y Derecho 28 (1993) 9-26.
- FLECHA, J. R., *Antropología y humanismo de Juan XXIII: Las encíclicas Pacem in terris y Mater et Magistra*: Diálogo Ecueménico, vol. 36, n. 115-116 (2001) 325-353.
- ID. *La concepción cristiana del ser humano en la Doctrina Social de la Iglesia*: Corintios XIII 62-63 (1992) 217-253.
- ID. (coord.), *Dios es amor: comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI "Deus caritas est"*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2007.
- FLORENSA, A., *Paradigma tecnocrático: la raíz antropológica de la crisis ecológica. El hombre y la tecnociencia*: Revista de fomento social 281 (2016) 203-209.
- FLORISTÁN, C., - TAMAYO, J.-J. (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985.
- FONSECA, A., *Il ventennale della "Populorum progressio"*: La Civiltà Cattolica 138 (1987) II, 446-457.
- ID., *Interdipendenza e liberazione nell'enciclica "Sollicitudo rei socialis"*: La Civiltà Cattolica 139 (1988) IV, 14-26.
- FROJÁN, F. J., *El hombre del trabajo, clave esencial de la cuestión social: antropología y ética en la encíclica Laborem exercens*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2001.
- FONT, P., *Rapidación: los ritmos de nuestro tiempo*: Revista de fomento social 281 (2016) 210-213.
- FUNDACIÓN PABLO VI, *Para comprender Pacem in terris*, Edice, Madrid 2003.
- GALINDO, A. - BARRADO, J. (eds.), *León XIII y su tiempo*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2004.



- ID. (coord.), *Loado seas mi Señor y ecología integral: comentarios a la encíclica "Laudato Si" del Papa Francisco*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2016.
- ID. *Un compendio o la presentación orgánica de la Doctrina Social de la Iglesia*: Revista agustiniana vol. 47, n. 142 (2006) 119-140.
- GALLAGHER, R., *Change and Continuity in the Human Condition: the Implications of GS Parso 4-10 for Moral Theology*: Studia Moralia 35 (1997) 49-69.
- GARCÍA CARDIÑANOS, E., *Releyendo Pacem in terris*: Corintios XIII 148 (2013) 65-79.
- GARCÍA, C., *La hermenéutica antropológica de la Gaudium et spes*: Burguense 48 (2007) 131-160.
- GARCÍA, M. (dir.), *Teología y sociología del desarrollo. Comentarios a la Populorum progressio*, Razón y Fe, Madrid 1968.
- GARCÍA GARCÍA, V., *Los derechos humanos en la historia*: Moralia 21 (1998) 399-432.
- GARCÍA BELTRÁN, G., *La dimensión social de la evangelización en la Exhortación Apostólica Evangelii gaudium*: Scripta Theologica vol. 46 (2014) 461-480.
- GARCÍA MORENCOS, E., *La Doctrina Social de la Iglesia en el nuevo Catecismo*, Unión Editorial, Madrid 1993.
- GARR, M., *Versión popular de la Carta Encíclica del Beato Juan XXIII, Pacem in Terris: una lectura 40 años después*, Roel, Lima 2003.
- GASCOIGNE, R., *Fifty Years After Pacem in Terris*: Australasian Catholic Record, vol. 90, n. 4, (2013).
- GELABERT, M., *Comentarios a la Carta Encíclica "Deus caritas est" de Benedicto XVI: creados desde y para el amor*: Veritas 16 (2007) 9-24.
- ID. *La tradición apostólica va creciendo en la Iglesia*: Veritas, vol. IV, n. 20 (2009) 169-186.
- GEREST, C., *Le pape au XIX siècle. Histoire d'une inflation*: Lumière et vie 26 (1977) 70-86.
- GERGEN, K., *Realidades y relaciones: Una aproximación a la construcción social*, Paidós, Barcelona 1996.
- GLENDON, M. A. – HITTINGER, R. – SÁNCHEZ SORONDO, M., (eds.), *The Global Quest for Tranquillitas Ordinis. Pacem in Terris, Fifty Years Later*, Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2013.
- GLORIEUX, A., *Les étapes préliminaires de la Constitution pastorale "Gaudium et spes"*: Nouvelle Revue Theologique 108 (1986) 388-403.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *La fuerza del amor inteligente. Un comentario a la encíclica "Caritas in veritate, de Benedicto XVI*, Sal Terrae, Santander 2009.
- ID. *De la "Rerum novarum" a la "Centesimus annus": Cien años de enseñanza social de la Iglesia*: Revista Española de Teología 57 (1997) 263-284.
- ID. *La ideología liberal. Análisis desde la doctrina social de la Iglesia*: Corintios XIII 58 (1991) 117-134.
- ID. *Las estructuras de pecado y su transformación en estructuras de solidaridad mundial*: Sal Terrae 76 (1988) 601-611.

- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Una Iglesia nueva para un mundo nuevo: justicia, paz e integridad de la creación en la Gaudium et spes*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2013.
- GOROSQUIETA, J., *A los veinte años de "Populorum progressio"*: Revista de Fomento Social 42 (1987) 229-242.
- ID., *El capitalismo en la encíclica "Centesimus annus"*: Revista de Fomento Social 46 (1991) 413-429.
- GUCHTENEERE, P. DE, *Un hito social. Nota a los 30 años de la "Populorum progressio"*: Páginas 144 (1997) 69-70.
- GUERRERO, F., *El principio de subsidiaridad en las encíclicas Mater et magistra y Pacem in terris. Extensión y límites de la intervención estatal*: Ecclesia 23 (1963) 528-533.
- ID. *Mensaje social de la Iglesia: de León XIII a Benedicto XVI*, Ciudad Nueva, Madrid 2009.
- GUITIÁN, G., *El Compendio de las "res novae": a propósito del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*: Scripta theologica vol. 37, n. 1 (2005) 211-226.
- GUERRY, E., *La Doctrina Social de la Iglesia*, Rialp, Madrid 1961<sup>2</sup>.
- GUIX FERRERES, J. M., *"Guardad el derecho y practicad la justicia" (Is 56,1): Corintios XIII 62/64* (1992) 29-115.
- GRAHAM, R. A., *Il piano straordinario di Hitler per distruggere la Chiesa*: La Civiltà Cattolica 146 (1995) I, 544-552.
- HÄRING, B., *La loy du Christ: Théologie morale a l'intention des prêtres et des laïcs, t. 1*, Desclée & Cia, Tournai (Belgium) 1960<sup>4</sup>.
- HAUBTMANN, P., *El testamento social de Juan XXIII*, Barcelona, Nova Terra 1969.
- HERNÁNDEZ AYLLÓN, A., *Juan XXIII, del discurso al diálogo, de la espera al encuentro*: Pastoral ecuménica n. 85 (2011) 29-60.
- HERRERA ORIA, A. (dir.), *Comentarios a la constitución Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, Católica, Madrid 1968.
- HERVADA, J., *Principios de Doctrina Social de la Iglesia*, Palabra, Madrid 1984.
- HOLLENBACH, D., *Pacem in Terris and Human Rights*: Journal of Catholic Social Thought, vol. 10, n. 1. (2013) 5-15.
- INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, BAC, Madrid 1963.
- ID. *Los nuevos escenarios de la violencia. En el 40 aniversario de la Pacem in terris*, Cuadernos León XIII, Madrid 2003.
- IRIARTE, A., *Dos marcos de referencia para un cristianismo político: León XIII y "Gaudium et spes"*, Eset, Vitoria 1997.
- ISTITUTO CATTOLICO DI ATTIVITÀ SOCIALE, *Per la comunità cristiana: principi dell'ordinamento sociale* [a cura di un gruppo di studiosi amici di Camaldoli], Studium, Roma 1945.
- JARAMILLO, P., *Un "Evangelio para el mundo": Sobre las huellas del nuevo talante de Gaudium et spes*: Corintios XIII 101 (2002) 15-54.
- JARLOT, G., *Pacem in terris*: Etudes 318 (1963) 391-404.
- ID. *La Iglesia ante el progreso social y político: la enseñanza social de León XIII, de Pío X y de Benedicto XV vista en su ambiente histórico (1878-1922)*, Península, Barcelona 1967.

- ID. *Doctrine pontificale et histoire: Pie XI. Doctrine et action (1922-1939)*, Presses de L'Université Grégorienne, Roma 1973.
- JARRITO, G., *Pacem in terris*: Etudes 317 (1963) 390-404.
- JEGEN, M. E., *Una actitud totalmente nueva*: Concilium 184 (1983) 93-107.
- JOBLIN, J., *L'encyclique "Pacem in terris"*: Extrait de la Revue Internationale du Travail vol. 88, n. 1, juillet 1963. Bureau Internacional du Travail, Genève 1963, 1-15.
- ID. *Los signos de los tiempos en las instituciones internacionales*: Razón y Fe 171 (1965) 21-36.
- ID. *Il movimento cattolico sociale. Dalla morte di Ketteler all'enciclica 'Rerum novarum'*: Civiltà Cattolica 133/4 (1983) 116-124.
- JORNADAS DE TEOLOGÍA, *Desafíos de la crisis económica y compromiso cristiano: hacia un desarrollo humano integral*, Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela 2011.
- JUAN XXIII, *Diario del alma y otros escritos piadosos*, Cristiandad, Madrid 1964<sup>2</sup>.
- ID. *Ecos en el mundo de la "Pacem in terris"*, en: Ecclesia n. 1142 (1963) 693-701.
- KASPER, W., *Theological Anthropology of Gaudium et Spes*: Communio 23 (1996) 129-140.
- KOMONCHAK, J. A., *La redazione della Gaudium et spes*: Il Regno (documenti) 44 (1999) 446-455.
- LAGO ALBA, L., *"Centésimus annus", relectura de "Rerum novarum"*: Ciencia Tomista 118 (1991) 399-413.
- LATOURELLE, R., (ed.), *Vaticano II, balance y perspectivas: veinticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca 1989.
- LAUBIER, P. DE, *Un idéal historique concret de société. Le projet de Léon XII*: Revue thomiste 78 (1978) 385-412.
- LÓPEZ, T. A., *León XIII y la cuestión social (1891-1903)*: Anuario de historia de la Iglesia 6 (1997) 29-44.
- LÓPEZ DE PRADO, J., *La comunidad humana ¿proyecto o realidad?*: Miscelánea Comillas 51 (1993) 183-211; 511-533.
- LLORENTE, A. C., *La importancia de la "Fides qua": comentario a los números 20-48 del "Compendio de la doctrina social de la Iglesia"*: Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina 89 (2006) 193-214.
- LORDA, J. L., *Antropología cristiana: Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996.
- ID. *Para una idea cristiana del hombre: aproximación teológica a la antropología*, Rialp, Madrid 2010.
- LORENZETTI, L., *Una globalizzazione da volto umano*: Rivista di Teologia Morale 32 (2000) 507-512.
- LOSADA, J., *Comunidad y persona eclesial*: Communio 11/82 (1982) 26-38.
- MADRIGAL, J. S., *Memoria del Concilio: Diez evocaciones del Vaticano II*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid; Desclée de Brouwer, Bilbao 2005.
- ID. *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid; San Pablo, Madrid 2012.

- MADOZ, J., *La Iglesia Cuerpo Místico de Cristo, según el primer esquema "De Ecclesia" en el Concilio Vaticano*: Revista Española de Teología 3/1 (1943) 159-181.
- MALINVAUD, E. – SABOURIN, L. [eds.], *The Governance of Globalization*, Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 2004.
- MANNA, S., *El Ecumenismo de Juan XXIII*: Diálogo ecuménico, vol. 36, n. 115-116 (2001) 209-214.
- MANZINI BADIALI, N., *La "Pacem in terris" (1963-1993)*: Rivista di Teologia Morale 26 (1994) 79-83.
- MARASCHI, P., *Chiesa e realtà sociale. Riflessioni sulla "Octogesima adveniens"*: Aggiornamenti sociali 22 (1971) 561-578.
- MARREWIJK, L. VAN, *"40 años Gaudium et spes 1965-2005"*: Ciencias Religiosas 14 (2005) 9-42.
- MARTÍNEZ, J. L., *"Caritas in veritate": El desarrollo humano integral en tiempo de globalización y de crisis*: Sal terrae: Revista de teología pastoral 1141 (2010) 73-92.
- ID. *Derechos Humanos y Doctrina Social de la Iglesia: una contribución con motivo del 60º aniversario de la Declaración Universal*: Miscelánea Comillas, vol. 67, n. 130, (2009) 11-52.
- MARTÍNEZ CANO, S., (ed.), *Mujeres desde el Vaticano II: memoria y esperanza*, Verbo Divino, Navarra 2014.
- MARTÍNEZ CORTES, J., *El Estado de Bienestar y su crisis*: Revista de fomento social 45 (1990) 141-155.
- MARTÍNEZ DíEZ, J. A., *Los derechos de los inmigrantes en la Pacem in terris*: Sociedad y Utopía n. 22 (2003) 163-178.
- MARTÍNEZ GÓMEZ, L., *El humanismo cristiano a la luz de la Pacem in terris*: Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura 168 (1963) 433-434.
- MARTY, G. M., *Sur l'encyclique "Centesimus annus"*: Revue Thomiste 92 (1992) 843-853.
- MATTAI, G., *La "Sollicitudo rei socialis": a vent'anni dalla "Populorum progressio" novità ed impegni emergenti*: Rassegna di Teologia 29 (1988) 127-141.
- MAUTI, R. M., *El Concilio Vaticano II: acontecimiento y teología. Una aproximación desde los diarios de M.-D. Chenu, Y. M.-J. Congar y H. De Lubac*: Revista Teología 110 (2013) 57-84.
- MEJÍA CORREA, I., *Laudato si': un nuevo paradigma ecológico*: Revista Albertus Magnus, vol. 7, n. 1, (2016) 137-154.
- MELÉ, D., *Empresa y economía del mercado a la luz de la "Centesimus annus"*: Scripta Theologica 24 (1992) 221-239.
- MELINA, L. – ANDERSON, C. A. [eds.], *La vía del amor: reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Monte Carmelo, Burgos 2006.
- MELLA, P., *Leer la Mater et magistra con la Mater et magistra*: Cuadernos de pedagogía universitaria, a. 5, n. 9 (2008) 5-8.
- MELLONI, A., *Papa Giovanni: un cristiano e il suo concilio*, Giulio Einaudi, Torino 2009.
- ID. *Pacem in terris: storia dell'ultima enciclica di papa Giovanni*, Laterza, Roma 2010.

- MERINO, P., *Discernir los signos de los tiempos: Perspectiva cristológica y pneumatológica*: Franciscanum: Revista de las ciencias del espíritu, vol. L, n. 150 (2008) 13-32.
- MERTENS, C. L., *Mater et magistra: traductions et commentaires*: Nouvelle revue théologique 84/7 (1961) 735-737.
- MESSINEO, A., *Comunità mondiale e autorità mondiale*: La Civiltà Cattolica 114 (1963) III, 430-441.
- ID. *Comunità regionali e comunità mondiale*: La Civiltà Cattolica 114 (1963) III, 14-25.
- ID. *La comunità mondiale*: La Civiltà Cattolica 114 (1963) III, 313-324.
- MIFSUD, T., *La defensa del hombre: preocupación de una doctrina. Lectura y comentario de la encíclica "Centesimus annus"*: Medellín 66 (1991) 211-226.
- MIGLIORE, J., *Reflexiones en torno al concepto de sociedad civil*: Cultura económica 62 (2005) 11-24.
- ID. *Merado, estado y sociedad civil: de Centesimus annus a Caritas in veritate*: Cultura económica 75-76 (2009) 30-43.
- MOINE, A., *Chrétiens et communistes: après "Pacem in terris"*, Editions sociales, Paris 1965.
- MORAL, C., *The Vatican Council: the story told from inside in bishop ullathorne's letters*, Longmans Green, London 1930.
- MORAL, T., *Literatura española en torno al Vaticano I*: Studium 10 (1970) 541-549.
- MOREDA, C., *Algunos aspectos de la encíclica "Sollicitudo rei socialis"*: Studium 31 (1991) 457-466.
- ID., *Algunos aspectos de la encíclica Centesimus annus (1ª parte)*: Tierra Nueva vol. 22, n. 85 (1993) 5-10.
- ID., *Algunos aspectos de la encíclica Centesimus annus (2ª parte)*: Tierra Nueva vol. 23, n. 87 (1994) 26-34.
- ID., *El mercado en Centesimus annus (1ª parte)*: Tierra Nueva vol. 23, n. 89 (1994) 5-15.
- ID., *El mercado en Centesimus annus (2ª parte)*: Tierra Nueva vol. 23, n. 90 (1994) 10-17.
- MORENO, F., *La verdad sobre el hombre en el magisterio de Juan Pablo II*: Scripta thologica 20 (1988) 681-708.
- MULDER, TH. – CARRIER, H., *L'enciclica "Mater et magistra": linee generali e problemi particolari*, Università gregoriana, Roma 1963.
- MUÑOZ MUÑOZ, F., *Presentación de la Encíclica de Benedicto XVI: "Deus caritas est"*: Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas 2 (2007) 17-92.
- MURO, T., *Substrato antropológico de la encíclica "Caritas in veritate"*: Corintios XIII 132 (2009), p. 23-45.
- NICORA ALBERIGO, A. - ALBERIGO, G., (eds.), *Giovanni XXIII: profezia nella fedeltà*, Queriniana, Brescia 1978.
- NIETO, F. M., *Liderazgo mundial. Nuevas posibilidades éticas en el contexto actual de la globalización*: Moralia 114/115 (2007) 169-172.

- NOVAK, M., *Pensamiento social católico e instituciones liberales*: Estudios Públicos 20 (1985) 5-152.
- ORIOI, A. M., *De la Rerum novarum a la Centesimus annus*: Iglesia Viva 153 (1991) 279-309.
- ID., *Socialismo, marxismo, liberalismo. Meditación sobre la Octogesima adveniens*: Estudios Eclesiásticos 53 (1978) 209-243.
- PARRA, J., *Claves de interpretación para la "Centesimus annus"*: Studium 31 (1991) 471-489.
- ID., *La enseñanza social del Pablo VI. "Populorum progressio" y Octogesima adveniens*: Studium 31 (1991) 441-455.
- PASSELECQ, G. - SUCHECKY, B., *Un silencio de la Iglesia frente al fascismo: la encíclica de Pío XI que Pío XII no publicó*, PPC, Madrid 1997.
- PAVAN, P., *Il momento strico di Giovanni XXIII e della "Pacem in terris"*: La Società 2 (2003) 187-294.
- ID. *La democrazia e le sue ragioni*, Studium, Roma 1958.
- ID. *Pace in terra: commento all'enciclica Pacem in terris*, San Liberale, Treviso 2003.
- ID. *L'Ordine tra gli esseri umani*: Seminarium 28/1 (1988) 54-61.
- ID. *Vers une autorité mondiale. Comentaire de l'encyclique "Populorum progressio"*: La documentation catholique 64 (1967) 723-728.
- ID. *L'Ordine sociale: ragione e rivelazione*, Studium, Roma 1943.
- PELLEGRINO, E., *Signes des temps et réponse des chrétiens*: La Documentation Catholique 64 (1967) 151-154.
- PELLITERO, R., [ed.], *Vivir el amor: en torno a la encíclica "Deus caritas est"*, Rialp 2007.
- PEREA GONZÁLEZ, J., *En el centenario de la condenación del modernismo. Una crisis que no se cerró y no se cerrará*: Iglesia Viva 231 (2007) 87-120.
- PESCH, H., *Tratado de economía nacional: primera parte, fundamentos*, Casa Editorial Saturnino Calleja Fernández, Madrid 1905.
- PETRÀ, B., *I «segnideitempi»: un'appropriazione indebita del magistero da parte della teología?*: Studia Moralia 35 (1997) 145-170.
- PHAM, J. P. (ed), *Centesimus Annus. Assessment and Perspectives for the Future of Catholic Social Doctrine*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1998.
- PINILLOS, J. L., *"Laborem exercens": los trabajos y los días del hombre de hoy*: Cuenta y razón 6 (1982) 79-86.
- PINTO DE OLIVEIRA, C. J., *Gaudium et spes ¿nuevo paradigma de ética fundamental y social?*: Anámmesis 6 (1996) 5-48.
- PITARQUE, F., *La cuestión social: Solución*, Casulleras, Barcelona 1947.
- PLACER, F., *Sentido liberador de "Gaudium et spes"*: Lumen 35 (1986) 147-171.
- POTTIER, *La morale cattolica e le odierne questioni sociali*, Vita e Pensiero, Milano 1921.
- QUEREJAZU, J., *La Moral Social y el Vaticano II: génesis, instancias y cristalizaciones de la Teología Moral Social postvaticana*, Eset, Vitoria 1993, 71-197.
- RAHNER, K. *Il significato permanente del Concilio Vaticano II*: Aggiornamenti Sociali, vol. 31, n. 3 (1980) 203-214.

- RAUSCHER, A., (ed), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Duncker & Humblot, Berlín 2008.
- RATZINGER, J., *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II: formulación, transmisión, interpretación*, Católica, Madrid 2013.
- ID. *Las catorce encíclicas del santo padre Juan Pablo II*, en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia](http://www.vatican.va/roman_curia) (Acceso: 06/08/2016).
- RESTREPO, G., *La antropología de Gaudium et spes*: Teología y Vida 36 (1995) 279-290.
- RICHI, G., (ed.), *A la luz del Resucitado: una lectura cristológica del Vaticano II*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2014.
- RODRÍGUEZ, F., *concepción funcional de la igualdad en algunos textos de León XIII*: Revista de Estudios Políticos 46 (1949) 65-93.
- ID. *Tres versiones de la Encíclica "Rerum novarum"*: Revista de Política Social 10 (1951) 72-83.
- ID. *Viejos y nuevos problemas en la encíclica Mater et magistra*: Revista de Política Social 52 (1961) 65-66.
- RODRÍGUEZ, V., *Los grandes acentos de la "Centesimus annus"*: Studium 31 (1991) 491-499.
- ROMERO, D., *El papado ante la Gran Guerra*: Boletín del Ilustre Colegio Oficial de Filosofía y Letras y Ciencias 249 (2014) 23-25.
- RONDET, H., *Vaticano I, el Concilio de Pío IX: la preparación, los métodos de trabajo, los esquemas que quedaron en suspenso*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1963.
- ROUQUETTE, R., *Situation historique de l'encyclique "Pacem in terris"*: Etudes 318 (1963) 405-419.
- ROY, M., *A los diez años de la "Pacem in terris": carta a Pablo VI*, PPC, Madrid 1973.
- RUBIO, M., *Presencia y acción de Dios en los signos de los tiempos*: Pentecostés 8 (1970) 301-320.
- ID. *Los "signos de los tiempos" como hermenéutica del acontecer de Dios en los acontecimientos de los hombres*: Moralia 13 (1991) 3-32.
- RUIZ-GIMÉNEZ, J., *Con el corazón en alto...*, en: Juan XXIII, *Encíclica "Pacem in Terris"*, Madrid 1963.
- RUIZ JUERADO, M., *Los signos de los tiempos*: Manresa 40 (1968) 5-18.
- SÁNCHEZ, J. J., *¿Una Iglesia para este mundo? Relectura de la Gaudium et spes en el contexto actual*: Pastoral Misionera 155 (1987) 68-77.
- SÁNCHEZ AGESTA, L., *Los principios cristianos del orden político*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1962.
- ID. *La proyección de la Populorum progressio en la sociedad contemporánea*, Centro de Estudios Sociales de la Santa Cruz del Valle de los Caídos, Madrid, 1969.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, J., *Entre "Mater et magistra" y "Pacem in terris": La Iglesia que generó el Vaticano II*: Sociedad y utopía: Revista de ciencias sociales 40 (2012) 125-129.
- SANZ DE DIEGO, R. M., *El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*: Razón y fe 252 (2005) 139-148.
- ID. *Deus caritas est: un canto al amor total*: Razón y Fe 253 (2006) 199-207.

- SÁNCHEZ DE LA TORRE, A., *La socialización en la Doctrina Social Católica*: Revista de Política Social 52 (1961) 101-120.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. (ed. lit.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres*, Sal Terrae, Santander 2015.
- SCANZIANI, F., *L'antropologiasottesa a Gaudium et spes: invito alla lettura*: La Scuola Cattolica 135 (2007) 625-652.
- SCHICKENDANTZ, C., *Estudios sistemáticos-hermenéuticos sobre el Vaticano II: tres aportes relevantes en el período posconciliar*: Veritas 30 (2014) 187-211.
- SCIDÀ, G., *Intedipendeza e complssità del mondo contemporaneo nella "Sollicitudo rei socialis"*: Aggiornamenti Sociali 39 (1988) 591-604.
- SCOLA, A., *Reforma de la Iglesia y primado de la fe: a propósito de la hermenéutica del Concilio Vaticano II*, Encuentro, Madrid 2013.
- SECRETARIADO GENERAL DE CONCILIUM, *Signos de los tiempos*: Concilium 25 (1967) 313-322.
- SEGOVIA, J. L., *50 años de la Pacem in terris: una Iglesia reconciliada con los Derechos humanos y la Justicia, en diálogo fraterno con el mundo*: Sociedad y Utopía 42 (2013) 175-193.
- SIEBEN, H. J., *La idea de concilio de Juan XXIII*: Diálogo ecuménico, vol. 36, n. 115-116 (2001) 219-250.
- SETIÉN, J. M., *A los 40 años de la Pacem in terris. Innovación y actualidad*: Lumen 52 (2003) 317-348.
- ID. *Bases éticas para la paz. Reflexiones actuales sobre la Pacem in terris*, Ostoa, Lasarte-Oria 2004.
- SCHOOYANS, M., *La enseñanza social de la Iglesia: síntesis, actualización y nuevos retos*, Palabra, Madrid 2006.
- SCHOU, S. H. (dir.), *Historia del movimiento obrero cristiano*, Estela, Barcelona 1964.
- SILVA, E., *El conflicto de interpretaciones en torno a la recepción del Concilio Vaticano II*: Teología y vida, vol. 54, n. 2 (2013) 233-254.
- SORGE B., *L'apporto dottrinale della lettera apostolica "Octogesima adveniens"*: Civiltà Cattolica 72/2 (1971) 417-428.
- SORIA, C., *Relaciones de los seres humanos y de las comunidades políticas con la comunidad mundial*: Seminarium 28/1 (1988) 78-100.
- SPIAZZI, R., *Orizzonti social della Chiesa*, Angelo Belardetti Editore, Roma 1952.
- SUENENS, CARD., *Paz en la tierra: discurso en el homenaje conciliar a Juan XXIII y Pacem in terris*, Acción Social Patronal, Madrid 1963.
- TAGLE, H., *El principio de subsidiariedad: Persona y derecho*: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos 3 (1976) 132-139.
- TILLARD, J. M. R., *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Sal Terrae, Santander 1986.
- TREMBLAY, R., *L'«homme» (EJ2 4, 13), mesure de l'homme d'aujourd'hui et de demain. Pour un approfondissement de Gaudium et spes*: Studia Moralia 35 (1997) 71-106.



- TRENTIN, G., "*Centesimus annus*": verso le "cose nuove" del terzomillennio: *Studia Patavina* 39 (1992) 3-25.
- THEOBALD, CH., *El concilio Vaticano II y la "forma pastoral" de la doctrina*, en: B. SESBOÜÉ; CH. THEOBALD, (eds.), *La palabra de la salvación*, vol. 4, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 276-402.
- TORRELLA, R., *Persona y comunidad política*: *Seminarium* 28/1 (1988) 62-68.
- TOSO, M., *Umanesimo sociale: Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, LAS, Roma 2001.
- TOSO, M. - QUINZI, G., *I cattolici e il: quale formazione?* LAS, Roma 2007.
- TRENTIN, G., "*Centesimus annus*": verso le "cose nuove" del terzo millennio: *Studia Patavina* 39 (1992) 3-25.
- TRIGO, T. (ed), *Cuidar la creación: estudios sobre la encíclica Laudatosi*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2016.
- URIARTE, P., *Populorum progressio. Texto y comentario*, Mensajero, Bilbao 1967.
- UTZ, A. F., *La encíclica de Juan XXIII Pacem in terris*, Herder, Barcelona 1965.
- VARIOS, *Acerca de "Centesimus annus": novena carta encíclica de S.S. Juan Pablo II*, Espasa Calpe, Madrid 1991.
- VARIOS, *A los 40 años de la encíclica Pacem in terris. 7ª Semana Social*, CEAS, Lima 2004.
- VARIOS, *Caritas in veritate: El desarrollo en la era de la globalización: Cultura económica* 75-76 (2009) 11-138.
- VARIOS, *Caritas in veritate: Moralia* 126-127 (2010) 109-170.
- VARIOS, *Caritas in veritate: Una propuesta humanista: Corintios XIII* 132 (2009) 11-194.
- VARIOS, *Centesimus annus. A servizio dell'uomo e dei popoli: Rivista di Teologia Morale* 23 (1991) 277-322.
- VARIOS, *Centesimus annus: Icade* 23 (1991) 13-155.
- VARIOS, *Centesimus annus: Revista Eclesiástica Brasileira* 51 (1991) 771-882.
- VARIOS, *Comentarios a la Populorum progressio*, Cuadernos para el Dialogo, Madrid 1967.
- VARIOS, *Comentarios civiles a la encíclica "Pacem in terris"*, Taurus, Madrid 1963.
- VARIOS, *Deus caritas est. Primera encíclica de Benedicto XVI: Scripta Theologica* vol. 38, n. 3 (2006) 917-1070.
- VARIOS, *Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, 6 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963-1967.
- VARIOS, *Doctrina Social de la Iglesia y lucha por la justicia*, HOAC., Madrid 1991.
- VARIOS, *El amor como propuesta cristiana a la sociedad de hoy. Retos pastorales desde la encíclica "Deus caritas est: Corintios XIII* 120 (2006) 23-374.
- VARIOS, *Encíclica "Pacem in terris". Presentación, sinopsis y notas de Joaquín Ruiz-Giménez*, Ediciones y Publicaciones Españolas, Madrid 1963.
- VARIOS, *Estudios: En torno a la Encíclica "Deus caritas est": Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 2 (2007) 17-415.

- VARIOS, *Gouvernance mondiale. Notre responsabilité pour que la mondialisation devienne une opportunité pour tous. Rapport aux évêques de la COMECE*: Bruxelles, septembre 2001, en: <http://www.comece.org> (Acceso: 20/08/2016).
- VARIOS, *La caridad crece por el amor*: Corintios XIII 123 (2007) 11-301.
- VARIOS, *La Chiesa a servizio dell'uomo. Giovanni Paolo II: XXV anni di Pontificato*, Lateran University Press, Roma 2003. VARIOS, *Lecturas en torno a la carta encíclica "Caritas in veritate" de Benedicto XVI*: Veritas: Revista de filosofía y teología 22 (2010) 9-68.
- VARIOS, *La encíclica Laudato si' sobre el cuidado de la casa común*: Revista de fomento social 281 (2016) 55-233.
- VARIOS, *La responsabilité politique des chrétiens. Lettre apostolique a M. Cardinal Maurice Roy à l'occasion du 80<sup>e</sup> anniversaire de "Rerum Novarum" (14 mai 1971). Présentation et commentaires par l'équipe des Pères de C.E.R.A.S.-Action Populaire*, Ouvrières, Paris 1971.
- VARIOS, *Lecturas en torno a la carta encíclica "Caritas in Veritate" de Benedicto XVI*: Veritas: Revista de filosofía y teología 22 (2010) 9-68; *Caritas in veritate*: Moralia 126-127 (2010) 109-170.
- VARIOS, *Laudato si'*: Miradas teológicas y pastorales: Corintios XIII 159 (2016) 15-119.
- VARIOS, *Populorum progressio*: Iglesia Viva 10/11 (1967).
- VARIOS, *Sección temática: comentarios a la carta encíclica "Deus caritas est" de Benedicto XVI*: Veritas 16 (2007) 9-60.
- VARIOS, *Temas en torno a la Caritas in veritate*: La cuestión social 4 (2009) 292-400.
- VARIOS, *Terrorismo y Nacionalismo: Comentario a la Instrucción Pastoral "Valoración Moral del Terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias"*, BAC, Madrid, 2005.
- VENUTO, F. S., *Para una hermenéutica del Concilio Vaticano II: Desde 1965 hasta el Sínodo de 1985*: Scripta theologica, vol. 45, n. 3 (2013) 571-601.
- VIANA, A., *El Principio de Subsidiariedad en el Gobierno de la Iglesia*: Ius Canonicum 75 (1998) 142-172.
- VIDAL, M., *Bibliografía básica sobre el Concilio Vaticano II*: Moralia: revista de ciencias morales, vol. 36, n. 138-139 (2013) 189-214.
- ID. *El debate interno sobre la Doctrina Social de la Iglesia*: Iglesia Viva 153-154 (1991) 325-344.
- ID. *El tema moral en el Concilio Vaticano II*: Moralia 138/139 (2013) 184-185.
- ID. *La "mundanidad" de la moral cristiana. En las huellas de la Constitución Pastoral "Gaudium et spes"*: Moralia 23 (2000) 1173-192.
- ID. *Concilio Vaticano II y teología pública: un "nuevo estilo" de ser cristiano en el mundo*, El Perpetuo Socorro, Madrid 2012.
- ID. *La sospechosa "cristianización" del capitalismo*: Moralia 54 (1992/2) 115-144.
- VIDE, V. –VILLAR, J. R., (eds.), *El Concilio Vaticano II: una perspectiva teológica*, San Pablo, Madrid 2013.
- VILANOVA, E., *La encíclica "Ecclesiam suam" de Pablo VI y su impacto en el Concilio Vaticano II*, en: X. QUINZÀLEÓ (ed. lit.) - J. J. ALEMANY (ed. lit.), *Ciudad de los*

- hombres, ciudad de Dios: homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, S.J.*, Publicaciones Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1999, 599-608.
- VILLAGRASA, J., *Pío XII y santo Tomás de Aquino filósofo: Ecclesia*. Revista de cultura católica vol. XXII, n. 3-4 (2008) 321-339.
- VILLAR, J. R., (dir.), *Diccionario teológico del Concilio Vaticano II*, EUNSA, Navarra 2015.
- VIÑAS, A., *Gasto militar y subdesarrollo: Tiempo de Paz* 100 (2011) 118-134.
- VITO, F., (et al.), *Il problemi dell'economia mondiale alla luce della Populorum progressio*, Vita e pensiero, Milano 1967.
- WILS, J. P., *¿Fin de la 'dignidad del hombre' en la ética?: Concilium* 223 (1989) 411-427.
- ZAMAGNI, *Fraternidad, don y reciprocidad en la Catiras in veritate: Cultura económica* 75-76 (2009) 11-20.
- ZAMBARBIERI, A., *Il concili del Vaticano*, San Paolo, Milano 1995.
- ZIZOLA, G., *L'utopie du pape Jean XXIII*, Éditions du Seuil, Paris 1978.
- ZOLEZZI, T., *Reino e Iglesia en la enseñanza del Concilio Vaticano II: Teología y vida*, vol. 45, n. 2-3 (2013) 438-462.

## 2. PENSADORES DE LA EDAD ANTIGUA A LA MODERNA

---

### 2.1. FUENTES

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras [completas] de San Agustín*, Católica, Madrid 1946.
- ARENAL, C., *La cuestión Social: Cartas a un obrero*, Editorial Vizcaína, Bilbao 1880.
- ARISTÓTELES, *Obras*, Aguilar, Madrid 1986.
- BEKKER, I., *Aristotelis Opera: edidit Academia Regia Borussica*, Berolini, Berlín 1831-1870.
- BENTHAM, J., *Deontología o ciencia de la moral, t. I*, Librería de Mallen y Sobrinos, Valencia 1836.
- BOETHII, *Philosophiae consolatio*, Brepols, Turnholt 1957.
- CICERÓN, *La República y las leyes*, Akal, Madrid 1989.
- ID., *Sobre los deberes*, Alianza, Madrid 2001.
- CICERÓN, *Tusculanas*, IV, VI, 13, Alianza Editorial, Madrid 2010.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El pedagogo*, Gredos, Madrid 1988.
- DANTE ALIGHIERI, *Obras Completas*, Católica, Madrid 1956.
- ENGELS, F., *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Akal, Madrid 1976.
- FRANCISCO SUÁREZ, *De Legibus: Corpus hispanorum de pace*, Instituto Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1973.
- FRANCISCO DE VITORIA, *De Legibus*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2010.
- ID. *Relectio de potestate civili*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2008
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, Alianza, Madrid 2005.

- ID. *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Libertarias-Prodhuvi, Madrid 1993.
- ID. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1987.
- ID. *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires 1968<sup>6</sup>;
- HOBBS, T., *De Cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Alianza, Madrid 2000.
- ID., *Elementos de derecho natural y político*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1979.
- ID., *Leviatan*, Editora Nacional, Madrid 1981.
- ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, Católica, Madrid 2004.
- KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid 2002.
- ID. *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid 1985.
- ID. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid 2009<sup>2</sup>.
- ID. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 1991.
- LOCKE, J., *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Espasa Calpe, Madrid 1997<sup>2</sup>.
- MAQUIAVELO, N., *Obras políticas*, El Ateneo, Buenos Aires 1952.
- MARITAIN, J., *Oeuvres complètes*, Editions universitaires, Fribourg (Suisse); Saint-Paul, París 1982.
- ID. *L'homme et l'état*, Presses universitaires de France, Paris 1953.
- ID. *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier-Montaigne, Paris 1936.
- MARSILIO DE PADUA, *El Defensor de la paz*, Tecnos, Madrid 1989.
- K. MARX, *Teorías sobre la Plusvalía*, II, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- ID. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002.
- ID. *Manuscritos económico-filosóficos*, en: E. FROMM, *Marx y su concepto del hombre: manuscritos económicos-filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, México 1975.
- ID. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: borrador 1857-1858*, t. I, Siglo XXI, Madrid 2007<sup>20</sup>.
- ID. *El capital: Crítica de la economía política*, Aguilar, Madrid 1931.
- ID. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002.
- K. MARX - F. ENGELS, *Manuscritos de París. Escritos de los 'Anuarios francoalemanes'*, OME v.5, Grijalbo, Barcelona 1978.
- ID. *Obras escogidas en dos tomos*, Progreso, Moscú 1966.
- ID. *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Pueblos Unidos, Montevideo 1974<sup>5</sup>.
- MILL, J. S., *El utilitarismo*, Aguilar, Madrid 1962.
- ID. *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid 1986<sup>1</sup>.
- PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1966.

- PLUTARCO, *Vidas paralelas*, Raíz y Rama, Barcelona 1945.
- REMIGIO DEI GIROLAMI, *De bono comuni*, en: E. PANELLA (ed.), *Dal bene comune al bene del comune: Memorie domenicane* 16 (1985) 123-168.
- ID. *De bono pacis*: E. PANELLA (ed.), *Dal bene comune al bene del comune: Memorie domenicane* 16 (1985) 169-83.
- ROUSSEAU, J. J., *Del contrato social - Discurso sobre las ciencias y las artes - Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid 2002.
- ROSMINI-SERVATI, A., *Filosofía del diritto: Diritto razionale dervato, parte seconda. Diritto sociale*, G. Pedone Lauriel-F. Rossi-Romano, Napoli 1856<sup>2</sup>.
- SMITH, A., *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económico, México 1979.
- ID., *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid 1997.
- SOLÓN, en: VARIOS, *Líricos griegos: elegiacos y yambógrafos arcaicos* (siglos VII-V a.C.), I. c., 188-190.
- SPINOZA, B. DE, *Tratado político*, Alianza, Madrid 1986.
- ID. *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid 2003.
- ID. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid 2000.
- TAPARELLI D'AZEGLIO, L., *Saggio Teòrico di Diritto Naturale: Appoggiato sul Fatto*, Civiltà cattolica, Roma 1855.
- ID. *Ensayo teórico de derecho natural apoyado en los hechos*, Tejado, Madrid 1866.
- TIRTEO, en: VARIOS, *Líricos griegos: elegiacos y yambógrafos arcaicos* (siglos VII-V a.C.), Alma Mater, Barcelona 1956.
- ID. *Líricos griegos arcaicos: Calino, Tirteo, Mimnermo, Solón, Jenófanes, Arquíloco, Semónides, Alcmán, Estesícoro, Íbico, Simónides, Safo, Alceo, Anacreonte*, Seix Barral, Barcelona 1968.
- TOMÁS DE AQUINO, *Del gobierno de los príncipes*, Editora Cultural, Buenos Aires 1945.
- ID. *Suma contra los gentiles*, Católica, Madrid 1952-1953.
- ID. *Suma de Teología*, Católica, Madrid 1988-1994.
- ID. *Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*, Católica, Madrid 1947-1961.
- TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, t. 4, Gredos, Madrid 1990-1992.
- WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1993<sup>12</sup>.

## 2.2. LIBROS Y ARTÍCULOS DE REVISTAS

- ABRIL CASTELLÓ, V., *Derecho - Estado - Rey: Monarquía y democracia en Francisco Suárez*: Revista de Estudios Políticos 210 (1976) 129-188.
- ID. *Jacques Maritain: Su legado humanista y político*: Revista de estudios políticos, 189-190, (1973) 192-193.
- ID. *Las ideologías personalistas ante la ciencia jurídica actual*: Anuario de Filosofía del Derecho 12 (1966) 373-448.
- ALLEN, R. V., *Religión, Filosofía y Revolución: Carlos Marx y la libertad*: Revista de estudios políticos 116 (1961) 103-122.

- ALONSO DÉNIZ, A., *Dialecto local y dialecto épico en las inscripciones métricas de la Argólide*: Minerva 22 (2009) 83-105.
- ÁLVAREZ, J. J., *Apuntes para una teoría del saber: La perspectiva de Jacques Maritain*: Arbor, 726 (2007) 567-579.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L., *Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler*: Anuario filosófico, vol. 10, n. 1 (1977) 9-26.
- ALZINA, J. P., *Una lectura reflexiva sobre la educación y el Estado en John Stuart Mill*: Persona y Derecho 7 (1980) 47-158.
- AMEZÚA, L. C., *Aportaciones de los clásicos iusnaturalistas hispanos al ideario liberal*: Anuario da Faculta de de Dereito da Universidade da Coruña 12 (2008) 41-51.
- ARENDT, H., *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid 2001.
- ARQUILLIÈRE, H. X., *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas*, Universidad de Granada, Granada 2005.
- ARON, R., *El marxismo de Marx*, Siglo XXI, Madrid 2010.
- ARRILLAGA, L., *Maquiavelo: El poder que fue y no pudo ser*: Revista de Estudios Políticos 38 (1984) 215-237.
- AYALA MARTÍNEZ, M., *Importancia de los teólogos juristas de Salamanca en el desarrollo de los Derechos Humanos*, en: P. ROCHE ARNAS (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid 2010.
- BALLÉN, R., *Estudio sobre el Político de Platón*: Diálogos de saberes: investigaciones y ciencias sociales 22 (2005) 13-32.
- ID., *La estructura del Estado en Las Leyes de Platón*: Diálogos de saberes: investigaciones y ciencias sociales 26 (2007) 45-69.
- BARCELÓ, J., *Selección de Escritos Filosófico-Políticos de Dante*: Estudios Públicos, 40 (1990) 1-18.
- BAYONA, B., *El significado 'político' de la ley en la filosofía de Marsilio de Padua*: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 22 (2005) 125-138.
- ID., *Marsilio de Padua y Maquiavelo: una lectura comparada*, Foro Interno 7 (2007) 11-34.
- ID., *El poder y el Papa: aproximación a la filosofía política de Marsilio de Padua*: Isegoría: Revista de filosofía moral y política 36 (2007) 197-218.
- BELDA, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Católica, Madrid 2000.
- BELLO, E., *Rousseau político*, Isegoría 2 (1990) 139-153.
- BERMUDO, J. M., *Maquiavelo, Consejero de príncipes*, Universitat de Barcelona, Barcelona 1994.
- BERNAL, S., *Le sfide della globalizzazione all'ariflessione sulla vita economica e sociale*: Studia Moralia 35 (1997) 171-191.
- BERZOSA, C. - SANTOS, M., *Los socialistas utópicos: Marx y sus discípulos*, Síntesis, Madrid 2000.
- BERZOSA, R., *Gaudium et spes n. 76. Veinte años después del concilio: Bases jurídico-formales de la doctrina conciliar-postconciliar sobre relaciones Iglesia-comunidad política*: Burgense 28 (1987) 169-197.

- ID. *Las relaciones Iglesia-comunidad política a la luz de "Gaudium et spes"* n. 76, Eset, Vitoria 1998.
- BESTOR, A. E., *The Evolution of the Socialist Vocabulary: Journal of the History of Ideas*, vol. 9, n. 3 (1948) 259-202.
- BIAGINI, H. E., *El liberalismo lockiano: Revista de Estudios Políticos* 194 (1974) 223-232.
- BIEDERLACK, J., *La cuestión social: principios fundamentales para su estudio y solución*, Burgos 1908<sup>7</sup>.
- BONINO, S. T., *La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson: Scripta theologica* 26 (1994/3) 955-976.
- BORNEWASSER, H., *Estado y política desde el Renacimiento hasta la Revolución Francesa: Concilium* 47 (1969) 71-90.
- BOTTOMORE T. B., - RUBEL, M., *Introducción*, en: K. MARX, *Sociología y filosofía social*, Península, Barcelona 1968<sup>2</sup>, 7-26.
- BOVER, J. M., *Teología de San Pablo*, Católica, Madrid 2008<sup>1</sup>.
- BUENO, G., *El sentido de la vida*, Pentalfa Editores, Oviedo 1996.
- BRAVO, G. M., *Historia del socialismo, 1789-1848: el pensamiento socialista antes de Marx*, Ariel, Barcelona 1976.
- BRIANCESCO, E., *Tomás de Aquino, maestro de vida social: Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina* 23-24 (1974), 7-23.
- BRUNDSCHWIG, J. - LLOYD, G., *El saber griego: diccionario crítico*, Ediciones AKAL, Madrid 2000.
- BURGOS, J. M., *Para comprender a Jacques Maritain: un ensayo histórico-crítico*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2006.
- CAMPILLO, N., *Razón y utopía en la sociedad industrial: Un estudio sobre Saint-Simon*, Universitat de València, Valencia 1992.
- CANDELA MARTÍNEZ, J., *Heinrich Rommen y el pensamiento político católico: Anales de la Universidad de Murcia*, vol. 15, n. 1 (1957) 5-39.
- CÁRDENAS SIERRA, C. A., *Aproximación al método analógico tomista: Hallazgos, revista de investigaciones* 4 (2005) 60-69.
- CARPINTERO BENÍTEZ, F., *La ley natural: historia de un concepto controvertido*, Encuentro, Madrid 2008.
- CASSIRER, E., *Antropología Filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de cultura económica, México 1968<sup>5</sup>.
- CASTÁN, J. M<sup>a</sup>., *La propiedad privada y la propiedad pública, según la doctrina del Concilio: Revista de Estudios Políticos* 150 (1966) 95-108.
- CASTELLO, J. A., *La significación política de justicia en Marsilio de Padua: Principios: Revista de Filosofía* vol. 9, n. 11-12 (2002) 179-202.
- CATHREIN, V., *Philosophia Moralis in usum scholarum*, Friburgi Brisgoviae, Herder 1915<sup>9</sup>.
- ID. *Moralphilosophie: eine Wissenschaftliche Darlegung der Sittlichen, Einschlietlich der Rechtlichen Ordnung*, Herder, Freiburg 1893.
- CHIAVACCI, E., *Teologia morale. Morale della vita economica politica, di comunicazione*, Cittadella, Assisi 1994<sup>2</sup>.

- CHUAQUI, T. A., *La ética política de Maquiavelo: gloria, poder y los usos del mal*: Estudios Públicos 79 (2000) 403-435.
- COLE, G. D. H., *Historia del pensamiento socialista, t. I, Los precursores 1789-1850*, Fondo de Cultura Económica, México 1974.
- COLOMER, J. M., *Teoría de la democracia en el utilitarismo (En torno al pensamiento político de Jeremy Bentham)*: Revista de Estudios Políticos 57 (1987) 7-30.
- ID. *Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política*: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho, vol. 2, n. 15-16 (1994) 581-598.
- CORETH, E. - NEIDL, W. M. - PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Encuentro, Madrid 1993-1997.
- CRUZ, J. *Fragilidad humana y ley natural: cuestiones disputadas en el Siglo de Oro*, EUNSA, Barañáin (Navarra) 2009.
- CRUZ PRADOS, A., *"Política" de Aristóteles y democracia I*, Anuario filosófico vol. 21, n. 2 (1988) 9-32.
- DARAKI M. - ROMEYER DHERBEY, G., *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Akal, Madrid 2008.
- DELOS, J. T., *La société internationale et les principes de droit public*, A. Pedone, París 1929.
- D'ELIA, V. V., *El sujeto económico y la racionalidad en Adam Smith*: Revista de economía institucional, vol. 11, n. 21, (2009) 37-43.
- DESANTI, D., *Los socialistas utópicos*, Anagrama, Barcelona 1973.
- DÍAZ, A., *La concepción de la persona en Jacques Maritain. Desde la noción de individuo a la de libertad personal*: Polis, 15 (2006) <http://polis.revues.org/4874> (acceso: 10/12/2016).
- DÍAZ, B., *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*, Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, Pamplona 2005.
- DÍAZ, E., *Razón de Estado y razones del Estado*: Isegoría 26 (2002) 131-179.
- DÍAZ QUEZADA, A. E., *Filosofía política, persona y democracia: una mirada actualizada a partir del pensamiento de Jacques Maritain*: Revista de Filosofía 15 (2006) 79-96.
- DÜRING, I., *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000<sup>2</sup>.
- DUSSEL, E., *El humanismo Helénico*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1975.
- FABRO, C., *Introducción al tomismo*, Rialp, Madrid 1999<sup>2</sup>.
- FERNÁNDEZ FARTO, A., *El pensamiento social de los Padres de la Iglesia*, en: JORNADAS DE TEOLOGÍA, *Desafíos de la crisis económica y compromiso cristiano: hacia un desarrollo humano integral*, Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela 2011, 251-280.
- FERNÁNDEZ SARASOLA, I., *Voluntad general y representación en el constitucionalismo iusracionalista*: Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, vol. 36, n. 105 (2006) 255-282.



- FERREIRO, A., *La naturaleza de la propiedad privada en las doctrinas de Suárez*: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 4, n. extra (1948) 449-492.
- FETSCHER, I., *Filosofía moral y política de J. J. Rousseau*: Revista de Estudios Políticos 8 (1979) 7-32.
- FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, New York 2011<sup>2</sup>.
- FORTE MONGE, J. M., *Maquiavelo Antihierocrático y las fuentes del Anticlericalismo Italiano*: Revista de Estudios Políticos (Nueva Época) 113 (2001) 125-160.
- FROSINI, G., *Li pensiero sociale dei Patri*, Queriniana, Roma 1996.
- GAGO GUERRERO, P. F., *Los principios de la justicia social*: Cuadernos de Trabajo Social 7 (1994) 87-107.
- GÁLLEGO, J., *Aristóteles, la ciudad-estado y la asamblea democrática: reflexiones en torno al libro III de la Política*: Gerión 14 (1996) 143-182.
- GARCÍA CUE, J. R., *Teoría de la ley y de la soberanía popular en el "Defensor pacis" de Marsilio de Padua*: Revista de Estudios Políticos 43 (1985) 107-148.
- GARCÍA GUAL, C., *Lengua, Historia y proceso filosófico en Grecia*: El Basilisco 10 (1980) 14-21.
- GARCÍA LEAL, J., *La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes*, Revista de Estudios Políticos (Nueva Época) 28 (1982) 125-193.
- GAVIN, J. B., *La enseñanza social católica: 1891-1975*: Promotio Iustitiae 66 (1997) 3.
- GILSON, E., *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951.
- GINER, S., *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona 1988<sup>6</sup>.
- GINER, S. – SACARTEZZINI, R., (eds.), *Universalidad y diferencia*, Alianza editorial, Madrid 1996
- GINZO, A., *Política, religión y filosofía en G. W. Hegel*: Revista de Estudios Políticos 94 (1996) 111-147.
- GODOY ARCAÑA, O., *Antología del Defensor de la paz, de Marsilio de Padua*: Estudios Públicos 90 (2003) 335-445.
- ID. *Antología de la Política de Aristóteles*: Estudios Públicos, 50 (1993) 1-61.
- ID. *La amistad como principio político*: Estudios Públicos 49 (1993) 5-35.
- GÓMEZ ROBLEDO, J., *Sócrates y Jesús*: Diánoia, vol. 11 (1965) 133-157.
- GONZÁLEZ DE TOBIA, A. M., *Solón y "Solón": El Misterio de la poesía*: Humantes 60 (2008) 29-44.
- GORDON, P. C., *Robert Owen (1771-1858): Perspectivas*: Revista trimestral de educación comparada 1-2 (1994) 279-297.
- GRUBE, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid 1973.
- GUISÁN, E., *Ética y política en Hobbes*: Revista de Estudios Políticos 50, (1986) 143-178.
- HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria: vida y pensamiento internacionalista*, Católica, Madrid 1995.
- HIDALGO, M. J. - SAYAS, J. J. - ROLDÁN, J. M., *Historia de la Grecia Antigua*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2008.

- HOLMES, G., *Florecia, Roma y los orígenes del Renacimiento*, Akal, Madrid 1993.
- IGLESIAS, J. C., *Tucídides, historia: Los discursos*, en: P. H. PASCUAL - M. SANZ MORALES (eds.), *La literatura griega y su tradición*, Akal, Madrid 2008, 185-227.
- JAEGER, W., *Paideia, The Ideals of Greek Culture*, t. 1: *Archaic Greece: The Mind of Athens*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- KETTELER, E. VON, *La question ouvrière et le christianisme*, L. Grandmont-Donders, Liège 1869.
- LACHANCE, L., *Humanismo político: individuo y Estado en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2001.
- LÁZARO, R., *El capitalismo de Adam Smith: raíces antropológicas de su pensamiento económico y político*: Revista portuguesa de filosofía 1-4 (2009) 425-433.
- LEDESMA, J. DE, *El orden internacional en la monarquía de Dante*: Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana 12 (1980) 375-403.
- ID. *Vitoria, forjador del derecho de gentes. El derecho de gentes de Gayo a Vitoria*: Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana 8 (1976) 311-332.
- LOPES ALVES, J. - MAURA SILVA, S., *O problema da generida de humana no pensamento de Marx*: Principios: Revista de Filosofia, vol. 19, n. 31 (2012) 235-260.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A., *Tucídides: panorama actual (1986)*: Gerión: Revista de Historia Antigua, Anejos II (1989) 181-200.
- MACQUEEN, D. F., *The origins and Dynamics of Society and the State According to ST. Augustine*: Augustinian studies 4 (1973) 73-102.
- MAGARIÑOS, A., *Enseñanzas y problemas políticos en el Pro sestio de Cicerón*: Cuadernos de la Fundación Pastor 3 (1961) 79-97.
- MAÍZ, R., *Nicolás Maquiavelo: La política en las ciudades del silencio*: Revista de Estudios Políticos (Nueva Época) 52 (1986) 47-89.
- MANTILLA, B., *Maquiavelo o el iniciador de la ciencia política moderna*, Revista Estudios Políticos 151 (1967) 5-21.
- MARÍAS, J., *Sobre la "Política" de Aristóteles*, Revista de estudios políticos 55 (1951) 63-74.
- MARKSCHIES, CH., *¿Por qué sobrevivió el cristianismo en el mundo antiguo? Contribución al diálogo entre la historia eclesiástica y la teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 2009.
- MARKUS, R. A., *Saeculum: History and Society in the Theology of ST Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- MARTÍN, V., *La teoría de los derechos de propiedad en la tradición religiosa y la escolástica*: Sociedad y utopía: Revista de ciencias sociales 10 (1997) 125-140.
- MAS, S., *Tres discursos de Pericles y un breve excursus sobre moral sexual*: Logos: Anales del Seminario de Metafísica 3 (2001) 251-262.
- MAURER, A., *La resurrección de Aristóteles y la filosofía tomista*: Práxis filosófica 16 (2003) 9-22.

- MEGINO, C., *La concepción de la ciudad, de la ciudadanía y del ciudadano en Aristóteles*: Bajo Palabra: Revista de Filosofía 7 (2012) 219-235.
- MIRANDA, C. E., *Antología Política de Rousseau*: Estudios Públicos 65 (1997) 321-377.
- ID., *Selección de escritos políticos de John Locke*: Estudios Públicos, 44 (1991) 1-38.
- MONTENEGRO, G., *Dante y su pensamiento político*: El orador 10 (2003) 127-138.
- MONTERO, S., *Introducción general*, en: ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, Católica, Madrid 1951, 1-82\*.
- MOSTERÍN, J., *Aristóteles: historia del pensamiento*, Alianza, Madrid 2006.
- MOTTO, A. R. M., *Severino Boecio y el sentido de la vida*: Teología 83 (2004) 71-94.
- NEGRETTO, G. L., *La política como teología secularizada: una interpretación del Leviatán de Hobbes*: Revista Internacional de Filosofía Política 20 (2002) 113-125.
- NEGRO, D., *El liberalismo de Alexis de Tocqueville y de John Stuart Mill*: Revista de Estudios Políticos 167 (1969) 117-154.
- ID., *John Stuart Mill: El liberalismo como ideología*: Revista de Estudios Políticos 159-160 (1968) 121-146.
- ID., *La imaginación política de Hobbes*: Revista de Estudios Políticos 215 (1977) 37-87.
- ID., *Thomas Hobbes: de la razón estética a la razón política*: Revista de Estudios Políticos 212 (1977) 11-58.
- NUÑO, J., *El pensamiento de Platón*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 2007.
- OLMO, M. DEL, *La República de Platón: Filosofía, política y economía en el Laberinto 1* (1999), 1-20.
- ORTEGA, M. C., *Recuperar a Vitoria*: Isegoría 16 (1997) 163-170.
- OSSANDÓN, J. C., *La Ciudad de Dios*: Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada, 14 (2008) 73-82.
- OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *La felicidad en la filosofía política de Santo Tomás y en el liberalismo*: Estudios filosóficos vol. 52, n. 151 (2003) 505-523.
- PEÑA ECHEVERRÍA, J., *Rousseau y la idea de comunidad política*: Isegoría 11 (1995) 126-143.
- PEREÑA VICENTE, L., *El concepto de Derecho de Gentes en Francisco de Vitoria*: Revista Española de Derecho Internacional 5 (1952) 607-612.
- PÉREZ DE TUDELA, J., *Historia de la Filosofía Moderna: De Cusa a Rousseau*, Akal, Madrid 2001.
- PÉREZ LUÑO, A. E., *La polémica sobre el Nuevo Mundo: Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Trotta, Madrid 1992.
- PUY MUÑOZ, F., *Los conceptos de derecho, justicia y ley en el "De legibus" de Francisco Suárez (1548-1617)*: Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos 40 (1999) 175-196.
- RAMÍREZ, S. M., *Introducción a Tomás de Aquino: biografía, obras, autoridad doctrinal*, Católica, Madrid 1975.

- REAL, C. A., *Cicerón y Agustín de Hipona: bien y felicidad*: Anuario Filosófico 70 (2001) 269-297.
- ROCHE, P., (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid 2010.
- RODRÍGUEZ, J. J., *La Historia de la Guerra del Peloponeso de Tucídides: la sinrazón de la polis*: Epos: Revista de filología 14 (1998) 13-34.
- RODRÍGUEZ GUERRA, R., *Solón, democracia ancestral y 'equilibrio timocrático' I: Instituciones previas, poesía política y primeras medidas legislativas (en torno a los orígenes de la democracia)*: Revista Laguna 25 (2009) 93-108.
- RODRÍGUEZ MOLINERO, M., *Legitimación del derecho, emanado del poder, según los Maestros de la Escuela de Salamanca*: Anales de la Cátedra Francisco Suárez 16 (1976) 111-128.
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M<sup>a</sup>., *J. S. Mill: su utilitarismo, su ética, su filosofía política*: Revista de Estudios Políticos 25 (1982) 7-24.
- ID. *El pensamiento filosófico-político de Baruch Spinoza*: Revista de Estudios Políticos n. 36 (1983) 159-179.
- RODRÍGUEZ PUERTO, M. J., *Escolásticos españoles y subjetivismo moderno (un comentario sobre el concepto de derecho en Luis de Molina y Francisco Suárez)*: Ingenium: Revista de historia del pensamiento moderno 5 (2011) 167-187.
- RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, L. E., (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca vol. III. 1, Saberes y confluencias*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2006.
- ROMMEN, H. A., *El estado en el pensamiento católico: un tratado de filosofía política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1956.
- ID. *La teoría del estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, Diana, Madrid 1951.
- ROMMEN, R., *La educación política en la antigüedad clásica: el enfoque sapiencial de Plutarco*, Católica Madrid 2012.
- ROSS, D., *La teoría de las ideas de Platón*, Cátedra, Madrid 1986.
- SALAMONE SAVONA, M. A., *Desde el republicanismo clásico hasta el contractualismo moderno: el De principatu de M. Salamone y el Principatus politicus de F. Suárez*: Ingenium: Revista de historia del pensamiento moderno 5 (2011) 189-207.
- SAMARANCH, F., *La antinomia "physis-nomos" en la Política de Aristóteles*: Éndoxa: Series Filosóficas 6 (1995) 281-298.
- SANTA CRUZ TEJEIRO, J., *Notas sobre "De republica" de Cicerón*: Revista de Estudios Políticos 139 (1965) 155-172.
- SANZ MORALES, M., (ed), *La literatura griega y su tradición*, Akal, Madrid 2008.
- SCHELER, M., *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid 2001<sup>3</sup>
- SCHWARTZ, D., *Francisco Suárez y la tradición del contrato social*: Contrastes: revista internacional de filosofía 10 (2005) 119-138.
- SIERRA BRAVO, R., *Doctrina social y económica de los padres de la Iglesia: Colección general de documentos y textos*, Compi, Madrid 1967.

- SIERRA BRAVO, R. - MARTÍNEZ PUCHE, J. A. (ed.), *Diccionario social de los padres de la Iglesia: selección de textos*, Edibesa, Madrid 1997.
- SIGNES, J., *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*, AKAL, Madrid 2011.
- SKINNER, Q., *Maquiavelo*, Alianza, Madrid 2008.
- ID. *Los fundamentos del pensamiento político moderno, I. El Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1985.
- ID. *Los fundamentos del pensamiento político moderno, II. La Reforma*, Fondo de Cultura Económica, México 1986.
- SOARES, L., *El carácter "por naturaleza" de la politicidad aristotélica*: Areté: Revista de Filosofía 1 (2002) 55-75.
- STRAUSS, L., *The City and Man*, University of Chicago Press, Chicago 1978.
- TEJEDA, J. L., *Las fronteras de la modernidad*, Plaza y Valdés, México 1998.
- TOCQUEVILLE, A. DE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Michel Lévy Frères, Paris 1856.
- ID. *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Istmo, Madrid 2004.
- TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Barañáin (Navarra) 2002.
- TRINCADO, E., *Un punto de inflexión en el concepto de Justicia: de Adam Smith a John Stuart Mill*: Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política 0 (2012) 75-96.
- UNIÓN INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOCIALES, *Códigos de Malinas*, Sal Terrae, Santander 1962<sup>3</sup>.
- URDANOZ, T., *Las Casas y Francisco de Vitoria*: Revista de Estudios Políticos 198 (1974) 115-191.
- ID. *Las Casas y Francisco de Vitoria*: Revista de Estudios Políticos 199 (1975) 199-224.
- USCATESCU, J., *Actualidad de Maquiavelo*: Revista de Estudios Políticos 165-166 (1969) 21-38.
- UTCHENKO, S. L., *Cicerón y su tiempo*, Akal, Madrid 2005.
- UTZ, A. F., *Ética social*, Herder, Barcelona 1964.
- VALERO, J., *Los precursores del socialismo*: Revista Tiempo de Historia, 86 (1982) 14-17.
- VALLET DE GOYTISOLO, J., *La propiedad en santo Tomás de Aquino*: Revista de Estudios Políticos 195-196 (1974) 49-99.
- VARIOS, *Teoría y filosofía política: la tradición clásica y las nuevas fronteras*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- CLACSO, Buenos Aires 2001.
- VARIOS, *Miscellanea Taparelli*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1964.
- VERMEERSCH, A., *Quaestiones de iustitia*, Charles Beyaert, Brugis 1904.
- VERNENGO, R. J., *Ética reflexiva y ética de responsabilidad en Max Weber*: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho vol. 2, n. 15-16 (1994) 561-570.
- VERNANT, J. P., *The Origins of Greek Thought*, Cornell University Press, New York 1984.
- VIOTTO, P., *Los Maritain y la filosofía contemporánea*: Información Filosófica, vol. 1, n. 2 (2004) 222-250.

ZAPATERO, V., *Liberalismo y socialismo: Sistema*: Revista de ciencias sociales 32 (1979) 135-140.

### 3. PENSADORES DE LA EDAD CONTEMPORÁNEA

---

#### 3.1. FUENTES

MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós, Barcelona 2001.

ID. *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, Ediciones Internacionales Universitarias D.L., Barcelona 1994.

ID. *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2001.

ID. *Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*, Rialp, Madrid 1992.

NOZICK, R., *Anarquía, estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1991.

ID. *Anarchy, State, and Utopy*, Basil Blackwell, Oxford 1988

RAWLS, J., *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Paidós, Barcelona 2001.

ID. *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*, Tecnos, Madrid 1986.

ID. *Liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México 1995.

ID. *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México 1979.

WALZER, M., *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.

ID. *Spheres of Justice: a Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 2004.

ID. *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Editorial, Madrid 1996.

ID. *La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural*: Isegoría 14 (1996) 37-53.

ID. *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona 1998.

#### 3.2. LIBROS Y ARTÍCULOS DE REVISTAS

ABELLÁN, J., *Sobre el concepto de república*, en: I. KANT, *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid 1985<sup>6</sup>, XXIII-XXXIII.

ACKERMAN, B. *La justicia social en el Estado liberal*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1993.

ID. *Liberalismos políticos: Doxa*: Cuadernos de filosofía del derecho 17-18 (1995), 25-51.

ALONSO OLEA, M., *El contrapunto de la Revolución Francesa*: Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas 67 (1990) 303-312.

ALVAREZ LÁZARO, P. (ed.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1996.

AMENGUAL, G., *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989.

- ANTÓN MELLÓN, J., (coord.), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Tectos, Madrid 2006<sup>2</sup>.
- ARAÚJO, L. B. L., *Liberalismo, identidade e reconhecimento em Habermas*: Veritas: revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul vol. 52, n. 1 (2007) 120-136.
- ARENDT, H. *Sobre la revolución*, Revista de Occidente, Madrid 1967.
- ARON, R., *La república imperial: Los Estados Unidos en el mundo (1945-1972)*, Alianza, Madrid 1976.
- AVINERI, S - SHALIT A. DE, (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, New York, 1992.
- AYUSO TORRES, M. (dir.), *Cuestión social y doctrina católica en el centenario de la "Rerum Novarum"*, I. Retrospectiva: Verbo, vol. 30, (1991) 877-940.
- BAIROCH, P., *Revolución Industrial y subdesarrollo*, [traducción de Florentino M. Torner], Siglo XXI, México 1967.
- BARBERIS, M., *Libertad y liberalismo*: Isonomía 16 (2002) 181-200.
- BAYONA, B., *La "Cultura política" en el liberalismo de Rawls*: Sistema: Revista de ciencias sociales 149 (1999) 69-97.
- ID., *Límites de la reformulación del liberalismo político de Rawls*: Sistema: Revista de ciencias sociales 144 (1998) 41-56.
- BECCHI, P., *La ética en la era de la técnica. Elementos para una crítica a Karl-Otto Apel y Hans Jonas*: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho 25 (2002) 117-137.
- BECKER, W., *El liberalismo clásico y el liberalismo democrático*: Sistema: Revista de ciencias sociales 47 (1982) 47-60.
- BELL, D., *Comunitarianism and its Critics*, New York University Press, New York 1984.
- BELTRÁN DE FELIPE, M., *La falacia de los independientes: La fundamentación del Estado en Nozick*: Sistema: Revista de ciencias sociales 78 (1987) 113-120.
- BELTRÁN MUNAR, M., *Libertarismo y deber. Una reflexión sobre la ética de Nozick*: Sistema: Revista de ciencias sociales 91 (1989) 123-128.
- ID., *Nozick: su tergiversación política de la ética*: Sistema: Revista de ciencias sociales 97 (1990) 115-122.
- BELTRÁN PEDREIRA, M. E., *Nozick, la justificación de la propiedad*: Sistema: Revista de ciencias sociales 77 (1987) 131-140.
- BEORLEGUI, C., *Dos modelos antropológicos en conflicto: El individualismo ilustrado y el comunitarismo Solidario*: Letras de Deusto vol. 24, n. 63 (1994) 53-76.
- BEYME, K. VON, *Teoría política del siglo XX: de la modernidad a la postmodernidad*, Alianza, Madrid 1994.
- BIAGINI, H. E., *En torno a la crisis del liberalismo*: Revista de Estudios Políticos 30 (1982) 143-156.
- ID. *Las concepciones fundamentales del liberalismo*: Revista de Estudios Políticos 13 (1980) 219-222.
- ID. *Vías disciplinarias liberales*: Revista de Estudios Políticos 17 (1980) 129-138.
- BOBBIO, N., *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México 2000.

- BONETE PERALES, E., *La noción de "persona moral" en la teoría ético-política de Rawls*: Sistema: Revista de ciencias sociales 85 (1988) 63-88.
- BOURGEOIS, B., *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969.
- BRANDT, R., *La cuarta crítica de Kant*: Azafea 8 (2006) 181-208.
- BREÑA, R., *El debate entre el liberalismo y el comunitarismo*: Política y Gobierno, vol. 3, n. 2 (1995) 279-310.
- CAYUELA, A., *El bien en el pensamiento de Charles Taylor*: Ciudad de Dios: Revista agustiniana vol. 218, n. 2 (2005) 421-442.
- CORDUA, C., *Selección de textos políticos de Hegel*: Estudios Públicos 54 (1994) 427-487.
- CORTÉS RODAS, F., *Liberalismo, comunitarismo y ética comunicativa*: Daimon: Revista de filosofía 15 (1997) 93-106.
- CORTÉS RODAS, F. - MONSALVE SOLÓRZANO, A. (eds.), *Liberalismo y comunitarismo: Derechos Humanos y democracia*, Alfons el Magnànim, Valencia 1996.
- CORTINA ORTOS, A., *La justificación ética del Derecho como tarea prioritaria de la filosofía política. Una discusión desde John Rawls*: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho 2 (1985) 129-146.
- ID., *La política deliberativa de Jürgen Habermas: virtualidades y límites*: Revista de Estudios Políticos 144 (2009) 169-193.
- DAGUERRE, M., *La relación entre ética y política en el liberalismo igualitarista de Rawls y Dworkin: el problema de la fuerza categórica*: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho 32 (2009) 627-646.
- DOMÈNECH, A., *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona 2004.
- DOMÍNGUEZ BASALO, A., *Libertad y democracia en la filosofía de Spinoza*: Revista de estudios políticos 11 (1979) 131-156.
- DWORKIN, R. M., *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona 1984.
- ID. *Liberalismo*, en: S. HAMPSHIRE (comp.), *Moralidad pública y privada*, Fondo de Cultura Económica, México 1983, 133-167.
- ID. *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós Ibérica, Barcelona 1993.
- ELÓSEGUI, M., *Comunitarismo versus liberalismo. Estado de la cuestión*: Veritas: revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul vol. 43, n. 2 (1998) 287-302.
- ID. *La inclusión del otro. Habermas y Rawls ante las sociedades multiculturales*: Revista de Estudios Políticos 98 (1997) 59-84.
- FARRELL, M. D., *Rawls, el criterio maximin y la utilidad promedio*: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho 25 (2002) 39-116.
- ID. *La filosofía del liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1992.
- ID. *¿Hay derechos comunitarios?*: Doxa: cuadernos de Filosofía del Derecho 17-18 (1995) 69-94.
- FEHÉR, F., (ed.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, University of California Press, Berkeley 1990.



- FERNÁNDEZ, E., *El contractualismo clásico (siglo XVII Y XVIII) y los Derecho Naturales*: Anuario de Derechos Humanos de la Universidad Complutense n. 2 (1983) 60-100.
- FERNANDEZ-LLEBREZ, F., *La ambigüedad comunitarista de Alasdair MacIntyre. El problema de las etiquetas en el debate liberalismo/comunitarismo*: Revista de Estudios Políticos 104 (1999) 213-231.
- FERNANDEZ SANTILLAN, J. M., *Liberalismo y socialismo*: Sistema: Revista de ciencias sociales 120 (1994) 5-19.
- FERNÁNDEZ SARASOLA, I., *Voluntad general y representación en el constitucionalismo iusracionalista*: Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas vol. 36, n. 105 (2006) 255-282.
- FERRER, U., *El desafío multiculturalista al liberalismo*: Persona y Derecho 40 (1999) 573-598.
- ID., *La acción anónima y el sentido (de Weber a Schutz y Habermas)*: Anuario de filosofía del derecho 12 (1995) 301-322.
- ID., *Los límites del liberalismo en la teoría de la justicia de John Rawls*: Persona y Derecho 24 (1991) 69-89.
- FISCHBACH, F. (coord.), *Marx: releer El Capital*, Akal, Tres Cantos (Madrid) 2012.
- FLORES, I. B., *El liberalismo igualitario de John Rawls*: Cuestiones constitucionales 1 (1999) 85-122.
- FLYVBJERG, B., *Habermas y Foucault: ¿Pensadores de la sociedad civil?*: Revista de Estudios Políticos 104 (1999) 61-86.
- GRADE, C., *Gobernar a otros y gobernarse a sí mismo según la razón política liberal*: Reis: Revista española de investigaciones sociológicas 119 (2007) 35-64.
- FROMM, E., *Marx y su concepto del hombre: manuscritos económicos-filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, México 1975.
- GALLO, E., *Notas sobre el liberalismo clásico*: Estudios Públicos 21 (1986) 243-257.
- GARCÍA AMADO, J. A., *La filosofía del derecho de Jürgen Habermas*: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho 13 (1993) 235-258.
- GARCÍA MORIYÓN, F., *Del socialismo utópico al anarquismo*, Cincel, Madrid 1985.
- GARCÍA RAMOS, B., *Ética del discurso en Habermas*: Moralia: Revista de Ciencias Morales vol. 15, n. 59 (1993) 271-292.
- GARGARELLA, R., *John Rawls, "Political Liberalism" y sus críticos*: Doxa: cuadernos de Filosofía del Derecho 20 (1997) 391-410.
- ID., *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona 1999.
- GENICOT, L., *Les lignes de faite du Moyen âge*, Casterman, Tournai 1969<sup>6</sup>.
- GIL MARTÍN, F., *La apropiación crítica de la tradición religiosa: los posicionamientos del primer Habermas ante la teología y la religión*: Estudios filosóficos vol. 57, n. 166 (2008) 471-500.
- GONZÁLEZ ALTABLE, M. P., *Liberalismo vs. comunitarismo (John Rawls: una concepción política del bien)*: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho 17-18 (1995) 117-136.

- GONZÁLEZ GALLEGU, A., *Raíces antropológicas del Liberalismo: John Locke y la teoría de la sociedad*: Revista portuguesa de filosofía vol. 65, fasc. 1-4 (2009) 403-424.
- GONZÁLEZ ORDOVAS, M<sup>a</sup> J., *La propiedad en los neoliberales: el ejemplo de Nozick*: Revista de Estudios Políticos 94 (1996) 229-245.
- GRACIA CALANDÍN, J., *El diálogo filosófico entre Charles Taylor y Jürgen Habermas: un intento por superar una concepción restrictiva de la moral y la modernidad*: Diálogo filosófico 77 (2010) 293-318.
- ID. *Legado filosófico en Charles Taylor: ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche?*: Daimon: Revista de filosofía 46 (2009) 171-190.
- ID. *Realismo hermenéutico y trascendentalismo situado: ¿incurre el realismo de Charles Taylor en falacia trascendental?*: Estudios filosóficos vol. 59, n. 171 (2010) 299-313.
- GRANJA CASTRO, D. M., *El principio de publicidad en la teoría kantiana de la acción*: Estudios: filosofía, historia, letras vol. VII, n. 89 (2009), 53-112.
- GRAY, J., *Liberalismo*, Alianza, Madrid 1994.
- GREIFF L. P. DE, *MacIntyre: Narrativa y tradición*: Sistema: Revista de ciencias sociales 92 (1989) 99-116.
- HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1991.
- ID. *El Valle de Lágrimas de la Globalización: Claves de Razón Práctica* 109 (2001) 4-11.
- ID. *La constelación posnacional: ensayos políticos*, Paidós, Barcelona 2000.
- ID. *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona 1999.
- HABERMAS, J. - RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós: ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1998.
- HAYEK, F. A., *Individualism and Economic Order*, Ludwig von Mises Institute, 1963.
- ID. *Individualism: True and False*, Hodges Figgis & Co, Dublin 1946.
- ID. *Individualismo: El verdadero y el falso*: Estudios Públicos 22 (1986) 315-341.
- HERRERA GÓMEZ, M., *El pensamiento de Charles Taylor entre comunitarismo y liberalismo*: Sistema: Revista de ciencias sociales 195 (2006) 15-34.
- HERRERA LIMA, M., *Racionalidad y justicia: en torno a la obra de Alasdair MacIntyre*: Sistema: Revista de ciencias sociales 91 (1989) 45-56.
- HILTON, R., *La transición del feudalismo al capitalismo*, Crítica, Barcelona 1982<sup>4</sup>.
- HUDSON, W. D., *La filosofía moral contemporánea*, Alianza, Madrid 1974.
- INNERARITY, D., *Habermas y el discurso filosófico de la modernidad*: Persona y Derecho 21 (1989) 9-22.
- ISLER, C., *Alasdair MacIntyre: relatividad conceptual, tomismo y liberalismo*: Ideas y Valores 147 (2011) 89-111.
- JAVIER PEÑAS, F. - ESPÓSITO, C., *La justicia como equidad y el Derecho de los pueblos: Dos posibles lecturas de un ensayo de John Rawls*: Revista de Estudios Políticos 87 (1995) 221-238.
- JULIOS CAMPUZANO, A. de, *A vueltas con la justicia: Una reflexión sobre posmodernidad y comunitarismo*: Anuario de filosofía del derecho 13-14 (1996-1997) 193-208.

- KEEP, W., *Adam Smith's imperfect invisible hand: motivations to mislead*: Business Ethics: A European Review vol. 12, n. 4 (2003) 343-353.
- KUKATHAS, CH., *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*, Tecnos, Madrid 2004.
- LOEWE, D., *Teorías de justicia igualitaria y derechos culturales diferenciados*: Isegoría: Revista de filosofía moral y política 36 (2007) 275-302.
- MARCUSE, H., *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Altaya, Barcelona 1994.
- MARDONES, J. M., *El Comienzo de la teoría crítica. La teoría de la acción comunicativa de J. Habermas*: Sistema: Revista de ciencias sociales 65 (1985) 117-138.
- ID., *Teorías de la legitimación del poder hoy: J. Habermas y la teoría del discurso*: Sistema: Revista de ciencias sociales 120 (1994) 39-58.
- MARENS, R., *Returning to Rawls: Social Contracting, Social Justice, and Transcending the Limitations of Locke*: Journal of business ethics vol. 75, n. 1 (2007) 63-76.
- MARTÍNEZ NAVARRO, E. G., *La polémica de Rawls con los comunitaristas*: Sistema: Revista de ciencias sociales 107 (1992) 55-72.
- MASSINI, C. I., *Multiculturalismo y derechos humanos. Las propuestas liberales y el iusnaturalismo realista*: Persona y Derecho 48 (2003) 63-96.
- MISES, L. VON, *Liberalismo*, Unión Editorial, Madrid 1982<sup>2</sup>.
- MOUFFÉ, C., *Le libéralisme américain et ses critiques: Rawls, Taylor, Sandel, Walzer*: Esprit, Mars (1987) 100-129.
- MÚGICA, F., *Kant, espectador filosófico de la revolución francesa*: Persona y Derecho 17 (1987) 31-74.
- MUGUERZA, J., *Ética y comunicación: una discusión del pensamiento político de Jürgen Habermas*: Revista de Estudios Políticos 56 (1987) 7-64.
- MUGUERZA, J. – ARAMAYO, R. R., (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la crítica de la razón práctica*, Tecnos, Madrid 1989.
- MULHALL, S. - SWIFT, A., *El individuo frente a la comunidad: El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de hoy, Madrid 1996.
- MURPHY, M. C., (ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- NAVARRETE, J., *Michael Walzer y la igualdad compleja*: Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas vol. 9, n. 13 (2004) 241-260.
- ID. *Liberales y Comunitaristas: Reflexiones generales para un debate permanente*, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile 2006.
- NINO, C. S., *Liberalismo "versus" comunitarismo*: Revista del Centro de Estudios Constitucionales 1 (1988) 363-376.
- OFFE, C., *Contradicciones del Estado de Bienestar*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- OLIVEIRA, N. DE, *Rawls's Normative Conception of the Person: A Kantian Reinterpretation*: Veritas: revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul vol. 52, n. 1 (2007), p. 11-183.
- PÉREZ ADAN, J. M., *Comunitarismo, moralidad política y la crítica al neoaristotelismo emergente*: Sistema: Revista de ciencias sociales 142 (1998) 87-104.

- ID. *Comunitarismo: un intento de elaborar una sociología de la virtud: Sociedad y Utopía* 10 (1997) 141-154.
- PÉREZ DE LA FUENTE, O., *La polémica liberal comunitarista: Paisajes después de la batalla* Dykinson, Madrid 2005.
- PÉREZ ZAFRILLA, P. J., *Los límites de la posición original en la obra de John Rawls: Estudios filosóficos* vol. 57, n. 166 (2008) 423-443.
- PIPPIN, R. B., *¿Lo mío y lo tuyo? El Estado kantiano: Anuario Filosófico*, vol. 37, n. 3 (2004) 595-630.
- RAMIS, R., *Alasdair Macintyre: la historia de las universidades y la tradición católica: Estudios filosóficos* vol. 59, n. 171 (2010) 363-374.
- REQUEJO, F. - VALLS PLANA, R., *Somos conflictivos, pero... actualidad de la tesis de Kant sobre la "insociable sociabilidad" de los humanos y su prolongación por parte de Hegel: Isegoría* 37 (2007) 127-163.
- RIVERA, E., *Las paradojas del comunitarismo: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho* 17-18 (1995) 95-115.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, J., *El concepto de cultura política en el liberalismo político de John Rawls*, en: F. Quesada (ed.), *La filosofía política en perspectiva*, Anthropos, Rubí (Barcelona) 1998, 206-225.
- RUBIO CARRACEDO, J., *¿Derechos humanos o derechos liberales?: Doxa: cuadernos de Filosofía del Derecho* 21 (1998) 421-436.
- ID. *John Rawls y la revisión de 1980: Revista de Estudios Políticos* 30 (1982) 175-190.
- ID. *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo* (Platón, Marx, Rawls, Nozick), Anthropos, Barcelona 1990.
- ID. *Posición original y acción comunicativa (Rawls y Habermas): Revista de Estudios Políticos* 64 (1989) 225-234.
- ID. *Rousseau y Kant: Una relación proteica: Revista de Estudios Políticos* 133 (2006) 9-37.
- RUIZ MIGUEL, A., *Derechos humanos y comunitarismo. Aproximación a un debate: Doxa: cuadernos de Filosofía del Derecho* 12 (1992) 95-114.
- SALVATIERRA, M., *Socialismo, liberalismo y democracia económica: Sistema: Revista de ciencias sociales* 117 (1993) 83-100.
- SANCHEZ-CAMARA, I., *El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos: Persona y Derecho* 38 (1998) 227-269.
- SANGUINETI, J. J., *La filosofía del progreso en Kant y Tomás de Aquino: Anuario Filosófico*, vol. 18, n. 2 (1985) 199-210.
- SANTIAGO OROPEZA, T., *Kant y su proyecto de una paz perpetua: Revista Digital Universitaria de la UNAM*, vol. 5, n. 11 (2004) 2-11.
- SAUQUILLO, J., *Un "ethos" para el gobierno y la administración: un debate entre el liberalismo y el jesuitismo políticos: Isegoría: Revista de filosofía moral y política* 35 (2006) 89-105.
- SANZ ALONSO, S., *Indagando en los orígenes aristotélicos del pensamiento de Marx: Nómadas: revista crítica de ciencias sociales y jurídicas* 8 (2003), publicación electrónica: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/8/sofis.htm> (acceso: 06/04/2016).

- TENA, J., *El papel de la virtud cívica en el liberalismo igualitarista*: Isegoría 41 (2009)163-180.
- THIEBAUT, C., *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, CEC, Madrid 1992.
- TOSCANO MÉNDEZ, M., *El pluralismo y la prioridad de la democracia en Michael Walzer*: Sistema: Revista de ciencias sociales 137 (1997) 93-108.
- URBINA, F. J., *Rawls y una disputa sobre derechos*: Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos 58 (2008) 185-242.
- VELARDE, C., *Liberalismo y liberalismos*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997.
- VALLESPÍN OÑA, F., *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza, Madrid 1985.
- VERGARA, F., *Introducción a los fundamentos filosóficos del liberalismo*, Alianza, Madrid 1999.
- VARIOS, *Jürgen Habermas y la filosofía del Derecho*: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho 5 (1988) 18-151.
- VARIOS, *La filosofía jurídica y política en John Stuart Mill*: Anuario de filosofía del derecho 23 (2006) 13-186.
- VARIOS, *Rawls*, en: Enrahonar: Quaderns de filosofía 43 (2009) 15-228.
- VARIOS, *Sobre el comunitarismo*: Doxa: cuadernos de Filosofía del Derecho 17-18 (1995) 24-164.
- WOOD, A. W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge UniversityPress, New York 1990.
- ID. *Kantian Ethics*, Cambridge UniversityPress, Cambridge 2008.
- ZAMBRANO, P., *Sobre la noción política de persona de John Rawls*: Persona y Derecho 52 (2005) 122-142.
- ZAN, J. DE, *La utopía kantiana de la comunidad ética*: Isegoría 33 (2005) 144-156.

#### **4. BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA SOBRE EL BIEN COMÚN**

---

##### **4.1. LIBROS MONOGRÁFICOS Y EN COLABORACIÓN**

- ARCHER, M. S. - DONATI, P., (eds.), *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together*, Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2008.
- AYUSO, M., (ED.) *El bien común: cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, Itinerarios, Madrid 2013.
- CARDONA, C., *La metafísica del bien común*, Rialp, Madrid 1966.
- CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2002.
- DALY, H. - COOB, J., *Para el bien común: Reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y un futuro sostenible*, Fondo de Cultura Económica, México 1997<sup>2</sup>.

- DELOS, J. T., *Los fines del derecho: bien común, justicia, seguridad*, en: LE FUR ... (et al.), *Los fines del derecho: bien común, justicia, seguridad*, Universidad Nacional Autónoma, México 1967<sup>4</sup>.
- DÉNIZ HERNÁNDEZ, C., *El bien común: ¿Un paradigma de la política hoy? Estudio en la reflexión contemporánea y en la Doctrina Social de la Iglesia*, Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, Zamora 2007.
- ID. *Del desarrollo liberal a la globalización de la solidaridad y del bien común en los modelos de desarrollo: Corintios XII 126* (2008) 241-268.
- DUCOIN, G., *Pour une économie du bien commun selon la doctrine sociale de l'Église*, P. Lethielleux, Paris 1960.
- DUSSEL AMBROSINI, ENRIQUE DOMINGO, E., *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*, Departamento de Extensión Universitaria y Ampliación de Estudios (UNNE), Resistencia (Chaco) 1968.
- ID. *Introducción a la temática del bien común natural temporal: Fundamentación para un comunitarismo personalista*, (3 vols.), Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1959 (Tesis inédita).
- ESCHMANN, TH., *A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good: Medieval Studies*, V (1943) 123-165.
- ESPEJO ARIAS, M. D., *Bien común y dignidad humana*, Formación Alcalá, Jaén 2007.
- ETZIONI, A., *The Common Good*, Nueva Jersey, USA, John Wiley & Sons, 2014.
- FELBER, CH., *La economía del bien común: un modelo económico que supera la dicotomía entre capitalismo y comunismo para maximizar el bienestar de nuestra sociedad*, Deusto, Bilbao 2012<sup>3</sup>.
- FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, C. - SÁNCHEZ GARRIDO, P. (eds.), *Bien común y sociedad política*, CEU, Madrid 2005.
- FERNÁNDEZ PEYCHAUX, D., *John Locke: el bien común como fundamento del Estado*, en: VARIOS, *Sociedad Académica de Filosofía*, Madrid 2009, 825-841.
- FESSARD, G., *Autorite et bien común*, Aubier-Montaigne, Paris 1969<sup>10</sup>.
- GARCÍA ESTÉBANEZ, E., *El bien común y la moral política*, Herder, Barcelona 1970.
- GONELLA, G., *La nozione di bene comune*, Giuffrè, Milano 1959.
- GONZÁLEZ MORALEJO, R., *Pensamiento pontificio sobre el bien común*, Euramérica, Madrid 1951.
- HOLLENBACH, D., *The Common Good and Christian Ethics*, University Press, Cambridge 2003.
- INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Los Nuevos Escenarios en Europa: bienestar social, justicia y bien común*, Cuadernos León XIII, Madrid 2004.
- KEMPSHALL, M. S., *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford University Press, New York 1999.
- KENNEDY, L., *Teoría sobre la justicia y el concepto de "bien"*, en: L. ÁLVAREZ – M. VIDAL, *La Justicia Social*, Perpetuo Socorro, Madrid 1993, 203-218.
- KONINCK, C. DE, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, Cultura Hispánica, Madrid, 1952.
- LARRAZ, J., *El bien común institucional*, R.A.C.M.P., Madrid 1979.

- LAVERE, G. I., *The Problem of the Common Good in Saint Augustine's Civitas terrena*, en: DUNN, J. – HARRIS, I., (ed.), *Great Political Thinkers, Augustine*, vol. II, Elgar, 1997, 155ss.
- LEBRET, L-J., *Découverte du bien commun*, Economie et humanisme, Paris 1947.
- LUCAS VERDÚ, P., *Bien Común y Orden internacional*, en: VARIOS, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, Zoila Ascasibar, Madrid 1956, 69-106.
- MARITAIN, J., *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1947.
- MESSNER, J., *El bien común, fin y tarea de la sociedad*, Euramérica, Madrid 1959.
- MATTEUCCI, N., *Bien Común*, en: N. BOBBIO - N. MATTEUCCI - G. PASQUINO, *Diccionario de política*, Siglo XXI, México 1983, 144-145.
- NOVAK, M., *Free Persons and the Common Good*, Madison Book, Landham 1989.
- ONYECHE, C.B.A.O., *Common Good in Aristotles's Political Theory: A Basis Need for Political Action*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1989.
- ORBAN, S., *I diritti delle minoranze etniche in europa: uno studio analitico-etico sui loro fondamenti ed una proposta di fondazione nella prospettiva del bene comune*, Pontificia Universitas Lateranensis, Academia Alfonsiana, Institutum Superius Theologiae Moralis, Romae 2004.
- PEREÑA, L., *Hacia una sociología del bien común: El bien común en los juristas clásicos españoles*, Euramérica, Madrid, 1955.
- PETRELLA, R., *El bien común. Elogio de la solidaridad*, Debate, Madrid 1997.
- QUINTAS, A. M., *Analisi del bene comune*, Bulzuni, Roma 1979.
- RAFFO, B. R., *Bien común y política en la concepción filosófica de Santo Tomás de Aquino*, en: L. J. GUERRERO (ed.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Instituto de Filosofía, Mendoza-Argentina 1950, 2022-2032.
- RAMÍREZ, S. M., *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Euramérica, Madrid 1956.
- ROUSSEAU, R.W., *Human Dignity and the Common Good: the Great Papal Social Encyclicals from Leo XIII to John Paul II*, Greenwood Press, London 2001.
- SANTAMARÍA, C., *Jacques Maritain y la polémica del bien común*, A.C.N. de P., Madrid 1955.
- SETTIMANA SOCIALE DEI CATTOLICI ITALIANI, *Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano. Atti della 45a Settimana Sociale dei Cattolici Italiani*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 2008.
- SMITH, M. A., *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, Edwin Mellen Press, Lewiston, Queenston, Lampeter 1995.
- SOCIEDAD TOMISTA ARGENTINA, *Patria y bien común*, XXXV Semana Tomista. Congreso Internacional, STA, Buenos Aires 2010.
- TODOLI, J., *El bien común*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid 1951.
- TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2002.
- UDOH, E. P., *Organisational autonomy and the common good in pluralist democracy: (a study of Robert Allan Dahl)*, Pontifical Urban University, Faculty of Philosophy, Rome 1997.

URDANOZ, T., «*El bien común según santo Tomás*», [Apéndice], en *Tomás de Aquino*, Suma Teológica VIII, Católica, Madrid 1956.

ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común*, Ciudad Nueva, Madrid 2012.

ZARAGÜETA, J., *Problemática del bien común*, Euramérica, Madrid 1956.

#### 4.2. ARTÍCULOS DE REVISTAS

ALVIRA, R., *Bien común y justicia social en las diferentes esferas de la sociedad*: Revista empresa y humanismo, vol. 12, n. 2 (2009) 61-80.

ANNA, G. DE, *Stato, bene comune e autorità della Chiesa in Carlo Francesco D'Agostino*: Rivista internazionale di filosofia del diritto 3 (2006) 515-526.

ARGENTE DEL CASTILLO, B., *El bien común*: Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas 3 (1957) 199ss.

BARZAGHI, G., *Il bene comune secondo san Tommaso d'Aquino*: Communio 157 (1998) 30-39.

BASTIANEL, S., *Pena, moralita, bene comune: una prospettiva filosofico-teologica*: La Civiltà Cattolica (1998) II, 281-294.

BERTI, E., *Il concetto di "bene comune" di fronte alla sfida del terzo millennio*: e-aquinas: Revista electrónica mensual del Instituto Santo Tomás, 4 (2006) 2-17.

BIAGI, L., *Bene comune*: Rivista di Teologia Morale 106 (1995) 281-307.

BOTTURI, F., *Per una teoria liberale del bene comune*: Vita e pensiero 79 (1996) 82-94.

BLICKLE, P., *El principio del «bien común» como norma para la actividad política. La aportación de campesinos y burgueses al desarrollo del Estado moderno temprano en Europa central*: Edad Media: revista de historia 1 (1998) 29-46.

CAMPS, V., *Paternalismo y bien común*: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho 5 (1988) 195-202.

CANNING, R., *El vocabulario de San Agustín sobre el bien común y el lugar del amor al prójimo*: Augustinus, vol. XLIV (1999) 71-78.

CASTAÑO, S. R., *¿Es el bien común un conjunto de condiciones?*: Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada 19 (2013) 157-174.

CHIAVACCI, E., *Il bene comune*: Il regno 52 (2007) 497-513.

COLOZZI, I., *Cittadinanza e società postmoderna. E ancora attuale l'idea di bene comune?*: Aggiornamenti Sociali 46 (1995) 7-18.

ID., *Ciudadanía y bien común en la sociedad multiétnica y multicultural*: Persona y Derecho 49 (2003) 181-201.

COTTA, S., *Postmodernidad y bien común*: Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense 87 (1997) 327-336.

CUESTA GONZÁLEZ, M. DE LA, *La vida económica y la empresa al servicio del bien común*: Corintios XIII 130 (2009) 43-65.

DOMÍNGUEZ LUIS, J. A., *Notas en torno a las ideas de seguridad jurídica, justicia y bien común*: Revista Facultad Derecho Universidad Complutense 80 (1991-1992) 259-265.

ECHARREN, R., *Justicia social y bien común*: Corintios XIII 95 (2000) 1793.

EDITORIALI, *Quale "Bene Comune" per L'Italia?*: La Civiltà Cattolica (2007) III, 211-219.



- EDITORIALI, *Il Bene Comune alla 45ª settimana sociale: La Civiltà Cattolica* (2007) IV, 313-322.
- FRAILE, G., *El bien común en la política de Aristóteles*: Ciencia Tomista 82 (1955) 309-355.
- GATTI, G., *Il bene comune a livello nazionale e internazionale*: Studia Moralia 35 (1997) 193-210.
- GARCÍA LIZANA, A., *Estado de bienestar y bien común: dificultades y amenazas*: Corintios XIII 112-113 (2005) 157-206.
- GRILLO, A., *Il bene comune nella dottrina sociale della Chiesa*: Rivista di Teologia Morale 26 (1994) 409-418.
- GROPPA, O., *Una relectura de la noción de bien común y su relación con la economía*: Éthique et économique/Ethics and Economics, n. 11/2 (2014), 73-93.
- GUENZI, P. D., *Ricercare il bene comune: prospettive teologico-morali per definire el contributo della comunità cristiana*: ATT 14 (2008/2) 423-452.
- GUITIÁN, G., *Juan XXIII y la encíclica Pacem in terris: La relación entre bien común y subsidiaridad*: Scripta Theologica, vol. 46, n. 2, (2014) 381-399.
- GUY, J., *Le bien común à l'épreuve de la pensée éthique contemporaine*: Revue d'éthique et de théologie morale "Le Supplement" 51 (1998) 129-155.
- HOLLENBACH, D., *The Common Good Revisited*: Theological Studies 50 (1989) 70-94.
- IBÁÑEZ, G., *orden social y bien común*: Revista Chilena de Derecho 1 (1974) 221-240.
- LEGIDO, M., *Para una metafísica del bien común*: Estudios Filosóficos vol. 13, n. 32 (1964) 81-101.
- LORENZETTI, L., *Bene comune e stato sociale*: Rivista di Teologia Morale 30 (1998) 45-52.
- LOSANO, M. G., *Hacia el bien común: ¿un camino a la utopía? Desde la filosofía hasta la vida digna a través de la legislación*: Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas año 8, n. 12 (2003) 279-314.
- MCCADDEN M., C. J., *El bien común como núcleo central de la moral del mercado*: La Cuestión Social: documentos, ensayos, comentarios y reseñas de libros acerca de lo social 4 (2008) 351-356.
- MCNELLIS, P. W., *Il "bene comune": un concetto politico in via d'estinzione?*: Rassegna di Teologia 38 (1997) 389-400.
- MESSNER, J., *Problemas de una ontología del bien común*: Anales de la Cátedra Francisco Suárez 1 (1961) 83-113.
- MICHELINI, D. J., *Bien común y ética pública: alcances y límites del concepto tradicional de bien común*: Tópicos 15 (2007) 31-54.
- ID. *El concepto de bien común en el marco de una ética nueva*: Persona y Sociedad vol. 21, n. 2 (2007) 17-33.
- MIGLIORE, J., *Interés, autonomía y bien común: Treinta años de filosofía política*: Revista Valores en la sociedad industrial 58 (2003) 76-90.
- MONTEJANO, B., *El fin del Estado: el bien común*: Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos 3 (1976) 165-194.
- MOSSO, S., *Bene comune, struttura de peccato, solidarietà», categorie centrali del Magistero sociale della Chiesa*: La Civiltà Cattolica (1992) III, 355-364; 475-485.

- MURIEL R., *Trascendencia de la persona en el bien común del universo: Estudios Filosóficos* 12 (1957) 231-243.
- NAVARRO GIL, L., *Bien común y dignidad humana en las estructuras socioeconómicas: Alta Dirección* 93 (1980) 87-96.
- NEPI, P., *Tra etica e politica: la persona, le virtù e il primato del bene: Itinerarium* 9 (2001) 23-35.
- NEGRO, D., M. Novak: *El bien común en vez del Estado: Veintiuno: revista de pensamiento y cultura* 27 (1995) 47-54.
- PALACIOS, L. E., *La primacía absoluta del Bien Común: Arbor* 55-56 (1950) 345-375.
- PANELLA, E., (ed.), *Dal bene comune al bene del Comune: Memorie domenicane* 16 (1985) 169-183.
- PARRINO, M. A., *Democrazia e bene comune alle soglie del terzo milenio: Itinerarium* 6 (1998) 329-342.
- PEÑA GONZALO, L., *El bien común, principio básico de la ley natural: Isegoría: Revista de filosofía moral y política* 17 (1997) 137-163.
- ID., *Derecho a algo: los derechos positivos como participaciones en el bien común: Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho* 30 (2007) 293-317.
- RESSIÑOL DE ZAGRANADA, J., *Derechos individuales y bien común: algunas consideraciones sobre la lógica de la decisión colectiva: Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense* 81 (1992-1993) 417-425.
- RODRÍGUEZ-TOUBES MUÑIZ, J., *Derechos humanos y bien común: Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas* año 5, n. 9 (2000) 459-478.
- ROVETTA KLYVER, F., *Personalismo comunicativo y bien común: Polis: revista académica de la Universidad Bolivariana* vol. 3, n. 12 (2005) 129-151.
- RUIZ SÁNCHEZ, A., *Reflexiones sobre el bien común: Giennium: revista de estudios e investigación de la Diócesis de Jaén*, vol. 10 (2007) 571-651.
- RYBKA, R., *L'attuazione del bene comune nel pensiero politico di S. Tommaso d'Aquino: Angelicum* 77 (2000) 477-505.
- SANMARTÍN, J. J., *El bien común como idea política. John Stuart Mill, los liberales y sus críticos: Foro interno: anuario de teoría política* 6 (2006) 125-153.
- SAVARESE, P., *Il "bene comune" luogo di espansione della persona humana: Gregorianum* 85 (2004) 559-586.
- SIMONE, M. (ed.), *Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano. Attidella 45a Settimana Sociale dei Cattolici Italiani*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 2008.
- SODANO, A., *El político al servicio del bien común: Ecclesia* 2921 (28 noviembre 1998) 1807-1810.
- SORGE, B., *Come leggere l'enciclica "Populorum progressio": La Civiltà Cattolica* (1967) II, 209-223.
- SORIA, C., *La controversia actual en torno a la persona y el bien común: Estudios Filosóficos* 1 (1951) 221-242.
- TORCHIA, N. J., *La distinción entre commune y proprium en la primitiva teología moral de san Agustín: Augustinus* 36 (1991) 311-319.

- TOSO, M., *Bene comune, sussidiarietà, solidarietà in orizzonte europeo*: Rivista di Teologia Morale 36 (2004) 21-28.
- VALLET DE GOYTISOLO, J., *Bien común, pauta de la justicia general o social*: Revista de Estudios Políticos 153-154 (1967) 43-66.
- VARIOS, *¿Hacia dónde va el estado de bienestar? Debate sobre el bien común y sus mediaciones*: Corintios XIII 112-113 (2005) 23-392.
- VIOLA, F., *La fraternità nel bene comune*: Persona y Derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos 49 (2003) 141-162.
- VIOTTI, S., *Per una ritematizzazione del concetto di bene comune*: Studia Moralia 36 (1998) 95-132.
- ZAMAGNI, S., *El bien común en la sociedad posmoderna: propuestas para la acción política-económica*: Revista Cultura Económica 70 (2007) 23-43.

## 5. OBRAS Y ARTÍCULOS GENERALES

---

- ABAD, J., *Los males globales de la globalización se remedian con más globalización*: Razón y fe 242 (2000) 105-108.
- ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía*, Hora, Barcelona 1994<sup>4</sup>.
- ABRAHAO, J. (et al.) - ASSADOURIAN, E. - RENNER, M. (dirs.), STARKE, L. (ed.), *La situación del mundo 2012: hacia una prosperidad sostenible: informe anual del WorldwatchInstitute sobre el progreso hacia una sociedad sostenible*, Icaria, Barcelona 2012.
- ANCHUSTEGUI, E., *Fundamentación de la filosofía política y perspectiva de una ética cosmopolita*: Daimon: Revista de filosofía 29 (2003) 137-154.
- ÁGUILA TEJERINA, R. DEL, *Crítica de las ideologías: el peligro de los ideales*, Taurus, Madrid 2008.
- ID. (et al.), *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid 1998.
- AGUINAGA, J., *ecología social y globalización*: Sistema 162-163 (2001) 73-91.
- AGUIRRE, M., *¿Una nueva Guerra Fría?*: Sal Terrae, 90 (2002) 265-268.
- ALLISON, G., *La crisis de los misiles de Cuba 50 años después: Lecciones para la actual política exterior estadounidense*: Foreign affairs: Latinoamérica, vol. 12, n. 4 (2012) 103-109.
- ALARCÓN Y MELÉNDEZ, J., *Un feminismo aceptable*: Razón y Fe, Madrid 1908, 54-72.
- ALONSO GUTIÉRREZ, A. M., *Algunas reflexiones sobre la globalización*, en: D. PÉREZ - M. I. VERA, *La formación de la ciudadanía: Las TICs y los nuevos problemas*, Asociación Universitaria de Profesores, Didáctica y Ciencias Sociales, Alicante 2004, 426-429.
- ALSOP, J., *F. D. Roosevelt*, Salvat, Barcelona 1986.
- AMIN, S., *El capitalismo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona 1999.
- ID. *Por un mundo multipolar*, Ediciones de Intervención Cultural, Barcelona 2006
- APPLEBAUM, A., *El telón de acero: La destrucción de Europa del este: 1944-1956*, Debate, Barcelona 2014.

- ARACIL, R. – OLIVER, J. – SEGURA, A., *El mundo actual: de la Segunda Guerra Mundial a nuestros días*, Univesitat de Barcelona, Barcelona 1998.
- ARANDA, A. - YANGUAS, J. M. - FUENTES, A. - BELDA, A., (eds.) *Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Universidad de Navarra, Pamplona 1985.
- ARAUJO, J., *Las plagas de la Tierra*, en: VARIOS, *Planeta Herido* El País (Suplemento semanal 31/05/1992) 16-29.
- ARES, R., *Indépendance et minorités: Relations* 23 (1963) 159-171.
- ARON, R., *La república imperial: Los Estados Unidos en el mundo (1945-1972)*, Alianza, Madrid 1976.
- ARRIOLA, J., *La globalización económica: ¿Por qué ha aumentado la desigualdad?*, Iglesia Viva 199 (1999) 9-28.
- ASHTON, T. S., *La Revolución Industrial: 1760-1830*, Fondo de Cultura Económica, México 1979.
- ASOCIACIÓN PARA LAS NACIONES UNIDAS EN ESPAÑA, *Sociedad Civil Global 2007/8: poder comunicativo y democracia*, ANUE, Barcelona 2008.
- AUBACH GUIU, M. T. (et al.), *Nuevas fronteras de la ética. Norte y Sur. Guerra y Paz*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1987.
- AZCÁRATE FAJARNÉS, J., *Juan XXIII: El Papa que trajo una ráfaga de aire nuevo*, Palabra, Madrid 2013.
- BAILLY, D. M. A., *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris 1935.
- BAIROCH, P., *El tercer mundo en la encrucijada. El despegue económico desde el siglo XVIII al XX*, Alianza, Madrid 1982<sup>2</sup>.
- BALTHASAR, VON *Il padre Henry de Lubac: La Tradizione fonte di rinnovamento*, Jaca Book, Milano 1986.
- BANDERA, J., *La globalización y sus rostros: Cuadernos de Realidades Sociales* n. 59-60 (2002) 5.
- BARBÉ, E., *Relaciones Internacionales*, Tecnos, Barcelona 1995.
- BÁRCENAS MEDINA, L. A., *"Primavera árabe", un laboratorio de geopolítica: Política exterior*, vol. 27, n. 152 (2013) 72-82.
- BARRACLOUGH, *Introducción a la Historia Contemporánea*, Gredos, Madrid 1973.
- BAUMAN, Z., *Daños colaterales: desigualdades sociales en la era global*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2011, 9-18.
- ID. *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid 2006<sup>2</sup>
- BARCELONA, P., *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Trotta, Madrid 1992.
- BARBÉ, E., *La crisis de los misiles de Cuba veinte años después: Afers Internacionals* 1 (1983) 5-18.
- BAREA, M. - BAREA, M., *Globalización y nueva economía*, Encuentro, Madrid 2002.
- BASTOS BOUBETA, M. A., *Antiimperialismo de derechas: la tradición política del aislacionismo norteamericano: RIPS: Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, vol. 4, n. 1, (2005) 97-113.

- BECK, U., *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona 1998.
- ID. *Sobre el terrorismo y la guerra*, Paidós, Barcelona 2003; Z. BAUMAN, *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid 2006<sup>2</sup>.
- ID. *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona 1998.
- BECKER, J. J., *La Gran Guerra*, Madrid, Davinci, 2007.
- BEEVOR, A., *La Segunda Guerra Mundial*, Pasado y Presente, Barcelona 2012.
- BELTRÁN, L., *Historia de las doctrinas económicas*, Teide, Barcelona 1970.
- BELMONTE SÁNCHEZ, M. A., *Orden y desorden en la vida política*: <http://hdl.handle.net/2072/5355>, 3 (Acceso: 27/10/2016).
- BENEYTO PÉREZ, J. M. – PÉREZ SÁNCHEZ, G. A. – MARTÍN DE LA GUARDIA, R. M. (coords.), *Europa y Estados Unidos: una historia de la relación atlántica en los últimos cien años*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005.
- BERGIER, J. F., *La burguesía industrial y la aparición de la clase obrera*, en: C. M. CIPOLLA (ed.), *Historia económica de Europa, t. 3. La Revolución Industrial*, Ariel, Barcelona 1983<sup>2</sup>, 432-467.
- BERGER, P. L. - S. P. HUNTINGTON (eds.) *Globalizaciones múltiples: la diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona 2002.
- BERGERON, L. - FURET, F. - KOSELLECK, R., *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, Siglo XXI, México 1983<sup>8</sup>.
- BERMEJO, X. C., *Mentiras adecuadas: veinte años después del fin de la historia*: Historiografías: revista de historia y teoría 1 (2011) 4-22.
- BENNÀSSAR, B., *Pensar y vivir moralmente. La actitud samaritana del Pueblo de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988.
- BERQUE, *La descolonización del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México 1968.
- BERTOMEU, M. J. - GAETA, R. - VIDELLA, G., (compiladores), *Universalismo y multiculturalismo*, Eudeba, Buenos Aires 2000.
- BESTARD, J., *El fenómeno de la globalización: una reflexión introductoria*: Revista de Fomento Social 57 (2002) 335-343.
- ID. *El verdadero desarrollo es el que afirma el primado de la persona sobre las cosas*: Corintios XII 126 (2008) 363-364.
- BERZOSA, C. F. C. R., *La dimensión teológica, desde los escritos de Heri De Lubac*: Revista catalana de teología, vol. 33, n. 1 (2008) 5-39.
- BIANCHI, F., *Capitalismo y Doctrina Social de la Iglesia*, en: VARIOS, *Doctrina Social de la Iglesia y lucha por la justicia*, HOAC., Madrid 1991, 104.
- BIAGINI, A. - GUIDA, F., *Medio siglo de Socialismo Real*, Ariel, Barcelona 1996.
- BLACKBURN R., (ed), *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, Crítica, Barcelona 1993.
- BLÁZQUEZ, F., *Juan XXIII*, Hernando, Madrid 1976.
- BLET, P., *Pío XII y la Segunda Guerra Mundial*, Cristiandad, Madrid 2004.
- BOBBIO, N., *El futuro de la democracia*, Plaza y Janes, Barcelona 1985.

- ID. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político: año académico 1975-1976*, Fondo de Cultura Económica, México 2008.
- BOFF, L., *Con la libertad del evangelio*, Nueva Utopía, Madrid 1991.
- ID. *Del Iceberg al Arca de Noé. El nacimiento de una ética planetaria*, Sal Terrae, Santander 2002.
- ID. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996<sup>3</sup>ID., *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Trotta, Madrid 2001.
- ID. *El destino del hombre y del mundo: ensayo sobre la vocación humana*, Sal Terrae, Santander 1982<sup>3</sup>.
- ID. *La dignidad de la tierra: ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Trotta, Madrid 2000.
- ID. *Virtudes para otro mundo posible. I. Hospitalidad: derechos y deberes*, Sal Terrae, Santander 2006.
- BORRADORI, G., *La filosofía de una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Madrid 2003.
- BORRELL, J., ¿Hay otras alternativas a la globalización liberal?: *Sistema: Revista de ciencias sociales* 205 (2008) 3-15.
- BOURDIN, A., *Qué ha dicho verdaderamente Mac Luhan*, Doncel, Madrid 1973.
- BRAUDEL, F., *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII, t.3, el tiempo del mundo*, Alianza, Madrid 1984.
- BROHMAN, J. - GRANJA CASTRO, D. M. - LEYVA MARTÍNEZ, G., (eds.), *Cosmopolitismo: democracia en la era de la globalización*, Anthropos, Rubí (Barcelona) 2009.
- BULLOCK, A. (dir.), *Historia de las civilizaciones: 11. El siglo XX. La historia de nuestro tiempo*, Alianza Editorial, Madrid 1989.
- BRÜNNER, J. J., *Globalización cultural y posmodernidad*, Fondo de Cultura Económica, México 1998 (imp. 2002).
- BURLEIGH, M., *Combate moral: una historia de la Segunda Guerra Mundial*, Madrid, Taurus 2011.
- BUSTELO, F., *Historia económica. Introducción a la historia económica mundial. Historia económica de España en los siglos XIX y XX*, Complutense, Madrid 1994.
- ID. *Pobreza, riqueza y Revolución Industrial: Cuadernos de Historia del Derecho* vol. 63-71 (2004).
- ID. *Quince ensayos de historia económica*, Síntesis, Madrid 1999.
- BUSTELO, P., *Teorías contemporáneas del desarrollo económico*, Síntesis, Madrid 1998.
- CABEZA, M. G., *Estados del bienestar y globalización: Historia Actual Online* 9 (2006) 50-51.
- CAHILL, T., *Juan XXIII*, Mondadori, Barcelona 2003.
- CALVERT, P., *Análisis de la Revolución*, Fondo de Cultura Económica, México 1974<sup>2</sup>.
- CALVO RUFANGES, J., *Globalización capitalista neoliberal y movimientos antisistémicos*, Universidad de Deusto, Bilbao 2011.
- CALVOCORESSI, P., *Historia política del mundo contemporáneo. De 1945 a nuestros días*, Akal, Madrid 1999<sup>7</sup>.

- CALZOLAIO, V., *Globalización y medioambiente: Leviatán* 77-78 (1999) 243-250.
- CAMACHO, I., *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Paulinas, Madrid 1991.
- CAMINAL, M. (ed.) *Manual de ciencia política*, Tecnos, Madrid 1996.
- CAPOVILLA, L., *El Papa Juan visto por su secretario*, Tibidabo, Barcelona 1963.
- CÁRCEL, V., *Pío IX. Pastor universal de la Iglesia*, Edicep, Valencia 2000.
- ID. *Juan XXIII: Biografía espiritual del Papa de la unidad y la paz*, Edicep, Valencia 2000.
- ID. *Beato Pablo VI: Papa del diálogo*, Católica, Madrid 2014.
- CARLI, F. DE, *Pío X y su tiempo*, Plaza & Janés, Buenos Aires 1962.
- CARRERA I CARRERA, J., *Mundo gobal, ética global*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2003.
- CARRILLO SALCEDO, J. A., *Derechos humanos y Derecho Internacional: Isegoría* 22 (2000) 69-82.
- ID. *Dignidad frente a barbarie*, Trotta, Madrid 1999.
- CARVAJAL MARTÍNEZ, J. E., *Seguridad global y lucha contra el terrorismo: Diálogos de saberes* 33 (2010) 93-108.
- CASTELLS, M., *Globalización, Estado y sociedad civil: El nuevo contexto histórico de los derechos humanos: Isegoría* 22 (2000) 5-17.
- ID. *La Era de la Información: economía, sociedad y cultura*, vol. 1 *La sociedad red* [versión castellana de Carmen Martínez Gimeno], Alianza, Madrid, 1997.
- CASTILLO, J. M., *Víctimas del pecado*, Trotta, Madrid 2004.
- CASTRILLÓN, A., *El eclipse de la fraternidad: Una revisión republicana de la tradición socialista: Revista de Economía Institucional*, vol. 8, n. 14 (2006) 311-329.
- CEINOS, P. (cord.), *Minorías Étnicas. La guía más completa y actual sobre la situación de los pueblos indígenas en los cinco continentes*, Integral, Barcelona 1990.
- CHAMBERLAIN, M. E., *La descolonización: La caída de los imperios europeos*, Ariel, Barcelona 1997.
- CHARENTENAY, P. DE, *El desarrollo del hombre y de los pueblos*, Sal Terrae, Santander 1992.
- CHIAVACCI, E., *Teologia morale. Vol. III. 2. Morale della vita economica politica, di comunicazione*, Cittadella, Assisi 1994<sup>2</sup>.
- CHATELET, F. - MAIRET, G., *Historia de las ideologías: de los faraones a Mao*, Akal, Madrid 1989.
- CHIRON, Y., *Pío IX*, Palabra, Madrid 2003.
- CHURCHILL, W. S., *The Second World War*, Cassell, London 1959.
- CIPOLLA, C. M., *Historia económica de la Europa preindustrial*, Alianza, Madrid 1985.
- CLEMENT, J., *Reading Humility in Early Modern England*, Ashgate Publishing, Burlington (USA) 2015.
- COLZANI, G., *Antropología teológica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001.
- COMELLAS GARCÍA-LLERA, J. L., *La guerra civil europea*, Rialp, Madrid 2010.

- COMPAGNONI, F. – PIANA, G. – PRIVITERA, S., *Nuevo diccionario de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1992.
- CONSEJO DE REDACCIÓN, *Desarrollo económico y social: teorías, propuestas, responsabilidades*: Revista de Fomento Social 237 (2005) 11-36.
- CORNWELL, J., *El Papa de Hitler. La verdadera historia de Pío XII*, Planeta, Barcelona 2000<sup>3</sup>.
- CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza Editorial, Madrid 1997.
- ID. *El 'Global Compact'*: El País 25/05/2002.
- ID. (dir.), *Diez palabras clave en filosofía política*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1998.
- COSTE, R., *Moral Internacional*, Herder, Barcelona 1967.
- CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *¿Mundialización o conquista?*, Sal Terrae, Santander 1999.
- CRUZ, J. I., [ed.], *Masonería e Ilustración. Del siglo de las luces a la actualidad*, Universidad de Valencia, Valencia 2011.
- CUADRÓN, A., (coord.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, BAC, Madrid 1993.
- CUETO NOGUERAS, C. DE., - CALATRAVA, A. (eds.) *Defensa y globalización*, Universidad de Granada, Granada 2012.
- DAL-GAL, G., *Pío X, el Papa Santo: Biografía oficial*, Palabra, Madrid 1985.
- DALLEK, R., *John Kennedy: La Crisis de Cuba*: Claves de razón práctica, 142 (2004) 54-63.
- DEANE, PH., *La primera Revolución Industrial*, Península, Barcelona 1986<sup>5</sup>.
- D'HOSPITAL, J., *Tres Pontífices: Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI*, Ayma, Barcelona 1969.
- DEHESA, G. DE LA, *Comprender la globalización*, Alianza, Madrid 2000.
- DIAMOND, L., *Developing Democracy: Toward Consolidation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1999, 25.
- ID. *Elecciones sin democracia. A propósito de los regímenes híbridos*: Estudios Políticos n. 24 (2004) 117-134.
- DÍAZ GARCÍA, I., *Crisis económica y crisis ambiental: repercusiones políticas de la desaparición del problema del cambio climático de la agenda pública*, en: A. MENÉNDEZ VISO - F. J. GIL MARTÍN (eds.) *La somnolencia de la razón: reflexiones sobre organización social, economía y bienestar en tiempos de crisis*, Biblioteca Nueva, Madrid 2011, 175-191.
- DÍAZ MIER, M. A. (ed.), *La globalización: un estudio interdisciplinario*, Instituto Universitario de Investigación de Estudios Norteamericanos, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares 2003.
- DROMI, J. R., *Introducción al derecho administrativo*, Grouz, Madrid 1986.
- DROZ, J., *Historia del socialismo: El socialismo democrático*, Laia, Barcelona 1977<sup>2</sup>.
- DUMONT, R., *¿Cuba socialista?*, Narcea, Madrid. 1970.
- DUSSEL, E., *Cinco tesis sobre el populismo*: Le Monde diplomatique en español 207 (2013) 23-35.



- ID. *Europa, modernidad y eurocentrismo*, en: E. LANDER (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires 1993, 41-53.
- ID. *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.
- ECCLESHALL, R., *Ideologías políticas*, Tecnos, Madrid 1993.
- ECHEVERRÍA ESPONDA, J., *Democracia y sociedad de la información*: Isegoría 22 (2000) 37-57.
- EQUIZA, J., *Antropología y ética*: lumen 45 (1996) 64-84.
- EICHENGREEN, B. J., *La globalización del capital: historia del sistema monetario internacional*, Antoni Bosch, Barcelona 2000.
- ELIZALDE, M. D. (ed.) *Las relaciones internacionales en el Pacífico (siglos XVIII-XX). Colonización, descolonización y encuentro cultural*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1997.
- ESCUDERO, A., *Volviendo a un viejo debate: el nivel de vida de la clase obrera británica durante la Revolución Industrial*: Revista de Historia Industrial 21 (2002) 13-60.
- ESTEFANÍA, J., *La nueva economía. La globalización*, Debate, Madrid 2000<sup>4</sup>.
- ETCHEVERRY, A. - MARC - ROMÉYER, B. - JARLOT, G., *La philosophie du communisme*, Beauchesne et ses Fils, Paris 1939.
- FABRIS, A., *Globalizzazione, comunicazione, etica*: Rassegna di Teologia 43 (2002) 181-197.
- FAZIO, H., *La Unión Soviética y el Tercer Mundo*: Historia Crítica 3 (1990) 5-19.
- FAZIO, M., *Beato Pablo VI: gobernar desde el dolor*, Rialp, Madrid 2014.
- ID. *San Juan XXIII: Obediencia y paz*, Rialp, Madrid 2014.
- FEJTÖ, F., *Historia de las democracias populares, 1953-1970*, Martínez Roca, Barcelona 1971.
- ID. *Notas sobre Cuba*: Mundo nuevo 1 (1966) 54.
- FERNÁNDEZ, B. - PRADO, F. (eds.), *Pobres en un mundo global*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2004.
- FERNÁNDEZ BUEY, F., *Sobre la utopía socialista*: Revista de Filosofía 27 (2002) 89-102.
- FERNÁNDEZ SARASOLA, I., *Voluntad general y representación en el constitucionalismo iusracionalista*: Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas vol. 36, n. 105 (2006) 255-282.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires 1965<sup>5</sup>.
- FERRER, A., *Historia de la globalización: orígenes del orden económico mundial*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires 1996.
- ID. *Historia de la globalización II: la revolución industrial y el segundo orden mundial*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires 2000.
- FERRO, M. (dir.), *El libro negro del colonialismo siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*, La Esfera de los Libros, Madrid 2005.
- FIGUEROA PLA, U., *Organismos internacionales, t. 1: Teorías y sistemas universales*, RIL, Santiago de Chile 2010.

- FLICHE, A. – MARTIN, V (dirs.), *Historia de la Iglesia: de los orígenes a nuestros días*, Edicep, Valencia 1974; 1980.
- FOLADORI, G., *Modernización ecológica, cambio tecnológico y globalización: Economía, Sociedad y Territorio* 5 (2005) 335-353.
- FORMENT GIRALT, E., *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Encuentro, Madrid 1998.
- ID. *Id a Tomás: principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, Fundación Gratis-Date, Pamplona 1998.
- FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, vol II (1º), *El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*, Católica, Madrid 2006.
- FRANÇAIS, A., *El Crepúsculo del Estado-Nación. Una interpretación histórica en el contexto de la globalización*, MOST-UNESCO, Paris 2000.
- FRANK, A. G., *La Revolución de Europa Oriental de 1989*: Nueva Sociedad 108 (1990) 60-74.
- FRASSINETI, C., *La globalización, vista desde los últimos*, Sal Terrae, Santander 2000.
- FRIEDMAN, D. D., *Economía y psicología evolutiva*: Indret: Revista para el Análisis del Derecho 2 (2001), 9-11.
- FUKUYAMA, F., *Del Iceberg al Arca de Noé. El nacimiento de una ética planetaria*, Sal Terrae, Santander 2002.
- ID. *¿El fin de la historia?: Claves de razón práctica* 1 (1990) 85-96.
- ID. *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.
- ID. *La construcción del Estado, hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*, Ediciones B Grupo Zeta, Barcelona 2004. 15-70; 155-168.
- ID. *Pensando sobre el fin de la historia diez años después*: El País 17/06/1999 (n. 1140 de la edición impresa).
- GALVÁN, C. F. J. M., *H. De Lubac: el misterio del hombre en el misterio de Dios*: Anuario filosófico, vol. 39, n. 1 (2006) 173-175.
- GARCÍA DE LA CRUZ, J. M., *La economía global: lo viejo y lo nuevo*: documentación social 125 (2001) 61-78.
- GARCÍA ROCA, J., *El siglo que convirtió el mundo en una aldea global*: Sal Terrae 87 (1999) 911-924.
- GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., *Orígenes de la burguesía en la España medieval*, Espasa-Calpe, Madrid 1969.
- GARRIDO, M., *La conjetura de Huntington*: Teorema: Revista Internacional de filosofía, vol. 20, n. 1-2 (2001) 123-124.
- GIL MARÍN, J. C., *La crisis de los misiles de Cuba. En análisis de los procesos de toma de decisiones*, Viceconsejería de Cultura y Deportes, Islas Canarias 2004.
- GILBERT, M., *Atlas Akal de la Primera Guerra Mundial: la Historia Completa*, Akal, Torrejón de Ardoz 2003.
- ID. *La primera guerra mundial*, La Esfera de los libros, Madrid 2004.
- ID. *La Segunda Guerra Mundial: 1939-1945*, 2 Vols. La Esfera de los Libros, Madrid 2006.

- GIMBERNAT, J. A. *Más globalización, menos democracia: Isegoría* 22 (2000) 143-151.
- GLENDON, M. A., *A World Made New*, Random House, Trade Paperbacks, Nueva York, 2002.
- GLOVER, J., *Humanidad e inhumanidad: Una historia moral del siglo XX*, Cátedra, Madrid 2001.
- GOFF, J. LE, *Suerte y desgracia de las mundializaciones*: El País, 24/11/2001.
- GÓMEZ GARCÍA, P., *Antropología y técnica, de la hominización a la mundialización*: Diálogo filosófico 54 (2002) 495-524.
- GONZÁLEZ-BALADO, J. L., *El bendito Juan XXIII*, BAC, Madrid 2003.
- GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *Cristología*, Católica, Madrid 2001.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Con los pobres contra la pobreza*, Paulinas, Madrid 1991.
- ID. *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres*, Sal Terrae, Santander 2009.
- ID. *En defensa de los humillados y ofendidos: Los derechos humanos ante la fe cristiana*, Sal Terrae, Santander 2005.
- ID. *Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral Social*, Sal Terrae, Santander 1998.
- ID. *Los signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros*, Sal Terrae, Santander 1987.
- GONZÁLEZ ENCISO, A., *La globalización en la historia: revista empresa y humanismo* 1 (2002) 95-118.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La humanidad nueva: Ensayo de cristología*, Santander 1984<sup>6</sup>.
- ID. *Jesús y el dinero*: Revista Latinoamericana de teología 85 (2012) 107-118.
- ID. *Proyecto de hermano: Visión creyente del hombre*, Santander 1987<sup>3</sup>.
- GONZÁLEZ HERNANDO, J., *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres*, Sal Terrae, Santander 2009.
- ID. *Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral Social*, Sal Terrae, Santander 1998.
- ID. *La globalización, sus mecanismos y efectos: Corintios XIII* 107-108 (2003) 9-34.
- GONZÁLEZ, L. A. - HOMO, K. B., *Globalización-mundialización: una bibliografía seleccionada de fuentes en español*, Indiana University, Bloomington 2005.
- GUERRA, S. – MALDONADO GALLARDO, A., *Historia de la revolución cubana*, Txalaparta, Tafalla 2009.
- GUERRERO, J. A. – IZUZQUIZA, D., *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra*, Sal Terrae, Santander 2003.
- GUTIÉRREZ GARCÍA, J. L., *Introducción a la doctrina social de la Iglesia: parte especial*, Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, Toledo 1996.
- GUTIÉRREZ GARCÍA, J. L., *Conceptos fundamentales en la Doctrina social de la Iglesia*, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid 1971.
- GRANATO L. - ODDONE, N., *Estado y sociedad en las relaciones internacionales contemporáneas: evolución y transformaciones*: Sociedad global: revista de relaciones internacionales y ciencias políticas 1 (2009) 9-30.
- GRIMAL, H., *Historia de las descolonizaciones del siglo XX*, Iepala, Madrid 1989.

- HALES, E. E. Y., *La revolución del Papa Juan*, Península, Madrid 1967.
- HAMPSHER-MONK, I., *Historia del pensamiento político moderno: los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*, Ariel, Barcelona 1996.
- HART, P., *La Gran Guerra (1914-1918): historia militar de la Primera Guerra Mundial*, Crítica, Barcelona 2013.
- HASTINGS, M., *1914: el año de la catástrofe*, Crítica, Barcelona 2013.
- HAWKINS, D., *Fronteras y límites: transnacionalismo y Estado-nación*: Boletín de Antropología Universidad de Antioquía, vol. 22, n. 39 (2008) 132-158.
- HEBBLETHWAITE, P., *Juan XXIII, el Papa del concilio*, PPC, Madrid 2000.
- HEFFER, J. - LAUNAY, M., *La guerra fría, 1945-1972*, Akal, Torrejón de Ardoz 1992.
- HELD, D., *Cosmopolitismo: ideales y realidades*, Alianza, Madrid 2012.
- ID. *La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Barcelona 1997.
- ID. *The Great Globalization Debate: An Introduction*, Polity Press, Cambridge M. A. 2000.
- HELD, D. - MCGREW, A., *Globalización-Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Paidós, Barcelona 2003.
- HELD, D. - GONZÁLEZ SÁNCHEZ, V. M., (coord.), *Globalización: un enfoque multidisciplinar*, Tirant lo Blanch: UNED, Valencia 2010.
- HERNÁNDEZ MANGONES, G., *Diccionario de economía*, Universidad Cooperativa de Colombia, Medellín 2006.
- HERNÁNDEZ HOLGADO, F., *Historia de la OTAN. De la Guerra fría al intervencionismo humanitario*, Catarata, Madrid 2000.
- HIDALGO CAPITÁN, A. L., *El pensamiento económico sobre el desarrollo. De los mercantilistas al PNUD*, Universidad de Huelva, Huelva 1998.
- ID. *Una disección del fenómeno de la globalización*, en: UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, Madrid 2000: <http://www.ucm.es/info/ec/jec7> (Acceso: 26/10/2016).
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J., *Algunas reflexiones sobre los límites del "oikoumene" en el imperio romano*: Gerión, vol. 23, n. 1 (2005) 271-285.
- HILLGRUBER, A., *La Segunda Guerra Mundial 1939-1945: objetivos de guerra y estrategia de las grandes potencias*, Alianza, Madrid 1995.
- HINKELAMMERT, F., *Globalización como Ideología encubridora: Desfigura y justifica los males de la realidad actual*: Concilium 293 (2001) 701-710.
- HOBBSBAWM, E. J., *En torno a los orígenes de la Revolución Industrial*, Siglo XXI, Madrid 1981<sup>13</sup>.
- ID. *Historia del Siglo XX. 1914-1991*, Crítica, Barcelona 1995.
- ID. *Industria e imperio: historia económica de Gran Bretaña desde 1750*, Ariel, Barcelona 1977.
- ID. *La era de la revolución: 1789-1848*, Labor Universitaria, Barcelona 1991.
- ID. *La era del capitalismo (1848-1875)*, Labor Universitaria, Barcelona 1989.

- ID. *Primer mundo y Tercer mundo después de la guerra fría*: Revista de la CEPAL 67 (1999) 7-14.
- HÖFFE, O., *Estados nacionales y derechos humanos en la era de la globalización*: Isegoría 22 (2000) 19-36.
- HOGAN, H. J., *The Marshall Plan: America, Britain and the Reconstruction of Western Europe, 1947-1952*, Cambridge University Press, Cambridge 2002
- HOWLAND, T., *Globalization and the Church's Social Mission*: Theological Studies 60 (1999) 625-651.
- HUAYLUPO, J., *¿Crisis alimentaria o la agudización de la iniquidad? La crisis sistémica de la aldea global*: Ciencias Económicas 1 (2009) 11-32.
- HUNTINGTON, S. P., *¿Choque de civilizaciones?*: Teorema: Revista Internacional de filosofía, vol. 20, n. 1-2 (2001) 125-148.
- ID. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona 1997.
- ID. *The clash of Civilizations*: Foreign Affairs 72 (1993) 22-49.
- ILLICH, I., *La convivencialidad*, Ocotepéc, Morelos (México) 1978.
- INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS, *Relaciones internacionales en la era de la guerra fría*, I.E.P., Madrid 1962.
- ISASA, J. DE, *Historia de la Iglesia II*, Acento, Madrid 1999<sup>2</sup>
- IZQUIETA ETULAIN, J. L. - GÓMEZ GONZÁLEZ, F. J., *Marxismo y antropología. Vigencia del análisis marxista en la antropología social*: Papers: revista de sociología, n. 98, n. 1 (2013) 61-77.
- JAVIERRE, Pío X, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1984.
- JEDIN, H. - REPGEN, K. (dirs.), *Manual de historia de la Iglesia, t. 9, La Iglesia mundial del siglo XX*, Herder, Barcelona 1984.
- J JENKINS, R., *Winston Churchill. II*, Ediciones Folio, Barcelona 2003.
- IMÉNEZ VILLAREJO, C., *Europa ultraja a los refugiados*: El País (19/06/2016).
- JIMÉNEZ, T., *El ciudadano árabe, dueño de su propio destino*: Política exterior, vol. 26, n. 145 (2012) 154-167.
- ID. *El ciudadano árabe, dueño de su propio destino (y II)*: Política exterior, vol. 26, n. 146 (2012) 162-171.
- JORDÁN, J. - POZO, P. - GUINDO, M. G (coord.), *Terrorismo sin fronteras. Actores, escenarios y respuestas en un mundo global*, Aranzadi, Pamplona 2010.
- JUDT, T., *Postguerra: una historia de Europa desde 1945*, Taurus, Madrid 2006.
- JUNQUERA, R., *¿Valores globales o valores culturales?*, en: V. M. GONZÁLEZ SÁNCHEZ (coord.), *Globalización: un enfoque multidisciplinar, Tirant lo blanch: UNED, Valencia 2010*, 161-179.
- KALDOR, M., *Cinco acepciones de la sociedad civil global*: Claves de razón práctica 149 (2005) 30-35.
- KAPLAN, M., *los estados antiguos y la globalización*: Boletín mexicano de derecho comparado, año XXXIII, n. 98 (2000) 637-693.

- ID. *Estado y globalización*, instituto de investigaciones jurídicas (Unam), México 2002.
- ID. *Estado y globalización. Regulación de los flujos financieros: Sistema 164* (2001) 13-42.
- KENNEDY, R. F., *Trece días: la crisis de Cuba*, Plaza & Janés, Barcelona 1978.
- KERNING, C. D. (dir.), *Marxismo y democracia. Enciclopedia de conceptos básicos*, t.4, Rioduero, Madrid 1975.
- KEYNES, J. M., *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, Fondo de Cultura Económica, México 1974.
- KNICK HARLEY, C., *Una nueva evaluación macroeconómica de la Revolución Industrial: Revista de Historia Económica*, año 11, n. 2 (1993) 259-303.
- KONDRATIEFF, N. D., .... (et al.), *Los ciclos económicos largos: ¿una explicación de la crisis?* Akal, Madrid 1979.
- KÜNG, H., *El cristianismo: esencia e historia*, Trotta, Madrid, 2006<sup>4</sup>.
- ID. *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, [traducción de José María Bravo Navalpotro], Cristiandad, Madrid, 1979<sup>2</sup>.
- KUHN, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1990<sup>14</sup>.
- KUNKEL, W., *Historia del Derecho Romano*, Ariel, Barcelona 2003<sup>6</sup>.
- KYMLICKA, W., *La tradición del contrato social*, en: SINGER, P., (ed.), *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, 1995, 267-280.
- ID. *Filosofía política contemporánea: una introducción*, Ariel, Barcelona 1995.
- LABOA, J. M., *El beato Juan XXIII: XX siglo*, vol. 11, n. 45 (2000) 94-102.
- ID. *Historia de la Iglesia Católica: V Edad Contemporánea*, Católica, Madrid 1999.
- ID. *Recordando a Juan XXIII, un papa poco convencional: XX Siglos*, vol. 19, n. 58 (2008) 92-96.
- LACUEVA, F., *Nuevo Testamento interlineal griego-español*, Clie, Barcelona 1984.
- LÁGAUT, M., *Creer en la Iglesia del futuro*, Sal Terrae, Santander 1988.
- LANDES, D. S., *La riqueza y la pobreza de las naciones: por qué algunas son tan ricas y otras son tan pobres*, Crítica, Barcelona 2008<sup>3</sup>.
- ID. *Progreso tecnológico y Revolución Industrial*, Tecnos, Madrid 1979.
- LAÓ-MONTES, A., *El legado político-intelectual de Eric Hobsbawm: Íconos: Revista de Ciencias Sociales* 45 (2013) 7-14.
- LANDSBERG, P. L. *Wasen und bedeutung der Platonischen akademie*, Bonn 1923.
- LASANTA, P. J., *Diccionario Social y Moral de Juan Pablo II*, Edibesa, Madrid 1995.
- LATOUCHE, S., *Survivre au développement: De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, Fayard-Mile et une nuits, Paris 2004.
- LAUNAY, M., *La papauté à l'aube du XXe siècle: Léon XIII et Pie X (1878-1914)*, Éditions du Cerf, Paris 1997.

- LEANTE, C., *Cuba: Cuarenta años de la crisis de los misiles*: Claves de razón práctica, 126 (2002) 42-49.
- LEFFLER, M. P., *La guerra después de la guerra: Estados Unidos, la Unión Soviética y la Guerra Fría*, Critica, Barcelona 2008.
- LESNOFF, M. H., *La filosofía política del siglo XX*, Akal, Madrid 2011.
- LEVITT, T., *The Globalization of Markets*: Harvard Business Review, vol. 61, n. 3, (1983) 92-102, en: <http://hbr.org/1983/05/the-globalization-of-markets/ar/1> (acceso 28/05/2016).
- LETTIERI, A., (comp.), *Política y Sociedad: pensamiento clásico*, Signo, Buenos Aires, 2002.
- LEYVA MARTÍNEZ, G., (eds.), *Cosmopolitismo: democracia en la era de la globalización*, Anthropos, Rubí (Barcelona) 2009.
- LINARES MARTÍNEZ, A., *Lo que revelan los archivos desclasificados sobre la crisis de los misiles en Cuba y la definición de la Guerra Fría*: Procesos históricos: revista de historia, arte y ciencias sociales 16 (2009) 82-106.
- LIPOVETSKY, G. - SERROY, J., *La cultura-mundo: respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010.
- LIPOVETSKY, G. - H. JUVIN, *El Occidente globalizado: un debate sobre la cultura planetaria*, Anagrama, Barcelona 2011.
- LLONA GONZÁLEZ, M., *El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos*: Vasconia 25 (1998) 283-299.
- LÓPEZ BAÑOS, D., *Diccionario de ocho lenguas con las raíces indoeuropeas: español, Griego, Francés, Inglés, Alemán, Ruso y Sánscrito*, Vision Net, Madrid 2005.
- LONGO, G., (dir.), *Juan XXIII. El Papa del concilio ecuménico Vaticano II*, Labor, Barcelona 1967.
- LORENZETTI, L., *La dottrina della guerra giusta. Un abbandono esplicito*: Rivista di Teologia Morale 35 (2003) 167-170.
- LOZANO, J., *¿Quién teme a Marshall McLuhan?*: Claves de Razón Práctica 109 (2001) 51-55.
- LOZANO CUTANDA, A., *La Alemania Nazi 1933-1945*, Marcial Pons, Ediciones de Historia, Madrid 2011.
- LUBAC, H. DE, *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Estela, Madrid 1963.
- LUKACS, J., *Historia de la guerra fría*, Herrero, México 1962.
- LUCAS, J. DE, *Globalización e identidades*, Icaria, Barcelona 2003.
- MAALOUF, J., (ed.), *Escritos esenciales: Juan XXIII*, Sal Terrae, Santander 2009.
- MACMILLAN, M., *1914: de la paz a la guerra*, Turner, Madrid 2013.
- MACRIDIS, R. C., *Las ideologías políticas contemporáneas: regímenes y movimientos*, Alianza, Madrid 1998.
- MANERA REGUEYRA, E., *Reflexiones sobre la crisis internacional cubana*. Revista de Política Internacional 64 (1962) 85-93.
- MANDEL, E., *El capitalismo tardío*, Era, México 1972; *Las ondas largas del desarrollo capitalista. La interpretación marxista*, Siglo XXI, Madrid 1986.

MÀRIA I SERRANO, J. F., *La globalización*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2000.

ID, *la globalización*: documentación social 125 (2001) 15-34.

MARÍN DE SAN MARTÍN, L., *Juan XXIII: retrato eclesiológico*, Herder, Barcelona 1998.

MARCHIONE, M., *Pío XII: Architetto di pace*, Pantheon, Italia 2000.

MARÍAS, J., *Historia de la Filosofía*, Alianza, Madrid 2003.

MARRAMAO, G., *Pasaje a occidente: filosofía y globalización*, Katz, Buenos Aires 2006, 11-86.

MARTI FONT, J. M., *El día que acabó el siglo XX: la caída del muro de Berlín*, Anagrama, Barcelona 1999.

MARTÍN DE LA GUARDIA, R. M., 1989, *El año que cambió el mundo: Los Orígenes del orden internacional después de la Guerra Fría*, Ediciones AKAL, Madrid 2012.

MARTINA, G., *Pío IX*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1974; 1986; 1990.

MARTÍNEZ CARRERAS, J. U., *Historia del colonialismo y de la descolonización (Siglos XV-XX)*, Complutense, Madrid 1992.

MARTÍNEZ CARRERAS, J. U. - MORENO GARCÍA, J., *Descolonización y Tercer Mundo: Cuadernos de Historia Contemporánea* 21 (1999) 147-160.

MARTÍNEZ CORTÉS, J., *El Estado de Bienestar y su crisis*: Revista de Fomento social 178 (1990)141-155.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ-TABLAS, A., *Economía política de la globalización*, Ariel, Barcelona 2000.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. L., *Consenso público y moral social: las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, S.J.*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2002.

ID. *Religión en público: debate con los liberales*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012.

MARTÍNEZ SÁNCHEZ, J. M., *Las Ondas Largas de Kondratieff*: Filosofía, política y economía en el Laberinto 5 (2001) 45-60.

MATE, R., *Globalización y política*: Isegoría 22 (2000) 197-206.

MATEO-SECO, L. F., *Algunos aspectos de la teología de la liberación*: Scripta Theologica 17 (1985) 255-271

MCGREW, A., *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Paidós, Barcelona 2003.

MCLUHAN, M., *Guerra y paz en la aldea global*, Martínez Roca, Barcelona 1971.

ID. *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*, Paidós, Barcelona 1996.

MEADOWS, D. H. (et al.), *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*, Fondo de Cultura Económica, México 1982<sup>4</sup>.

MEADOWS D. H. - D. L. MEADOWS - J. RANDERS, *Más allá de los límites del crecimiento*, Aguilar, Madrid, 1992.

MELLÓN, J. A., (coord.), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Tecnos, Madrid 2006<sup>2</sup>.

MERQUIOR, G., *Liberalismo viejo y nuevo*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.



- MENACHO, J., *El reto de la tierra: ecología y justicia en el siglo XXI*, Cristianisme i Justícia, Barcelona, 1999.
- MÉNDEZ FRANCISCO, L., *La globalización y el Estado nacional*: Revista Global 14 (2007) 48-56.
- MÉNDEZ MORENO, E. L., *Ensayo sobre el finalismo histórico de F. Fukuyama*, Universidad de Extremadura, Cáceres 1998.
- MEDINA ORTEGA, M., *El Tratado de prohibición de pruebas nucleares*: Revista de estudios políticos 132 (1963) 161-172.
- MENDOZA, B., *Crisis de los misiles*: Historia y vida 442 (2005) 14-17.
- MESSNER, J., *La cuestión social*, Rialp, Madrid 1960.
- MIAJA DE LA MUELA, A., *La emancipación de los pueblos coloniales y el derecho internacional*, Tecnos, Madrid 1968.
- MICHEL, H., *La Segunda Guerra Mundial*, Akal, Madrid, 1990-1991.
- MIÈGE, J. L., *Expansión europea y descolonización: de 1870 a nuestros días*, Labor, Barcelona 1975.
- MILWARD, A. S., *La Segunda Guerra Mundial, 1939-1945*, t. 4, en: VARIOS, *Historia económica mundial del siglo XX*, Crítica, Barcelona 1986.
- MILLÁN-PUELLES, A., *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid 1982.
- MILLER, C. B. - FURR, R. M. - KNOBEL, A. - FLEESON, W., *Character: New Directions from Philosophy, Psychology, and Theology*, Oxford University Press, New York 2015.
- MOINE, A., *Chrétiens et communistes: après "Pacem in terris"*, Editions sociales, Paris 1965.
- MOKYR, J., *La Revolución Industrial y la Nueva Historia Económica (I)*: Revista de Historia Económica: Journal of Iberian and Latin American Economic History 2 (1987) 206-212.
- ID. *La Revolución Industrial y la Nueva Historia Económica (y II)*: Revista de Historia Económica: Journal of Iberian and Latin American Economic History 3 (1987) 450-456.
- MOLINA, E. - PARDO, J. M. (coords.), *Sociedad contemporánea y cultura de la vida: presente y futuro de la bioética*, EUNSA, Pamplona 2006.
- MONTANER, C. A., *La última batalla de la Guerra Fría: cómo y por qué se hundió el comunismo*, Fundación FAES, Madrid 2009.
- MORO, T., *Utopía*, Alianza Editorial, Madrid 1993<sup>7</sup>.
- MORENO TORREGROSA, P., *La crisis alimentaria mundial: Las causas de un sobresalto*: Esbozos, Revista de Filosofía Política y Ayuda al Desarrollo 1 (2009) 1-8.
- MORIN, E. - CIURANA, E. R. - MOTTA, *Educación en la era planetaria*, Gedisa, Barcelona 2003.
- MORRAY, J. P., *La segunda revolución en Cuba*, Iguazú, Buenos Aires 1965.
- MORROW, J. H., *La gran guerra*, Edhasa, Barcelona 2008<sup>2</sup>.
- MOUROUX, J., *Sentido cristiano del hombre*, Palabra, Madrid 2001.

- MUÑOZ GIRÓ, J. E., *Fundamentos para el análisis de la crisis financiera: Ciencias Económicas* vol. 26, n. 2 (2008) 55-69.
- MUÑOZ LÓPEZ, B., *El malestar en la globalización o como las élites transnacionales se apropian del planeta: preguntas sin por ahora respuesta: Sociedad y utopía: Revista de ciencias sociales* 38 (2011) 171-200.
- MUÑOZ VERGARA, A., *Indignémonos, un movimiento global: Sociedad y utopía: Revista de ciencias sociales* 38 (2011) 201-220.
- NACIONES UNIDAS, *Objetivos de desarrollo del Milenio*, todos los informes en: <http://www.un.org/es/millenniumgoals/> (Acceso: 09/05/2016).
- NARGANES, M. L., *Entregadas a Dios para el servicio de los pobres: Conferencia Latinoamericana de Provincias Vicentinas: CLAPVI* 51 (1986) 172-188.
- NÉRÉ, J., (dir.), *Historia contemporánea*, Labor, Barcelona 1982<sup>3</sup>.
- NOELLE-NEUMANN, E., *La espiral del silencio. La Opinión pública: nuestra piel social*, Paidós, Barcelona 2003.
- NOLTE, E., *La guerra civil europea (1917-1945): nacionalsocialismo y bolchevismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- NOYA, J.; RODRÍGUEZ, B., *Teorías sociológicas de la globalización*, Tecnos, Madrid 2010.
- OATLEY, T., *Debates in International Political Economy*, Longman, Boston 2012<sup>2</sup>.
- OBMINSKI, E., *El nuevo orden económico internacional: Interpretación marxista de uno de los problemas más discutidos del siglo XX*, Alfonso Rentarí, Bogotá 1987.
- OLIET PALÁ, A. (coord.), *Globalización, estado y democracia*, Universidad de Málaga, Málaga 2003.
- ONIDA, F., *La globalización, ¿aumenta o reduce las desigualdades y la pobreza?: Revista de Occidente* n. 262 (2003) 31-48.
- ORO TAPIA, L. R., *¿El fin de la historia? Nota sobre el espejismo de Francis Fukuyama: Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública* 7 (2007) 73-82
- PALLARES, J. G., *Los últimos tesoros*, en: VARIOS, *Planeta Herido* El País (Suplemento semanal 31/05/1992) 70-84.
- PALMADE, G. (comp.), *La época de la burguesía*, Siglo XXI, Madrid 1976.
- PANNENBERG, W., *Fundamento cristológico de una antropología cristiana: Concilium* 86 (1973) 358-416.
- ID. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2002<sup>2</sup>.
- PARDUE, T., *The Mind of Christ: Humility and the Intellect in Early Christian Theology*, Bloomsbury T&T Clark, New York 2013.
- PAREJO BARRANCO, A., *La industria antes y durante la industrialización: Una aportación teórica al estudio del sector textil: Baética: Estudios de arte, geografía e historia* 9 (1986) 387-411.
- PAÚL, V. DE, *Obras completas*, Sígueme, Salamanca 1974.
- PAULSEN, A., *La nueva teoría económica: una introducción a la teoría económica de John Maynard Keynes y a la política de pleno empleo*, "El Ateneo", Buenos Aires 1957.
- ID. *Teoría general de la economía, v. 1: Fundamentos, circulación económica*, Uthea, México 1959.

- ID. *Teoría general de la economía, v. 3: Factores de la producción*, Uthea, México 1963.
- PAVÓN CUÉLLAR, D. - SABUCEDO CAMESELLE, J. M., *El concepto de "sociedad civil": breve historia de su elaboración teórica*: Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades 21 (2009) 63-92.
- PAYNE, S. G., *El fascismo*, Alianza, Madrid 1982.
- PELLET LASTRA, A., *Teoría del Estado*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1999.
- PEÑA, J., *La república moderna ante la democracia: gobierno de las leyes y soberanía popular*: Res Publica 25 (2011) 59-82.
- PERALES, C., *De la nacionalización a la globalización: la era de los conglomerados multimedia*: Historia y comunicación social 15 (2010) 97-109.
- PEREIRA, J. C., *Historia y presente de la guerra fría*, Istmo, Madrid 1989.
- ID. (coord.), *Historia de las relaciones internacionales contemporáneas*, Ariel, Barcelona 2001.
- PÉREZ MONTERO, J., *Colonización y descolonización*: Boletín Mexicano de Derecho Comparado 5 (1969) 362-364.
- PEZZELLA, S., *Qué ha dicho verdaderamente Juan XXIII*, Doncel, Madrid 1973.
- PIRENNE, H., *Las ciudades de la edad media*, Alianza Editorial, Madrid 1985<sup>7</sup>.
- PIERNAS LÓPEZ, J. J., *El terrorismo globalizado*: Anales de Derecho 21 (2003) 333-381.
- PIKAZA, X., *Evangelizar desde la conversión personal y colectiva: La reforma estructural de la Iglesia*: Éxodo 122 (2014) 26-34.
- PIQUER, J., *Juan XXIII y Krushev*: Historia y Vida 193 (1984) 58-69.
- PLANELLAS I BARNOSELL, J., *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 2014.
- PRIETO RODRÍGUEZ, C., *Globalización económica, relación de empleo y cohesión social*: Papers: Revista de sociología 58 (1999) 13-37.
- PNUD, *24 años de Informes sobre Desarrollo Humano*, en: <http://hdr.undp.org/es/informes> (Acceso: 9/5/2016).
- ID. *Desarrollo Humano: Informe 1992*, Tercer Mundo Editores, Colombia 1992.
- ID. *Informe sobre Desarrollo humano 2007-2008, La lucha contra el cambio climático: solidaridad frente a un mundo dividido*, PNUD, Nueva York 2007.
- ID. *Informe sobre Desarrollo Humano 2013. El ascenso del Sur: Progreso humano en un mundo diverso*, PNUD, Nueva York 2013.
- PORTERO, F., *La cuestión alemana desde una perspectiva histórica*: Política Exterior 7 (1988) 234-246.
- POWASKI, R. E., *La guerra fría: Estados Unidos y la Unión Soviética, 1917-1991*, Critica, Barcelona 2000.
- QUESADA, F. (ed.), *La filosofía política en perspectiva*, Anthropos, Rubí (Barcelona) 1998.
- RAGUER SUÑER, H., *Paz. Juan XXIII y la crisis de los misiles*: La Aventura de la historia 71 (2004) 36-41.
- RAHNER, K., *Tolerancia, libertad, manipulación*, Herder, Barcelona 1978.

- RAMÍREZ, S. M., *Introducción a Tomás de Aquino: biografía, obras, autoridad doctrinal*, Católica, Madrid 1975.
- RAMONET, I., *El pensamiento único*: Mientras tanto 61 (1995) 17-19.
- RAMOS, L., *Los crímenes de la deuda*, Icaria, Barcelona 2003.
- RAMOS TORRE, R., *En los márgenes de la sociología histórica: una aproximación a la disputa entre la sociología y la historia*: Política y sociedad 18 (1995) 29-44.
- REALE, G. - ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. 3, Herder, Barcelona 2004<sup>3</sup>-2005<sup>3</sup>.
- RENES, V., *¿De qué hablamos? Una revisión antropológica del desarrollo*: Corintios XIII 126 (2008) 21-58.
- RENOUVIN, P. - DUROSELLE, J. B., *Introducción a la historia de las relaciones internacionales*, Fondo de Cultura Económica, México 2000.
- REYES, R. (dir.): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, v. 3, Plaza y Valdés, Villaviciosa de Odón (Madrid) 2009.
- RIBERA, R., *El siglo XX, según Eric Hobsbawm. Una crítica y una interpretación alternativa*: Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades 105 (2005) 427-433.
- RICART, J., *El largo éxodo de los refugiados y desplazados*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1995.
- RICOEUR, P., *Historia y narratividad*, Paidós: ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1999.
- RIERA, I., *Emigrantes y refugiados*, Paza & Janés, Barcelona 2002.
- RIVERO, I., *Síntesis de Historia del mundo contemporáneo. De la Revolución Francesa a nuestros días*, Globo, Madrid 1996<sup>3</sup>.
- RIFKIN, J., *La tercera revolución industrial: cómo el poder lateral está transformando la energía, la economía y el mundo*, Paidós, Barcelona 2011.
- RIST, G., *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, La Catarata, Madrid 2002.
- RITZER, G., *La McDonalización de la sociedad: un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Ariel, Barcelona 1996.
- RIZZI, A., *Le società occidentali inimitabili*: Rivista di Teologia Morale 23 (1991) 285-302.
- ROA CASTEL, F. J., ... (et al.), *Globalización y responsabilidad: claves éticas de la mundialización*, Every View, Madrid 2011.
- ROBERTSON, R., *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, London 1992.
- ID. *Globalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad: zona abierta* 92-93 (2000) 213-242.
- ID. *The Three Waves of Globalization: a History of a Developing Global Consciousness*, zed books, London 2003.
- ROBESPIERRE, M., *Discursos e informes en la Convención*, Ciencia Nueva D.L., Madrid 1968.
- RODRÍGUEZ GERVÁS, M. J., *La polémica de Fukuyama y la Historia Antigua*: Studia historica: Historia antigua 9 (1991) 149-154.
- ROMÁN, J. M., *Vicente de Paúl: Biografía*, Católica, Madrid 1981.

- ROMERO, J. L., *Estudio de la mentalidad burguesa*, Alianza, Buenos Aires-Madrid, 1999<sup>1</sup>.
- ID. *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Siglo XXI, México 1979<sup>2</sup>.
- ROMMEN, H. A., *El estado en el pensamiento católico: un tratado de filosofía política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1956.
- RONCALLI, M., *Papa Juan: el santo* [trad. A. Pérez Sánchez], Paulinas, Madrid 2014.
- ROPS, D., *Historia de la Iglesia de Cristo. XI. La Iglesia de las revoluciones*, Círculo de amigos de la Historia, Madrid 1970.
- RUBIO, M. - GARCÍA, V., - MIER, V. G., (dirs), *La ética cristiana hoy: Horizontes de sentido*, Editorial El Perpetuo Socorro, Madrid, 2003.
- RUBIO, M., *Globalización y eco-ética*: Studia Moralia 42 (2004) 97-116.
- RUÍZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios: antropología teológica especial*, Sal Terrae, Salamanca 1991<sup>3</sup>.
- ID. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Salamanca 1988<sup>5</sup>.
- ID. *La Pascua de la creación: Escatología*, Católica, Madrid 1996.
- ID. *Teología de la creación*, Sal Terrae, Salamanca 1996<sup>6</sup>.
- SAINT-VARENT, A., *Vida de Pío XII*, Bruguera, Barcelona 1960.
- SÁNCHEZ, J., *La caída de la URSS y la difícil recomposición del espacio ex-soviético*: Papeles de geografía 23-24 (1996) 283-298.
- SÁNCHEZ, V. M., (ed.), *Derecho internacional público*, Huygens Editorial, Barcelona 2010.
- SÁNCHEZ AGESTA, L., *Lecciones de Derecho Político*, Librería Prieto, Granada 1959<sup>6</sup>.
- SÁNCHEZ ANDRÉS, A., *Nacionalismo y relaciones internacionales: el surgimiento de las nuevas potencias europeas continentales y la quiebra del concierto europeo, 1848-1871*, en: J. C. PEREIRA CASTAÑARES (coord.), *Historia de las relaciones internacionales contemporáneas*, Ariel, Barcelona 2001, 153-168.
- SANMARTÍN BARROS, I, *Evolución de la teoría del "fin de la historia" de Francis Fukuyama*: Memoria y civilización: Anuario de historia de la Universidad de Navarra 1 (1998) 233-245.
- SARMIENTO, A. (ed.), *Moral de la persona y renovación de la Teología Moral*, Rialp, Madrid 1998.
- SCANNONE, J. C., *El papa Francisco y la teología del pueblo*: Razón y Fe, vol. 271, n. 1395, (2014) 31-37.
- ID. *La teología de la liberación: caracterización, corrientes, etapas*: Stromata 38 (1982) 3-40.
- SCHÜSSLER, F., *Los desafíos del pluralismo y la globalización a la reflexión ética*: Concilium 292 (2001) 573-589.
- SCHWARTZ, P., *En busca de Montesquieu: la democracia en peligro*, Encuentro, Madrid 2009<sup>2</sup>.
- SEBASTIÁN, L. DE, *De la esclavitud a los derechos humanos: La formación del pensamiento solidario*, Ariel, Barcelona 2000.

- ID. *Mundo rico, mundo pobre. Pobreza y solidaridad en el mundo de hoy*, Sal Terrae, Santander 1992.
- ID. *Un mundo por hacer: Claves para comprender la globalización*, Trotta, Madrid 2002.
- SECRETARIADO SOCIAL JUSTICIA Y PAZ: DIÓCESIS DE SAN SEBASTIÁN (ed.), *Comprender la globalización*, Idatz, San Sebastián 2002.
- SECRÉTARIAT DE LA COMMISSION JUSTICE ET PAIX-FRANCE, *Maîtriser la mondialisation*, Centurion, Paris 1999.
- SEDILLOT, R., *Historia de las colonizaciones*, Aymá, Barcelona 1961.
- SEN, A., *Desarrollo y Libertad*. Planeta, Barcelona 2000.
- ID, *Las teorías del desarrollo a principios del siglo XXI*: *Leviatán: Revista de hechos e ideas* 84 (2001) 65-84.
- SENET DE FRUTOS, J. A., *Antropocentrismo y modernidad: Una crítica post-ilustrada*: *Revista de fomento social* 281 (2016) 107-114.
- SEOANE, J. - TADDEI, E. (comps.), *resistencias mundiales: de Seattle a Porto Alegre*, Clacso, Buenos Aires 2001.
- SERROU, R., *Pío XII. El Papa-rey*, Palabra, Madrid 1997.
- SETIÉN, J. M<sup>a</sup>., *Iglesia y libertades políticas*, Cristiandad, Madrid, 1964.
- SILVA MICHELENA, J. A., *Política y bloques de poder: crisis en el sistema mundial*, Siglo XXI, México, 1976.
- SINGER, P., *Un solo mundo: la ética de la globalización*, Paidós, Barcelona 2003.
- SMITH, A., *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económico, México 1979,
- SERULLE J. - BOIN, J., *Fondo monetario internacional: deuda externa y crisis mundial*, Iepala, Madrid 1984.
- SODUPE CORCUERA, K., *La estructura de poder del sistema internacional: del final de la Segunda Guerra Mundial a la posguerra fría*, Fundamentos, Madrid 2002.
- SOLÀ PARDELL, O., *Desplazados medioambientales: una nueva realidad*, Universidad de Deusto, Bilbao 2012.
- SOMAVILLA RODRÍGUEZ, E., *La actual crisis económica en el marco de la globalización: consideraciones éticas: religión y cultura* 252 (2010) 98-107.
- SOMBART, W., *El burgués: contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Alianza Editorial, Madrid 1972.
- SOUTO, J., *Desarrollo sostenible: La dimensión ecológica del desarrollo*: *Corintios* XII 126 (2008) 89-133.
- ID, (Coord.), *Doctrina Social de la Iglesia: Manual abreviado*, BAC, Madrid 2002.
- SOWLE CAHILL, L., *La tradición cristiana de la guerra justa: tensiones y evolución*: *Concilium* n. 290 (2001) 257-267.
- SUBIRATS, J., *Democracia, participación y transformación social*: *Polis* [En línea], n. 12 (2005), en: <http://polis.revues.org/5599> (Acceso 15705/2016).

- STEVENSON, D., *Historia de la Primera Guerra Mundial: 1914-1918*, Debate, Barcelona 2013.
- STIGLITZ, J. E., *El malestar de la Globalización*, Taurus, Madrid 2002<sup>6</sup>.
- ID., *El precio de la desigualdad: el 1 % de población tiene lo que el 99 % necesita*, Taurus, Madrid 2012.
- SZTOMPKA, P., *Sociología del cambio social*, Alianza, Madrid 1995.
- TAIBO, C., *Historia de la Unión Soviética*, Alianza, Madrid 2010.
- TAMAMES, R., *Para salir de la crisis global: análisis y soluciones*, EDAF, Madrid 2009.
- ID. *Sin alternativa a la globalización*: Revista de economía mundial 18 (2008) 129-139.
- ID. *Un nuevo orden mundial*, Espasa-Calpe, Madrid 1991.
- TAMAYO-ACOSTA, J.-J. (dir), *Diez palabras clave sobre globalización*, Verbo Divino, Estella 2002.
- TAYLOR, F., *El muro de Berlín: 13 de Agosto de 1961 - 9 de Noviembre de 1989*, RBA Libros, Barcelona 2009.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *Le phénomène humain*, Éditions du seuil, París 1955.
- TEZANOS, J. F., *Globalización, poder y democracia*: Sistema 165 (2001) 3-21.
- TAYLOR, A. J. P., *Los orígenes de la Segunda Guerra Mundial*, Luis de Caralt, Barcelona 1963.
- TODD, A., *Las revoluciones, 1789-1917*, Alianza, Madrid 2000.
- TOFFLER, A., *La tercera ola*, Plaza & Janés, Esplugas de Llobregat (Barcelona) 1980.
- TORIBIO, J. J., *Globalización, desarrollo y pobreza: reflexiones desde la libertad*) Estudios sobre Educación 1 (2001) 11-19.
- TORNOS, A., *La Iglesia y las migraciones*: Estudios Eclesiásticos 72 (1997) 517-526.
- TORRENTE GISBERT, J. M., *Reflexión crítica sobre la situación mundial actual*: Historia Actual Online 12 (2007) 183-192.
- TORRES SÁNCHEZ, R., *Burguesía, comerciantes, capitalidad y minorías en el siglo XVIII: Memoria y civilización* 1 (1998) 209-215.
- TOUSSAINT, E., *Cuatro crisis distintas y una sola crisis verdadera y planetaria*: Envío digital 321 (diciembre 2008) <http://www.envio.org.ni/articulo/3906> (Acceso: 03/05/2016).
- TREVISI, E., *Critica alla teoria della guerra giusta*: Rivista di Teologia Morale 34 (2002) 23-28.
- TRIGO, T., (ed.), *Dar razón de la esperanza: Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Universidad de Navarra, Pamplona 2004.
- TUSELL, J., *Manual de Historia Universal. El mundo actual*, Historia 16, Madrid 2001.
- ULLMANN, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona 1997<sup>3</sup>.
- ID., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid 1971.

- URÍBARRI, G., *Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente*: Estudios Eclesiásticos 78 (2003) 301-331.
- URTEAGA, E., *Los Estados de Bienestar ante la globalización*: Portularia vol. XII, n. extra (2012) 213-219.
- USATEGUI BASOZABAL, E., *Determinismo y libertad en Alexis de Tocqueville y Karl Marx*: Anuario filosófico, vol. 19, n. 1 (1986) 235-249.
- VALADIER, P., *La Iglesia en proceso: Catolicismo y sociedad moderna*, Sal Terrae, Santander 1990.
- VALLESPÍN OÑA, F., *Democracia y globalización*, en: A. OLIET PALÁ (coord.), *Globalización, estado y democracia*, Universidad de Málaga, Málaga 2003, 145-177.
- ID. (comp.), *Historia de la teoría política: Estado y teoría política moderna*, v. 2, Alianza, Madrid 1991.
- ID. (coord.), *Historia de la teoría política*, vol. I., Alianza Editorial, Madrid 1995.
- VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Católica, Madrid 1996.
- VEIGA, F. - DA CAL, E. U. - DURANTE, A., *La paz simulada. Una historia de la Guerra fría, 1941-1991*, Alianza Editorial, Madrid 1997.
- VIDAL BENEYTO, J., (dir.) *Hacia una sociedad civil global: desde la sociedad mundo*, Taurus, Madrid 2003.
- VILAR, G. *Una segunda modernidad*: Diálogo Filosófico 52 (2002) 61-75.
- VAN HAM, P., *The rise of the Brand State: The Postmodern Politics of Image and Reputation*: Foreign Affairs LXXX-5 (2001) 2-6.  
[http://diplomatictraffic.com/nation\\_branding.asp?ID=2](http://diplomatictraffic.com/nation_branding.asp?ID=2) (Acceso: 22/06/2016).
- VARIOS, *Cansancio del Leviatán: problemas políticos en la mundialización*, [edición de Juan Carlos Monedero], Trotta, Madrid 2003, 9-37.
- VARIOS, *Cursos de derecho internacional y relaciones internacionales de Vitoria-Gasteiz* (1998), Universidad del País Vasco Vitoria; Tecnos, Madrid 1999.
- VARIOS, *Del renacimiento a la Ilustración*, 2 vol., Trotta: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1994-2000.
- VARIOS, *¿El retorno de la guerra justa?*: Concilium n. 290 (2001) 181-311.
- VARIOS, *Els drets humans a l'era de la globalització*: Quaderns de filosofia 40-41 (2008) 13-189.
- VARIOS, *Guerra-giustizia nel XXI secolo: un rapporto sostenibile?*: Rivista di Teologia Morale 34 (2002) 3-63.
- VARIOS, *Guía del Mundo 2003-2004. El mundo visto desde el Sur*, Iepala, Madrid 2003.
- VARIOS, *Historia Contemporánea II. El siglo XX (1914-1980)*, Alambra, Madrid 1982.
- VARIOS, *Historia de la Segunda Guerra Mundial*, t. 12, Ideal, Madrid 1948.
- VARIOS, *Historia de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2005.
- VARIOS, *Historia universal*, Eunsal, Pamplona 1984.
- VARIOS, *I Mass Media nell'era della globalizzazione*: Rivista di Teologia Morale 33 (2001) 319-370.



- VARIOS, *La guerra fría*, Troquel, Buenos Aires 1966
- VARIOS, *Los desafíos de la globalización*, HOAC, Madrid 2004.
- VARIOS, *Tras la huella de Adam Smith: su relevancia hoy* (número monográfico): Estudios Públicos 104 (2006) 5-362.
- VARIOS, *Tercer Mundo: reto a la educación*, San Esteban, Salamanca 1992.
- VIDAL, A. - QUADRAS ROCA, *Energía y verdad ante los recursos y necesidades energéticos*: Economía industrial 369 (2008) 131-137.
- VIDAL, C., *El Nuevo Testamento interlineal griego-español*, Harper Collins, Nashville, Tennessee (EE UU) 2011.
- VIDAL, M., (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Paulinas, Madrid 1992
- ID. *Cinco claves de lectura del fenómeno eclesial del papa Francisco: Éxodo* 122 (2014) 6-8.
- ID. *L'etica teológica nell'era della globalizzazione*: Rivista di teología morale 166 (2010) 181-208.
- ID. *La morale in prospettiva planetaria*: Rivista di teología morale 25 (1993) 13-17.
- ID. *Moral de Actitudes III*, Perpetuo Socorro, Madrid 1995<sup>8</sup>.
- ID. *Valor absoluto de la persona*: Communio 11/82 (1982) 51-72.
- VIEJO VIÑAS, R., *Estado, nación y soberanía: Límites de la concepción monista de la ciudadanía contemporánea*, en: VARIOS, *La política de lo diverso: ¿producción, reconocimiento o apropiación de lo cultural?*, CIDOB, Barcelona 2008, 109-117.
- VISSCHER, C. DE, *Théories et réalités en Droit International Public*, A. Pedone, París 1960<sup>3</sup>.
- WALLERSTEIN, I. M., *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, siglo XXI, Madrid 2006<sup>2</sup>.
- ID. *Geopolítica y geocultura: Ensayos sobre el moderno sistema mundial*, Kairós. Barcelona, 2007, 20.
- WATSON, P., *El moderno sistema mundo*, 3 vol., siglo XXI, Madrid 1979; 1984; 1999.
- ID. *Historia intelectual del siglo XX*, Crítica, Barcelona 2002.
- ID. *Ideas: historia intelectual de la humanidad*, Crítica, Barcelona 2006.
- ID. *The Modern World-System IV: Centrist Iberalism Triumphant, 1789-1914*, University of California press, California 2011.
- WIENER, P. P., (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, vol. III, Charles Scribner's Sons, New York 1973.
- WOLIN, S. S., *Paradigmas y Teorías Políticas*, en: A. VELASCO (comp.), *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*, Instituto de investigaciones Filosóficas, México 1999.
- WOLTON, D., *La otra mundialización: los desafíos de la cohabitación cultural global*, Gedisa, Barcelona 2004.
- WORLD ECONOMIC FORUM, *Worldwide Survey Highlights Lack of Faith in Leaders in an Uncertain World*: [http://www.angus-reid.com/wp-content/uploads/archived-pdf/GallupIntl\\_Davos.pdf](http://www.angus-reid.com/wp-content/uploads/archived-pdf/GallupIntl_Davos.pdf) (acceso: 18/06/2016).

- YEPES STORK, R., *La revolución de 1989. Causas y efectos*, en: es F. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (coord.), *Estudios sobre la encíclica "Centesimus annus"*, AEDOS: Unión Editorial, Madrid 1992, 79-96.
- YSÀS I SOLADES, P., (ed.), *Europa, 1939. El año de las catástrofes*, Publicacions de la Universitat de València, 2010.
- ZACHARIAS, E. M., *Historia Secreta de la Guerra fría*, José Janés, Barcelona 1952.
- ZAMAGNI, S., *Mercato, stato e società civile*: Rivista di Teologia Morale 23 (1991) 301-306.
- ZAMAGNI, V., *Historia económica de la Europa contemporánea: de la Revolución Industrial a la integración europea*, Crítica, Barcelona 2001.
- ZORGBIBE, C., *Historia de las relaciones internacionales. 1. De la Europa de Bismarck hasta el final de la Segunda Guerra Mundial; 2. Del sistema de Yalta a nuestros días*, Alianza, Madrid 1997.
- ZUBOK, V. M., *Un imperio fallido: la Unión Soviética durante la Guerra Fría* Crítica, Barcelona 2008.

## **ANEXO**



# Arquetipo del *bien común* como desarrollador integral de la persona y constructor de sociedades complejas en el siglo XXI

