



Universidad de Navarra

RAZONES Y FORMAS DE LA  
SOLIDARIDAD

Antonia Argandoña\*

*DOCUMENTO DE INVESTIGACION N° 181*  
*Marzo, 1990*

\*Profesor de Análisis Social y Económico para la Dirección, IESE

\* Candidato al Doctoral del IESE

**División de Investigación**  
**IESE**  
Universidad de Navarra  
Av. Pearson, 21  
08034 Barcelona

Copyright © 1990, IESE  
Prohibida la reproducción sin permiso

## RAZONES Y FORMAS DE LA SOLIDARIDAD

### Resumen

El énfasis que la Encíclica *Sollicitudo rei socialis* pone en la solidaridad nos lleva a preguntarnos si se trata de un principio nuevo en la Doctrina social de la Iglesia y cuáles son sus fundamentos.

En este artículo se discute primero la dignidad y sociabilidad del hombre, necesarias para entender la transición del hecho de la interdependencia (y el ejercicio de la convivencia pacífica) a la solidaridad como virtud natural (y la consiguiente colaboración), para acabar en la solidaridad cristiana (esto es, el ejercicio de la caridad). Se señala también el doble riesgo del individualismo y del colectivismo, de los que conviene huir. El artículo, que desarrolla también el fundamento del dominio del hombre sobre la tierra, ofrece diversas ideas sobre el ejercicio práctico de la solidaridad, y acaba con una discusión de la compatibilidad de la economía de mercado con solidaridad.

## RAZONES Y FORMAS DE LA SOLIDARIDAD \*

### Introducción

El mensaje central de la Encíclica *Sollicitudo rei socialis* es, sin duda, la llamada que Juan Pablo II hace a los cristianos y a todos los hombres de buena voluntad a vivir la *solidaridad*, como resumen de la Doctrina Social de la Iglesia en el momento histórico actual. Pero es probable que un lector ocasional de la Encíclica se pregunte: ¿estamos ante una nueva virtud, o ante algo ya conocido y practicado? ¿Qué aporta la solidaridad a la Doctrina Social? ¿Cuál es su fundamento? Y ¿a qué conclusiones prácticas debe llevar a los cristianos y, en general, a todos los hombres?

De estos temas se ocupa este trabajo, apoyándose en los documentos del Magisterio de la Iglesia (1). Partimos de la *dignidad* del hombre, del *dominio de la tierra* que Dios le ha encomendado y de la sociabilidad humana, para explicar el concepto de *interdependencia* que recoge la Encíclica, pasando luego al de *solidaridad* como «determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común» (SRS, 38), para acabar con el despliegue de algunas de las muchas formas que la solidaridad puede tener para el hombre actual, principalmente en el uso de los bienes de la tierra. Finalmente se discute la compatibilidad –y necesidad– de la solidaridad con la economía de mercado.

### La dignidad del hombre

La dignidad de todos y cada uno de los seres humanos es «el fundamento de la participación y de la solidaridad de los hombres entre sí» (CL, 37). De ahí que *el estudio de la solidaridad deba empezar por la consideración de aquella dignidad del hombre*, «creado por Dios a su imagen y semejanza, y redimido por la preciosísima Sangre de Cristo, (...) llamado a ser “hijo en el Hijo” y templo vivo del Espíritu; y (...) destinado a esa vida eterna de comunión con Dios, que le llena de gozo» (CL, 37).

La dignidad del hombre *arranca de su creación por Dios*; no por el hecho mismo de la creación, por el que el hombre no tiene más dignidad que la tierra o que los animales, sino porque fue hecho a «*imagen y semejanza*» de Dios (Gen. 1, 26-27) (2). «¿Qué es el hombre –dice el salmista–, que te acuerdas de él, o el hijo del hombre, que cuidas de él? Hicístele poco menor que los Angeles, de gloria y honor lo coronaste» (Ps. 8, 5-6). Toda ofensa a un hombre es una ofensa a su Creador (CL, 37), porque «la gloria del Creador es el hombre viviente» (3).

---

\* Quiero agradecer a los autores de otros capítulos de este libro los comentarios que hicieron a una primera versión de este trabajo. Obviamente, la responsabilidad final es sólo mía.

Cuando el hombre se separó de la amistad de Dios por el pecado, de nuevo fue objeto de su benevolencia mediante la *Redención* obrada por Jesucristo. Y esta realidad constituye *un nuevo y superior título de la dignidad del hombre*, en parte como reflejo del amor que Dios le ha manifestado (cfr. *Jn.* 3, 16), pero sobre todo en razón de la dignidad y gloria del Hijo. Si «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (*GS*, 22), la dignidad del hombre sólo se acaba de entender en la dignidad sublime de Cristo, que es la Cabeza (cfr. *Ef.* 1, 10.22), «de Quien todo procede y para quien somos todos nosotros» (*1 Cor.* 8, 6), que es «el centro del cosmos y de la historia» (*RH*, 1). Con la Encarnación y la Redención «Dios ha dado a la vida humana la dimensión que quería dar al hombre desde sus comienzos, y la ha dado de manera definitiva» (*RH*, 1). En Cristo la vocación del hombre ha quedado definitivamente esclarecida, como la llamada a la amistad permanente de Dios como hijos (cfr. *Jn.* 1, 12; *Gal.* 4, 5-6; *Rom.* 8, 15) y el goce de su gloria, de la que la dignidad del hombre es ahora ya un reflejo en la tierra (4).

### **El hombre, ser social**

La Iglesia ha entendido desde antiguo que cuando el libro del Génesis afirma que Dios creó al hombre «varón y hembra» (*Gen.* 1, 27), está señalando su *condición social*. «Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer (*Gen.* 1, 27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (*GS*, 12). Incluso «el “someter la tierra” pone de relieve el carácter “relacional” de la existencia humana» (Juan Pablo II, *Audiencia general*, 16 de abril de 1986), al ser una tarea encomendada por Dios a todos los hombres, de manera mancomunada, en la persona de nuestros primeros padres (cfr. *Gen.* 1, 28) (5).

Pero no es simplemente la necesidad de la ayuda y de los bienes materiales que los demás les proporcionan lo que define la sociabilidad del hombre. Su propio *desarrollo y crecimiento como persona* está condicionado a la relación con los demás (cfr. *LC*, 32). Por ejemplo, el hombre aprende, y es capaz de transmitir ese conocimiento a los demás no mediante instintos innatos, sino mediante procesos relacionales. El hombre necesita aprender de los demás, así como transmitir su conocimiento a otros, de modo que ese conocimiento no se pierda y su tarea quede frustrada (6). Necesita también compartir las alegrías y la penas, llevar a cabo acciones conjuntas con otras personas, amar y ser amado. En definitiva, lejos de ser un complemento egoísta, la vida social engrandece al hombre precisamente en su entrega a los demás (cfr. *GS*, 25). Y aún hay más: «la dimensión social del ser humano tiene (...) otro significado: solamente la pluralidad y la rica diversidad de los hombres puede expresar algo de la riqueza infinita de Dios» (*LC*, 33) (7), al tiempo que nosotros, cuando amamos a los demás y les hacemos el bien, estamos imitando a Dios, que es bueno y ama a todos.

Por todo lo dicho, la sociabilidad del hombre no es un instinto, sino una necesidad. Ni es una carencia propia de los primeros años de vida, que se remediará con la madurez. Ni siquiera es una limitación, porque es el propio ser del hombre el que le pide la vida en sociedad, y es su propia vocación la que está en juego en esa vida social. La sociabilidad es riqueza, no pobreza. La sociedad no es un mal, ni siquiera un mal necesario, sino un gran bien para el hombre.

Pero el ser social *no es la esencia del hombre, sino una propiedad que fluye de su naturaleza*. Por ello, hay algo en el hombre que es absolutamente personal, cerrado a los demás. Como hay también un fin individual, que cada uno debe realizar personalmente, aunque

viviendo en sociedad. Esta existe para un fin común –de hecho hay una gran variedad de posibles sociedades, diferenciadas entre sí por la diversidad de fines comunes que persiguen sus componentes–: pero el fin común de la sociedad no es el fin particular del hombre (8).

El *fin de una sociedad* es el cumplimiento del fin común de sus asociados. En el caso de una sociedad de cazadores o de un club deportivo, lo que se persigue es facilitar a sus miembros la práctica de la caza o del deporte. La sociedad en general –la sociedad civil– trata de facilitar «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» (GS, 26), esto es, el *bien común*. La prioridad y la dignidad del hombre implican que la sociedad es un medio para ayudar a las personas a cumplir su fin, y nunca un fin en sí misma al que deba sacrificarse el bienestar o la libertad de los ciudadanos.

Estamos, pues, ante una situación de «interdependencia y reciprocidad entre las personas y la sociedad: todo lo que se realiza en favor de la persona es también un servicio prestado a la sociedad, y todo lo que se realiza en favor de la sociedad acaba siendo en beneficio de la persona» (CL, 40). Pero, como acabamos de señalar, *la prioridad es del hombre, no de la sociedad* (aunque el cumplimiento de la vocación del hombre se lleve a cabo en la sociedad), «porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social» (GS, 25). «El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona» (GS, 26). El mismo Jesucristo señaló que «el sábado –las instituciones, la vida social– se hizo para el hombre, no el hombre para el sábado» (Mc. 2, 27; cfr. GS, 26) (9).

De la dignidad dada por Dios como un bien común a todos los hombres se desprende la *unidad de la familia humana*, en razón de su origen único, su común fraternidad y su único e idéntico fin, que es Dios mismo (cfr. GS, 24): «ya no hay distinción de judío, ni griego, ni libre, ni tampoco de hombre, ni mujer» (Gal. 3, 28). Esto pone también de manifiesto que hay unas obligaciones del hombre para con los demás hombres, que emanan de su mismo ser social y del reconocimiento de la dignidad de los otros hombres como imagen de Dios, del que son también «hijos en el Hijo».

## **Individualismo y colectivismo**

El concepto de solidaridad y su fundamentación, tal como se ha desarrollado más arriba, nos enfrentan al doble riesgo de caer en una concepción *individualista* o *colectivista* del hombre. Ambas nos llevarían a negar la auténtica solidaridad.

El problema radica en que, después de la caída, el *carácter personal* del hombre –ser único, irrepetible, autónomo, libre y responsable, que tiene una vocación personal y que, en cierto modo, se encuentra solo ante Dios y los demás– puede no compaginarse armónicamente con su *ser social* –igual a los demás, dependiente, necesitado, que debe cumplir su vocación viviendo en sociedad y debe colaborar activamente en el bien de los demás–. El énfasis desmedido en un elemento u otro nos puede llevar al error.

La concepción *individualista* supone que la sociedad no tiene una realidad propia, sino que es sólo un conglomerado de individuos obligados a cooperar entre sí por su propia indigencia. Lo que lleva al hombre a ser social es sólo una razón de conveniencia o necesidad. El único sujeto de la vida social es el individuo, regla y medida de la ordenación de la sociedad. No hay sociabilidad propiamente dicha, sino sólo relaciones entre individuos.

No hay un bien común que justifique la asociación de hombres para un fin común, sino sólo bienes individuales; el bien común será, a lo más, el bien (individual) de la mayoría.

En esta concepción, las reglas sociales son mecanismos formales de convivencia pacífica y cooperación, para que cada uno consiga del mejor modo posible su interés personal; y la consecución del mayor beneficio personal para la mayoría será la medida del éxito de la sociedad. El Estado es sólo el garante del libre juego de las libertades individuales.

La filosofía del individualismo se basa en el *contractualismo* de Hobbes y Rousseau. Aunque hay notables diferencias entre ambos autores, se unen en la negación de la sociedad como algo natural. Hobbes rompe con la concepción aristotélica del hombre como ser social, y parte de un hipotético «estado de naturaleza» original, en que los hombres actúan con absoluta independencia, persiguiendo egoístamente sus propios intereses. Es obvio que pronto esa situación degenera en un conflicto permanente (*homo homini lupus*), haciendo inviable la consecución del bienestar de cada uno. Ello obliga a todos a «firmar» un «contrato social» que garantice la convivencia, mediante una fuerza exterior –el Estado– al que todos entregan su libertad. Pero ese pacto no es el resultado de la naturaleza social del hombre, sino una necesidad impuesta por el instinto de conservación.

Rousseau llega a la misma conclusión, pero por la vía optimista: el «estado de naturaleza» inicial es una situación idílica, en que los hombres son dichosos y buenos por naturaleza, pero no sociales. La invención de las artes mecánicas hace surgir los conflictos, que llevan al egoísmo y a la codicia a propósito de la propiedad privada, siendo de nuevo el «pacto social» el que les rescata de esa situación de conflicto e incertidumbre, permitiendo el desarrollo de los intereses de cada uno en una medida que sería inconcebible sin dicho pacto.

El desarrollo de estas ideas ha tenido gran importancia. De hecho, muchas ideologías liberales se inspiran en ese individualismo, concibiendo la sociedad como fruto de un pacto entre individuos libres, y tratando al Estado como una ingerencia necesaria para el mantenimiento de la paz y para la definición de las «reglas del juego» necesarias para la convivencia y el progreso económico. El desarrollo de la sociedad civil, de los derechos de los ciudadanos y de sus libertades civiles frente al Estado (revolución inglesa de 1689) son algunas de sus felices consecuencias.

Y, sin embargo, sus fundamentos son falsos. La etnología y la antropología no apoyan la tesis de ese estado pre-social del hombre, sea de paz o de lucha. También la filosofía rechaza el carácter contractual de la sociabilidad humana. Por lo menos, si el hombre tiene un deseo de vivir en paz, debe tenerlo implícito en su naturaleza, aunque se presente como fruto de un instinto. Y en cuanto radicamos la sociabilidad en la naturaleza humana, las consecuencias son muy diferentes a las del modelo contractualista.

En efecto, en éste el individuo es responsable de su interés personal, en tanto que el Estado lo es del interés público. La autoridad no tiene nada que hacer en el ámbito personal salvo defenderlo de las agresiones ajenas, ni el individuo tiene responsabilidad alguna en cuanto al bien común, que es ajeno a su acción. Por tanto, la iniciativa privada es egocéntrica, dirigida al bien particular, en tanto que sólo la acción del Estado se dirige al bien común. *No hay lugar para la solidaridad*, pues no se puede llamar solidaridad a lo que hace el Estado, en tanto que la acción de los individuos es la insolidaridad privada, protegida por el Estado.

La actitud contraria es la *colectivista*. Aquí la persona no se presenta como una realidad independiente y autónoma, atributos que sólo se aplican a la sociedad. No hay individuos que viven en sociedad, sino una sociedad que vive, interiorizada, en cada individuo –llegando incluso a la definición de un «alma colectiva» (Durkheim)–. En Hegel,

la voluntad racional no existe en los individuos más que de modo virtual, y se actualiza plenamente en la sociedad. El hombre es, pues, absorbido por el Estado, del que es un mero fenómeno. La acción individual no tiene sentido; el ámbito público debe absorber al privado, y el individuo debe disolverse en el todo social (10).

La concepción en que se basa la *Doctrina Social* de la Iglesia no está a medio camino de ambas posturas –no es una «tercera vía» (SRS, 41)–, sino que, en cierto modo, se coloca en un plano superior. Se basa, como hemos explicado, en la dignidad y personalidad del hombre, de un lado, y en su carácter social, de otro; esto es, en *su ser, propio pero no independiente*. La sociedad se funda en los individuos y existe en éstos, pero los hombres quedan incompletos sin la vida social. En la tesis del contrato social es admisible el énfasis en la razón como guía de las conductas sociales –frente a las fuerzas ciegas y los instintos–, así como en la función básica de la libertad personal, en tanto que en el colectivismo resulta aceptable el carácter natural de la sociabilidad humana, como algo necesario y sometido a evolución y progreso.

La acción del hombre es, pues, libre y personal; pero, en cuanto relacionada con la de los demás, no puede desentenderse del *bien común* (cfr. PT, 53, 146): la iniciativa privada, que debe respetarse y potenciarse en atención a la dignidad del hombre, no puede buscar solamente el bien privado.

Para los ciudadanos de los países occidentales, el riesgo del colectivismo es, probablemente, más remoto que el del individualismo, sobre todo después del fracaso del modelo comunista. Por eso conviene insistir hoy en la *necesidad de superar una ética meramente individualista*, tal como ya lo hiciera el último Concilio (cfr. GS, 30). En efecto, el formidable crecimiento económico obtenido en un tiempo en que la cultura individualista domina en nuestra sociedad puede llevar a la conclusión de que el progreso sólo es posible si se sigue ese modelo. En tal caso, la ética de la solidaridad sería una rémora, si no una ingerencia colectivista en la sociedad liberal –y de hecho éste es el punto de vista de algunos pensadores occidentales–.

Pero obviamente no es eso. El mensaje de la Doctrina de la Iglesia es no sólo que se puede progresar siendo solidario, sino que la *única forma de lograr el progreso de los hombres y de la sociedad, de modo duradero y eficaz, es mediante el ejercicio de la solidaridad*. Lo contrario es incurrir en aquella «estrechez de miras» y aquel «egoísmo» de que habla Juan Pablo II como raíz profunda de los males actuales (cfr. SRS, 36, 37). De ahí la insistencia en la necesidad de tomar «decisiones esencialmente morales» para llevar a cabo el desarrollo (SRS, 35) y del «cambio en las actitudes espirituales que definen las relaciones de cada hombre consigo mismo, con el prójimo, con las comunidades humanas, incluso las más lejanas, y con la naturaleza» (SRS, 38), para proceder «a una renovación de los espíritus y a profundas reformas de la sociedad» (GS, 26; cfr. RH, 16) hasta «alcanzar y casi trastornar mediante la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad que están en contraste con la Palabra de Dios y con su plan de salvación» (EN, 18-20; cfr. CL, 44).

### **De la interdependencia a la solidaridad**

El carácter social de la vida del hombre implica que hay una profunda *interdependencia* entre todas las personas, en el marco de los diversos ámbitos de sociabilidad antes mencionados. Pero «si “todos dependemos de todos” en cualquier ámbito y

sector de la vida humana, ello aún parece más verdadero en el campo de la actividad productiva y de la vida económica» (Juan Pablo II, *Discurso en Verona*, 17 de abril de 1989).

La interdependencia como «sistema determinante de relaciones en el mundo actual» (SRS, 38) es, pues, un hecho, una experiencia cotidiana, que condiciona nuestra vida. Reconocerlo es un primer paso para la construcción de un destino común (cfr. SRS, 26). Pero no basta, e incluso puede ser contraproducente, si la conciencia de esa interdependencia lleva al dominio de los demás, a la prepotencia o al abuso (cfr. SRS, 17). De ahí que la interdependencia deba ser *aceptada o asumida «como deber moral»* (SRS, 38; cfr. PP, 48; SRS, 19; Juan Pablo II, *Discurso en Verona*, 17 de abril de 1989). Y reconocido el deber, «su consiguiente respuesta, como actitud moral y social, y como ‘virtud’, es la *solidaridad*» (SRS, 38).

Hay, pues, un *salto entitativo* importante del reconocimiento de la interdependencia a la aceptación del deber moral que se deriva de ella –y al consiguiente ejercicio de la solidaridad–. En la Exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia* Juan Pablo II habla de «una solidaridad humana tan misteriosa e imperceptible como real y concreta» por la que «el pecado de cada uno repercute en cierta manera en los demás», esto es, «con mayor o menor intensidad, con mayor o menor daño, en todo el conjunto eclesial y en toda la familia humana» (RP, 16): algo así como la Comunión de los Santos al revés. Y es obvio que hablar de solidaridad en el pecado tiene una dimensión moral innegable.

La solidaridad «no es, pues, un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas» (SRS, 38), sino «*la determinación firme y perseverante de empeñarse en el bien común*, es decir, en el bien de todos y cada uno» (SRS, 38) (11).

Como «determinación firme y perseverante», la solidaridad es una *virtud*. Será una *virtud humana*, basada en la sociabilidad, que lleva a sentirse comprometido y obligado con los demás. Pero la solidaridad es, sobre todo, «*una virtud cristiana*» (SRS, 40), que guarda una estrecha relación con la *justicia*, esto es, con «el hábito por el que alguien tiene la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que le corresponde» (12), cuando lo que hay que dar es, precisamente, la colaboración propia al bien común. Pero «a la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, a revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación», es decir, de la *caridad* (SRS, 40).

En cierto modo, acabamos de describir una gradación en el concepto de solidaridad. Primero, como mera *conciencia de la interdependencia* –es decir, del carácter social, relacional, del hombre–, que lleva a la *coexistencia* o *convivencia pacífica*, pero sin compromiso moral ni proyecto en común.

Luego, como actitud ética, como *virtud natural*, que lleva a aceptar un compromiso de *colaboración* con los demás, en orden a la realización de un bien común. Dicha virtud se engarza con la *justicia*; ve en los demás no instrumentos para explotar, sino personas merecedoras de dignidad y respeto y necesitadas de ayuda (cfr. SRS, 39) y lleva a los que la practican a deponer las actitudes agresivas y de desconfianza, convirtiéndola en colaboración, que «es, precisamente, el acto propio de la solidaridad» (SRS, 39; cfr. también n. 45), así como a sentirse «responsables de los más débiles, dispuestos a compartir con ellos» lo que se posee (SRS, 39).

Finalmente, la solidaridad se convierte en *caridad*: el prójimo no es sólo una persona merecedora de un trato digno, sino un hermano, «imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo» (SRS, 40); alguien, pues, a quien se ama y por quien uno está dispuesto al sacrificio. Se llega así a la

comunidad, a un nuevo modo de unidad del género humano (cfr. *SRS*, 40); a la «entrega», a «perderse» por el prójimo, por amor (cfr. *SRS*, 38; también n. 46) (13).

Así entendida, la solidaridad no es un descubrimiento de la *Sollicitudo rei socialis*. Los tratadistas han hablado de ella desde antiguo, como uno de los principios capitales del orden social cristiano (14). Lo que la Encíclica hace es, en primer lugar, poner de manifiesto más claramente cómo los males económicos, sociales y políticos que nos aquejan hoy tienen un origen moral (cfr. *SRS*, *passim*), porque resultan del descuido de esa virtud, y, por tanto, cómo es necesario recuperarla para la solución de esos problemas. Y, en segundo lugar, pone énfasis en el carácter universal del fenómeno, en la línea iniciada por Pablo VI (*PP*, 3).

Nótese que en la *Sollicitudo rei socialis* (como ya antes en otros documentos) el concepto de solidaridad tiene dos acepciones: como *virtud* y como *principio*. La virtud impulsa a orientar la conducta personal hacia el bien común. El principio (cfr. *LC*, 73,122-123) exige que las estructuras propias de la ordenación socioeconómica faciliten el bien común.

### **El bien común: la solidaridad en la práctica**

Si la solidaridad consiste –ya lo hemos dicho– en «la determinación firme y perseverante de empeñarse por el *bien común*» (*SRS*, 38), la precisión de en qué consiste ese *bien común* adquiere singular relieve. Afortunadamente, éste es un tema ampliamente tratado en la Doctrina de la Iglesia.

El bien común no es, como sostienen los utilitaristas, la suma de los bienes de todos los miembros de la sociedad. Ni es un conjunto de bienes y servicios puestos a disposición de todos, como las calles, el aire o la administración de justicia (los «bienes públicos»). Por el contrario, el bien común de una sociedad es aquel bien que todos sus miembros persiguen con su actividad conjunta. Y el bien común por antonomasia, el bien común de la sociedad civil, 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» (*GS*, 26). No es, por tanto, algo que se añade a mi bienestar personal, ni mucho menos un derecho que se me sustrae o una carga que debo asumir a causa de algún precepto moral. Es, por el contrario, una parte importante de mi propio bien como persona, de modo que, si no cumplo con mi parte del bien común, me hago daño a mí mismo como hombre y pongo en peligro el cumplimiento de mi vocación.

El bien común se crea cuando se posibilitan las *condiciones para que todos y cada uno de los miembros de la sociedad lleven una vida más humana*. Ello implica el reconocimiento de su dignidad, la defensa de sus derechos básicos y su acceso a los bienes y condiciones materiales (cfr. *MM*, 65; *GS*, 26). Tal tipo de acciones entran, por tanto, en el ámbito de la solidaridad, como también la participación en los esfuerzos comunes (cfr. *GS*, 31) y la aceptación de los deberes y las relaciones sociales (cfr. *GS*, 30), lo cual, al mismo tiempo, vigoriza la libertad (cfr. *GS*, 31).

La solidaridad debe atender también a las condiciones de existencia y desarrollo de la sociedad que permiten que ésta cumpla adecuadamente sus objetivos, en orden al bien común «como bien de todos los hombres y de todo el hombre» (*CL*, 42), hasta llegar a toda la familia humana (cfr. *GS*, 26). A modo de ejemplo, el *pago de impuestos* para atender a los servicios que el Estado debe prestar para cumplir con su función de garante y promotor del bien común forma parte de la solidaridad (15), porque forma parte de la cooperación de cada ciudadano en dicho

bien común. Como también el *ejercicio del derecho de voto*, la *prestación de ciertos servicios* (p.ej., el servicio militar obligatorio, salvada siempre la objeción de conciencia), el *respeto de las leyes* y un largo etcétera (cfr. *PT*, 53).

Todo lo anterior podría llevarnos a la conclusión de que el ejercicio de la solidaridad exige algún tipo de acciones «extra», que se añaden a las ordinarias de la vida de cada ciudadano. No ha de ser necesariamente así. La «determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común» se debe manifestar, en primer lugar, en la *vida ordinaria*, en el trabajo, en la familia, en las relaciones sociales, en la conducta ciudadana, etc. (cfr. *GS*, 34), con la única condición de que sea conforme al bien del hombre y permita a todos y a cada uno desarrollar su vocación (cfr. *GS*, 35). El que trabaja con la conciencia moral de que está contribuyendo al bien de la sociedad; el padre de familia que educa a sus hijos para que sean buenos ciudadanos; el que ayuda a sus amigos, colegas y vecinos a vivir de acuerdo con su vocación humana, el ciudadano que ejercita sus derechos y deberes políticos, están aportando su colaboración al bien común y, por tanto, *están viviendo la virtud de la solidaridad*.

Esto quiere decir que el ejercicio de esa virtud está enraizado en la vida cotidiana de los hombres de buena voluntad. Y es lógico que sea así porque, en caso contrario, la vida social se habría convertido desde hace siglos en una guerra de todos contra todos. En definitiva, nuestra sociedad occidental se ha nutrido de valores cristianos durante siglos, y es lógico que ello haya generado unos modos de vida fundamentalmente éticos y solidarios.

Además, la solidaridad, en cuanto virtud humana, se adquiere y acrecienta mediante la *repetición de actos*, y se perfecciona en el cristiano mediante la gracia, que la informa con la caridad. Como tal virtud implica, pues, *como una segunda naturaleza*, una facilidad para el ejercicio futuro. Por ello la solidaridad *no debe verse como algo arduo* –aunque, obviamente, a veces sea costosa–, una vez que contamos con la ayuda de la gracia y con el hábito. Ahora bien, la sociedad actual no favorece el ejercicio de esta virtud. Por un lado, la mentalidad *individualista* lleva a considerar que la preocupación por el bien común está fuera de lugar, no es algo natural, y es incluso indeseable, una rémora para el progreso humano y social. Por otro lado, la actitud *colectivista* lleva a descargar el ejercicio de la solidaridad en el Estado, borrando esa virtud del panorama de acción de los ciudadanos.

El *ejercicio de los deberes políticos*, como el derecho (y deber) de votar, puede servirnos como ejemplo para entender la importancia de esa virtud y, al mismo tiempo, su condición de algo normal, ordinario, en la vida de las personas. Es obvio que la participación de un ciudadano aislado en una votación pública en una comunidad numerosa resulta costosa y aparentemente estéril. Costosa, porque para formarse una idea clara de las distintas alternativas hace falta una inversión de medios y esfuerzos, para ir más allá de las declaraciones electorales, estudiar los programas, analizar su viabilidad y formarse un criterio. Y estéril, porque aun después de ese estudio y reflexión, su voto valdrá lo mismo que el de aquél que tomó la decisión casi al azar, y quedará perdido entre muchos más votos, sin posibilidad efectiva de cambiar el resultado de la elección. Por tanto, parece que no compensa ilustrarse para decidir, y probablemente ni siquiera compensa votar.

Y, sin embargo, el ejercicio del voto es una forma de colaboración al bien común y, por tanto, de ejercicio de la solidaridad. En primer lugar, porque obliga a la persona a adoptar la actitud positiva, colaboradora, de interés por los asuntos comunes. Luego, porque le lleva a un mejor conocimiento de los problemas y de las alternativas, cuando busca información para formar su criterio. Tercero, porque podrá transmitir ese criterio a otros. Además, porque el esfuerzo hecho en esta ocasión hará más fácil su interés y su dedicación en el futuro (consecuencias del hábito). Finalmente, porque así enseñará a otros a adoptar esa actitud,

haciendo buena aquella frase del Concilio Vaticano II: «se puede pensar con toda razón que el porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las generaciones venideras razones para vivir y razones para esperar» (GS, 31).

Todo lo anterior no obsta para que, en ocasiones, el ejercicio de esta virtud *se salga de lo ordinario*. En efecto, la caridad, que es la forma cristiana de la virtud de la solidaridad (cfr. SRS, 40), puede exigir comportamientos heroicos –y ya hemos señalado que la lucha contra el ambiente los exigirá, en ocasiones–. Además, la vida de un cristiano no debe consistir sólo en vivir de acuerdo con unos *mínimos* de solidaridad. El Concilio Vaticano II exhorta a vivir la solidaridad con estas palabras: «coordinen los laicos sus fuerzas para sanear las *estructuras* y los ambientes del mundo cuando inciten a pecado, de manera que todas estas cosas sean conformes a la normas de la justicia y más bien favorezcan que obstaculicen la práctica de las virtudes» (LG, 43).

Por tanto, la vida acorde con la solidaridad cristiana presenta exigencias que van más allá de una colaboración pasiva al bien común, y que obligan, en definitiva, a *intentar reformar y sanear las estructuras de pecado* que aparecen con frecuencia en la organización social (cfr. SRS, 36.37). De alguna de esas reformas habla Juan Pablo II (cfr. SRS, 43): del sistema de comercio internacional, del sistema monetario y financiero mundial, del intercambio de tecnología y de los organismos internacionales. Se trata, obviamente, de metas que superan la capacidad individual de la mayoría de los ciudadanos, aisladamente considerados, pero que en modo alguno pueden considerarse ajenas a su deber de solidaridad.

## **El fundamento de la actividad económica**

El designio de Dios sobre el hombre se expresa en las primeras palabras que, según la Escritura, le dirigió: «Creced y multiplicaos, henchid la tierra y dominadla, y dominad a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todos los animales que se mueven sobre la tierra» (Gen. 1, 27-28) (16). *Este dominio refleja la indigencia del hombre, que necesita de los seres creados para su subsistencia y desarrollo* (cfr. ILC, 34); pero, por encima de esa razón, *refleja su dignidad de imagen de Dios* (cfr. LE, 4): a través del dominio de la tierra el hombre participa en la obra creadora de Dios, la desarrolla y la completa (cfr. LE, 4, 25).

Por otro lado, el ser del hombre es incomparablemente superior al de todos los animales y plantas, en razón de su dignidad (cfr. Gen. 2, 10; GS, 14). Por tanto, el hombre *no puede someterse nunca a las cosas* ni ser rebajado a la categoría de instrumento (cfr. LE, 7, 9, 12). Esa supremacía no ha desaparecido con la caída, aunque el dominio se ha hecho «arduo y lleno de sufrimientos» (SRS, 30), porque la naturaleza ya no ve en el hombre-dominador la imagen clara de su Creador.

La Encarnación aporta también nuevas razones de superior nivel, porque el dominio del hombre sobre la tierra es también *participación en la obra redentora de Jesucristo* (cfr. LE, 26-27) y de su realeza (cfr. RH, 16). Los hombres «sirven y manifiestan su participación en la realeza de Jesucristo, esto es, en el poder del Hijo del hombre, que ‘no ha venido a ser servido, sino a servir’ (Mt. 20, 28)» (CL, 41), sin que esto implique una contradicción, porque «el “servir” exige tal madurez espiritual que es necesario definirla como el “reinar”» (RH, 21).

De las anteriores consideraciones se deduce que *el derecho y el deber de dominar la tierra se atribuye a todos los hombres y a cada uno de ellos* (cfr. LE, 4). Además, el hombre no es el creador, sino el heredero y administrador de lo creado (cfr. LC, 34), su «custodio

inteligente y noble» (*RH*, 15). No tiene, pues, derecho al abuso de los bienes, sino que está sujeto a la voluntad de su Creador (cfr. *SRS*, 29), a la naturaleza de las cosas creadas (cfr. *SRS*, 34) y a los derechos de los demás hombres (*LC*, 34).

Con ello, queda completa esta breve teorización acerca del dominio del hombre sobre la tierra: un dominio que se fundamenta en la *dignidad* del hombre; un dominio que refleja y continúa la *obra creadora de Dios* y la *obra redentora de Cristo*; un dominio en que el hombre se realiza a sí mismo como hombre, *cumpliendo su vocación* (cfr. *LE*, 6), al tiempo que obedece al mandato de Dios y sirve a los demás. Más aún: un dominio que *consiste precisamente en el servicio a Dios y a los demás*, y mediante el cual el hombre rescata «de la servidumbre de la corrupción» a las cosas creadas, que están «sujetas a la vanidad» y «gimen con dolores de parto» esperando «participar de la libertad y gloria de los hijos de Dios» (*Rom.* 8, 19-22), en tanto que «el hombre pecador, habiendo hecho de sí su propio centro, busca afirmar y satisfacer su anhelo de infinito sirviéndose de las cosas –riquezas, poder y placeres–, despreciando a los demás hombres a los que despoja injustamente y trata como objetos o instrumentos» (*LC*, 42), de modo que ofende al Creador del que ellos son imagen y, con ello, se degrada a sí mismo.

### **Solidaridad y economía**

La solidaridad se funda precisamente «en el principio de que los bienes de la creación están *destinados a todos*» (*SRS*, 39). Como ya explicamos, «todos los recursos que el mundo visible encierra en sí» han sido «puestos a disposición del hombre» (*LE*, 12) para que se los apropie mediante el trabajo (cfr. *LE*, 12) o mediante otros títulos legítimos de propiedad. Esto se deriva inmediatamente del dominio otorgado por Dios al hombre sobre toda la creación material. Pero, como ya apuntamos, el mandato de Dios hace referencia a todo hombre y a todos los hombres. De ahí el principio de que los bienes de la creación «están originariamente destinados a todos» (*SRS*, 42), lo que implica que «el derecho de propiedad privada es válido y necesario, pero no anula el valor de tal principio. En efecto, sobre ella grava “*una hipoteca social*”, es decir, posee, como cualidad intrínseca, una función social fundada y justificada precisamente sobre el principio del destino universal de los bienes» (*SRS*, 42).

Esto tiene consecuencias interesantes para el ejercicio de la solidaridad, porque la «hipoteca social» impuesta a la propiedad privada implica tener en cuenta las necesidades de los demás, hasta conseguir que todos los hombres participen suficientemente de los bienes creados por Dios y desarrollados por la industria humana.

La primera consecuencia es que el hombre «no debe tener las cosas que legítimamente posee como exclusivamente suyas, sino también *como comunes*, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás» (*GS*, 69; cfr. *RN*, 16). Esa participación de los demás admite una amplia gradación, que supone distintos grados de conexión con el bien común: desde el que regala sus bienes a los necesitados hasta el que renuncia a su disfrute (pero no a su propiedad) para que los utilicen otros, incluso en la forma sencilla de estar dispuesto a prestar a otros los bienes propios, cuando los necesiten.

La *limosna* es, desde antiguo, una forma excelente de vivir esa función social de la propiedad privada, primero sobre lo superfluo, pero llegando incluso a lo necesario, si la necesidad del otro es mayor (cfr. *RN*, 16; *QA*, 50). Por tanto, remediar las necesidades de otros puede ser un medio concreto de vivir la solidaridad (cfr. *PP*, 45 y ss.).

La donación de lo superfluo tenía un sentido muy preciso en las sociedades agrícolas y artesanas, en las que las oportunidades de inversión para acrecentar la producción eran muy limitadas; en tal caso, lo superfluo se dedicaba al consumo, y era sobre ello sobre lo que incidía el deber de ayudar a los demás. Hoy en día, sin embargo, las oportunidades de creación de riqueza y empleo son mucho más amplias, y no sólo para los que saben dirigir o crear empresas, sino para todos, porque a todos está abierta la posibilidad de hacer rendir su riqueza a través de los circuitos financieros del ahorro y la inversión. Por ello, el ejercicio de la solidaridad lleva hoy, de modo dominante, a la puesta en producción de los recursos propios, mediante la *inversión en actividades productivas* (cfr. *QA*, 51; *GS*, 70) (17).

Obviamente, no se pueden dar reglas precisas sobre el uso de los bienes en el ejercicio de la solidaridad. Una familia puede estar ahorrando para sus fines privados (seguridad ante el futuro, disposición de nuevas fuentes de renta, etc.), pero su riqueza puede estar efectivamente al servicio del bien común si se coloca en actividades productivas a través de, por ejemplo, los mercados de capitales o las instituciones financieras. Si ese modo de ejercer la solidaridad es preferible o no al de, p.ej., la limosna, dependerá de la motivación de los interesados y de sus circunstancias. Por ejemplo, una familia con hijos pequeños puede ejercer mejor la solidaridad poniendo sus ahorros a rendir, de forma que le asegure unos fondos para hacer frente a posibles casos de infortunio; pero puede pasar por delante otro medio, como la donación, si surgen necesidades mayores en otras personas.

El *ejercicio de la actividad productiva* es, como hemos señalado, una forma de colaborar en el bien común, produciendo bienes y servicios para la satisfacción de las necesidades humanas, fomentando el progreso y la innovación tecnológica, desarrollando la investigación, creando puestos de trabajo, generando riquezas que se reparten entre todos los que colaboran en la producción, etc. (cfr. *GS*, 23, 24). El hecho de que, a menudo, esas actividades productivas se lleven a cabo «para ganar dinero» no es un obstáculo para su colaboración al bien común, si efectivamente se presta un servicio, se genera riqueza y trabajo, etc., como muy bien enseña la Iglesia (cfr. *QA*, 136). Otra cosa es que el sujeto llegue a perder por completo el norte de su actividad, y desempeñe tareas rectas y nobles, que pueden contribuir al bien común, con fines puramente egoístas: en tal caso, su actividad no dejará de servir a los demás, aunque para él no tendrá provecho espiritual (18). Quizás se pueda aplicar a esto la consideración del Concilio Vaticano II sobre el «espíritu economista» (*GS*, 63) que aleja al hombre de la solidaridad en su trabajo y en sus relaciones con los demás.

Queda claro, pues, que «el crecimiento humano constituye como un resumen de nuestros deberes» (*PP*, 16), y que la contribución personal al desarrollo económico es una forma, quizás la primera, de dar cumplimiento al destino universal de los bienes y al ejercicio de la solidaridad (cfr. *MM*, 51; *GS*, 65) (19).

Después de lo dicho, es obvio que la existencia de *mecanismos redistribuidores* en la legislación –desde los impuestos hasta el seguro de desempleo, desde los sistemas de seguridad social hasta la enseñanza gratuita o subvencionada, desde los precios mínimos hasta la legislación laboral, etc.– y la *atención pública de las necesidades* de los desempleados, jubilados, enfermos y marginados, puede ser una forma, pero no la única, y quizás tampoco la mejor, de ejercer la solidaridad y dar cumplimiento al destino universal de los bienes (dejando a salvo la responsabilidad del Estado en la promoción del bien común). Además, la existencia de mecanismos oficiales de beneficencia puede provocar la *inhibición* de los particulares, llevando a pensar, erróneamente, que con el pago de los impuestos queda suficientemente asegurada su participación en el bien común (cfr. *MM*, 120) (20). No cabe duda que el que cumple con sus deberes fiscales está contribuyendo al bien común (si los impuestos son justos), pero puede tratarse sólo de un mínimo (21). Y puede llevarse a cabo sin intención alguna de colaborar en dicho bien y, por tanto, sin mérito (22).

## Solidaridad y economía de mercado

Hasta aquí hemos explicado qué es la solidaridad, sus fundamentos y cómo puede tener lugar en nuestra sociedad. Queda, no obstante, la duda de *si el sistema de economía de mercado en que se basa nuestra sociedad es compatible o no con la solidaridad* (23).

La economía de mercado es *un sistema de organización económica basado en la propiedad privada* (incluida la de los medios de producción) *y en la libertad de iniciativa y de contratación, en que la coordinación de las decisiones económicas no se lleva a cabo a través de un mecanismo coactivo, centralizado o no, sino mediante la libre actuación de los sujetos, manifestada en los mercados de factores, bienes y servicios* (24).

El mercado es, ante todo, *un mecanismo de coordinación de información y de incentivación de conductas* (aunque no el único: la planificación centralizada es una alternativa, entre otras). Como *mecanismo de coordinación*, el mercado recoge informaciones dispersas entre numerosos sujetos, las procesa, las centraliza y las difunde. En este sentido, es un mecanismo relativamente neutral a los valores.

Como *mecanismo de incentivación*, el mercado «premia» de acuerdo con la colaboración que cada uno tenga a la producción de bienes y servicios para los que existe una demanda social. Pero *las motivaciones últimas de los sujetos están más allá del mercado*, que las toma como datos, sin valorarlas. En este sentido, la moralidad resultante será la moralidad de la sociedad en que se inserte el mercado –o mejor, la moralidad de los sujetos que la integran–. Es verdad que los incentivos que provee son de carácter económico –precios, salarios, intereses, rentas, etc.–, y no de otro tipo; pero es lógico que sea así, tratándose de un mecanismo económico (y no se debe incurrir en el maniqueísmo de considerar que los incentivos económicos son esencialmente perversos, ni siquiera que son sospechosos de una cierta inmoralidad).

En definitiva, el mercado tiene un componente *técnico y otro humano*. El primero es ajeno a las valoraciones éticas, y a él parece referirse el Concilio Vaticano II al hablar de la autonomía de las realidades terrenas (cfr. GS, 36). Decir que un aumento de la demanda de un producto eleva su precio es una descripción fenomenológica, no valorativa, como lo es que los cuerpos se atraen de acuerdo con la ley de la gravedad. Pero al principio y al final de los mecanismos económicos hay hombres, y son ellos los que confieren un contenido ético a la actuación del mercado. Esto lo llevan a cabo de dos modos:

- a) *Sentando las bases ideológicas*. Por eso, una sociedad materialista generará actividades económicas inmorales, tanto dentro del mercado como en cualquier otro mecanismo de asignación. La solidaridad es, pues, necesaria, como requisito previo a la economía de mercado, en lo que se refiere a las *motivaciones de los sujetos económicos*.
- b) *Creando la legislación y las estructuras, instituciones y organizaciones en que se desarrolla la actividad económica*. El mercado no puede desarrollarse sin unos requisitos previos de tipo legal, organizativo, cultural, etc., y, sobre todo, si no se observan las reglas de funcionamiento (lo que ya es una forma de participación en el bien común). Y esas instituciones y reglas pueden favorecer las conductas morales o, por el contrario, convertirse en estructuras de pecado: regímenes totalitarios, leyes que desprecian la vida y la dignidad de los hombres, corrupción, discriminación racial o religiosa, etc. (cfr. SRS, 36). Por eso algunas de las reformas que el Papa reclama (cfr. SRS, 43) se centran, precisamente, en este ámbito de las estructuras, instituciones y organizaciones.

Así pues, la economía de mercado es *compatible* con la solidaridad y *necesita* de ella: «las reglas del mercado solamente funcionan cuando existe un consenso moral básico que las soporta» (25). Aún más: la participación en una economía de mercado es ya *un ejercicio de solidaridad* (aunque sea quizás muy limitado y rudimentario) (26). Y, finalmente, la economía de mercado *desarrolla y fomenta la solidaridad*, de muy diversos modos (y no podía ser de otra manera, porque un sistema que lleva siglos funcionando se habría destruído ya, si hubiese sido radicalmente insolidario).

En efecto, la economía de mercado premia al que *aporta sus recursos* a la producción de bienes o servicios demandados por la sociedad, lo cual es una forma de solidaridad. La remuneración obtenida está en proporción a la escasez del recurso, lo que *fomenta la producción y la eficacia*. Se promueve la *laboriosidad, el ahorro, la iniciativa y la cooperación*. Incluso la competencia no es guerra, sino colaboración en una tarea común –para competir hay que aportar al mercado bienes y servicios en condiciones adecuadas de precio y calidad–. Y si tener bienes es una cosa buena –y ya hemos explicado que forma parte del encargo, dado por Dios al hombre, de dominar la tierra–, el sistema de economía de mercado los provee –y en mayor medida que otras formas alternativas–, *permitiendo con ello el ejercicio de todas las formas de solidaridad* (y en mayor proporción que otros sistemas alternativos).

¿Por qué, pues, el *prejuicio* de que la economía de mercado no es compatible con la solidaridad? Me parece que podríamos identificar diversas explicaciones. En primer lugar, por la misma *decadencia de los valores solidarios* en la sociedad occidental, que se ha atribuído al sistema capitalista. Pero me temo que estamos ante una explicación inválida, que echa las culpas al entorno, al marco social, político y económico, sin tener en cuenta que los pecados son siempre, en su origen, individuales (cfr. SRS, 36).

En segundo lugar, porque la *teoría económica* utilizada para explicar el funcionamiento del sistema suele partir de supuestos simplistas, como la maximización de la utilidad y del beneficio, que, entendidos al pie de la letra, resultan incompatibles con la solidaridad. Pero el defecto es de la teoría, no del sistema, que es compatible con otras motivaciones –es más: que las exige para ser operativo–.

Tercero, porque a menudo *se pide al sistema más de lo que puede dar*. Como organización de la vida social y económica, el mercado no puede conferir contenidos solidarios a conductas que no lo son. Pedir que el mercado se comporte como corrector de los defectos de las personas es, sencillamente, inapropiado.

Ocurre también que *se compara el sistema de economía de mercado con otros sistemas teóricos*, como el comunista, que dicen estar inspirados en principios de solidaridad. Obviamente, un sistema imperfecto, como el capitalista, enfrentado con la teoría de otro sistema ideal, siempre saldrá mal parado. Pero los recientes acontecimientos del Este de Europa han puesto de manifiesto que *no existe esa alternativa utópica*, y que, cuando se ha intentado poner en práctica, ha resultado menos solidaria aún que la economía de mercado.

Por otro lado, el fallo de las economías comunistas, como también del excesivo intervencionismo estatal en las llamadas economías mixtas, pone de manifiesto que existen intervenciones, llenas de buena voluntad, que obstaculizan el funcionamiento del sistema, con lo que el resultado final dista mucho de lo esperado. Esto quiere decir que la *solidaridad, como virtud, debe correr a cargo de los individuos*, no del sistema, y que el ejercicio «forzado» de la solidaridad, ni es tal, ni resulta viable, a la larga, porque acaban creándose mecanismos que lo anulan.

Ahora bien, ¿no sería oportuno distinguir entre la *solidaridad como virtud y como resultado*? La primera sería «la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común (SRS, 38); la segunda sería su plasmación en una sociedad en la que el bien común se ejerza de modo pleno. Y, ¿no sería posible diseñar un sistema que llevase a ese resultado, de modo más efectivo?

Estamos, una vez más, ante la *tentación utópica*. Porque la sociedad solidaria puede resultar del ejercicio de la virtud de la solidaridad por todos los ciudadanos –o al menos por muchos de ellos, con mucha frecuencia–, y eso es factible, también en una economía de mercado. Pero si lo que se pretende es sustituir la virtud privada por las reglas sociales, por las leyes o por la planificación centralizada, obtendremos una sociedad hipócrita, que puede alcanzar la *apariencia de solidaridad* –p.ej., la igualación en la distribución de la renta–, pero no su realidad. Y, a través de los mecanismos de aprendizaje y difusión de las conductas, esa sociedad *será inestable* –como, una vez más, se pone de manifiesto en la crisis del comunismo en el Este de Europa–.

Todo lo anterior se resume, en definitiva, en las siguientes proposiciones: a) la economía de mercado es *compatible* con la solidaridad; b) la economía de mercado *exige* la solidaridad; c) la economía de mercado *promueve* numerosas formas de solidaridad –no todas, por supuesto–; d) la economía de mercado, como realidad humana, es *incompleta, imperfecta y susceptible de mejora*; e) la insolidaridad que vemos ahora en numerosas conductas económicas no es un defecto de la economía de mercado, sino *de los hombres* que vivimos en ella, es decir, de nuestras motivaciones y de las instituciones que hemos creado alrededor del mercado, de modo que f) la *sustitución del mercado* por otro sistema de organización económica no cambiaría la realidad de nuestro mundo insolidario (a lo más, desplazaría la insolidaridad de unas formas a otras), porque «el principal obstáculo que la verdadera liberación debe vencer es el pecado y las estructuras que llevan al mismo» (SRS, 46).

Todo esto es compatible con las *reformas* que, como señala Juan Pablo II, son necesarias en el mundo económico actual (cfr. SRS, 43). No se trata de eliminar la economía de mercado, sino de cambiar algunos de sus aspectos –que son, precisamente, los que menos responden al modelo teórico del mercado, en cuanto más se relacionan con el ejercicio del poder–, principalmente en lo que se refiere a las estructuras e instituciones. Y, sobre todo, es urgente «un cambio en las actitudes espirituales que definen las relaciones de cada hombre consigo mismo, con el prójimo, con las comunidades humanas, incluso con las más lejanas, y con la naturaleza» (SRS, 38), tarea que va mucho más lejos del cambio de sistema económico –y que, desde luego, está en otro plano de la realidad–.

## Conclusión

A partir de la revelación de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios la Iglesia deduce su *dignidad* que, contemplada en los demás, es uno de los fundamentos de la solidaridad. El otro es la *sociabilidad* del hombre, que no sólo tiene indigencia de los demás, sino que es incapaz de realizar su vocación sin ellos. De la adecuada comprensión de esos fundamentos se deriva el recto sentido de la *solidaridad*, evitando los escollos del *individualismo* y del *colectivismo*. Eso es lo que hemos intentado en este trabajo, para acabar con algunas consideraciones sobre las variadísimas formas que puede presentar la solidaridad en la vida de los hombres y de los pueblos.

A la vista de lo aquí dicho, parece lógico concluir que la solidaridad es, a la vez, una cosa *fácil y difícil*. Fácil porque todos solemos tener en cuenta el bien de los demás en

nuestras acciones, en mayor o menor medida, y eso ya es una forma, quizás rudimentaria, de solidaridad. No hay ningún hombre tan radicalmente malo que actúe siempre y en todo con un egoísmo absoluto. Y eso es ya un motivo de esperanza (27), porque la construcción de un mundo solidario no debe partir de cero, ni menos aún del pecado, sino de unas conductas naturalmente buenas en todos los hombres.

Pero es difícil al mismo tiempo, porque aún estamos muy lejos de «la determinación firme y perseverante de empeñarse en el bien común, es decir, en el bien de todos y cada uno» (SRS, 38). Y es que la vida cristiana es, a la vez, una tarea hacedera y dificultosa, entre la eficacia de la Redención y la ayuda que Dios no niega a los hombres de buena voluntad, y la realidad de la caída del hombre y del poder de sus enemigos. Pero cuando la Iglesia manifiesta su optimismo en la viabilidad de la verdadera liberación (cfr. SRS, 47) nos está dando una respuesta positiva, inequívoca, a nuestras posibles dudas. □

---

(1) Las siglas utilizadas son las siguientes (por orden alfabético):

- CL: Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Christifideles laici*, 1988.
- DM: Juan Pablo II, Carta encíclica *Dives in misericordia*, 1980.
- EN: Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, 1975.
- GS: Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 1965.
- LC: Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe, Instrucción *Libertatis conscientiae* sobre libertad cristiana y liberación, 1986.
- LE: Juan Pablo II, Carta encíclica *Laborem exercens*, 1981.
- LG: Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 1965.
- MM: Juan XXIII, Carta encíclica *Mater et magistra*, 1961.
- PP: Pablo VI, Carta encíclica *Populorum progressio*, 1967.
- PT: Juan XXIII, Carta encíclica *Pacem in terris*, 1963.
- QA: Pío XI, Carta encíclica *Quadragesimo anno*, 1931.
- RH: Juan Pablo II, Carta encíclica *Redemptor hominis*, 1979.
- RN: León XIII, Carta encíclica *Rerum novarum*, 1891.
- RP: Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Reconciliatio et poenitentia*, 1984.

Los párrafos de los documentos antiguos, que no tienen numeración original, se citan según Ocho grandes mensajes. Madrid: Editorial Católica, 1973.

- (2) Cfr. *Gen.* 9, 6; *Sab.* 2, 23; *Sir.* 17, 1; *SRS*, 29, 33.
- (3) S. Ireneo; cit. en K. Wojtyła, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*. Madrid: BAC, 1982, p. 230. Esta obra muestra que las ideas principales de la *SRS* estaban ya presentes en el pensamiento del futuro Juan Pablo II cuando sólo era Cardenal: son, en definitiva, las ideas y categorías del Concilio Vaticano II.
- (4) Otros muchos aspectos importantes se insertan en esa realidad. En primer lugar, la libertad, porque «la dignidad humana requiere (...) que el hombre actúe según su conciencia y libre elección», ya que «la verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina del hombre» (*GS*, 17). En segundo lugar, la común dignidad es también «el fundamento de la igualdad de todos los hombres entre sí» (*CL*, 37; cfr. *GS*, 29); y es en razón de ella que los hombres debemos respetar mutuamente la plena dignidad espiritual de que estamos revestidos (cfr. *GS*, 23, 27). Y tercero, la responsabilidad, que «va a la par con la dignidad de la persona, pues expresa la autodeterminación por la cual el hombre (...) hace uso de la libertad, dejándose guiar siempre por los valores auténticos y las leyes justas» (K. Wojtyła, *La renovación en las fuentes*, op. cit., pág. 234).
- (5) Esta dimensión social del hombre no es sólo una creencia religiosa. «El hombre es social y, por naturaleza, conviviente», decía Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, IX, 9; cfr. *Política*, I, 2; cfr. también Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 96, a. 4; II-II, q. 94, a. 2, y q. 95, a. 1; In *Ethicor.*, I, lect. 1, n. 4 y lect. 9, n. 112).
- (6) El hombre entra así en una larga cadena solidaria de transmisión de conocimientos y experiencias, de producción de bienes y servicios, de desarrollo cultural, económico, tecnológico y humano, en la que somos deudores de las generaciones anteriores, a la par que estamos obligados a dejar a las que vendrán detrás un patrimonio mayor que el que recibimos (cfr. *LE*, 12).

- (7) Esto quiere decir que los demás hombres tienen mucho que aportar a mi propia vida, ya que en su variedad hay algo de la variedad y riqueza infinita de Dios.
- (8) El entonces cardenal Wojtyła señalaba que hay dos aspiraciones básicas en el hombre: una, individual, «la aspiración a la auténtica dignidad humana», y otra, social, «la aspiración a la auténtica comunidad entre los hombres» (La renovación en sus fuentes, op. cit., págs. 224-225). No son dos actitudes contrapuestas, ni siquiera independientes, pues la primera no puede llevarse a cabo sin la segunda, ni ésta puede ponerse por delante de la primera, ya que, como hemos señalado, la dignidad del hombre es previa y anterior, como derivada de ser imagen de Dios.
- (9) Todo esto tiene una riqueza que difícilmente podemos recoger en estas páginas. De un lado, el hombre es a la vez un ser personal y un ser comunitario y social (cfr. *RH*, 14), que se mueve en numerosos ámbitos de sociabilidad, unos naturales, como la familia y la sociedad civil, otros dependientes en mayor o menor grado de la voluntad de los hombres. Pero el hombre es anterior a la sociedad, y ésta se deriva de aquél, de la persona humana en su totalidad, y está al servicio de dicha persona. Al propio tiempo, como la sociabilidad es natural en el hombre, y la vida social contribuye a su perfección, la sociedad es personalizadora, es decir, contribuye positivamente a la realización del fin del hombre, de modo que «la libertad se vigoriza cuando el hombre acepta las inevitables obligaciones de la vida social, toma sobre sí las multiformes exigencias de la convivencia humana y se obliga al servicio de la comunidad en que vive» (*GS*, 31).
- (10) Hay una variedad de autores en esta corriente de pensamiento, que coinciden en lo fundamental, aunque discrepan entre sí en muchos detalles: Spencer, Durkheim, Levy-Bruhl, Comte, Marx, etc.
- (11) «La auténtica solidaridad (...) consiste en la orientación correcta de la libertad del individuo respecto del bien común» (K. Wojtyła, La renovación en sus fuentes, op. cit., pág. 232).
- (12) Summa Theologica, II-II, q. 58, a. 1
- (13) Es razonable, pues, que las formas más importantes de solidaridad se den en el diálogo, en la iluminación con la luz del Evangelio, en poner a los hombres ante el poder salvador del Evangelio, como señala K. Wojtyła (La renovación en sus fuentes, op. cit., III parte, cap. 3).
- (14) Cfr., por ejemplo, J. Höffner, Manual de Doctrina Social Cristiana. Madrid: Rialp, 2a ed., 1974, I.2.1.
- (15) Esta función del Estado es reconocida desde antiguo en la Doctrina Social de la Iglesia (cfr. *RN*, 23; *QA*, 25, 49; *MM*, 20; *PT*, 53, 54; *RH* 17; etc.).
- (16) Cfr. *Gen.* 2, 8-9.15.19-20; *Ps.* 8, 7; *Sir.* 17, 3; *GS*, 34.
- (17) La participación de los obreros en la propiedad y en la gestión de las empresas puede ser una forma de dar acceso a todos a los bienes creados (cfr. *QA*, 65; *MM*, 32, 91 y ss.; *LE*, 15), como también lo son los fondos de pensiones, los fondos de inversión, etc. (cfr. *MM*, 113-115).
- (18) La teología moral señala que hay que valorar las acciones de acuerdo con su objeto, fin y circunstancias. La falta de rectitud en el fin puede hacer inmoral una acción que, por otro lado, sea buena y acorde con el bien común. Por eso aclara el Concilio Vaticano II que «la finalidad fundamental de esta producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas; de todo hombre decimos, de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o continente» (*GS*, 64).
- (19) Esto se aplica también a la propiedad inmaterial de una persona, como sus conocimientos (capital humano), su prestigio o sus relaciones sociales (cfr. *GS*, 71).
- (20) La asunción por el Estado de funciones que corresponden a los individuos y de las sociedades inferiores en virtud de la solidaridad supondría una violación del principio de subsidiariedad (cfr. *QA*, 79-80; *MM*, 53; *PT*, 74; *LC*, 73).
- (21) Todo lo anterior no obsta para que el Estado, como garante del bien común, ejercite las acciones necesarias para desarrollarlo, siempre dentro del principio de subsidiariedad.
- (22) Por otro lado, la solidaridad como principio ordenador de la actividad económica exige también una ordenación de las estructuras, no sólo la buena voluntad de los sujetos.
- (23) Véase el artículo de Rafael Rubio de Urquía «La Encíclica Sollicitudo rei socialis y los sistemas de organización de la actividad económica», en este mismo libro.
- (24) Cfr. A. Argandoña, «Presente y futuro de la economía de mercado», a publicar en Cuadernos del Pensamiento Liberal, 1990, *Ibid.*, «La nova cultura del mercat», Revista de Catalunya, 15, enero 1988.
- (25) J. Ratzinger, «Introducción al Simposio Iglesia y Economía y su responsabilidad para el futuro de la economía mundial», Roma, 21 de noviembre de 1985.
- (26) Cfr. A. Argandoña, «¿Qué es la Economía?», Enciclopedia Práctica de Economía. Barcelona: Orbis, 1985, cap. 120; *Ibid.*, «Trabajo, economía y ética. Un economista ante los textos de Juan Pablo II sobre el trabajo», en F. Fernández Rodríguez, coordinador, Estudios sobre la Encíclica «Laborem Exercens», Madrid: Editorial Católica, 1987.
- (27) «La Iglesia tiene (...) confianza en el hombre, aun conociendo la maldad de que es capaz, porque sabe bien –no obstante el pecado heredado y el que cada uno puede cometer– que hay en la persona humana suficientes cualidades y energías, y hay una “bondad” fundamental (cfr. *Gen.* 1, 31), porque es imagen de su Creador, puesta bajo el influjo redentor de Cristo, “cercano a todo hombre”, y porque la acción eficaz del Espíritu Santo “llena la tierra” (Sab. 1, 7)» (*SRS*, 47).

**IESE**

## DOCUMENTOS DE INVESTIGACION - RESEARCH PAPERS

Nº	TITULO	AUTOR
163	La competitividad de la economía española frente a la CE. Análisis sectorial. Abril 1989, 50 pág.	A. Argandoña
164	Countertrade arrangements: the country and the firm – an overview. Abril 1989, 26 pág.	J. Zantinga
165	Los problemas éticos de los contratos de trabajo: el punto de vista de la economía. Abril 1989, 26 pág.	A. argandoña
166	Las relaciones entre economía y ética. Abril 1989, 14 pág.	A. Argandoña
167	La evolución de los consejos de dirección en la pequeña y mediana empresa. «From hands off-boards to quasi-boards». Junio 1989, 65 pág.	A. Carrera
168	Impact of foreign and local direct investment in developing countries by small and large business. July 1989, 45 pág.	B. Roig T. Koralek
169	Estrategia en 1984 frente a la entrada en la CE. Lo realizado hasta 1988 y la estrategia para 1992. (Estudio comparativo de varias empresas del sector agroalimentario español). Julio 1989, 51 pág.	P. Regojo
170	Sources of new venture success: a comparison of United States and European experience. October 1989, 36 pág.	R. H. Keeley J. Roure
171	Sobre las causas de la crisis bursátil de octubre de 1987. Noviembre 1989, 23 pág.	A. Argandoña
172	Situació i perspectives en el sector de telecomunicacions. Novembre 1989, 17 pág.	J. Gual J. E. Ricart
172 Bis	Situación y perspectivas en el sector de telecomunicaciones. Noviembre 1989, 17 pág.	J. Gual J. E. Ricart
173	Determinants of new venture succes before 1982 and after a preliminary look at two eras. December 1989, 18 pág.	R. H. Keeley J. Roure
174	Definibilidad y demostrabilidad en sistemas formalizados. Diciembre 1989, 57 pág.	M. Soler

**IESE**

## DOCUMENTOS DE INVESTIGACION - RESEARCH PAPERS

Nº	TITULO	AUTOR
175	A. Three-dimensional conceptualization of organizational processes. January 1990, 41 pág.	J. Welsch
176	Regulación y desregulación de los servicios. Enero 1990, 34 pág.	A. Argandoña
177	Competition in Spanish banking January 1990, 57 pág.	R. Caminal J. Gual X. Vives
178	An overview of exchange and interest rate risk management. February 1990, 34 pág.	A. Rahnema
179	El conflicto entre la política monetaria y la peseta.	A. Argandoña