

La dimensión social, antropológica y teológica del desarrollo humano en el marco de la globalización

Juan Antonio Reig Pla

OBISPO DE ALCALÁ DE HENARES

PRESIDENTE DE LA SUBCOMISIÓN DE FAMILIA Y VIDA DE LA CEE

RESUMEN En la Carta encíclica *Caritas in veritate*, Benedicto XVI despliega la doctrina social de la Iglesia asumiendo como tema de enseñanza magisterial la cuestión del desarrollo integral del hombre en el nuevo contexto humano de la globalización. Una adecuada comprensión y solución respecto de esta nueva “cuestión social” requiere que su problemática sea reconducida a la dimensión antropológica de la que surge, y ésta, a su vez, debe ser considerada a la luz de su fuente teológica, pues el misterio del hombre se esclarece en el misterio del Verbo encarnado, Jesucristo. Una humanidad sin Dios es incapaz de engendrar un verdadero desarrollo humano; al contrario, propicia caminos que desembocan en un humanismo “inhumano”.

PALABRAS CLAVE Desarrollo, globalización, doctrina social.

SUMMARY *In the encyclical Caritas in Veritate, Benedict XVI explains the Church's social doctrine on the integral development of man in the new human context of globalization. We have to look for and find an adequate solution to this new “social question,” and this requires a return to the very anthropological dimension it springs from. At the same time, this “problématique” has to be viewed from theological sources because the mystery of mankind can only be clarified from within the Mystery of Jesus Christ, the Incarnate Word. Mankind without God is incapable of giving birth to true human development; quite the contrary, it only opens up endless paths leading ultimately to “inhuman” humanism.*

KEY WORDS *Development, globalization, social doctrine.*

I. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA ANTE LA NUEVA PROBLEMÁTICA DE LA “CUESTIÓN SOCIAL” PLANTEADA POR EL CONTEXTO DE GLOBALIZACIÓN

El Evangelio, la revelación de Dios en Jesucristo, que es mediador y plenitud de toda comunicación de la divina Trinidad a los hombres, contiene una “doctrina social”. El Magisterio de la Iglesia, bajo la asistencia del Espíritu Santo, ha ido explicitando esta doctrina en su enseñanza autorizada —esto

es, revestida de la autoridad de Jesucristo pastor y maestro del Pueblo de Dios— desde el depósito de la fe, que la Iglesia misma en cuanto Cuerpo y Esposa de Jesucristo conserva íntegro y vivo en su seno —bajo las formas inseparables de Tradición y Sagrada Escritura— como don recibido de Él, su Cabeza y Esposo, para transmitirlo a todas las generaciones en el devenir de la historia.

La Carta encíclica *Rerum novarum* (1891), del papa León XIII, que aborda la cuestión obrera en el contexto de las ideologías económicas y políticas dominantes o emergentes de la segunda mitad del siglo XIX (liberalismo laicista, anarquismo, socialismo, marxismo), iluminando las relaciones de trabajo y capital en la nueva sociedad industrial de entonces con la lucidez del Evangelio, marca el inicio de la configuración de un “*corpus* doctrinal” dentro del Magisterio de la Iglesia —vinculado permanentemente a la revelación plena y definitiva de Dios en Jesucristo como su fuente— que se va desarrollando, en continuidad de inspiración y de principios, al paso del surgimiento de los problemas sociales señalados de cada época, pues las coyunturas, las circunstancias, las estructuras y las situaciones concretas de la sociedad y de la convivencia humana no son nunca las mismas. Ese “*corpus* doctrinal” de carácter abierto y, a la vez, sistemático es denominado en su conjunto con la expresión doctrina social de la Iglesia¹. “En 2004 ha sido presentada de modo orgánico en el Compendio de la doctrina social de la Iglesia, redactado por el Consejo Pontificio *Iustitia et Pax*”².

La doctrina social de la Iglesia, que saca del tesoro de la Revelación lo nuevo y lo viejo (cf. Mt 13,52) —constituyendo “una única enseñanza, coherente y al mismo tiempo siempre nueva”³— y “argumenta desde la razón y el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano, [...] quiere servir a la formación de las conciencias en la política y contribuir a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia y, al mismo tiempo, la disponibilidad para actuar conforme a ella,

1 La doctrina social de la Iglesia “lejos de constituir un sistema cerrado, queda abierto permanentemente a las cuestiones nuevas que no cesan de presentarse; requiere, además, la contribución de todos los carismas, experiencias y competencias” (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis conscientia* 72).

2 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 27.

3 *Ibid.*, 12.

aun cuando esto estuviera en contraste con situaciones de intereses personales. [...] La construcción de un orden social y estatal justo, mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde, es una tarea fundamental que debe afrontar de nuevo cada generación. [...] La Iglesia tiene el deber de ofrecer, mediante la purificación de la razón y la formación ética, su contribución específica, para que las exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables”⁴.

Respetando la legítima autonomía de la vida social y de la convivencia humana, “la Iglesia, experta en humanidad, ofrece en su doctrina social un conjunto de principios de reflexión, de criterios de juicio y de directrices de acción para que los cambios en profundidad que exigen las situaciones de miseria y de injusticia se lleven a cabo de una manera tal que sirva al verdadero bien de los hombres”⁵. Esos principios de reflexión, criterios de juicio y directrices de acción están trazados por la Iglesia desde la caridad en la verdad, esto es, a partir del amor en Jesucristo (“que os améis los unos a los otros, así como yo os he amado”: Jn 15,12)⁶. “La doctrina social de la Iglesia [...] es ‘*caritas in veritate in re sociali*’, anuncio de la verdad del amor de Cristo en la sociedad” (CIV 5)⁷. De ahí que promueva la transformación de los problemas sociales conforme a la caridad de Dios manifestada en Jesús, el ordenamiento de la vida social a Dios y la justicia vivida y motivada desde la gratuitidad de la benevolencia divina, rica en perdón, misericordia y donación, abriendo las relaciones interhumanas de convivencia en sociedad a la “bienaventuranza” eterna y escatológica, pues la caridad en la verdad las dota de valor salvífico y teologal⁸: “Dichosos los que tienen hambre y sed de la justicia, porque ellos serán saciados; [...] dichosos los perseguidos por razón de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos” (Mt 5, 6.10). “La acción del hombre sobre la tierra, cuando está inspirada y sustentada por la caridad,

4 *Ibid.*, 28.

5 *Libertatis conscientia* 72.

6 Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 2 (a partir de ahora CIV).

7 Benedicto XVI vuelve a repetir esta idea en el número 6 de *Caritas in veritate*.

8 Por eso la Iglesia católica reconoce que “por la senda de la vida moral está abierto a todos el camino de la salvación” (JUAN PABLO II, *Veritatis splendor* 3); que, encontrándose la salvación en la verdad, “los que obedecen la moción del Espíritu de verdad están ya en el camino de la salvación” (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus* 22).

contribuye a la edificación de esa ciudad de Dios universal hacia la cual avanza la historia de la familia humana” (CIV 7).

En el momento actual, la humanidad que recorre los inicios del tercer milenio constituye en buena medida una sociedad global donde la “cuestión social” ha alcanzado una perspectiva universal. El Concilio Vaticano II, escrutando los signos de los tiempos que caracterizaban el mundo a mediados del siglo XX, ya indica con voz profética la configuración planetaria hacia la que se encaminaban las relaciones humanas y el bien común: “La interdependencia, cada vez más estrecha, y su progresiva universalización hacen que el bien común —esto es, 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— se universalice cada vez más, e implique por ello derechos y obligaciones que miran a todo el género humano. Todo grupo social debe tener en cuenta las necesidades y las legítimas aspiraciones de los demás grupos; más aún, debe tener muy en cuenta el bien común de toda la familia humana” (GS 26).

Benedicto XVI —en la Carta encíclica *Caritas in veritate*, fechada el 29 de junio de 2009—, siguiendo el camino abierto por sus predecesores en el ministerio petrino, ha asumido la misión pastoral de considerar a la luz de la fe y de la razón, “las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”⁹, la nueva configuración que la “cuestión social” del desarrollo humano ha adquirido y está recibiendo a causa de la actual globalización de la sociedad humana, marcada por una cultura dominante “que con frecuencia relativiza la verdad, bien desentendiéndose de ella, bien rechazándola” y que, respecto de la caridad, “afirma fácilmente su irrelevancia para interpretar y orientar las responsabilidades morales” (CIV 2).

Ciertamente, la índole planetaria que la “cuestión social” ha alcanzado en nuestros días lleva pareja nuevos problemas y retos antes insospechados. Es necesario afrontarlos con urgencia, hondura y decisión. Sin embargo, la cultura que domina la sociedad global lo impide de raíz; porque sin verdad y sin caridad “no hay conciencia y responsabilidad social, y la actuación social se deja a merced de intereses privados y de lógicas de poder, con efectos disgregadores sobre la sociedad” (CIV 5). En efecto, una cultura que reduce el amor a emotividad y sentimentalismo, como consecuencia de vaciarlo de

9 JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio*, saludo.

su verdad propia (entrega, acogida y comunión), priva al amor de su capacidad para vencer el mal con el bien, de su fuerza liberadora respecto de las injusticias, de sus contenidos relacionales y sociales: integración, solidaridad, perdón, gratuidad, donación, unidad, paz, ayuda, etc.; y la verdad misma —debilitada además por el relativismo, el escepticismo, el materialismo, el inmanentismo, el empirismo, el utilitarismo y el eclecticismo de esa cultura—, pierde su brillo esplendente, el atractivo de la belleza engendrada en ella por la caridad, de tal manera que a la verdad débil y apagada le falta el vigor necesario para interpelar, despertar, atraer, seducir y ganar la conciencia de los hombres con relación al bien común, a fin de que éste sea reconocido y afirmado siempre en la praxis humana (cf. CIV 3,4). Por el contrario, si la caridad y la verdad son custodiadas en su relación mutua, la implicación recíproca de ambas adquiere forma operativa en criterios que orientan y comprometen éticamente la acción social de los hombres, en especial: el criterio de la justicia y el criterio del bien común (cf. (CIV 6).

La caridad cristiana, principal dinamismo de la doctrina social de la Iglesia, no constituye en modo alguno un mero conjunto de sentimientos o emociones sin contenido de verdad esencial, esto es, carentes de significado y sentido propios. Al contrario, se trata del amor pleno en la verdad completa, pues su fuente permanente, Jesucristo, “es a la vez ‘*Agapé*’ y ‘*Lógos*’” (CIV 3). Siendo esto así, el contraste y la divergencia de la doctrina social de la Iglesia con la cultura dominante en el mundo global, que excluye desde sus principios ideológicos tanto la verdad como la caridad de los procesos y proyectos sociales, se muestran con claridad y distinción. Más aún, queda al descubierto la oposición que existe entre ellas. Esta contraposición está en la base de la pretensión de la cultura dominante, que quiere desterrar el cristianismo del ámbito público para que los valores cristianos no estén presentes en la construcción de la sociedad planetaria, como si la fe cristiana ya no tuviera nada que decir y aportar a la humanidad de hoy en día.

Cuando la racionalidad interna a una cultura se posiciona de ese modo ante la fe cristiana, “abogada convencida y convincente de la razón”¹⁰, contradice la propia naturaleza abierta, receptiva, buscadora, dialogal y crítica de la razón humana que, por su limitación intrínseca, necesita permanecer constantemente a la escucha y en actitud de aprendizaje en relación con otros

10 *Ibíd.*, 56.

manantiales de sabiduría. Es decir, se trata de una racionalidad aquejada por múltiples patologías, que la conducen por los senderos del irracionalismo y la convierten en destructiva. Ofuscada por la arrogancia, por la voluntad de poder y por los prejuicios, debilitada por su fragmentación en una multitud de modelos paralelos e irreconciliables, e incapacitada para la trascendencia por encorvarse sobre sí misma, la racionalidad de esa cultura no es capaz de ver que la caridad y la verdad en su recíproca relación —*caritas in veritate y veritas in caritate*— no son jamás realidades pretéritas ni pertenecen de suyo a tiempos pasados. Esa racionalidad enferma se encuentra imposibilitada para caer en la cuenta de que los valores propios de la verdad y de la caridad poseen un carácter eterno y universal: no pasan nunca y su validez alcanza a todos. Reconociendo esto, Platón afirma con profundo rigor racional que “la verdad no se confuta jamás”¹¹, y el Cantar de los cantares, por su parte, desde la sabiduría perenne depositada en las culturas del antiguo Oriente próximo, enseña que “las aguas caudalosas no pueden apagar el amor ni los ríos extinguirlo” (Cant 8, 7). “El amor —sentencia san Pablo— nunca fenece” (1Cor 13, 8).

Sin duda alguna, vivimos en una sociedad global que se expande cada vez más en su índole planetaria y se encuentra atravesada por crecientes problemas sociales altamente complejos y dramáticos. El hecho de que la conformación de este mundo interdependiente siga la trama trazada por una cultura sin verdad y sin caridad, sorda hacia la doctrina social de la Iglesia, al tiempo que constituye un factor desencadenante de elementos deshumanizadores de la vida social, deja a la humanidad sin principios ni resortes capaces de hacer que los hombres, tanto de modo particular como comunitariamente, afronten con decisión responsable y de manera adecuada la complejidad y gravedad de la crisis social que hiere a millones de personas en este planeta globalizado. Por eso, como indica Benedicto XVI, nos encontramos en un mundo “que necesita una profunda renovación cultural y el redescubrimiento de valores de fondo sobre los cuales construir un futuro mejor” (CIV 21). En este sentido, la doctrina social de la Iglesia, con los valores cristianos que transmite a la humanidad, es indispensable “para la construcción de una buena sociedad y un verdadero desarrollo humano integral” (CIV 4).

11 PLATÓN, *Gorgias*, 473b.

II. LA DIMENSIÓN SOCIAL DEL DESARROLLO INTEGRAL DEL SER HUMANO EN UNA SOCIEDAD PLANETARIA

Todo ser humano es temporal, tiene un inicio y está en un continuo devenir. El hombre, por su condición temporal, es una realidad inacabada, abierta a la realización de posibilidades esenciales en el flujo de su tiempo existencial. Desde el momento que recibe el don de existir, cada hombre tiene consistencia propia, es un ser real que se mueve desde su misma interioridad, esto es, desde la intimidad de sí mismo. Se trata, por tanto, de un ser vivo.

Viviendo, el hombre despliega la realización gradual de las posibilidades no realizadas que él lleva en sí potencial y determinadamente en cuanto posibilidades: de manera potencial, porque son posibilidades no realizadas; de modo determinado, pues todo hombre en su ser real-temporal está estatuado con concreción y delimitación en cuanto a la esencia, esto es, respecto del contenido de sentido propio de su ser. De ahí que la realización de las posibilidades inmanentes del hombre sea el despliegue del significado específico y concreto que pertenece de suyo a la forma esencial de su ser real. El desarrollo del hombre como ser humano pasa necesariamente por la realización de las posibilidades de esencia que le son propias¹².

Ahora bien, la vida de cada hombre es la vida de un "yo". Todo hombre es un "yo" en persona, sujeto propio de sí mismo, pues en su ser es interior e íntimo a su propio ser. El hombre se encuentra abrazado y se abraza espiritualmente a sí mismo; por eso la mismidad de su ser es personal, o sea, se pertenece de suyo a él mismo en cuanto tal. Esto implica que el hombre está abierto y es para sí de modo indeclinable, irreducible a como lo está y lo es para cualquier otra realidad finita, y, a la vez, a como ningún otro ser finito lo está y lo es para él¹³. Lo incommunicable e inalienable del hombre es la tenencia propia de su propio ser o, dicho de otra forma, el ser sujeto de su mismidad. Esta incommunicabilidad del "yo" no hace del hombre un ser aislado ni lo encierra en el solipsismo. Al contrario, permaneciendo de continuo en su mismidad personal, el hombre, precisamente desde y por lo inco-

12 Cf. E. STEIN, "Ser finito y Ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser", en: *Obras completas, III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936* (Burgos 2002) 950.

13 Cf. *Ibíd.*, 941.

municable de él, se encuentra *a priori* abierto y en comunicación con lo distinto de sí. La intimidad propia del hombre, siendo apertura interior a él mismo en cuanto tal, es de suyo una realidad abierta —no clausurada— capaz de acoger y de recibir en sí a lo otro en cuanto otro. En cuanto persona, el hombre es un ser relacional: en relación indeclinable consigo mismo por ser espíritu (ser que se tiene propiamente a sí mismo como tal); en relación de religación¹⁴ con el donador que lo ha donado a sí mismo como ser teniente de sí, pues sólo siendo dado es sujeto del propio ser; en relación de “con-sentimiento” apriorístico respecto de las demás criaturas —en el sentido de un “*cum-sentire*” (sentir-con) previo a todo asentimiento a ellas en la experiencia¹⁵; y en relación de “nosotros” con todo “tú”, como *alter-ego*, por la comunaleza del ser-yo¹⁶.

La vida del hombre es original y diversa respecto de las demás criaturas vivientes. El hombre no vive la vida como mero suceso, ni tampoco simplemente de modo estimativo o reactivo, sino que la vida en él es afección propia de sí en autoposición; de tal manera que todo ser humano sabe de modo inmediato de sí por padecer ontológicamente su vida, la cual le está dada como vida propiamente suya: es vida de un “yo” único y singular. Por eso el hombre vive y vivencia su vida personalmente, desde la intimidad espiritual de su ser “yo”.

En cuanto “yo” temporal, el hombre experimenta la vida personal como un don a descubrir y realizar en su significado. A medida que el hombre va conociendo el sentido y el valor propios de su vida, se le hacen patentes las posibilidades esenciales que están dadas en él de manera potencial y determinada como bienes fundamentales. La conciencia de estos bienes significativos para el hombre interpela su responsabilidad y libertad de ser autoposiente, requiriendo que los realice en sí, a través de la acción, en orden al propio desarrollo personal. De ahí que el hombre tienda constitutivamente a “ser más” (cf. CIV 14).

14 Cf. X. ZUBIRI, “En torno al problema de Dios”, en *Naturaleza, Historia, Dios*, (Madrid 11999) 417-454. Una exposición más desarrollada de la religación del hombre a Dios puede verse en: *ID.*; *El hombre y Dios* (Madrid⁶ 1998).

15 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica, 1: La percepción de la forma* (Madrid 1985) 221.

16 Cf. E. STEIN, “Ser finito y Ser eterno...”, 950.

Tanto el bien individual de cada persona en cuanto “yo” como el bien de cada persona en cuanto “yo” y “tú” en la unidad del “nosotros” forman parte de los bienes humanos fundamentales que requieren ser realizados por las personas. “Junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas: el bien común. Es el bien de ese ‘todos nosotros’, formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social. No es un bien que se busca por sí mismo, sino para las personas que forman parte de la comunidad social, y que sólo en ella pueden conseguir su bien realmente y de modo más eficaz” (CIV 7). Prescindiendo de la naturaleza social del hombre, esto es, al margen del “nosotros” que todo “yo” es con todo “tú”, las personas no pueden realizarse en muchas de sus posibilidades esenciales y, por tanto, lograr un desarrollo integral de su ser humano. No podemos caminar por la vía del desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres sin sociedad ni acción social.

En una sociedad inmersa en un proceso de progresiva y expansiva globalización, la dimensión social del desarrollo integral del ser humano abarca a la entera familia humana, de tal modo que el trabajo por el bien común concierne tanto a los grupos familiares y asociaciones como a la comunidad de los pueblos y naciones. Ciertamente, la globalización “nos hace más cercanos, pero no más hermanos” (CIV 19), pues por sí misma es incapaz de crear hermandad. La creciente vecindad entre los hombres no puede quedarse en un simple estar uno junto a otro, debe transformarse en verdadera comunión de personas. Esa mayor cercanía entre los hombres, fruto del proceso de interdependencia e interacción planetaria, no es éticamente ni buena ni mala, eso dependerá de lo que las personas hagan de ella (cf. CIV 42): si es aprovechada para reconocerse como miembros de una sola familia y vivir en unidad humana bajo el signo de la solidaridad (cf. CIV 53), o si termina conformándose según relaciones egoístas y explotadoras, que engendran marginación, esclavitud y pobreza.

La globalización, acercando a las personas entre sí, crea oportunidades de relación para los hombres y para los pueblos, y, a la vez, “puede contribuir a crear riesgo de daños desconocidos hasta ahora y nuevas divisiones en la familia humana” (CIV 34). Sin la fraternidad auténtica entre las personas, necesaria para que se dé una real implicación de los hombres y de las comunidades humanas en favor del bien común, las oportunidades de la globalización acaban fracasando y los riesgos del dinamismo planetario termi-

nan por herir a la humanidad. Por eso la globalización como proceso de interdependencia social debe ser guiada por “la unidad de la familia humana y su crecimiento en el bien” (CIV 42). Al hacerse mundial la cuestión social, la hermandad entre los hombres necesita traspasar el ámbito familiar, las relaciones sociales de amistad, su dimensión nacional y adquirir un carácter universal, para que el proceso de globalización sea orientado por las personas, tanto particularmente como desde las instituciones, “en términos de relationalidad, comunión y participación”. Esta universalización de la fraternidad sólo es posible por la caridad en la verdad y por la verdad en la caridad. La sociedad globalizada acrece las relaciones entre los hombres, pero no hace automáticamente de ellas relaciones verdaderamente humanas. Por eso es necesaria “una profundización crítica y valorativa de la categoría de relación” (CIV 53).

Si la globalización considerada en sí misma posee un carácter ambivalente, las acciones humanas, tanto por la intencionalidad subjetiva con que son realizadas como por su intrínseco contenido objetivo, modalizan éticamente la globalización convirtiéndola en un proceso donde se dan luces y sombras. *Caritas in veritate*, la encíclica social de Benedicto XVI, descubre con una lucidez extraordinaria los claroscuros de la sociedad planetaria con relación a los modelos de desarrollo humano en nuestro tiempo y a sus implicaciones sociales en los distintos ámbitos de la *res publica* globalizada. La globalización, adecuadamente entendida y gestionada, tiene aspectos positivos para el desarrollo humano: “ofrece la posibilidad de una gran redistribución de la riqueza a escala planetaria” (CIV 42); supone una mayor liberalización de los movimientos de capitales, de medios de producción y de trabajo (cf. CIV 24, 42) ; constituye un factor que ha sacado de la miseria a miles de millones de personas (cf. CIV 21); modifica también el poder político de los estados, introduciendo una dinámica social que tiende a favorecer una mayor participación de los ciudadanos en la vida pública (cf. CIV 42); incrementa la interacción entre las culturas, dando lugar a nuevas perspectivas de diálogo intercultural (cf. CIV 26); hace del mercado una realidad global, alcanzando mayor grado de igualdad los intercambios comerciales entre las partes en el respeto a la justicia conmutativa (cf. CIV 37); va acompañada de una mayor preocupación por la sostenibilidad y la salud ecológica del planeta (cf. CIV 48); impulsa una amplia valoración de la libertad, de la democracia, de la solidaridad entre los pueblos, de la ayuda y cooperación internacionales para

el desarrollo de los pueblos más necesitados (cf. CIV 47); crea una mayor disponibilidad de recursos materiales para hacer frente a las necesidades humanas (cf. CIV 42); acrece el interés por la ética en el campo económico, bancario y empresarial (cf. CIV 45); influye en la mejora del marco jurídico internacional (cf. CIV 46).

Desgraciadamente, junto a esos elementos positivos que se dan en la sociedad actual ligados al proceso de globalización, existen también aspectos negativos o riesgos conectados con el carácter planetario que conforma la vida social en nuestros días. En el ámbito del desarrollo económico-comercial y financiero, la globalización puede aumentar las desigualdades entre poblaciones y grupos sociales, dando lugar a un incremento de la pobreza relativa; corre el riesgo de ser una posible causa de la reducción de derechos laborales y sociales de los trabajadores, pues la dinámica de deslocalización productiva puede llevar a la pérdida del sentido de responsabilidad social de los empresarios (cf. CIV 25); tiene el peligro de disminuir la conciencia de que la apertura moralmente responsable a la vida es en sí misma una fuente de riqueza social y económica (cf. CIV 44).

La dimensión socioeconómica del proceso de globalización, no siendo el único aspecto de éste, tiene una gran relevancia en la cuestión social. Así, muy unidos a los riesgos y a los elementos negativos del progreso económico y tecnológico están los problemas ecológicos, pues la naturaleza no constituye en la actualidad una variable independiente respecto del dinamismo social de la humanidad. En el ámbito de la ecología, la globalización, para fortalecer la alianza entre el ser humano y el medio ambiente, requiere una redistribución planetaria de los recursos energéticos, la erradicación de la pobreza en la humanidad, unas relaciones con el ambiente que promuevan la sostenibilidad del desarrollo humano y, a la vez, la conservación de la naturaleza. El consumismo y la búsqueda de altos beneficios económicos a corto plazo son modelos sociales que perjudican el estado de salud ecológica del planeta. “Cualquier menoscabo de la solidaridad y del civismo produce daños ambientales, así como la degradación ambiental, a su vez, provoca insatisfacción en las relaciones sociales” (CIV 51).

En el ámbito político, la sociedad globalizada tiende a limitar la soberanía de los estados y a debilitar su poder político, de tal manera que en ocasiones son impotentes para corregir disfunciones o desviaciones sociales dentro de una sociedad planetaria; sin embargo parece conveniente que el poder

público de los estados mantenga la capacidad de afrontar, tanto en el plano nacional como internacional, los desafíos del mundo contemporáneo (cf. CIV 24), articulando entre ellos en colaboración recíproca una gobernanza del mundo globalizado basada en los principios de subsidiaridad y de solidaridad, para evitar caer en el peligro de un poder universal de tipo monocrático y de un asistencialismo paternalista humillante (cf. CIV 57,58).

Todos esos riesgos o problemas de la sociedad globalizada no nacen de suyo del mayor acercamiento o relación entre los grupos humanos, sino que están ligados a planteamientos egoístas, individualistas o utilitaristas, regidos por el principio del puro beneficio particular o de la voluntad de poder.

Una comprensión del desarrollo humano como puro bienestar material inmanente, fundamentado meramente en el progreso económico y tecnológico, es insuficiente para afrontar los aspectos sociales en crisis y solucionar “la problemática compleja de la promoción del hombre” (CIV 23). Los progresos económicos y los avances técnicos no garantizan por ellos mismos el verdadero desarrollo de todo hombre y de todos los hombres, pues necesitan estar orientados por el reconocimiento del valor del hombre y el respeto a su dignidad en cuanto persona. Más aún, si el progreso técnico-económico se absolutiza y se vuelve radicalmente autónomo, queda situado más allá del bien y del mal, o sea, fuera de toda responsabilidad ética y sin valoración moral, pudiendo engendrar monstruos antihumanos en el seno de la humanidad. Sin la afirmación de la persona en su integridad, no es posible el compromiso con el desarrollo humano integral. La promoción de éste requiere la luz de “la unidad de la familia humana” y de “la visión de todo el bien del hombre en las diferentes dimensiones que lo caracterizan”, esto es, de un espíritu antropológico y ético que impulse el proceso de interdependencia hacia metas de humanización solidaria. Por eso Benedicto XVI exhorta en *Caritas in veritate* a realizar un esfuerzo incesante “para favorecer una orientación cultural personalista y comunitaria, abierta a la trascendencia, del proceso de integración planetaria” (CIV 24).

III. EL PROBLEMA SOCIAL DEL AUTÉNTICO DESARROLLO HUMANO COMO CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA

En continuidad con las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de Pablo VI, Benedicto XVI considera que el desarrollo, humana y cristianamente entendido, es el corazón del mensaje social cristiano (CIV 23). Si “el hombre, en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social [...], es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión”¹⁷, la Iglesia, en su doctrina social, consciente de que las situaciones vividas por el hombre en la sociedad son diversas y cambiantes, tiene el desarrollo integral de todas y de cada una de las personas como centro de sus preocupaciones, responsabilidades y compromisos por el justo y recto orden social. La custodia y la promoción del desarrollo integral del hombre como corazón de la cuestión social implica sacar a la luz la verdad y el sentido de su ser propio. De ahí que el beato Juan XXIII, en la Carta encíclica *Mater et magistra*, señale que “la doctrina social profesada por la Iglesia católica es algo inseparable de la doctrina que la misma enseña sobre la vida humana”¹⁸. Por ser la comunidad social unidad de personas en convivencia bajo el bien común, la cuestión social debe ser constantemente re-conducida al plano antropológico y al ámbito ético del bien de las personas que forman parte de la comunidad social. No existen soluciones adecuadas a los problemas sociales sin la fidelidad al hombre y a la verdad de su ser propio. De ahí que la doctrina social de la Iglesia tenga como base, desde las enseñanzas de Jesucristo, una visión global del hombre y de la humanidad. Como afirma Benedicto XVI, asumiendo palabras de Pablo VI, para la Iglesia “lo que cuenta [...] es el hombre, cada hombre, cada agrupación de hombres, hasta la humanidad entera” (CIV 18). La centralidad de la persona humana es principio fundamental en la doctrina social de la Iglesia.

Las desviaciones y los problemas dramáticos que se viven en el ámbito social se encuentran ligados a tergiversaciones de la verdad sobre el hombre o, de forma más radical, a que se niega que éste sea portador de una naturaleza con contenido esencialmente significativo para el desarrollo de la vida

17 JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptor hominis* 41.

18 JUAN XXIII, Carta encíclica *Mater et magistra* 222.

humana, tanto en el plano particular como social. En este sentido, Benedicto XVI resalta la necesidad que tiene la humanidad, para desplegar en su seno un desarrollo integral de las personas, de verse libre de las ideologías, porque normalmente simplifican de modo artificioso la realidad del hombre e impiden así examinar con objetividad la dimensión humana de los problemas sociales (cf. CIV 22).

Dos elementos ideológicos que distorsionan con fuerza la comprensión verdadera del hombre en la actualidad se dan en plano de la cultura: el eclecticismo y el relativismo cultural, por un lado, que hacen de las distintas culturas realidades equivalentes, intercambiables; y, por otro lado, el rebajamiento cultural de la humanidad, que pretende homologar los comportamientos y los modos de vida. Con certero juicio sobre estas ideologías culturales, Benedicto XVI afirma que “el eclecticismo y el bajo nivel cultural coinciden en separar la cultura de la naturaleza humana. Así, las culturas ya no saben encontrar su lugar en una naturaleza que las trasciende, terminando por reducir el hombre a mero dato cultural. Cuando esto ocurre, la humanidad corre nuevos riesgos de sometimiento y manipulación” (CIV 26). Las antropologías culturales que hacen de la persona humana un producto de la actividad cultural, entendiendo ésta como derivada de los resortes materiales y biológicos del hombre como mero ser vivo, son profundamente ciegas para la verdad del ser humano. Su restringida visión del hombre y de su destino no puede ser más que una fuente de perjuicios para el desarrollo integral de la humanidad entera. En efecto, “si el hombre fuera fruto sólo del azar o la necesidad, o si tuviera que reducir sus aspiraciones al horizonte angosto de las situaciones en que vive, si todo fuera únicamente historia y cultura, y el hombre no tuviera una naturaleza destinada a trascenderse en una vida sobrenatural, podría hablarse de incremento o de evolución, pero no de desarrollo” (CIV 29).

Ante los reduccionismos ideológicos y los modelos sociales basados en principios egoístas, Benedicto XVI habla de la urgencia de una nueva síntesis humanista (cf. CIV 21), que forme las conciencias en un humanismo integral y solidario. Para alcanzar ese compendio de sabiduría sobre el hombre que permite a la humanidad encaminarse por las vías del desarrollo humano integral, es necesario que “los diferentes ámbitos del saber humano sean interactivos. [...] Las diferentes disciplinas deben colaborar en una interdisciplinariedad ordenada” (CIV 30), en la que se respete la competencia,

los métodos y el objeto específicos de cada disciplina. Ahora bien, fuentes principales del saber en el hombre son el amor y la razón, pues, como afirma san Agustín, sólo conocemos aquello que amamos, y, a la vez, sólo se puede amar lo que se conoce. Enseña Benedicto XVI al respecto: “La caridad no excluye el saber, más bien lo exige, lo promueve y lo anima desde dentro. El saber nunca es sólo obra de la inteligencia. Ciertamente, puede reducirse a cálculo y experimentación, pero si quiere ser sabiduría capaz de orientar al hombre a la luz de los primeros principios y de su fin último, ha de ser ‘sazonado’ con la ‘sal’ de la caridad. Sin el saber, el hacer es ciego, y el saber es estéril sin el amor. [...] La caridad no es una añadidura posterior, casi como un apéndice al trabajo concluido de las diferentes disciplinas, sino que dialoga con ellas desde el principio. Las exigencias del amor no contradicen las de la razón. El saber humano es insuficiente y las conclusiones de las ciencias no podrán indicar por sí solas la vía hacia el desarrollo integral del hombre. Siempre hay que lanzarse más allá: lo exige la caridad en la verdad. Pero ir más allá nunca significa prescindir de las conclusiones de la razón, ni contradecir sus resultados. No existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor” (CIV 30).

Una visión integral del hombre que considere las distintas dimensiones de la persona humana desde la luz de la razón animada y purificada por el amor exige el diálogo interdisciplinar. Las ciencias empíricas, las ciencias humanas, las ciencias filosóficas —especialmente la metafísica y la ética— y la ciencia teológica deben colaborar y ayudarse las unas a las otras en orden a elaborar la nueva síntesis humanista necesaria para promover el desarrollo humano integral. Este encuentro fructífero entre las diversas ciencias es posible si, por un lado, la razón humana no se fragmenta en una multitud de modelos paralelos e irreconciliables (racionalidad procedimental para el ámbito político; racionalidad discursiva para el plano ético; racionalidad instrumental en el mundo de la técnica; racionalidad mítica como constructora de los metarrelatos; racionalidad crítica como elemento deconstructivo de la pretensión de fundamentación, etc.) ni se considera a sí misma como débil respecto del descubrimiento de la realidad y de su sentido intrínseco; y si, por otra parte, la fe se mantiene como abogada convencida y convincente de la razón, sin caer en el fundamentalismo, fanatismo, sectarismo, sincretismo, indiferentismo o individualismo religiosos (cf. CIV 55, 56). Por eso afirma Benedicto XVI que “la excesiva sectorización del saber, el cerrarse de las cien-

cias humanas a la metafísica, las dificultades del diálogo entre las ciencias y la teología, no sólo dañan el desarrollo del saber, sino también el desarrollo de los pueblos, pues, cuando eso ocurre, se obstaculiza la visión de todo el bien del hombre en las diferentes dimensiones que lo caracterizan. Es indispensable ‘ampliar nuestro concepto de razón y de su uso’ para conseguir ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo y de la solución de los problemas socioeconómicos” (CIV 31). Ante los desafíos de la sociedad globalizada, que hace de la cuestión social una realidad muy amplia y compleja, el amor en la verdad y la verdad en el amor ensanchan la razón y la capacitan para escudriñar, discernir y orientar las nuevas dinámicas sociales que surgen de la interdependencia planetaria, y, a la vez, constituyen también el criterio fundamental para evaluar la contribución de las culturas de trasfondo religioso y de las religiones mismas a la construcción de la comunidad social y al desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres (cf. CIV 55).

Desde la razón animada y unificada por la caridad, el hombre descubre de modo temático y claro algo que de suyo existe en él mismo: “el impulso interior de amar de manera auténtica” (CIV 1). El ser humano sabe así de sí mismo que está “hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente” (CIV 34). Por ese íntimo dinamismo, el hombre tiende constitutivamente a ‘ser más’, esto es, a desplegar un desarrollo humano integral en el seno de la comunidad social. No obstante, para que los hombres, tanto en el plano singular como comunitario, puedan realizar de modo personal la tendencia intrínseca al don en el amor y, por consiguiente, encaminarse por las sendas del desarrollo humano integral, se requiere que vivan la libertad responsable como hombres libres, sin verse impedidos o subyugados en su relativa y legítima autonomía. La persona humana sólo puede desarrollarse integralmente en un régimen de libertad y de responsabilidad (cf. CIV 17).

La libertad humana no es “una instancia creadora de sí misma, de sus valores y, en último término, del hombre mismo”¹⁹, sino que está ligada inseparablemente al ser propio del hombre y a su sentido, que la persona puede descubrir con la luz de la razón rectamente guiada. Por tanto, la libertad humana no puede ser desconectada de la verdad del hombre como ser espiri-

19 *Veritatis splendor* 46.

tual corpóreo. En cuanto que libre, el hombre es responsable de reconocer, custodiar y promover la verdad de su ser, que ha recibido como don. Si se erradica la libertad de su relación esencial y constitutiva con la verdad, no es posible un auténtico e íntegro desarrollo humano; porque la realización del hombre implica el descubrimiento y el dar actualidad a las potencialidades contenidas y determinadas en el sentido propio del ser humano. Más aún, una libertad enajenada de la verdad produce una pérdida de la conciencia de responsabilidad en la persona, pues del horizonte de los derechos humanos desaparecen los deberes que los mismos derechos presuponen; Los hombres y las sociedades en los que se ha oscurecido la conciencia de los propios deberes tienden a exigir como derechos pretensiones de carácter arbitrario y superfluo, carentes de verdad antropológica y de criterios éticos basados en la naturaleza humana (cf. CIV 43).

Las exigencias éticas más hondas de la persona emanan del verdadero bien del hombre, cuyo esclarecimiento sólo es posible desde una visión metafísica, o sea, para una mirada que trasciende la percepción empírica, adecuada únicamente para lo extenso de lo material, y alcanza las profundidades del sentido esencial del ser del hombre en la pluralidad y relación de sus dimensiones fundamentales, descubriendo el valor inviolable y sagrado de la persona humana. La luz que en el hombre posibilita esta visión y, por ende, el discernimiento de lo bueno y de lo malo, es la luz de la razón natural. Por eso a la unidad de los primeros principios del obrar y del orden de la acción que emanan del sentido esencial del ser humano y son desvelados por la luz de la razón se la denomina ley natural, “porque la razón que la promulga es propia de la naturaleza humana”²⁰. La ley natural constituye el perenne, común y universal depósito de sabiduría moral de la humanidad en tanto que se trata de la expresión ética de la misma naturaleza humana presente en todos y cada uno de los hombres. “La adhesión a esa ley escrita en los corazones es la base de toda colaboración social constructiva” (CIV 59). Para educar en el humanismo integral, en la ley natural y en el verdadero desarrollo humano se requiere “saber quién es la persona humana, conocer su naturaleza” (CIV 61). Si se niega la capacidad metafísica del hombre, esto es, la facultad de captar el ser y el sentido del ser, encerrando el conocimiento humano en el ámbito del simple parecer —lo que implica cegar al hombre para la realidad

20 *Ibid.*, 43.

inteligible y cortar el paso del fenómeno al fundamento en el ámbito cognoscitivo²¹—, se está imposibilitando ideológicamente que las personas accedan al misterio de su propia realidad humana y, por tanto, que puedan lograr su plena realización humana (cf. CIV 77).

El hombre no es autor de su ser, ni tampoco autosuficiente; de ahí que la vivencia de sí mismo contenga para él, a la vez, la asombrosa experiencia del don, de lo absolutamente gratuito e indebido (cf. CIV 68, 74). La dinámica del don y de la gratuidad forma parte de la constitución íntima del ser humano. Por eso el principio de la gratuidad y la lógica del don pertenecen al núcleo de la ley natural y, por consiguiente, están en el centro del desarrollo humano integral. Todos los hombres “construyen su propio ‘yo’ sobre la base de un ‘sí mismo’ que nos ha sido dado” (CIV 68). En la sociedad global el espíritu del don y de la gratuidad, que afirma y supera al mismo tiempo la justicia, da lugar en los distintos ámbitos sociales a proyectos y comportamientos de solidaridad universal, de redistribución a escala planetaria de recursos, de subsidiaridad social a nivel internacional, de cooperación y ayuda mundiales, de integración humana, de custodia del medio ambiente como casa común. Pero, ante todo, el don y la gratuidad que interpelan al hombre en su libertad para que reciba, custodie y cultive lo donado y, a la vez, corresponda con reciprocidad, son fuente constante de comunión. Por la donación original y fundante que hace surgir a cada hombre como don y adonado, todo ser humano es ontológicamente un ser abierto y relacional; y gracias a la lógica del don, el hombre supera la soledad en la sociedad humana, esto es, en el “nosotros” en cuanto unidad del “ego” con todo “alter ego”. El significado profundo de la sexualidad, del matrimonio y de la familia radica en la donación gratuita de sí, en la recepción del otro como don y en la sociedad doméstica como comunión de vida y amor (cf. CIV 44).

La lógica de la gratuidad y la lógica del don presuponen una Razón creadora. El dinamismo de la donación no existe ni puede existir en el azar y en el fatalismo, porque implica libertad y racionalidad. Que la lógica del don y de la gratuidad esté inscrita en el hombre es posible por la intimidad espiritual del ser humano. Dios ha querido dar al hombre un alma inmortal (cf. CIV 29). Dotado de alma inmortal, el hombre es irreducible a materia materializada, porque tiene la consistencia ontológica de espíritu-en-carne, ni su

21 Cf. *Fides et ratio* 83.

vida puede ser equiparada en modo alguno a un proceso puramente mecánico. La interioridad del hombre es una intimidad íntima y propia, espiritual, que no se resuelve en lo psicológico ni en lo sociológico, y menos aún en lo cerebral o neurológico. Puesto que la cuestión social se reconduce siempre a lo antropológico, Benedicto XVI señala con gran clarividencia que “el problema del desarrollo está estrechamente relacionado con el concepto que tengamos del alma del hombre, ya que nuestro yo se ve reducido muchas veces a la psique, y la salud del alma se confunde con el bienestar emotivo. Estas reducciones tienen su origen en una profunda incomprensión de lo que es la vida espiritual y llevan a ignorar que el desarrollo del hombre y de los pueblos depende también de las soluciones que se dan a los problemas de carácter espiritual. El desarrollo debe abarcar, además de un progreso material, uno espiritual, porque el hombre es ‘uno en cuerpo y alma’, nacido del amor creador de Dios y destinado a vivir eternamente. El ser humano se desarrolla cuando crece espiritualmente, cuando su alma se conoce a sí misma y conoce la verdad que Dios ha impreso germinalmente en ella, cuando dialoga consigo mismo y con su Creador” (CIV 76. cf. 77).

IV. LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA CUESTIÓN SOCIAL EN EL TRASCENDER RELIGIOSO DEL HOMBRE A DIOS Y EN LA COMUNICACIÓN DE DIOS AL HOMBRE

La realidad humana posee una referencia esencial a Dios, porque el hombre está religado a él como donador de quien recibe el propio ser. El hombre, sociable por naturaleza, es también religioso en cuanto creado “a imagen y semejanza de Dios” (Gén 1,27). De manera mediata, desde la conciencia de sí y el conocimiento de las demás criaturas, el hombre sabe de Dios como principio y fin de todo lo creado, y sabe de sí como religado a él. Consciente de ello, su conciencia le interpela a reconocerse como debido a Dios y a confesar su dependencia de él. La realización integral del hombre requiere de éste un trascenderse a sí mismo con transcendencia, esto es, orientado a su destino último que es Dios, el ser eterno, acompañado del esfuerzo por el bien común en la afirmación de la dimensión trascendente de éste: Dios²². “Sin la perspectiva de una vida eterna, el progreso humano en este

22 Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Centesimus annus* 41.

mundo se queda sin aliento. Encerrado dentro de la historia, queda expuesto al riesgo de reducirse sólo al incremento del tener; así, la humanidad pierde la valentía de estar disponible para los bienes más altos, para las iniciativas grandes y desinteresadas que la caridad universal exige” (CIV 11).

El hombre ha sido elevado al orden sobrenatural por la revelación plena y definitiva de Dios en Jesucristo. “A través de la Encarnación, Dios ha dado a la vida humana la dimensión que quería dar al hombre desde sus comienzos y la ha dado de manera definitiva”²³: El Verbo eterno del Padre se ha hecho hombre para que los hombres se hagan divinos y tengan vida eterna. “Así, aunque sea necesario un empeño constante para mejorar el mundo, el mundo mejor del mañana no puede ser el contenido propio y suficiente de nuestra esperanza”²⁴. Porque una justicia verdadera y plena requiere un mundo en el cual sea suprimido el sufrimiento presente; ya no exista más llanto ni dolor ni luto; y quede revocado el sufrimiento pasado con una reparación que restablezca el derecho²⁵. Ante tantas injusticias y problemas sociales que hieren a la sociedad global, el cristianismo confiesa con humilde fe que Jesucristo —con su vida, muerte y resurrección— nos ha dado la capacidad de vencer el mal con el bien que nace del amor en la verdad, abriendo con ello la firme confianza en la posibilidad de construir un mundo humano mejor y, más allá de esto, la esperanza de contribuir “a la edificación de esa ciudad de Dios universal hacia la cual avanza la historia de la familia humana” (CIV 7).

Jesucristo, testigo de la caridad en la verdad, ha mostrado a la humanidad entera que el amor vivido en la verdad “es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad” (CIV 1), capaz de llevar al ser humano a su perfección personal y social, porque el amor y la verdad “son la vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente de cada ser humano” (CIV 52, cf. 1). Esta vocación originaria al amor en la verdad, que nos precede y que reclama a nuestra libertad responsable su libre realización, ha sido asumida y plenificada en Jesucristo, de tal manera que en él ha adquirido una forma y una altura nuevas, pues él mismo es la verdad completa y nos ha amado con un amor cruciforme. En Cristo, enseña el Concilio Vaticano II, “la ley fundamental de la perfección humana,

23 *Redemptor hominis* 1.

24 BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Spe salvi* 30.

25 Cf. *ibid.*, 43.

y por ello de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor²⁶: que nos amemos los unos a los otros tal como Jesucristo nos ha amado (cf. Jn 15,12). La fuerza para poder vivir la Ley nueva la recibimos del Espíritu Santo, que derrama en nuestros corazones el amor de Dios revelado por Jesucristo (cf. Rom 5,5) y nos conduce a la verdad completa (cf. Jn 16,13).

La Iglesia es consciente de que la cuestión social debe reconducirse a la cuestión del hombre; pero también sabe que el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado —Jesucristo—²⁷, y que, por tanto, la centralidad antropológica de la vida social requiere ser reconducida a su vez a la cuestión teológica. Por eso la Iglesia afirma “que el anuncio de Cristo es el primero y principal factor de desarrollo” (CIV 8, cf. 11). A Cristo “debe remitirse toda vocación auténtica al desarrollo humano integral” (CIV 18). El Evangelio resulta imprescindible para la promoción del desarrollo de todo hombre y de todos los hombres (cf. CIV 15), porque en él Dios nos enseña el camino hacia la verdadera y plena realización humana.

La cuestión social es principalmente antropológica, pues atañe directamente al hombre en cuanto “yo” y en cuanto “nosotros”. No obstante, ya que sólo Cristo “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación”²⁸, para poder considerar al hombre en la verdad completa de su ser y ser capaces de vivir la cuestión social del desarrollo humano integral según la vocación originaria y fundamental de la entera humanidad al amor²⁹, orientando la actividad social en sus diversos aspectos al bien de todo hombre y de todos los hombres, se requiere que se reconozca la dimensión religiosa como esencial a la cuestión social y, a la vez, como irreducible a ésta. El derecho de ciudadanía del ámbito teológico en la cuestión social, que vivifica todo aspecto del humanismo auténtico al comunicar la dignidad y el sentido de la existencia del hombre en el mundo, no significa que las otras dimensiones de la cuestión social puedan ser subsumidas o disueltas dentro del plano teológico que concurre en ella, pues la sociedad humana está dotada de consistencia, verdad y bondad en sí, y goza,

26 *Gaudium et spes* 38.

27 *Ibid.*, 22.

28 *Ibid.*

29 “El hombre no puede vivir sin amor. El permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente” (*Redemptor hominis* 10).

por tanto, de leyes propias y de valores intrínsecos que el hombre ha de sacar a la luz, emplear, ordenar y respetar en el devenir de la historia con su actividad humana. La cuestión social no pierde su justa autonomía por su esencial dimensión teológica. Lo que sí señala la dimensión teológica de la cuestión social es que la familia humana no es independiente de Dios, y que el ser humano, tanto en el plano singular como en el plano comunitario, debe vivir en referencia a Dios, principio y fin de su vida, en disposición de acogida hacia todo aquello que Dios le pueda donar para el propio desarrollo integral³⁰.

Ciertamente, “Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre en cuanto, habiéndolo creado a su imagen, funda también su dignidad trascendente y alimenta su anhelo constitutivo de ‘ser más’” (CIV 29), cuya realización plena Dios dona al hombre en Jesucristo. Por eso la vocación humana al desarrollo integral abarca en Cristo tanto el plano natural como el sobrenatural (cf. CIV 18). La Iglesia no pasa por alto que la vocación originaria del hombre a ‘ser más’ no permanece en su configuración primera, sino que está en él contrahecha y deformada a causa del pecado original, por el cual la naturaleza humana ha quedado inclinada al mal y debilitada en su aspiración al bien. Esta herida pone siempre en peligro la realización del verdadero desarrollo del hombre y es fuente constante de desviaciones perniciosas en la convivencia social (cf. CIV 34). La sanación de esa herida y la purificación del deseo de “ser más” son también obra de Jesucristo, que hace del hombre una “criatura nueva”, en la que el “corazón de piedra” del “hombre viejo” ha sido transformado en un “corazón de carne”. Como enseña el Concilio Vaticano II, Jesucristo “constituido Señor por su resurrección [...], obra ya por virtud de su Espíritu en el corazón del hombre, no sólo despertando el anhelo del siglo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo también con ese deseo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida”³¹. Jesucristo auxilia al hombre para que no desespere ante la experiencia del mal y pueda vencerlo con el bien que surge del amor en la verdad, viviendo en uno mismo la cruz gloriosa del crucificado y resucitado. En la cruz de Jesucristo se nos ha revelado la justicia divina “a medida de Dios’, porque nace del amor y se completa en el amor,

30 Cf. *Gaudium et spes* 36, 41.

31 *Ibid.*, 38.

generando frutos de salvación”³². Sólo esa justicia tiene poder para dinamizar el orden de la justicia humana truncada por el mal.

Con su vida, palabra y obras, Jesucristo ha revelado a los hombres la grandeza de su dignidad y de sus posibilidades humanas “según la medida del hombre en Dios”. El hombre no tiene su medida definitiva y plena en sí mismo, sino en Dios; el cual, eligiéndonos en la persona de su Hijo Jesucristo antes de la creación del mundo, y predestinándonos a ser hijos suyos en Jesucristo (cf. Ef 1,3ss.), ha constituido a Éste, el Verbo encarnado que habita en el seno del Padre, como medida excelsa y última del hombre, de tal modo que la vida de todo hombre y de todos los hombres está escondida con Cristo en Dios (Col 3,3). Por eso “el hombre que quiere comprenderse hasta el fondo de sí mismo —no solamente según criterios y medidas del propio ser, inmediatos, parciales, a veces superficiales e incluso aparentes— debe, con su inquietud, incertidumbre e incluso con su debilidad y pecaminosidad, con su vida y con su muerte, acercarse a Cristo”³³. Quienes acogen y viven la vocación, en Jesucristo, a formar parte de la familia de Dios como hijos suyos son “capaces de forjar un pensamiento nuevo y sacar nuevas energías al servicio de un humanismo íntegro y verdadero”. Por tanto, la fuerza más poderosa al servicio del desarrollo es un humanismo cristiano, que vivifique la caridad y se deje guiar por la verdad, acogiendo una y otra como un don permanente de Dios” (CIV 78).

Los cristianos que viven de la fe en Jesucristo, que nos amó y se entregó por nosotros, tienen en él el manantial inagotable y el estímulo permanente del propio esfuerzo en favor del desarrollo de todo hombre y de todos los hombres. Como herederos y partícipes de la misión de Cristo, los cristianos están al servicio de la implantación del reino de Dios en el mundo. Como recuerda el Concilio Vaticano II, “hay que distinguir cuidadosamente el progreso temporal y el crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios”³⁴. Los cristianos, promoviendo la convivencia social y el desarrollo humano según los valores del Evangelio, que ordenan todo al verdadero bien de los hombres y de la entera familia humana, dan

32 JUAN PABLO II, Carta encíclica *Dives in misericordia* 46.

33 *Redemptor hominis* 26.

34 *Gaudium et spes* 39.

lugar a una justa “compenetración de la ciudad terrena y la ciudad eterna”, pues difunden en el mundo el reflejo de la luz del reino de Dios, sobre todo cuando curan y elevan la dignidad de la persona, consolidan la firmeza de la sociedad y dotan a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación más profundos³⁵. En efecto, con la mente y el corazón evangélicos, los cristianos, desde el amor en la verdad y la verdad en el amor, instituyen con su actividad social caminos de solidaridad, de diálogo y de fraternidad universal dentro de la actual sociedad globalizada. De esta manera, los discípulos de Jesucristo se convierten en testigos del Maestro; y por medio de ellos, Cristo ilumina a toda la comunidad humana en su anhelo de realización y desarrollo³⁶. La centralidad de la persona dentro de la doctrina so-

35 Cf. *ibid.*, 40. En el ámbito de la cuestión social hay que tener siempre presente la siguiente enseñanza de san Agustín: “No debemos desear que haya gente en la miseria para poder ejercitar las obras de misericordia. Das pan al hambriento, pero sería mejor que no hubiera hambrientos y no tuvieras que dar a nadie. Vistes al desnudo, pero ¡ojalá todo el mundo fuera vestido y no hubiera esta necesidad! Entierros al muerto, pero ¡a ver si llega pronto una vida en que no muera nadie! Pones paz entre gente que litiga; ¡ojalá que llegue el día en que reine la paz de la Jerusalén eterna donde nadie esté en desacuerdo! Porque todos esos servicios responden a determinadas necesidades. Que desaparezca la miseria y desaparecerán también las obras de misericordia. Desaparecerán las obras de misericordia, pero, ¿se extinguirá también el ardor de la caridad? Cuando amas a alguien que es feliz y que no necesita de tus dones, tu amor es más auténtico, más puro y mucho más sincero. Porque cuando prestas algún servicio a alguien infeliz, puede que quieras elevarte sobre él y que se sienta en deuda para contigo ese que es el motivo de tu buena obra. Él tenía necesidad y tú le has dado parte de tus bienes. Y, al darle, te parece como si fueras más que él por el simple hecho de darle. Anhela que sea tu igual para que ambos estéis bajo aquel al que nada se le puede dar” (SAN AGUSTÍN, *Comentario a la primera Carta de san Juan*, 8, 5).

36 Juan Pablo II recordaba a todos los cristianos que “mediante la vida es preciso probar la fecundidad de la doctrina social cristiana; y es mediante el compromiso concreto, el ejemplo en el trabajo, la acción de promoción, como es preciso irradiar sobre los demás la benéfica luz del Evangelio” (JUAN PABLO II, *Discurso conmemorativo del 90 aniversario de la “Rerum novarum”*, 3). En relación a esto hay tener siempre presente otra enseñanza de Juan Pablo II: “Cuanto más se centre en el hombre la misión desarrollada por la Iglesia; cuanto más sea, por decirlo así, antropocéntrica, tanto más debe corroborarse y realizarse teocéntricamente, esto es, orientarse al Padre en Cristo Jesús. Mientras las diversas corrientes del pasado y presente del pensamiento humano han sido y siguen siendo propensas a dividir e incluso contraponer el teocentrismo y el antropocentrismo, la Iglesia, en cambio, siguiendo a Cristo, trata de unirlos en la historia del hombre de manera orgánica y profunda. Este es también uno de los princi-

cial de la Iglesia y el orden natural del desarrollo humano permiten “a los cristianos encontrar una base común para la actividad pública con todos aquellos que, aun sin creer en el Dios de nuestro Señor Jesucristo, reconocen efectivamente en la persona el valor supremo del ordenamiento y de la convivencia sociales”³⁷.

La luz misma de Dios, cuyo reflejo en el hombre es la luz de la razón natural, resplandece para los hombres en Jesucristo, Luz de Luz (cf. Jn 1,4ss.). Por la claridad y lucidez de la luz de Dios, el ser humano puede llegar al núcleo de las cuestiones antropológicas y afrontar con profundidad la cuestión social, también en el contexto de una sociedad planetaria. De manera inversa, esto es, sin la luz de Dios, “o se niega el desarrollo, o se le deja únicamente en manos del hombre, que cede a la presunción de la auto-salvación y termina por promover un desarrollo deshumanizado” (CIV 11). El olvido y la negación de Dios por parte del hombre constituyen un factor altamente desintegrador de la sociedad civil y de la vida humana. El humanismo agnóstico y el humanismo ateo producen un desarrollo humano con graves patologías, fuertes contradicciones y aspectos inhumanos. “Sin Dios el hombre no sabe adonde ir ni tampoco logra entender quién es. [...] La disponibilidad para con Dios provoca disponibilidad para con los hermanos y una vida entendida como una tarea solidaria y gozosa. Al contrario, la cerrazón ideológica a Dios y el indiferentismo ateo, que olvida al Creador y corre el peligro de olvidar también los valores humanos, se presentan hoy como uno de los mayores obstáculos para el desarrollo. El humanismo que excluye a Dios es un humanismo inhumano. Solamente un humanismo abierto al Absoluto nos puede guiar en la promoción y realización de formas de vida social y civil en el ámbito de las estructuras, de las instituciones, de la cultura y del ethos. La conciencia del amor indestructible de Dios es la que nos sostiene en el duro y apasionante compromiso por la justicia, por el desarrollo de los pueblos, entre éxitos y fracasos, y en la tarea constante de dar un recto ordenamiento a las realidades humanas” (CIV 78). Así, pues, el hombre tiene en Dios al garante del desarrollo humano integral. El “tradicional axioma prometeico que sostiene que el dominio de Dios sobre la raza humana supone la negación

pios fundamentales, y quizá el más importante, del Magisterio del último Concilio” (*Dives in misericordia* 4).

37 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instrucción pastoral *Los católicos en la vida pública* 65.

de la dignidad del hombre, es un juicio de valor que está más lejos de ser obvio que el contrario. Hegel dice (en la *Filosofía de la Historia*) que el hombre sólo puede respetarse a sí mismo si tiene conciencia de un Ser superior, mientras que la promoción del hombre por él mismo a la posición más elevada entraña una falta de respeto de sí”³⁸.

38 L. KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión* (Madrid 1985) 214.