



UNISCI Discussion Papers

EL PERSONALISMO SOLIDARIO DE JUAN PABLO II: CONVERTIR LA INTERDEPENDENCIA EN SOLIDARIDAD

AUTOR:¹

JULIO L. MARTÍNEZ
Universidad Pontificia de Comillas

Introducción

La muerte del Papa Juan Pablo II ha despertado una más viva conciencia sobre la envergadura de un largo pontificado desbordante de actividad y de profundo compromiso ético. Entre los muchos datos que se han puesto de relieve está el de que en 1978, la Santa Sede mantenía relaciones diplomáticas con 90 Estados y en 2005 lo hace con 174, casi el doble en poco más de cinco lustros. El Papa ha realizado 104 viajes oficiales, ha visitado 130 países y ha recibido en el Vaticano 737 visitas de jefes de Estado y 245 de Primeros Ministros. El Papa ha escrito 14 encíclicas, 3 de las cuales son de Doctrina Social². Todos estos apabullantes datos, con ser imponentes, no lo son tanto como la significación que Juan Pablo II ha tenido en un período de la historia marcado por un cambio profundo. Baste recordar lo distinto que es el hodierno mundo globalizado del mundo “sistema de bloques” de 1978, en el que aún ni existían términos como Internet. Y esa significación de importancia colosal se ha dado, a mi juicio de Profesor de Moral Social, con dos señas de identidad complementarias: la defensa incansable de la paz y el infatigable empeño de convertir la interdependencia en solidaridad, cuyo fruto es la paz.

En este artículo homenaje me voy a dedicar a la solidaridad.

1. La solidaridad incorporada por Juan Pablo II a la doctrina social católica

De la mano de Juan Pablo II, la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) –ubicada disciplinariamente dentro de la Teología Moral Social— incorporó en las últimas décadas del siglo XX a la solidaridad como categoría fundamental de la moral social. Es un hecho probado que la solidaridad nació dentro de la matriz laica de los movimientos sociales de la modernidad y, por tanto, de espaldas a la doctrina moral eclesial, incluso en contra de ella. Sin embargo,

¹ Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores. Estos artículos no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors. These articles do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

² *Laborens excercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) y *Centesimus annus* (1991).



poco a poco fue asumida por el Magisterio eclesial, hasta llegar a convertirse en un concepto de referencia ineludible en la moral social católica.

Aunque ya encontramos signos de la solidaridad en documentos eclesiales anteriores³, *Sollicitudo rei socialis* (SRS) es la “encíclica de la solidaridad”, es decir, el documento de la DSI en donde más nítidamente se puede apreciar esta recepción y, aunque tardía, cálida acogida católica del concepto. En esta encíclica de 1987, Juan Pablo II introduce la solidaridad entre la lista de las virtudes cristianas, la vincula a la justicia social (y a ambas en la clave de la interdependencia creciente entre personas y pueblos —una clave que apunta en el sentido de la conciencia del mundo como aldea global), y la relaciona con la caridad. En SRS la solidaridad queda asimismo referida al misterio de la unidad del mismo Dios cristiano, comunidad trinitaria de personas⁴. No exageramos si decimos que con esta encíclica la solidaridad adquiere carta de ciudadanía en el horizonte de la ética social católica.

Una vez que la solidaridad se ha convertido en categoría moral básica de la DSI, no podemos prescindir de ella para entender la dignidad humana. En efecto, las ideas de dignidad personal y solidaridad son correlativas para la DSI: la persona crece cuando construye solidaridad y decrece cuando la destruye. Cuando la DSI se distancia críticamente del individualismo que sobreestima a la persona individual y su preferencia subjetiva sin atender a los vínculos solidarios que la constituyen, o al colectivismo que destruye la singularidad de la persona para convertirla en una pieza en una maquinaria o en un número dentro de un colectivo, esta revelando una convicción fuerte y consistentemente arraigada en la ética social cristiana: el ser humano es siempre, aun cuando los sistemas o la ideologías no le dejen expresarse así, persona solidaria.

2. La dignidad de la persona, clave de la doctrina social pontificia

En el centro de la ética social de Juan Pablo II está la concepción de la dignidad de la persona y de la sociedad como una comunidad de personas. El punto de partida de la moral es siempre la persona, como sujeto y fin de toda la actividad social, y ni que decir tiene que en la doctrina del magisterio dignidad y persona han estado intrínsecamente unidas, hasta el punto de que resulta incluso difícil el deslinde conceptual entre ambos. La persona es el sujeto activo y responsable de la acción y de la vida social. Se trata, pues, de mirar a la persona humana en lo que es y debe llegar a ser según su propia naturaleza social. Y, así mismo, de mirar a la sociedad como ámbito de desarrollo y liberación de la persona. En ella es en donde ha de ser tutelada su dignidad y reconocidos y respetados sus derechos, fundados en esa misma dignidad.

De ahí que la dignidad se conciba como característica de todas las personas y el fundamento del cual emergen todos los derechos, deberes y exigencias morales. La suma y sustancia de todos ellos conforma la promoción de la dignidad humana. Aquí surgen importantes preguntas: ¿en qué sentido la dignidad de la persona es el fundamento de la ética

³ En el n. 35 de *Summi pontificatus* de Pío XII, en 1939, aparece por primera vez el término solidaridad en el Magisterio de la Iglesia, a partir de ahí se encuentra, aunque sin gran profusión ni relevancia en *Mater et magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII, en *Populorum progressio* (1967) y *Octogesima adveniens* (1971) de Pablo VI, así como en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965) del Concilio Vaticano II y otros documentos menores.

⁴ El artículo de mi colega el Prof. A. Cordobilla, en la *Revista Sal Terrae*, aborda con más amplitud el puesto de la Trinidad en el pensamiento teológico de Juan Pablo II.



social cristiana? ¿qué elementos distintivos y específicos contiene ésta a la hora de fundar la dignidad?

3. La naturaleza humana, base de la dignidad

La base de la antropología que sustenta la comprensión de la dignidad⁵ incorpora datos de la razón natural redimensionándolos con la ayuda de la revelación. Juan Pablo II se remite también aquí a las palabras de sus predecesores: “todo ser humano es persona, es decir, naturaleza dotada de inteligencia y voluntad libre”, y de esa naturaleza nacen “derechos y deberes que, al ser universales e inviolables, son también absolutamente inalienables. Y si consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas, es forzoso que la estimemos mucho más, dado que el hombre ha sido redimido con la sangre de Jesucristo, la gracia sobrenatural lo ha hecho hijo y amigo de Dios y lo ha constituido heredero de la gloria eterna”⁶.

Pero añada reflexiones de su propia cosecha motivadas por el momento histórico concreto de la experiencia humana. El Papa reconoce las observaciones críticas de muchos filósofos contemporáneos a la tesis de que existe, además de la naturaleza empírica, una naturaleza espiritual en el ser humano que es la fuente de su vida moral. Se trata de demostrar si es posible, y cómo, ‘reconocer’ los rasgos propios de todo ser humano, en términos de naturaleza y dignidad, como fundamento del derecho a la vida, en sus múltiples formulaciones históricas. Sólo sobre esta base es posible un verdadero diálogo y una auténtica colaboración entre creyentes y no creyentes.

Según Juan Pablo II, la experiencia diaria muestra la existencia de una realidad de fondo común a todos los seres humanos, gracias a la cual pueden reconocerse como tales. Es necesario hacer referencia siempre a “la naturaleza propia y originaria del hombre, a la naturaleza de la persona humana, que es la persona misma en la unidad de alma y cuerpo; en la unidad de sus inclinaciones de orden espiritual y biológico, así como de todas las demás características específicas, necesarias para alcanzar su fin” (Veritatis splendor, VS, 50; también, GS, 14).

Desde aquí uno de los equívocos conviene eliminar es el presunto conflicto entre libertad y naturaleza, puesto que la libertad pertenece a la naturaleza racional del hombre, y puede y debe ser guiada por la razón: “Precisamente gracias a esta verdad, la ley natural implica la universalidad. En cuanto inscrita en la naturaleza racional de la persona, se impone a todo ser dotado de razón y que vive en la historia” (VS, 51).

Aún más, *Evangelium vitae* la libertad reniega de sí misma, se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta el vínculo constitutivo con la verdad. Desde ahí se entiende la denuncia del grave peligro de comprender los derechos humanos como derechos de la subjetividad individual o colectiva, separada de la referencia a la verdad de la naturaleza humana. Los derechos del hombre deben referirse a lo que el hombre es por naturaleza y en virtud de su dignidad, y no a las expresiones de opciones subjetivas propias de los que gozan del poder de participar en la vida social o de los que obtienen el consenso de la mayoría (cf. EV, 19-20).

⁵ El capítulo I de la constitución pastoral *Gaudium et spes* aborda con amplitud la dignidad de la persona humana partiendo de la convicción de que la defensa de ella es compartida por todos.

⁶ Juan XXIII, *Pacem in terris*, nn. 8 y 9.



Esta naturaleza peculiar del ser humano base de su dignidad objetiva –igual en todos e intacta en cada estadio de la vida humana individual desde la concepción— es la base donde se sustentan los derechos de todo individuo humano, tiene su origen en Dios creador, se basa en la espiritualidad que es propia del alma, pero se extiende también a su corporeidad, que es uno de sus componentes esenciales.

Ni que decir tiene que el recurso a la revelación para dotar de fundamento a la dignidad humana puede contener un sentido positivo si uno estima que el dato revelado desarrolla lo que alcanza la razón, redimensionándola y ahondándola, complementado el fundamento filosófico⁷. Pero también puede recibir una valoración netamente negativa si lo que se considera es que todo fundamento religioso introduce en el terreno de lo irracional y, por consiguiente, no hace sino dilapidar el caudal de la fundamentación racional. Esa comprensión de lo religioso en el campo de la ética se ve continuamente en los comentarios de personas que descalifican las opiniones de los obispos o de los teólogos moralistas sobre temas de bioética, por ejemplo.

Sin embargo, pese a quien pese, la ética cristiana no es razón reemplazada por la fe, ni razón sin fe, sino razón configurada por la fe en la vida de la tradición cristiana. Desde luego, presentar convicciones morales sin avalarlas con argumentos razonables e informados no ha sido nunca, ni lo es hoy, el modo de proceder de la moral católica. Tampoco lo ha sido en la doctrina de Juan Pablo II y su empeño de compenetrar fe y razón.

4. Disonancias con el individualismo liberal

La ética social cristiana considera insostenible la concepción liberal de la persona como individuo autointeresado y libre de vínculos naturales, y la concepción de dignidad que ahí se funda por varias razones que a estas alturas no necesitan mucha justificación:

En primer lugar, la dimensión social no es algo externo al ser humano, sino algo que lo constituye íntimamente. Fuera de lo social no es concebible la persona humana. La socialidad, no menos que la individualidad, definen a la persona. El destino humano se hace posible con el destino de los otros.

En segundo lugar, desde esta concepción de la persona se entiende la afirmación de su centralidad en la ética social y, desde ella, también el reconocimiento de la dignidad de la persona como fundamento ético. Esto es así hasta el punto de que la dignidad se convierte no sólo en punto de partida sino en meta de toda la doctrina social de la Iglesia. Como enseña Juan Pablo II: la trama y guía de la enseñanza social de la Iglesia es cabalmente “la correcta concepción de la persona humana y de su valor único, toda vez que el ser humano es la única criatura que Dios ha querido por sí misma” (CA, 11).

En tercer lugar, la dignidad de la persona, en realidad, es el fundamento no sólo de la ética social sino de toda la moral, porque la persona es el gran valor que ha de ser respetado (concepción cristiano-kantiana), siempre y cuando no perdamos de vista que persona es no sólo individuo singular, insustituible e irrepitable, sino ser relacional, comunitario, creado por la comunión de Dios comunidad de personas y para la comunión con la creación, los demás seres humanos y Dios y el diálogo.

⁷ A esa conjunción se le ha llamado “respuesta perfecta”, en: Häcker, T. (1961): *¿Qué es el hombre?*, Madrid, Guadarrama, p. 128.



Además, en cuarto lugar, este personalismo solidario, base y fundamento ético, desencadena la afirmación de un conjunto de principios sociales (solidaridad, subsidiariedad, bien común) y también el reconocimiento de los grandes valores (verdad, justicia, igualdad, libertad, participación) sobre los que se articula la vida social.

5. El despliegue rico y complejo de la solidaridad

La solidaridad es definida con precisión como “la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos” (SRS, 38). Esto quiero decir que si se queda en sentimiento superficial y no afecta a la vida del sujeto, no se puede llamar solidaridad, por más que nuestra cultura de la moral del sentimiento (y sentimiento mediático: e.g. maratones televisivos de la solidaridad) la jalee y se muestre encantada con ella. La solidaridad de la que tanto ha hablado Juan Pablo II tiene presente la compasión con los más débiles y la creación de vínculos y pertenencia comunitaria, pero no se reduce a ellas. Es personal y comunitaria pero también política. La solidaridad comienza en el encuentro sensible con el “otro concreto”, en situación de necesidad (que exige tomar partido), y conduce a, se hace en y alimenta con la pertenencia a la comunidad. Pero la solidaridad como encuentro personal y como comunidad no prescinde de las estructuras mediadoras, porque no olvida que esa misma interpelación y pertenencia necesitan la interpretación ético política y empírica de las instituciones sociales para guiar la praxis en el sentido de la liberación.

Siendo la solidaridad la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común y no un sentimiento superficial por los males de las personas, presentándose el ejercicio de la solidaridad dentro de cada sociedad como válido sólo cuando sus miembros se reconocen unos a otros como personas, resulta totalmente coherente que Juan Pablo II haya escrito en *Centesimus annus* lo siguiente:

“Nuestra tarea es hacer de la solidaridad una realidad. Debemos crear un movimiento mundial que entienda la solidaridad como un deber natural de todas y cada uno de las personas, las comunidades y las naciones. La solidaridad debe ser un pilar natural y esencial de todos los grupos políticos, no una posesión privada de la derecha o la izquierda, ni del Norte o el Sur, sino un imperativo ético que busca reinstaurar la vocación a ser una familia global. Dios, en realidad, nos ha dado la tierra para el conjunto de la raza humana, sin exclusiones ni favoritismo” (CA, 31).

Al ver la realidad social actual a la luz del Evangelio (divina Revelación), que es luz de la Trinidad, surgen –en la reflexión del Papa Wojtyla— dos notas primordiales que cualifican cualquier expresión cristiana de la solidaridad, a saber:

- 1) Su carácter de deber moral, de imperativo ético.
- 2) Su despliegue en una triple expresión ética co-implicada y co-referida, a saber, ético personal, ético comunitaria y ético política⁸.

⁸ He desarrollado este tema en: Martínez, J. L.: “El sujeto de la solidaridad: Una contribución desde la ética social cristiana”, en: Villar, A. y García-Baró, M. (Eds.) (2004): *Pensar la solidaridad*, Madrid, UPCO, pp. 47-114.



Esta tridimensionalidad de la solidaridad, que en mi opinión se puede reconocer en la doctrina social de Juan Pablo II, se podría tematizar como: A) La solidaridad personal que supera la dinámica del sentimiento y la lógica del altruismo supererogatorio, propio de la comprensión individualista liberal. Sus sujetos son las personas de carne y hueso con sus historias concretas, muchas veces con vidas traspasadas por el sufrimiento y las injusticias. Se realiza a través de la com-pasión. B) La solidaridad que exige hacerse cultura: “cultura de la solidaridad” –ha dicho el Papa—y se realiza en la generación de valores y prácticas sociales que proponen una forma alternativa de vivir. C) La solidaridad política, unida a la justicia social (entendida ésta como condiciones mínimas para la participación de todos en la vida de la sociedad), la cual necesita de instituciones locales y globales de titularidad pública y privada, tanto del Estado como de la sociedad civil. Se realiza al poner las condiciones sociales para la participación.

Las tres dimensiones se co-implican, se necesitan, alimentan y purifican mutuamente; se interpelan y se autentifican abriéndose unas a otras. Sin solidaridad personal y comunitaria me parece imposible trabajar por la solidaridad política. Pero, a la vez, sin la vertiente política las otras quedan y pueden quedar, al fin y a la postre, en gestos bienintencionados o en expresiones emocionales. Los tres sujetos –individuos, comunidades e instituciones—de cada una de las dimensiones son imprescindibles para una praxis de la solidaridad que sirva a la dignidad humana, pero ninguno de ellos solo, es suficiente.

Renunciar a la función ético-personal en la moral social, sería desconocer que la ética entera es primariamente personal, que los actos, las virtudes, los pecados, los deberes, los sentimientos morales, la conciencia y la responsabilidad conciernen a las únicas personas realmente existentes, que son las individuales. Pero las personas individuales no son los únicos sujetos actores de nuestras complejas sociedades: también están las comunidades humanas de solidaridad, donde los individuos son reconocidos como personas y pueden tejer su identidad; y las estructuras sociales que no existen al margen de las personas y sus grupos pero que, en cierto y auténtico sentido, adquieren una “vida” (funcionamiento) que no se agota en ellos y por eso ha de ser tenido en cuenta como sujeto de la solidaridad, aunque eso sí sujeto análogo de la persona individual en quien recae la responsabilidad primera de la acción solidaria: la solidaridad es virtud de las instituciones sociales pero también lo es de las comunidades y, sobre todo, de las personas. Por eso, concluimos que la moralidad ha de inscribirse, institucionalizándola hasta donde se puede, en la estructura misma de las instituciones sociales básicas, de carácter político, económico, jurídico, educativo, eclesial, etc., pero no para reducirla a las instituciones. Todo esto, sin olvidar los problemas intrínsecos a esta moralización y al hecho de que la tarea moral, lo mismo la personal que la institucional, es una tarea histórica, inacabable.

Una última nota que ha añadido la reflexión de Juan Pablo II a la solidaridad es el subrayado del plus cristiano, no porque ésta no tenga pleno sentido en el plano de una ética humana, sino porque “a la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación. Entonces del prójimo no solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental, sino que se convierte en la imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo” (SRS, 40).



6. Dialéctica sujetos individuales-estructuras sociales

Hemos reiterado la idea de que no es posible considerar a la persona fuera de las relaciones sociales. Como dice Juan Pablo II, la doctrina social mira hoy especialmente al hombre, inserto en una compleja red de relaciones sociales. Por eso las ciencias humanas y la filosofía son una ayuda para interpretar la centralidad del hombre dentro de la sociedad y ponerlo en situación de comprenderse mejor a sí mismo. De ahí que lo verdaderamente importante de la ética social no sea sólo la afirmación de la centralidad de la dignidad de la persona, considerada como ser social, sino que, sobre todo, llegar a establecer una relación correcta y certera entre persona y sociedad.

- Persona y sociedad no son dos polos opuestos y antitéticos: “La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados” (GS, 25).
- No todo depende de la persona y de su compromiso social: no es posible reducir a la responsabilidad individual la totalidad de la vida social.
- No se puede obviar la función de las estructuras sociales y los condicionamientos que se ejercen sobre las personas y los grupos.

Los textos recientes de la doctrina social tienen una concepción de lo social no como realidad dada y abstracta, sino como realidad dinámica e histórica: la sociedad cambia y no es posible comprenderla y definirla de una vez para siempre. En esta línea, tenemos la noción de bien común como “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” (GS, 26), desde el cual se pide a las instituciones, privadas o públicas, que se esfuercen por ponerse al servicio de la dignidad y del fin de la persona, por cuanto es “escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros y los pueblos de una misma familia humana, contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional (GS, 29)”⁹.

SRS asume un concepto nuevo muy importante, las *estructuras de pecado*, gestado primero en el terreno de la teología de la liberación a través de su concepto de pecado estructural germinalmente en los documentos de *Medellín* (1968) y admitido oficialmente dentro del *corpus doctrinal* del Magisterio, en 1986, en la *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación*, en su calidad de respuesta crítica dada por la Congregación para la Doctrina de la Fe a la teología de la liberación.

Las instituciones y las prácticas que la gente se encuentra ya existiendo o que crea, en el nivel nacional e internacional, y que orientan u organizan la vida económica, social y política. Siendo necesarias en sí mismas, a menudo tienden a fijarse y fosilizarse como mecanismos relativamente independientes de la voluntad humana, y por ello paralizan o distorsionando el desarrollo social y causando injusticias. Sin embargo, siempre dependen de la responsabilidad del hombre, que las puede alterar y no de un supuesto determinismo de la historia¹⁰.

⁹ *Gaudium et spes*, nn. 7, 8, 63, 64, 66.

¹⁰ Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (1986): *Instrucción sobre la Libertad Cristiana y la liberación*, Madrid, PPC.



Ni que decir tiene que el concepto de estructura es difuso y polisémico en los textos de la DSI, aunque no lo es menos en los de la literatura sociológica. Depende del ámbito en el que se hable (biología, lingüística, sociología, etc.) para saber el significado o significados principales que se le atribuyen. Hay tres notas implícitas a esa noción de estructura tal como la utiliza la doctrina social de tal que merecen destacarse: Primero, se hace una identificación de las estructuras con las instituciones y las prácticas (sociales¹¹), pero sin mayores precisiones¹². Segundo, la estructura aparece como diferente de los seres humanos, por cuanto se afirma que son ellos las que las encuentran y crean. Tercero, dado que las estructuras son necesarias, tienden a establecerse de modo independiente de las voluntad humana y a tener consecuencias por el desarrollo humano y generar injusticia, aunque pueden cambiarse.

La noción “estructuras de pecado” no pretende sustituir, por descontado, al pecado personal (analogado principal), al contrario se fundan en él, pero su consideración se vuelve crucial para poder dar cuenta del conjunto de la realidad que distorsiona la vida humana, en la que existen mecanismos (sobre todo el afán de ganancia y la sed de poder, absolutizados e inseparablemente unidos, SRS 37), que refuerzan, difunden y son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los individuos y grupos humanos. Se reconoce la interacción mutua entre los “individuos” –con sus injustos comportamientos—y las “estructuras” que, teniendo su origen en la libertad de los individuos, les influyen y condicionan. Así reza el n. 36 de *Sollicitudo*:

En un mundo donde, en lugar de la interdependencia y la solidaridad, dominan diferentes formas de imperialismo, no es más que un mundo sometido a estructuras de pecado. La suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien común universal y de la exigencia de favorecerlo, parece crear, en las personas e instituciones, un obstáculo difícil de superar.

El texto habla de “estructuras” como factores que actúan contra la conciencia y la promoción del bien común universal y piden una respuesta eficaz, que pasa por el cambio de mentalidad y la conversión. En orden a esta conversión, se propone la solidaridad como respuesta eficaz, pues es un principio cristiano básico de la organización social y política. Pero lo verdaderamente significativo para nuestros propósitos está en afirmar que “las estructuras de pecado sólo podrán ser vencidas mediante el ejercicio de la solidaridad humana y cristiana” (SRS, 40). En todo caso, tendrá que ser un ejercicio no circunscrito al ámbito de la actuación personal o de la vida comunitaria, sino con una expresión efectiva en las instituciones básicas de la sociedad, en sus diferentes niveles: local, nacional, regional y mundial.

SRS considera, sin entrar en análisis, que las instituciones políticas que canalizan la solidaridad son el reverso de las estructuras de pecado (SRS, 36). En una formulación directamente referida a la dignidad, ya GS había pedido que “las instituciones humanas, públicas y privadas, se esfuercen por ponerse al servicio de la dignidad y del fin del hombre. Luchen con energía contra cualquier esclavitud social o política, y respeten, bajo cualquier régimen político, los derechos fundamentales del hombre” (GS, 29).

Tratar la relación entre personas y estructuras nos pone delante del último tema del que quiero hablar: la dignidad en los procesos de globalización

¹¹ MacIntyre, por ejemplo, en *Tras la virtud*, 233, define práctica como “una manera cooperativa de actuar compleja y coherente, establecida socialmente, y a través de la cual se obtienen los bienes inherentes a tal práctica”.

¹² Institución es un concepto sociológico asociado a los elementos de estabilidad y regularidad.



7. Servir a la dignidad humana en medio de la globalización

Así pues, la solidaridad como actitud ética es la respuesta más adecuada a la situación del mundo actual. Tal escenario se condensa en SRS con la categoría “interdependencia”, percibida como sistema determinante de relaciones en el mundo actual en sus aspectos económico, cultural, político y religioso, cuando el término “globalización” aún no se había generalizado como hoy.

En sucesivos documentos breves de sus últimos años de pontificado, Juan Pablo II ha insistido en que, superando catastrofismos o falsos optimismos, la doctrina social católica deberá volcarse sobre el nuevo proceso de globalización con una mirada crítica y centrada en la ética. La visión moral de la DSI en temas sociales, y concretamente en el tema que aquí nos ocupa, se apoya en tres pilares básicos: “la persona humana, la solidaridad y el bien común”¹³ o dos principios inseparables: “el valor inalienable de la persona humana” y “el valor de las culturas, que ningún poder externo tiene el derecho de menoscabar y aún menos de destruir”¹⁴. En otras oportunidades lo expresa de forma similar, afirmando que la ética social de la Iglesia en el tema de la globalización se apoya en las “tres piedras angulares fundamentales de la dignidad humana, de la solidaridad y de la subsidiariedad”¹⁵. Queda patente, pues, que las categorías de persona, bien común y solidaridad que son las van a orientar la visión ética de la globalización propuesta por Juan Pablo II.

La realización de la globalización ética, fundada en la dignidad de la persona, en la búsqueda del bien común y construyendo una humanidad solidaria depende del empeño personal de cada uno y también de instancias políticas de alcance mundial. La conversión y la reforma personal son un camino necesario para dar un rumbo más humano a la globalización. Pero el proceso se quedará inacabado sin el apoyo de instancias socio-políticas, de entidades de ámbito y con repercusión mundial. Por eso es necesario establecer quién ha de realizar la gobernación mundial del proceso de globalización de manera que se respete la persona y el bien común. Por lo tanto es necesario que surja una “nueva cultura, nuevas reglas y nuevas instituciones a nivel mundial”¹⁶.

Considera Juan Pablo II que “la humanidad, al embarcarse en el proceso de globalización, no puede por menos de contar con un código ético común”¹⁷. Este código ético común impedirá que la globalización sea un “nuevo tipo de colonialismo”. Un código ético común asegura que en el proceso de globalización “triumfe la humanidad entera, y no sólo una elite rica que controla la ciencia, la tecnología, la comunicación y los recursos del planeta en detrimento de la gran mayoría de sus habitantes” (*Ib.*). Para construir este código ético orientador de la globalización la doctrina social católica da su aportación. Tenemos criterios éticos que van a servir de parámetros y líneas orientadoras del proceso de mundialización.

¹³ Juan Pablo II: *Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales*, abril 2001, n. 2.

¹⁴ *Ibid.* n. 4.

¹⁵ Juan Pablo II, *Ecclesia in América* (1999) nº 55. Dignidad humana, solidaridad y subsidiariedad son los tres principios clásicos de la DSI. En otras ocasiones la subsidiariedad aparece como categoría complementaria de la solidaridad (*cf. CA, 15*). La dignidad humana y la categoría de persona se pueden considerar formas distintas de afirmar un mismo valor.

¹⁶ Juan Pablo II, *Discurso a Empresarios y Sindicatos* (mayo de 2000).

¹⁷ Juan Pablo II, *Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales* (abril 2002).



8. Criterios de la moral cristiana para una justicia social global

En la doctrina social de Juan Pablo II encontramos una concepción totalmente vanguardista de la cooperación al desarrollo, como desarrollo humano y sostenible, que para ser tal debe ser endógeno e integral (“de toda la persona y de todas las personas”). Ante los retos colosales de la interdependencia mundial, el mensaje del Papa polaco ha urgido a los cristianos a “oponer a la globalización de los beneficios y de la pobreza, una globalización de la solidaridad”.

Si la dignidad de la persona es criterio fundamental y meta de todo desarrollo, esto exige un desarrollo desde abajo. Justamente esto dice el principio de *subsidiaridad*, que protege al individuo y a los estratos sociales subordinados (familia, comunidades, diversos actores de la sociedad civil, etc.) del poder total del Estado y del centralismo burocrático. También exige este principio una actuación positiva de ayuda por parte de la instancia superior donde se requiera su cooperación. Esto vale también para la configuración y funcionamiento de la sociedad global. Por eso se busca primero siempre la solidaridad entre los afectados mismos, es decir, que pongan en obra y valor su iniciativa propia y cooperación para superar las dificultades. Esto no obsta para que se tengan como importantes las medidas políticas que posibilitan tales iniciativas individuales y comunitarias, apoyándolas y completándolas. Sin las condiciones-marco requeridas (por ejemplo la seguridad del derecho y la igualdad ante la ley) los esfuerzos personales, aunque sean muy importantes, están condenados a fracasar o a durar poco.

Especial atención exige el principio de la *justicia entre generaciones*, según el cual los problemas económicos y sociales del presente no se deben solventar sin tener en cuenta la pregunta por mantenimiento y la garantía de los fundamentos de vida para las generaciones futuras. La convicción de que el desarrollo económico, social y ecológico es un objetivo social global que no se debe dejar destruir impunemente, sirve de base para el concepto del desarrollo sostenible y el desarrollo ecológico justo que ha sido reconocido modelo vinculante desde la Conferencia de las Naciones Unidas para el medio ambiente y el desarrollo, en 1992, celebrada en Río de Janeiro, por la Comunidad Internacional de Estados. El principio ético ecológico que sirve de base a este planteamiento es la interrelación del ser humano con su medio ambiente natural. Esto demuestra que el ser humano asume su responsabilidad solamente cuando adapta la dinámica de su actividad civilizadora al carácter limitado de los recursos naturales y a la capacidad de resistencia de la naturaleza que lo rodea. En efecto, la antropología de la iconalidad divina requiere que el ser humano viva en relación especial con el resto de la creación: su dominio sobre el mundo es de cuidado y responsabilidad hacia la vida humana y no humana.

Aunque en los escritos de Juan Pablo II hay elementos para elaborar adecuadamente una reflexión ética sobre la justicia global *entre la universalidad y la particularidad*¹⁸ creo que en este punto el Papa nos ha dejado más que una tarea realizada un reto que el conjunto de la Iglesia que por ser católica y universal es necesariamente culturalmente plural tiene que asumir con valentía y decisión. Esta tensión entre lo universal y lo particular, que como consecuencia de la globalización se agudiza más, se orienta correctamente sólo mediante un diálogo intercultural lo más amplio posible y aquí tienen mala entrada las tendencias centralizadoras y uniformizadoras que algunos han visto en este largo pontificado, sin duda

¹⁸ Así, por ejemplo, su reiterada afirmación del “valor de las culturas humanas que ningún poder externo tiene el derecho de menoscabar y menos aún de destruir”, junto al valor inalienable de la persona humana (27 de abril de 2001).



junto a importantísimos gestos simbólicos de diálogo interreligioso e intercultural (impresa en la memoria de todos está, por ejemplo, la Jornada de Oración por la Paz celebrada en Asís).

Un diálogo intercultural que lleve a una confluencia ética (del tipo del que lleva años patrocinando el teólogo alemán Hans Küng, uno de los críticos más duros de Juan Pablo II) sólo puede triunfar cuando todos los participantes lo perciben como un intercambio honesto y orientado a la búsqueda de entendimiento, que renuncia a tutelas y manipulaciones y se abre a la razón moral. Probablemente es más fácil y fructífero para tender puentes entre las diversas tradiciones éticas partir de las experiencias de injusticia, donde el dolor y el sufrimiento tiene rostros y narraciones concretas, historias de injusticia –de hambre, de pobreza, de discriminación, de maltrato, de explotación...— que nos hermanan y nos permiten encontrar la común humanidad.

De la comprensión común de la dignidad humana que así acontece, surgen algunos criterios fundamentales éticos que, por una parte, señalan hacia una pretensión universal y, por otra, encuentran su expresión concreta en una multiplicidad de culturas.

- El respeto a la diferencia local, regional, étnica, religiosa... no ha de emplearse como justificación para vulnerar la dignidad humana fundamental o para excluir a personas o grupos de los bienes esenciales de la comunidad.
- La dignidad fundamental y el valor de los seres humanos no se asegura únicamente a través de comunidades particulares. Requiere acción positiva a favor de los que son vulnerables a las condiciones fácticas de la interdependencia desigual y no recíproca.

En este orden de cosas, Juan Pablo II ha puesto la opción preferencial por los pobres en una perspectiva internacional. Luchar por la justicia es ayudar a pueblos enteros que entren en la dinámica del desarrollo económico y humano, y esto exige un cambio de vida, de modelos de producción y consumo, así como de estructuras consolidadas de poder. En un mundo desigual, la justicia tiene que superar un concepto estático e individualista de equivalencia para desequilibrar la balanza a favor de los más débiles, y tiene que hacerse solidaridad en la voluntad de corresponsabilidad de todos. Ahí se funda también la defensa de la diversidad cultural, pues nadie “tiene derecho de despojar a los pobres de lo que es más importante para ellos, incluidas sus creencias y prácticas religiosas”.

En esta línea, quiero terminar recordando la defensa contundente de la dignidad humana de los emigrantes y refugiados que Juan Pablo II ha realizado en muchas ocasiones. Una defensa del derecho de las personas a emigrar (cuyo fundamento es el destino universal de los bienes de este mundo) y que no niega la necesidad de regular los flujos migratorios en el pleno respeto de la dignidad de las personas y de las necesidades de sus familias, teniendo en cuenta las exigencias de las sociedades que acogen a los inmigrantes, pero exige la necesidad de trabajar a favor del desarrollo de los países de origen de los inmigrantes y “comprometerse seriamente para salvaguardar ante todo el derecho a no emigrar, es decir, a vivir en paz y dignidad en la propia patria. Gracias a una atenta administración local y nacional, a un comercio más equitativo, a una solidaria cooperación internacional, hay que ofrecer a todo país la posibilidad de asegurar a sus habitantes, además de la libertad de expresión y de movimiento, la posibilidad de satisfacer sus necesidades fundamentales como la comida, la salud, el trabajo, la casa, la educación, sin las cuales mucha gente se ve en la obligación de emigrar por la fuerza”¹⁹.

¹⁹ Juan Pablo II, *Migraciones desde una óptica de paz* (Mensaje Jornada Mundial de las Migraciones 2004), n. 3.



Balance final

1.- Para comprender el significado especial de la doctrina social de Juan Pablo II interesa conocer tanto su denuncia de la antropología del colectivismo, negadora de la trascendencia y de la libertad y subjetividad del individuo y de la sociedad, como su crítica contundente al liberalismo individualista, ya que la persona no es individuo aislado y la sociedad no es una creación surgida del autointerés.

2.- La dignidad humana para la ética social cristiana no es un espíritu desencarnado y separado de las fuerzas biológicas y sociales, ni una experiencia espiritual interna independiente de la interacción humana, ni mucho menos una realidad atemporal más allá de la historia política, económica y cultural, sino que se realiza en la asociación e interacción social y estructurada por los procesos de las instituciones nacionales e internacionales.

3.- En consonancia con lo anterior, la solidaridad no es una virtud supererogatoria u opcional de los individuos sino una virtud obligante que, unida a la justicia, trabaja por el bien común y se expresa en la dimensión personal, política y cultural.

4.- Se trata, pues, de mirar a la persona humana en lo que es y debe llegar a ser según su propia naturaleza social, y de mirar a la sociedad como ámbito de desarrollo y liberación de la persona. En ella es en donde ha de ser tutelada su dignidad y reconocidos y respetados sus derechos humanos que son civiles, políticos, económicos, sociales y culturales –condiciones mínimas para que las personas y los grupos puedan participar en la vida de la sociedad, a sus distintos niveles.

5.- Los derechos humanos se fundan en la dignidad fundamental de la persona, como imagen y semejanza de Dios, y en la afirmación de la socialidad radical del ser humano, cuya fuente última es la comunidad trinitaria. Sólo nos desarrollamos como personas en el tejido de relaciones, libertades y necesidades que conforman nuestra vida. Y hoy ese tejido está hecho, querámoslo o no, de interdependencia mundial. Sobre estas premisas la ética cristiana busca la edificación de una familia humana orientada hacia el bien común. La globalización, como cualquier otro sistema, debe estar al servicio de la persona humana, de la solidaridad y del bien común.

6.- Apoyar y servir a la causa personal y social de la dignidad humana ha de ser el criterio ético por excelencia para verificar y repensar las prácticas sociales y las instituciones básicas de la sociedad y de la Iglesia. Juan Pablo II ha clamado hasta el agotamiento y sin desfallecer contra “la globalización del lucro y de la miseria”, a favor de la “globalización de la solidaridad”.

7.- La Iglesia católica tiene por delante un gran reto –discutiblemente acometido en la doctrina papal— de aceptar y realizar su misión social como Iglesia mundial, sin devorar a las Iglesias locales. Frente a toda tentación de centralismo u homogeneización, potenciada por la globalización, necesitamos una Iglesia Universal, que se comprende como comunidad aprendiz y maestra (discente-docente) de vida²⁰, acreditada a lo largo de los siglos, y que anuncia un programa que quiere construir puentes entre las comunidades locales. Sólo aprendiendo juntas las unas de las otras (unidas entre sí por el mensaje del Evangelio) y

²⁰ Müller, J.: *Weltkirche als Lerngemeinschaft. Modell einer menschengerechten Globalisierung?*: Stimmen der Zeit 217 (1999) 317-328.



viviendo la solidaridad, pueden llegar a ser las Iglesias locales en su multiplicidad una verdadera Iglesia Universal.

8.- Desde la Cruz de Jesucristo, Juan Pablo II siempre ha invitado a abrir los ojos al sufrimiento de tantas mujeres y hombres en el mundo actual, a activar una mayor solidaridad real con los que sufren y a trabajar por aliviar este sufrimiento y por superar sus causas. Recibiendo fuerza personal y comunitariamente de un Dios que ama la vida y que por amor muere en la Cruz, podemos apostar por la justicia y la solidaridad y creer y hacer creíble la esperanza cristiana fundada en la resurrección y en la victoria final de la alegría. Esta es la elección que hace la ética cristiana no por los méritos humanos, sino por la fuerza del Espíritu del Señor.