

Álvaro Sánchez Bravo
Manuel Palma Ramírez
(Directores)

Socialis Amicitiae

III Jornadas sobre Derechos Humanos
y Doctrina Social de la Iglesia.



am

Álvaro Sánchez Bravo
Manuel Palma Ramírez
(Directores)

SOCIALIS AMICITIAE

III Jornadas sobre Derechos Humanos
y Doctrina Social de la Iglesia

Socialis Amicitiae

VV. AA.

Editado por:
Editorial Alma Mater
Cabeza del Rey Don Pedro, 9, Bajos
Sevilla 41004 (España)

info@editorialalmamater.com

ISBN: 979-46-93510-20-5

Maquetación, diseño y producción: Editorial Alma Mater
© 2024 Álvaro Sánchez Bravo & Manuel Palma Ramírez (directores)

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización por escrito de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de esta edición mediante alquiler o préstamos públicos.

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	9
Iván Parrilla Rojas	
LA DIGNIDAD HUMANA, CLAVE DE ACCESO A LA AMISTAD SOCIAL	11
Ramón D. Valdivia Jiménez	
LA “AMISTAD SOCIAL” EN LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA, DE A. DE TOCQUEVILLE	25
Manuel Palma Ramírez	
LIBERTAD RELIGIOSA Y DIALOGO INTERRELIGIOSO EN LAS DECLARACIONES DEL CONCILIO VATICANO II.....	45
Carlos López Bravo Profesor	
LA TRINIDAD COMO AMISTAD. FUNDAMENTACIÓN TRINITARIA DE LOS DERECHOS HUMANOS	77
José Joaquín Castellón	
AMISTAD SOCIAL EN EL MAGISTERIO DEL SANTO PADRE FRANCISCO.	97
Álvaro Sánchez Bravo	
AMISTAD SOCIAL Y SU CUMPLIMIENTO EN LA <i>COMMUNIO</i> -IGLESIA	107
Miguel Ángel Núñez Aguilera	
LA <i>PHILÍA</i> ARISTOTÉLICA COMO VIRTUD QUE PERFECCIONA LA JUSTICIA	123
Jesús Ignacio Delgado Rojas	

SOCIALIS AMICITIAE

III Jornadas sobre Derechos Humanos
y Doctrina Social de la Iglesia

PRÓLOGO

«Ama en todo tiempo, como un hermano en los días tristes», reza el Proverbio.

La Biblia subraya la importancia de elegir bien a nuestros amigos y nos advierte de las consecuencias de tener malas amistades. Rut y Noemí, David y Jonatán, Jesús y sus apóstoles, se amaron entre ellos, y asimismo fueron amigos de Dios.

Todos los seres humanos podemos seguir sus pasos, pues el Altísimo elige como amigos a quienes se esfuerzan por ser decentes y honrados, y procuran vivir de acuerdo con sus normas.

Así, podemos decir que la amistad social es reconocer a toda persona como tal y amarla de modo que nos permita escuchar, participar e integrar a todos en la construcción de una sociedad más justa y solidaria, partiendo desde las estructuras más locales hacia las más universales.

La amistad en la familia es esencial, es el primer pilar de la amistad social, ya que constituye la unidad afectiva básica de la sociedad.

Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, distinguía varios tipos de amistad: la amistad por placer, por utilidad y la amistad verdadera o amistad de la virtud. Todas son importantes.

Fratelli tutti, escribía San Francisco de Asís para dirigirse a todos los hermanos y las hermanas, y proponerles una forma de vida con sabor a Evangelio. Este santo del amor fraterno, de la sencillez y de la alegría, que inspiró al Papa Francisco, parece presidir esta sala junto a Santa Teresa de Jesús, San Ignacio de Loyola o San Juan Pablo II, algunos de los muchos santos que predicaron la amistad.

¡Cuán necesario es hablar de amistad social en los momentos que atravesamos! ¡Qué imprescindible resulta traerla a los foros académicos, escuchar a quienes más saben, y poner todas esas palabras por escrito!

Como responsable de Alma Mater, editorial al servicio del conocimiento y los buenos valores, quisiera daros las gracias, profesores, divulgadores y catalizadores del mensaje de Cristo, afirmando que estas terceras jornadas sobre Derechos Humanos y Doctrina Social de la Iglesia han resultado un éxito.

Ojalá estas sesiones, organizadas desde la fe, sirvan para impulsar el diálogo, para vivir con pasión los desafíos de la construcción del bien común y para frenar la polarización que nos divide.

Gracias por vuestra participación y que Dios os bendiga.

Iván Parrilla Rojas.
Director Editorial de Alma Mater.

LA DIGNIDAD HUMANA, CLAVE DE ACCESO A LA AMISTAD SOCIAL

Prof. Dr. Ramón D. Valdivia Jiménez.

Facultad de Teología “San Isidoro de Sevilla” y CEU Cardenal Spínola.

Obispo auxiliar de Sevilla.

INTRODUCCIÓN

En las dos ediciones anteriores de este espacio de colaboración entre el Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla y la recientemente creada Cátedra de Derecho Canónico y Eclesiástico de la Facultad de Teología “San Isidoro de Sevilla” hemos estudiado juntos los puntos de conexión entre las disciplinas jurídicas, filosóficas y la propia Doctrina Social de la Iglesia en el seno de la Teología. Considero que es necesario este ámbito de reflexión que estamos celebrando, para que, de manera amigable podamos debatir y encontrarnos con experiencias humanas que pueden salirse del objeto positivo de la ciencia jurídica experimental, pero que forman el sustrato último de la convivencia humana. De esta manera, pueden evidenciarse en esta sede académica experiencias comunes que hablan de la persona humana y de sus circunstancias más radicales y profundas.

Quizá el miedo kantiano a impregnar el mundo jurídico de la interioridad de la persona, como manifestó el positivismo jurídico exacerbado de Kelsen, impidió entonces al Derecho abrirse a las aportaciones sociales, incluidas las de la Doctrina Social de la Iglesia. Sin embargo, los acontecimientos de la segunda mitad del siglo pasado supusieron un doloroso motivo para abrir el camino a la dimensión social, de modo que no se comprendería hoy, por ejemplo, el Derecho Penal sin las debidas referencias psicológicas del victimario. No obstante, el recelo laicista siempre puede campear por los fueros de la doctrina jurídica sin tener en cuenta que la

Teología, y por ende la Doctrina Social de la Iglesia, no se basa en devociones religiosas privadas, sino todo lo contrario, pues como afirma el teólogo francés Henri de Lubac: «el cristianismo afirma a la vez e indisolublemente para el hombre un destino trascendente y para la humanidad un destino común. La preparación de este destino es toda la historia del mundo»¹.

La Doctrina Social de la Iglesia, pues, puede servir de cauce para ampliar la historia del hombre más allá de las exigencias individuales, que manifiestan las distintas materias jurídicas privadas o públicas, no sólo hacia un destino común de quienes comparten los mismos bienes necesariamente, sino también como elemento corrector para que la sociedad pueda abrirse a transitar a un destino que la trascienda.

Con anterioridad en estas Jornadas, he reflexionado sobre una de esas experiencias humanas profundas a las que también el Derecho se ha abierto a regular, podría decir, *trabajosamente*, como ha sido el sufrimiento. El problema del dolor, en su variada expresividad jurídica, supone un enjambre de circunstancias que han motivado a la racionalidad humana a preguntarse sobre sus fuentes, sus mecanismos de actuación y de protección de la dignidad de la persona a la que afecta.

En esta ocasión, quisiera presentar una aportación sobre la amistad social y la fraternidad universal, entendiendo que la dignidad humana es una de las claves para comprender ese destino común del que hablaba el teólogo francés cuando comprendía la misma historia como un elemento pedagógico para alcanzar esa hipótesis amical de la unidad. Ciertamente, es un tema antiguo pero que, desde el punto de vista de la Doctrina Social de la Iglesia, ha supuesto un redescubrimiento en el planteamiento magisterial de la Iglesia, desde el Concilio Vaticano II al Papa Francisco.

¹ Henri de LUBAC, *Catolicismo*, Encuentro, Madrid, 1988, p. 99.

El profesor Pérez Luño, también trabajó específicamente el fundamento de la dignidad humana como una:

«determinación concreta de los Derechos humanos dirigidos a tutelar especialmente la integridad moral (derecho al honor, a la propia imagen, a la intimidad, a la abolición de los tratos inhumanos o degradantes) así como la integridad física de la persona, como el derecho a la vida, las garantías frente a la tortura (...)»².

El pasado 25 de marzo de 2024, el Dicasterio para la Doctrina de la Fe ha publicado la Declaración *Dignitas infinita* acerca de la dignidad humana en el contexto de una vulneración flagrante de los Derechos humanos, por lo que, metodológicamente, este documento no nace como un estudio dogmático-teológico sino como una respuesta social al objeto de buscar, precisamente, la amistad social que ha promovido la tesis de la encíclica *Fratelli Tutti*, del Papa Francisco, por eso entendemos que el reconocimiento práctico de la dignidad humana supone la clave hermenéutica de la amistad social, tal y como refiere el nuevo prefecto de este Dicasterio:

«La denuncia de estas graves y actuales violaciones de la dignidad humana es un gesto necesario, porque la Iglesia está profundamente convencida de que no se puede separar la fe de la defensa de la dignidad humana, la evangelización de la promoción de una vida digna y la espiritualidad del compromiso por la dignidad de todos los seres humanos»³

² Antonio-Enrique, PEREZ LUÑO, “El concepto de los Derechos Humanos y su problemática actual” en *Derechos y Libertades*, 1 (1993), 179-196, p. 190.

³ Víctor Manuel card. FERNÁNDEZ, “Presentación Declaración Dignitas infinita sobre la dignidad humana” en <https://press.vatican.va/content/salas-tampa/es/bollettino/pubblico/2024/04/08/080424c.html> [visto 13 abril 2024]

DIGNIDAD: ENTRE REVELACIÓN Y RAZÓN

Este breve documento consta de una introducción y una conclusión, y cuatro apartados: el primero se centra en la conciencia progresiva de la centralidad de la dignidad; el segundo muestra cómo la Iglesia se erige en promotora y garante de la dignidad; en el tercero el Dicasterio presta la voz a la secularidad, defendiendo la tesis de que la dignidad es el fundamento de los derechos y deberes, tal y como mostraba también el profesor Pérez Luño; y en el cuarto apartado retoma, con voz profética, algunas de las violaciones graves con las que, en la sociedad contemporánea, se altera la dignidad humana centrándose, como refería Pérez Luño en las violaciones de la integridad moral o física de la persona humana, tales como: el drama de la pobreza, la guerra, el trabajo de los emigrantes, la trata de personas, los abusos sexuales, la violencia contra las mujeres, el aborto, la maternidad subrogada, la eutanasia y suicidio asistido, el descarte de las personas con discapacidad, la ideología de género, el cambio de sexo, la violencia digital,

En la introducción, el Dicasterio concibe la dignidad como una cualidad ontológica que diferencia y otorga la primacía de la persona humana sobre el resto de las criaturas, algo que parece especialmente importante en el contexto epistemológico que relativiza la conciencia humana sobre los animales (Peter Singer) o sobre aquellas máquinas que puedan llegar a intervenir en la vida común *como si fueran otras personas*, gracias al potencial de predicción de datos y reacciones registrados a través de lo que se llama la conciencia fenoménica o *qualia*⁴, que incluso pueden llegar a desplazar a la persona en la toma de decisiones, que es una de las expresiones de la dignidad humana en cuanto ser racional, como las que se está

⁴ Fernando H. LLANO ALONSO, *Homo ex machina. Ética de la inteligencia artificial y el Derecho digital ante el horizonte de la singularidad tecnológica*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2024, p. 110.

desarrollando en ámbitos de seguridad y defensa, según el modelo de *Human out of the Loop*⁵.

De esta manera, no está demás la revisión de un término como el de dignidad que ha avalado la perspectiva bíblica como la tradición magisterial. Desde la concepción bíblica, la revelación veterotestamentaria manifestó de un modo inequívoco la preferencia de Yahvé por los pobres, haciendo del mismo Pueblo esclavizado su pueblo de preferencia frente a otras naciones, otra cosa manifiesta la respuesta de este pueblo. La elección divina por la dignidad humana alcanzó su cima en la persona de Jesucristo, quien, no sólo por su naturaleza divina, sino que con sus palabras y gestos hizo descubrir la dignidad de quienes habían sido despojados de esta, integrándolos y haciéndoles partícipes de legitimidad religiosa a los pobres, enfermos, prostitutas o publicanos. Su aportación, y desarrollo en la Iglesia Católica, dice el texto, “ha cambiado la faz del mundo dando lugar a instituciones que se ocupan de personas en condiciones inhumanas” (n.º 19).

Comprendo que el texto del Dicasterio ha debido ser “aligerado”, pero se podría haber introducido una sana exposición histórica en la que diera cuenta de que ha sido la tradición cristiana la que, a pesar de sus innumerables fallos, ha dado origen no sólo al concepto de persona, sino también a la configuración de occidente como una cultura promotora de dignidad. Como ustedes comprenderán, echo en falta un desarrollo del pensamiento clásico⁶ y, por supuesto, del humanismo cristiano que elaboró el concepto de dignidad antes que la Ilustración, como el de Pico della Mirandola, pero sobre todo las referencias inequívocas al *ius communicationis* de Francisco de Vitoria y otros autores de la *Escuela de Salamanca* y, como no, la labor jurídico-política de Bartolomé de Las Casas no

⁵ *Ibid.*, p . 143.

⁶ Interesante propuesta la que hace la lectura de los clásicos Martha Nussbaum haciendo referencia a la excelencia humana en la vulnerabilidad: Marta NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y Ética en la tragedia y la filosofía clásica*, La Balsa de la medusa, Móstoles, 2015, especialmente, p. 154.

hubiera sobrado. Ciertamente, la fe alejada de la razón dio frutos nefastos para la dignidad humana, como tantas veces han invocado los hijos de la Ilustración, pero la fe también ha corregido algunos planteamientos racionalistas que se empeñaron en atentar contra esta dignidad.

Últimamente, desde el Concilio Vaticano II, que explícitamente invocó la dignidad humana con la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*⁷ (especialmente n.º 27) y *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa⁸, la reflexión de los últimos pontífices la han concebido como un puente de comunión de la fe y la razón, entre la Revelación cristiana y la tradición secular de la doctrina de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aun cuando esta conexión haya suscitado recelos porque la ONU siempre se haya desprendido de la comprensión teísta de la dignidad, a pesar de haya sido el escenario de presentaciones sociales de los últimos pontífices, desde Pablo VI a Francisco.

UN CONCEPTO DE DIGNIDAD CLARIFICADO

⁷ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n.º 27: « Cuanto atenta contra la vida -homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado-; cuanto viola la integridad de la persona humana, como, por ejemplo, las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar la mente ajena; cuanto ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; o las condiciones laborales degradantes, que reducen al operario al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana: todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonoran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador».

⁸ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Declaración *Dignitatis Humanae*, n.º 1: «los hombres de nuestro tiempo se hacen cada vez más conscientes de la dignidad de la persona humana, y aumenta el número de aquellos que exigen que los hombres en su actuación gocen y usen del propio criterio y libertad responsables, guiados por la conciencia del deber y no movidos por la coacción»

El texto de esta *Declaración* del Dicasterio ha querido precisar la acepción de la dignidad. Y, en efecto, nos es útil para valorar contemporáneamente el debate entre esencia y existencia, entre la ontología antropológica y el ejercicio de la libertad (y, por tanto, la moralidad) en la que pueden existir fallas en las que la persona pueda actuar de un modo indigno a su naturaleza porque atente contra la dignidad de otras, tratando de despersonalizarlas.

Este tradicional debate filosófico, inusual en la posmodernidad, ha adquirido mucha relevancia en el ámbito jurídico a través de las nuevas configuraciones acerca de lo que la persona deba ser, no por su ontología que se relativiza, sino por las nuevas ideologías que invocan este concepto para reclamar no sólo los *nuevos* derechos, sino la capacidad de mutarlos en su identidad, de forma que las condiciones sociales (dignidad social) pueden llegar a condicionar jurídicamente la valoración ética de los contextos sociales, o incluso negar la cualidad de dignidad ontológica ante la situación existencial de dolor o de enfermedad “incurable” de una persona, como sucede en la exposición de motivos de la Ley 3/2021 de regulación de la eutanasia, en la cual, la dignidad del enfermo se reclama para que propicie la prestación de la ayuda a morir. O en el actual debate europeo, en la sesión plenaria del pasado 14 de marzo para la constitucionalización del derecho al aborto, en el que la dignidad del feto se rechaza por mor de garantizar el acceso de las mujeres a un aborto seguro y legal... menos para los embriones gestados, claro⁹

Precisamente por estas circunstancias, el magisterio de Francisco, a través de la *Fratelli Tutti* y de esta *Declaración* del Dicasterio para la Doctrina de la Fe considera oportuno adoptar un concepto de dignidad *incondicional, objetivo y relacional*. Lo incondicional supone decir que la esencia de la persona lo garantiza la

⁹ <https://www.europarl.europa.eu/news/es/agenda/briefing/2024-04-10/10/el-acceso-al-aborto-como-derecho-fundamental-de-la-ue> [visto el 16 de abril de 2024]

pertenencia a la especie humana, más allá de la capacidad personal [n.º 24], lo que hoy se pone en cuestión ante los enfermos mentales, discapacitados, y sobre todo en el ámbito de justificación de los nuevos tratamientos bioéticos sobre embriones en gestación, siguiendo la misma lógica que ha sostenido la Iglesia.

Sobre la objetividad de la dignidad, la Declaración la argumenta bajo la clave iusnaturalista. Dice el documento: “Los deberes que se derivan del reconocimiento de la dignidad del otro y los correspondientes derechos que de ello se derivan tienen, por tanto, un contenido concreto y objetivo, basado en la naturaleza humana común” [n. 25]. De modo que la objetividad que reclama la verdad de la dignidad se opone al modelo positivista que pretende sostenerla en la capacidad de la técnica al servicio exclusivo del relativismo, es decir, a esos deseos que se imponen sin ninguna referencia a la verdad natural del hombre, como insistió el pontificado de Benedicto XVI¹⁰, y de la verdad social al que hombre está llamado frente a la “cultura del descarte”, como insiste Francisco¹¹.

En este sentido, la propuesta del Dicasterio de reflejar un concepto de dignidad relacional, desde una racionalidad abierta tal y como señalaba el cardenal Ratzinger en su *Introducción al cristianismo*¹² en el que acentúa la dimensión cristiana sobre la fragilidad

¹⁰ BENEDICTO XVI, “Carta circular sobre el estado y actividad de los tribunales” en AAS 103 [2011], 49.

¹¹ FRANCISCO, Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, 18: «Partes de la humanidad parecen sacrificables en beneficio de una selección que favorece a un sector humano digno de vivir sin límites. En el fondo «no se considera ya a las personas como un valor primario que hay que respetar y amparar, especialmente si son pobres o discapacitadas, si “todavía no son útiles” —como los no nacidos—, o si “ya no sirven” —como los ancianos—.»

¹² Joseph RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Madrid, 2005, p. 29: «El Dios que es Logos nos garantiza la racionalidad del mundo, la racionalidad de nuestro ser, la adecuación de la razón a Dios y la adecuación de Dios a la razón, aun cuando su razón supere infinitamente a la nuestra y a menudo nos parezca oscuridad. El mundo viene de la razón, y esta razón es persona, es amor. La razón puede hablar de Dios, debe hablar de Dios, si no quiere verse disminuida.»

ilustrada de la posmodernidad, la cual la cual ha pretendido “decidir discrecionalmente sobre uno mismo y sobre su propio destino, independientemente del de los demás, sin tener en cuenta la pertenencia a la comunidad humana” [n.º 26]. Así, la Doctrina Social de la Iglesia no sólo ha invocado la existencia de los Derechos Humanos, sino que, siguiendo la estela de la revelación, ha mostrado la justicia de los Deberes humanos, no sólo hacia las personas, sino fundando ontológicamente la responsabilidad del cuidado de los demás bienes creados, ofreciendo así una respuesta más fundada que la mera convicción ética del cuidado del planeta.

EXPRESIONES DE INDIGNIDAD

La labor de la sección doctrinal del Dicasterio para la Doctrina de la Fe se ocupa de los asuntos relacionados con la promoción y protección de la doctrina de la fe y la moral, para que su luz sea un criterio en la comprensión del sentido de la existencia, especialmente ante los interrogantes que plantean el progreso de las ciencias y el desarrollo de la sociedad.

En este sentido comprendemos mejor el apartado cuarto de la Declaración en la que denuncia algunas violaciones graves de la dignidad humana. Estas violaciones de la dignidad humana abarcan cuestiones que afectan a la integridad física y moral de las personas, así como de su adecuada relación en la sociedad. Los pronunciamientos de este dicasterio acerca de la dignidad de la persona y su integridad han sido varios, así como el magisterio pontificio que lo ha ratificado, desde la Instrucción *Donum vitae* (1987) a *Dignitas Personae* (2008), así como las encíclicas de Juan Pablo II *Veritatis Splendor* (1993) o *Evangelium vitae* (1995). Las tesis sobre los problemas bioéticos como el aborto, la eutanasia o el trato a los discapacitados que trata esta Declaración no suponen, precisamente, una *novitas*; ni tampoco la reflexión que las encíclicas sociales ha realizado sobre aspectos como la pobreza, la guerra, la trata de blancas y la violencia sobre las mujeres o los problemas migratorios. Sin embargo, si reflexiona el Dicasterio sobre algunas

violaciones que hoy se están debatiendo en sede parlamentaria en diversas naciones, y que puede aportar luz en esos ambientes. Destaco especialmente el problema de la maternidad subrogada, la cuestión de la llamada teoría de género, el problema del cambio de sexo y, por último, la violencia digital.

La maternidad subrogada es el principal de los temas conflictivos que aparecen en el escenario legislativo, en el que se va haciendo un hueco ante las necesidades de regulación por el tráfico de personas que afecta tanto a las madres como a los hijos. En el Parlamento europeo ya existe el mandato negociador sobre la revisión de las normas de lucha contra la trata de seres humanos a través de un proyecto preparado por las comisiones de Libertades civiles y Derechos de la mujer¹³. En el arco parlamentario español se ha negado la tramitación en las últimas legislaturas, si bien, cuando se ha presentado alguna proposición de ley, la condicionan con la gratuidad del proceso de gestación entre las partes. No obstante, la gestación subrogada, a pesar de no estar legalizada en nuestro país, sí es una práctica que tiene efectos civiles, pues los hijos gestados luego adquieren derechos civiles para los padres no biológicos y para los hijos.

El Dicasterio, siguiendo las indicaciones del Papa Francisco, ha considerado la gestación subrogada como una vulneración de la dignidad humana porque la vida del niño se convierte en un objeto de contrato¹⁴, con el que se vulnera que la vida del hijo tenga un origen plenamente humano y no sea meramente inducido por el “derecho al hijo” de quien desee tener un hijo [n.º 49]. Pero la maternidad subrogada también afecta a la dignidad de la madre gestante, que ya sea por interés económico, forzada o libremente,

¹³ <https://www.europarl.europa.eu/news/es/press-room/20231013IPRO7128/trata-de-seres-humanos-el-parlamento-listo-para-negociar-nueva-legislacion> [visto el 17 de marzo 2024]

¹⁴ FRANCISCO, “Discurso a los miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede para la presentación de las felicitaciones por el Año Nuevo” (8 enero 2024): *L'Osservatore Romano* (8 enero 2024), p. 3.

al final se desentiende del hijo que crece en ella, convirtiendo al hijo que se ha gestado en su interior, en un medio en vez de ser reconocido por sí mismo.

La pretensión de la teoría de género de eliminar la diferencia sexual supone una negación de la dignidad de la biología humana, sobre todo cuando trata de imponerse como un pensamiento único que llegue a determinar la educación de los niños [n.º 59]. La influencia de esta teoría reside en que, a pesar de que no tenga valor vinculante, los líderes políticos ceden a sus principios, haciendo pasar su propuesta como un derecho humano reconocido en la Declaración Universal de los Derechos humanos, como el del respeto a la orientación sexual, como subrayan los principios de *Yogya-karta*: «La orientación sexual y la identidad de género son esenciales para la dignidad y la humanidad de toda persona y no deben ser motivo de discriminación o abuso»¹⁵.

Ligado a este problema, como una extensión práctica, aparece la sustitución de la corporalidad objetiva, enraizada en la ontología de la persona como compuesto de alma y cuerpo, que no siempre se ha afirmado al mirar la corporalidad con la sospecha platónica de la “cárcel del cuerpo”, por un criterio definido por la voluntad expresada por la libre autodeterminación de la persona, ha incrementado exponencialmente la demanda social del cambio de sexo, gracias a las posibilidades que la técnica ofrece y que se haya reconocido efectivamente como un derecho de las personas transexuales .

Sin embargo, *Dignitas infinita* apunta el drama de la vulneración de la dignidad corporal de la persona a causa de las operaciones de cambio de sexo porque afirma la necesidad de respetar el orden natural de la persona humana, considerando que el cambio de sexo supone: “el riesgo de atentar contra la dignidad única que la

¹⁵ <https://www.refworld.org/es/leg/resolution/icjurists/2007/es/58135> [visto el 17 marzo 2024]

persona ha recibido desde el momento de la concepción” [n.º 60]. Salvando las anomalías corporales que, de nacimiento, distorsionan la naturaleza de la persona, el documento apunta simplemente la reserva moral y de fe para esta práctica. A mi juicio, dado el crecimiento exponencial de la práctica de cambio de sexo, alentada por la imponente publicidad y colaboración institucional en la implementación de los programas de salud pública, es imprescindible hacer un análisis antropológico sosegado por los efectos irreversibles que conlleva, especialmente en edades infantiles¹⁶.

Finalmente, la Declaración se hace eco de la relevancia social del mundo digital que puede afectar a la dignidad de las personas, especialmente en el ámbito de la integridad moral que afecta a la reputación personal y a la capacidad que tienen estos medios de sustraer del ámbito de las relaciones humanas una verdadera comunicación, sustituyéndola con el sucedáneo del contacto virtual. Pero el Dicasterio incide especialmente en lo que llama la violencia digital que afecta al riesgo de dependencias como las del juego de azar que pueden generarse haciendo muy difícil la desconexión, así como de las nuevas violencias que pueden parangonarse con las violencias físicas, tales como el ciberacoso o por ser canales de explotación sexual, a los que llama “el lado oscuro del progreso digital” [n.º 61].

CONCLUSIÓN: LA DIGNIDAD, CLAVE HERMENÉUTICA DE LA AMISTAD SOCIAL

El estudio de la amistad como programa social ha sido un tema antiguo que han investigado autores griegos como Platón, quien la

¹⁶ Art. 19. 4 de la Ley 4/2023 de 28 de febrero para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI, en: <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2023-5366> [visto 19 de abril de 2024]. En Andalucía: Art. 19 de la Ley 2/2014 de 8 de julio, integral para la no discriminación por motivos de identidad de género y reconocimiento de las personas transexuales de Andalucía <https://www.juntadeandalucia.es/boja/2014/139/1>

define como un elemento de compensación¹⁷ o Aristóteles, como la aspiración común a la virtud¹⁸, ofreciéndole un valor positivo de relevancia civil y política del hombre. El realismo ciceroniano añadía además del deseo de unidad, la benevolencia como propagación a los otros del *disfrute* de los bienes adquiridos individualmente. Quizá ese trasfondo de gratuidad influyó para que la definición de amistad del *Arpinate* fuera un principio de expresión de la dimensión fraterna de la espiritualidad cristiana¹⁹.

Este elemento central de la amistad coincide con una comunicación de bienes que se realiza en el diálogo, a través de la palabra, en el que no son simplemente los bienes los que se transfieren, sino las personas que se donan a sí mismas en un clima de confianza, especialmente en un sentido específico de la racionalidad humana y, por tanto, de la dignidad humana. Así, además del vínculo teológico de ser llamado a la creación, la amistad y la dignidad se convirtieron en conceptos que bien pudieron suponer un puente de acogida de la filosofía por los cristianos para construir su modelo antropológico²⁰.

¹⁷ PLATÓN, *Lisis*, Obras Completas vol. 2, Patricio Azcárate, Madrid, 1871, pp. 221-253.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1156 b-1157 a., CEPC, Madrid, 2002, p. 124-125.

¹⁹ Marco Tulio CICERÓN, *La Amistad*, José Guillén Cabrero (ed.), Madrid, Trotta, 2002, pp. 52-54: «común sentir en las cosas divinas y humanas, unido con una benevolencia llena de amor [...] ¿cómo podrían resultar agradables los frutos de la prosperidad, si ni tuviéramos a alguien que pudiera disfrutar de ellos de igual que nosotros mismos?» y, sentido adverso, cuando no son benevolentes las condiciones, al menos, la amistad hace de las adversidades lo más llevaderamente posible»

²⁰ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La libertad religiosa para el bien de todos. Aproximación teológica a los desafíos contemporáneos*, n.º 35, BAC, Madrid, 2019, p. 39: «La necesidad de llevar a una evidencia más completa la razón metafísica del nexo original entre el ser individual y el ser racional, que se ha establecido dentro de la inteligencia de la fe, ha producido desarrollos que han enriquecido decididamente el pensamiento cristiano y su capacidad de diálogo con la cultura moderna»

El papa Francisco, en la *Fratelli Tutti* utiliza la palabra *dignidad* en sesenta y cinco ocasiones, haciendo de este concepto que ha estudiado el Dicasterio para la Doctrina de la fe, el elemento clave para el reconocimiento de la amistad social, en un momento en el que la pérdida de una cultura social requiere la reconstrucción del concepto de la dignidad humana, olvidada o ignorada por el individualismo y egoísmo que nos caracteriza (FT, 233). La encíclica *Fratelli Tutti* refiere explícitamente a la autonomía normativa del concepto dignidad, ya sea para el mundo-sin-Dios como para el creyente, ya que por su naturaleza, lejos de constituir un término polarizador, ha constituido históricamente, un vínculo de diálogo con el que expresar la inasibilidad conceptual de lo que la persona humana constituye, lo que supera cualquier circunstancia material o circunstancial y que la configura como la clave de la amistad social (FT, 213).

Gracias

LA “AMISTAD SOCIAL” EN LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA, DE A. DE TOCQUEVILLE

Manuel Palma Ramírez
Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

INTRODUCCIÓN. AMISTAD SOCIAL Y FILOSOFÍA DEL DERECHO EN LA OBRA DE TOCQUEVILLE

La Democracia en América de Alexis de Tocqueville es un texto fundamental en el estudio de la política, la sociedad y la democracia de la nación estadounidense apenas gestada. Publicado por primera vez en dos volúmenes en 1835 y 1840, respectivamente, esta obra ha perdurado a lo largo del tiempo como una exploración profunda y perspicaz de la naturaleza y los efectos de la democracia en la sociedad estadounidense del siglo XIX. Para entender su pensamiento, es crucial considerar el contexto histórico y social en el que Tocqueville desarrolló su obra. Nacido en 1805 en una Francia marcada por la Revolución y las transformaciones políticas y sociales que le siguieron, Tocqueville fue testigo de la transición de una sociedad feudal a una moderna y democrática. De este modo, se comprende su interés por la libertad, la igualdad y la democracia. Influenciado por Montesquieu, Blaise Pascal, Rousseau o Adam Smith, Tocqueville integró ideas y perspectivas que dieron lugar a un análisis de la democracia que todavía hoy está dotado de valor. No en vano, la combinación de la tradición política francesa y el pragmatismo observado en la sociedad estadounidense le permitió ofrecer una visión equilibrada de los desafíos y las promesas, junto con los peligros, que trae consigo la democracia.

Entre 1831 y 1832, comisionado por el gobierno francés para estudiar el sistema penitenciario estadounidense, Tocqueville lleva a

cabo un viaje por Estados Unidos que le proporcionaría el escenario y la inspiración para su obra. Durante su estancia americana, no sólo examinó las instituciones penales, sino que también tuvo ocasión de observar de cerca su sociedad y su política¹. Este contacto directo con la democracia en acción le permitió desarrollar una comprensión única de los principios y las dinámicas que subyacen a esta joven nación. Si bien, en su obra *La democracia en América*, Alexis de Tocqueville no se centra específicamente en el derecho natural; aborda, con todo, algunos temas no faltos de implicaciones importantes para esta área, es decir, aspectos en los que se hallan fundamentos de la filosofía del derecho².

A continuación, serán estudiadas las perspectivas de Tocqueville y sus posibles conexiones con la doctrina social de la Iglesia, para comprender mejor la importancia y el papel de la *amistad social* en la vida de las comunidades humanas. Desde este punto de vista, la amistad social será presentada, a continuación, como fundamento de la filosofía del derecho, poniendo de relieve cuatro puntos: por un lado, su carácter de principio en la paradoja libertad-igualdad, en el que queda establecida la definición de “democracia” en la obra de Tocqueville; en segundo lugar, la promoción de la amistad social frente al aislamiento y a la soledad del individuo en la democracia; en tercer lugar, la comprensión de la amistad social como instancia intermedia frente a la tiranía de la mayoría, y, por último, en cuarto lugar, a modo de conclusión, la relación entre la idea de amistad social de la doctrina social de la Iglesia y la presentación de este elemento en el texto *La Democracia en América*.

¹ Cf. J. T. Schleifer, *Cómo nació «La democracia en América» de Tocqueville*, FCE, México, 1984.

² Cf. M. Hurtado Bautista, “Orden y validez jurídica en Alexis de Tocqueville”, en *Anales de la Universidad de Murcia*, 1959, vol. 17, nº 4, 349-383.

EL PRINCIPIO DE AMISTAD SOCIAL EN LA NOCIÓN DE DEMOCRACIA

Se ha repetido con frecuencia que noción tocquevilliana de democracia no queda reducida a una modalidad de organización del poder político, ni tampoco a la descripción de un tipo de sociedad, sino que es concebida como “ese germen activo que, penetrando en todas las esferas de la vida social, influye y conforma los distintos ámbitos de una nación y las formas de hacer, sentir y pensar de cada uno de sus ciudadanos”³. El propio autor, al introducir el resultado de las investigaciones alcanzadas durante su viaje a Estados Unidos, apunta el carácter revolucionario de la democracia, capaz de generar un ser humano diverso: “pronto observé que ese mismo hecho extiende su influencia más allá de las costumbres políticas y de las leyes, y que no alcanza menos imperio sobre la sociedad civil que sobre el gobierno. Crea opiniones, hace nacer sentimientos, sugiere usos y modifica todo lo que no produce”⁴.

En su análisis, Tocqueville insiste en la importancia del *estado de derecho en la sociedad democrática* como un mecanismo de protección de los derechos individuales y, al mismo tiempo de limitación del poder del gobierno. A través de su análisis de las instituciones legales y políticas en la constitución federal de los Estados Unidos, pone de manifiesto cómo el respeto por las normas juega un papel crucial en la preservación de la libertad en la democracia. El autor de *La Democracia en América* reconoce, en este sentido, la importancia de la separación de poderes como un principio determinante para prevenir el abuso y garantizar así el equilibrio entre las diferentes ramas del gobierno. Tocqueville analiza además el reflejo de la separación de poderes en la propia estructura política de los Estados Unidos y su contribución a la estabilidad y al funcionamiento eficiente del sistema democrático, destacando la

³ Cf. E. Usategui, “Comunidad y género en Alexis de Tocqueville”, *Revista de Estudios Políticos* 121 (2003), 71-106; p. 73.

⁴ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, Aguilar, Madrid, 1989, vol. I, 31.

importancia de la protección de los derechos individuales y las libertades civiles en la sociedad democrática como una salvaguarda contra la tiranía de la mayoría y la opresión del gobierno.

A través de su estudio de la cultura política estadounidense, muestra además el carácter esencial de la defensa de estos derechos con vistas a la preservación de la dignidad humana y la autonomía y libertad personal en la democracia. De ahí que la participación ciudadana activa y la responsabilidad cívica sean fundamentales para el funcionamiento saludable de la democracia. En su razonamiento, revela que la participación en la vida política y el compromiso con el bien común son valores arraigados en la cultura democrática, hasta el punto de que contribuyen al fortalecimiento de las instituciones democráticas y a la protección de los derechos individuales.

Por todo ello, se comprende que su estudio sobre la democracia no se limita meramente al ámbito especulativo, antes bien, Tocqueville desea conocer la realidad para su transformación y mejora, así como para el perfeccionamiento del propio ser humano, es decir, pretende que la acción política tenga como objetivo el engrandecimiento ético del hombre: “se diría que los soberanos de nuestra época sólo intentan hacer grandes cosas con los hombres. Quisiera que pensasen un poco más en hacer grandes hombres, que concedieran menos valor a la obra y más al obrero”⁵.

En este contexto, el principio de amistad ocuparía un lugar importante, por cuanto refiere el carácter esencial de las relaciones sociales y los lazos afectivos entre individuos como un eje del engranaje de la democracia. La amistad social, entendida, de esta manera, como la conexión y solidaridad entre individuos en una sociedad, ha sido un tema de interés tanto para filósofos políticos como para teólogos a lo largo de la historia. Se introduce de forma explícita en la doctrina social de la Iglesia en el segundo párrafo de la

⁵ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, II, 379.

encíclica *Fratelli Tutti* partiendo de una inspiración en el mensaje de san Francisco de Asís. Así, escribe el papa Francisco: “porque san Francisco, que se sentía hermano del sol, del mar y del viento, se sabía todavía más unido a los que eran de su propia carne. Sembró paz por todas partes y caminó cerca de los pobres, de los abandonados, de los enfermos, de los descartados, de los últimos”⁶. De este modo, los lazos personales que caracterizan la amistad son transportados (en un cierto sentido paradójico) en el horizonte de una fraternidad universal que conduce a una siembra de paz y de solidaridad, especialmente con los más necesitados. El propio sentimiento de pertenencia a una humanidad común, cobijada por la misma tierra⁷ (n. 8), permite el pensamiento y la gestión de un mundo abierto, atravesado por el amor, a través de “acciones que brotan de la unión que inclina más y más hacia el otro considerándolo valioso, digno, grato, bello”⁸. Es decir, estableciendo una nueva forma de relaciones en las que nadie resulta excluido”.

Es cierto que Tocqueville no lleva a cabo una descripción positiva de este principio, ni la amistad social está presente directamente en el desarrollo de *La Democracia en América*; sin embargo, es posible vislumbrar su intuición, fundamentalmente, como contrapunto de los riesgos del aislamiento de la tiranía o de la mayoría que traen consigo las tendencias despóticas y de anulación de la libertad.

IGUALDAD Y AISLAMIENTO DEL INDIVIDUO. AMISTAD SOCIAL: LIBERTAD Y PARTICIPACIÓN

La igualdad es un principio democrático central por el que se pretende garantizar que todos los ciudadanos sean tratados de

⁶ Francisco, Carta encíclica *Fratelli Tutti*, ed. Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2020, n. 2.

⁷ Cf. Francisco, Carta encíclica *Fratelli Tutti*, n. 8.

⁸ Francisco, Carta encíclica *Fratelli Tutti*, n. 94.

manera justa y tengan acceso a las mismas oportunidades. En la sociedad democrática, la igualdad puede ser vista como un medio para promover la libertad, al procurar la garantía de que nadie esté subyugado por otros en términos de riqueza, estatus o derechos legales.

LA PASIÓN POR LA IGUALDAD: DESPOTISMO DEL ESTADO Y AISLAMIENTO DEL INDIVIDUO

No obstante, advierte Tocqueville que la búsqueda desenfrenada de la igualdad puede llevar a la opresión de las libertades individuales. Especialmente, si el gobierno buscara igualar los resultados económicos redistribuyendo la riqueza de manera excesiva, acabaría limitando la libertad de propiedad y emprendimiento de los individuos. La pasión por la igualdad, que conduciría al odio creciente de todo privilegio, lleva no obstante al hombre democrático a dejar en manos del Estado la dirección de todos los asuntos públicos, de forma que se produce una “concentración gradual de todos los derechos políticos en manos del único representante del estado”⁹. De hecho, concentrada la vida social en manos del estado y rotos los vínculos comunitarios, los individuos acaban cayendo en manos de un poder totalitario que tratará de anular su propia condición humana. En este sentido, escribe Tocqueville sobre ese proceso conducido por el Estado omnímodo: “trabaja con gusto para su felicidad, pero quiere ser su único agente y solo arbitro; se ocupa de su seguridad, prevé y asegura sus necesidades, facilita sus placeres, dirige sus principales asuntos, gobierna su industria, regula sus sucesiones, divide sus herencias, ¿no puede quitarles por entero la dificultad de pensar y la pena de vivir?”¹⁰.

El mayor riesgo de la democracia, por ello, no radica en la anarquía o la desorganización social, sino en esa nueva forma revolucionaria de despotismo, hija de este amor por la igualdad, que conduce al

⁹ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, II, 343.

¹⁰ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, II, 371.

abandono de la participación activa en la vida de las comunidades. Este fenómeno deriva en la uniformidad social y a la pérdida de conexiones sociales significativas, por su tendencia hacia la homogeneización de la sociedad. Tocqueville observa que la igualdad tiende a nivelar las diferencias individuales y a promover una cultura de conformidad en la que las personas buscan ajustarse a las normas y expectativas sociales predominantes. Como resultado, emana la sensación de anonimato y falta de conexión interpersonal, lo que contribuye a la soledad y el aislamiento emocional. La ausencia de vínculos comunitarios hará que los individuos cedan a esta dominación que ejerce: “un poder difuso, invisible, tanto interior como exterior a los individuos, tanto producido como sufrido por ellos, tanto imaginario como real, que se impone a la vez en el gobierno, en la administración y en la opinión”¹¹. En *La democracia en América* queda patente entonces que la sociedad estadounidense promueve una cultura de individualismo, en la que el énfasis en la autonomía conduce al distanciamiento social y a la falta de solidaridad comunitaria. A medida que las personas se encierran en la realización de sus propios intereses materiales, comienzan a descuidar las relaciones sociales y el sentido de pertenencia a una comunidad más amplia. De esta manera, se entiende la erosión de las instituciones tradicionales, como la familia, la iglesia y la comunidad local, que históricamente sirvieron como cauces de apoyo social. En una sociedad cada vez más individualista y orientada hacia el consumo, estas instituciones pueden perder relevancia y ser reemplazadas por formas más impersonales de interacción social. En última instancia, la soledad del individuo en la democracia plantea desafíos importantes para la cohesión social de la propia comunidad y desafía la degradación de la dignidad del ser humano, que ha sido convertido en parte amorfa de un rebaño sin criterio, en manos de un pastor que maneja su existencia y anula el principio de la libertad, tal y como describe Tocqueville: “no destruye las voluntades, sino que las ablanda, las doblega y las dirige (...). Raramente fuerza a obrar, pero se opone constantemente a que se

¹¹ C. Lefort, *Essais sur le politique du XIX-XI siècles*, Seuil, París, 1966, 207.

actúe. No destruye, pero impide hacer. No tiraniza, pero molesta, reprime, debilita, extingue, embrutece y reduce en fin cada nación a no ser más que un rebaño de animales tímidos e industriuosos cuyo pastor es el gobierno”¹².

EL FUNDAMENTO QUE ES LA LIBERTAD

La descripción de los peligros que encierra la vida de la sociedad democrática no es expuesta por Tocqueville de un modo pesimista. Al contrario, el autor piensa que es posible la prevención y contrarrestar las tendencias naturales que conducirían al auto aniquilamiento de la democracia y de la misma dignidad humana¹³. Todas esas soluciones pasan por el arbitrio de la vida social para hacer del individuo un auténtico ciudadano.

Este plan únicamente puede llevarse a cabo a través del fomento de la libertad, verdadero fundamento que permite que las personas ejerzan sus derechos y tomen decisiones autónomas sobre sus vidas. Sólo ella puede hacer salir de una situación de individualismo que aliena al hombre al privarlo de vínculos y de referentes sociales, de su desvinculación comunitaria. La libertad podrá hacerle recuperar los lazos de solidaridad que reaniman a un tiempo su propia dignidad que se ha dejado arrebatar y lo libren del despotismo al que ha cedido. En la obra, se sugiere que abordar este problema requiere un enfoque integral que combine la promoción de valores comunitarios y solidarios con medidas para fomentar la libertad individual. Cultivando un sentido de comunidad y conexión interpersonal, mientras se protegen los derechos individuales y se promueve la diversidad cultural, se mitiga la soledad y se logra fortalecer el tejido social en la sociedad democrática.

El principio de libertad tiene entonces una raíz eminentemente antropológica. Así, del mismo modo que Pascal, Tocqueville

¹² A. de Tocqueville, *La democracia en América*, II, 372.

¹³ Cf. A. de Tocqueville, *La democracia en América*, II, 386.

considera al ser humano como una realidad intermedia, ángel y bestia, cuerpo y espíritu, bueno y malo. Esta visión le lleva a no poner en duda lo que hay de divino en la criatura humana. A veces, según la misma consideración de Tocqueville, más que buenos o malos, los hombres son mediocres; pero, aun así, es el ser más digno de examen, interés, apego y piedad que se puede encontrar en la Tierra¹⁴. Esta realidad intermedia que es el hombre está dotada de dos características fundamentales: la libertad y la sociabilidad, que convergen en la consideración del ciudadano, participe en la vida política de la sociedad democrática.

LIBERTAD Y CIUDADANÍA: AMISTAD SOCIAL COMO PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y ASOCIACIÓN

Se trata, pues, de una libertad para la acción, que permite asumir al ser humano el propio destino y el destino colectivo¹⁵. Esta concepción de la libertad reclama una organización social que desconozca las desigualdades: “al tener cada cual un derecho absoluto sobre sí mismo, resulta que la voluntad soberana no puede emanar ya más que de la unión de las voluntades de todos”¹⁶. O sea, es necesario que el individuo y el pueblo se gobiernen a sí mismos, en un doble sentido. Por un lado, la libertad individual solamente se cumple en la libertad política, en la participación activa de cada ciudadano en la dirección y gestión de los asuntos públicos. Pero por otro, en la sociedad democrática la libertad es un producto del arte político, ya que el estado social democrático tiende a borrar en el hombre el deseo de libertad, haciéndose imprescindible crear una serie de instituciones que ayuden tanto a la conservación

¹⁴ Cf. Díez del Corral, *La mentalidad política de Tocqueville con especial referencia a Pascal*, Real Academia de Ciencias morales y políticas, Madrid, 1965, 1989.

¹⁵ Cf. R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, S. XX, Buenos Aires, 1970.

¹⁶ A. de Tocqueville, *Igualdad social y libertad política*, Magisterio español, Madrid, 1978, 123.

práctica de la libertad, como al nacimiento y mantenimiento de ese sentimiento en el corazón de los hombres¹⁷.

Tocqueville introduce la referencia de la amistad como un componente vital de la sociedad democrática, destacando además cómo la asociación de los ciudadanos, que surge, ante todo, como un medio para contrarrestar la atomización social, es una institución que permite superar el aislamiento emocional que a menudo caracteriza la democracia. “En los países democráticos, la ciencia de la asociación es la ciencia madre. El progreso de todas las otras dependen de ésta”¹⁸. La amistad, por ello, no sólo implica relaciones personales estrechas entre individuos, sino que también abarca un sentido más amplio de solidaridad y cooperación *fraternal* entre ciudadanos.

Alexis de Tocqueville observa en su análisis además que estas asociaciones voluntarias y la misma solidaridad entre ciudadanos son características distintivas de la democracia, frente al despotismo, que se caracteriza, al contrario, por la promoción del aislamiento entre los hombres: “el despotismo, tímido por naturaleza, ve en el aislamiento de los hombres la garantía más segura de su propia duración”¹⁹. El asociacionismo permite a los ciudadanos unirse para promover sus intereses comunes y ejercer influencia en la formulación de políticas. Estas asociaciones fomentan la participación y el compromiso cívico, y sirven como un contrapeso efectivo al poder del Estado al descentralizar la toma de decisiones y distribuir el poder entre múltiples actores. Además, en este sentido, las organizaciones religiosas tienen un rol importante en la formación de valores morales y éticos en la sociedad, y pueden servir como un amortiguador contra el exceso de individualismo y materialismo que puede socavar el tejido social y comunitario. Por todo ello, estas instituciones intermedias ayudan a garantizar la libertad al

¹⁷ Cf. E. Usategui, “Comunidad y género en Alexis de Tocqueville”, 89.

¹⁸ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, I, 150.

¹⁹ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, I, 141.

proteger los derechos individuales, fomentando la participación ciudadana y promoviendo el bienestar general. Fortaleciendo estas instituciones y protegiendo su independencia frente al control estatal, es posible mitigar el riesgo de la tiranía de la mayoría y preservar la integridad de la democracia.

La asociación brota de esta manera como un medio para crear vínculos de solidaridad y cooperación entre individuos, al tiempo que proporciona un sentido de pertenencia y comunidad que puede contrarrestar la atomización social. El objetivo de la asociación, elemento fundamental para el progreso democrático y la libertad social, será entonces construir una sociedad con unos fuertes lazos comunitarios, autoorganizada, participativa, activa, pero al mismo tiempo pluralista e independiente²⁰. Ya que insiste en la primacía del individuo frente a la sociedad (“la sociedad está hecha para el individuo”), frente al aislamiento que promueve el individualismo moderno, Tocqueville reclama al “ciudadano”, es decir el sujeto que participa activa y responsablemente en la sociedad, pues no es en el recogimiento privado donde radica el fundamento de la libertad, sino en la participación en lo público²¹. La participación, como germen de amistad social, contrarresta el encerramiento y la indiferencia que, con la desaparición de los lazos de casta, clase, corporación o familia, promueve, sin embargo, el despotismo. Éste, “lejos de luchar contra esta tendencia, la hace mucho más fuerte, pues quita a los ciudadanos toda pasión común, toda necesidad mutua, toda exigencia de entenderse, toda ocasión de actuar conjuntamente; los encierra, por decirlo así, en la vida privada. Ellos tendían ya a alejarse unos de otros: el despotismo los aísla”²².

²⁰ Cf. M. Zatterbaum, “Alexis de Tocqueville”, en L. Strauss y J. Crocpsy, eds, *Historia de la filosofía política*, FCE, México, 1993, págs. 716-736.

²¹ J.C. Lamberti, *Tocqueville et les deux democraties*, PUF, París, 1983, 222.

²² A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Alianza, Madrid, 1982, 50.

LA AMISTAD SOCIAL Y LOS FRENOS A LA TIRANÍA DE LA MAYORÍA

En su descripción sobre las formas de despotismo, Tocqueville advierte sobre el peligro de la *tiranía de la mayoría* en una sociedad democrática.

LA DESCRIPCIÓN DE LA TIRANÍA DE LA MAYORÍA

La república democrática despoja al despotismo su aspecto odioso y su carácter envilecedor para implantarlo con el beneplácito de las mayorías²³. Este nuevo modo despótico emana entonces cuando la mayoría, en su búsqueda de igualdad, fundamentalmente, a través del poder legislativo, impone sus preferencias y opiniones sobre las minorías impopulares o a los individuos, limitando así su libertad y sus derechos. Resuena en esta descripción el eco de la teoría política de Montesquieu, quien en su obra de 1748 *El espíritu de las leyes* había advertido de los peligros que amenazan con la degeneración de la democracia, entre ellos el de la igualdad extrema que supone la pérdida de confianza y de respeto del pueblo hacia las instituciones, que favorece el caos y precede la ausencia de la propia política, esto es, un estado de arbitrariedad, ausente de virtud y ley²⁴.

En una democracia, donde la mayoría determina el ejercicio del poder político, existe el riesgo de que las opiniones, valores y necesidades de las minorías sean marginadas o ignoradas en favor de lo que la mayoría considera beneficioso o correcto. La mayoría se convierte en un poder político omnímodo e infalible. De hecho, “no hay monarca tan absoluto que pueda reunir en su mano todas las fuerzas de la sociedad como puede hacerlo la mayoría revestida del derecho de hacer las leyes y ejecutarlas”²⁵. Esta forma tiránica

²³ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, II, 261.

²⁴ Cf. Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Madrid 1906, 570.

²⁵ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, II, 260.

reduce la libertad de pensamiento, al introducir los principios de unanimidad y de sumisión ante la opinión mayoritaria. Considerándose omnipotente, en aras del poder revestido por las elecciones, la mayoría controla a su antojo las instituciones e implanta un régimen que resulta más despótico que el de un monarca absoluto²⁶.

La tiranía de la mayoría no solo amenaza la libertad de las minorías, sino que también puede debilitar la democracia en su conjunto al erosionar la confianza en las instituciones democráticas y socavar la legitimidad del sistema. Cuando las minorías se sienten excluidas o marginadas, pueden surgir tensiones sociales y políticas que socavan la cohesión y estabilidad de la sociedad democrática. En este sentido, Tocqueville llama la atención sobre el carácter efímero de las leyes estadounidenses, supeditadas en todo momento a la veleidad de la voluntad cambiante de la sociedad. En su entusiasmo por la novedad, la mayoría acaba ignorando todo cuanto existe²⁷.

FRENOS A LA TIRANÍA DE LA MAYORÍA: EL EJERCICIO SOCIAL DE LA LIBERTAD

En última instancia, Tocqueville advierte que la tiranía de la mayoría representa una amenaza significativa para la democracia, y que sólo mediante el ejercicio de control de la libertad sobre la igualdad se puede evitar que la mayoría ejerza un poder opresivo sobre las minorías. Para contrarrestar la tiranía de la mayoría, Tocqueville aboga por una serie de medidas, como la protección de los derechos individuales y las libertades civiles mediante una sólida estructura legal y constitucional. Además, destaca la importancia de ciertos frenos, que, actuando como contrapesos al poder de la mayoría, protegen los derechos de la sociedad frente a esta forma despótica. En este sentido, el principio de amistad tendría la capacidad de ejercer como elemento de prevención de la tiranía de la mayoría, ya que proporciona un ámbito en el que las personas

²⁶ Cf. A. de Tocqueville, *La democracia en América*, II, 262.

²⁷ Cf. A. de Tocqueville, *La democracia en América*, II, 256-257.

pueden expresar libremente sus opiniones y encontrar apoyo frente a la presión social y la conformidad. En un ambiente de amistad, se fomenta el pensamiento crítico y la diversidad de opiniones, lo que contribuye a una sociedad más dinámica. La amistad fortalece la virtud cívica al promover el respeto mutuo, la confianza y la responsabilidad entre los ciudadanos. A través de relaciones de amistad, las personas valoran el bienestar común y trabajan juntas para alcanzar objetivos sociales, lo que fortalece la estabilidad democrática.

Tocqueville sostiene que, para armar a la sociedad democrática frente la tiranía de la mayoría y preservar la libertad, es crucial la existencia y fortaleza de ciertos *frenos*, instituciones intermedias que, situadas entre el individuo y el Estado, desempeñan un papel vital en la protección de los derechos individuales. Entre estas instituciones intermedias, Tocqueville destaca la importancia de la prensa libre, las asociaciones voluntarias, las organizaciones religiosas y la sociedad civil en general; las cuales ofrecen una forma de contrapeso al poder del gobierno y la mayoría, y proporcionan espacios de participación y asociación ciudadana en la vida pública.

a) La *prensa libre*, en primer lugar, desempeña, en este sentido, un papel fundamental, al actuar como un garante de la democracia, exponiendo la corrupción, el abuso de poder y otras injusticias que pueden surgir en la sociedad. Un individuo atropellado socialmente, solo tiene un medio de defensa: la posibilidad de dirigirse a la nación a través de una prensa libre. Por eso, “la libertad de prensa es infinitamente más preciosa en las naciones democráticas que en todas las demás”²⁸. Al informar al público y mantener a los líderes políticos responsables de sus acciones, la prensa contribuye a la transparencia y la rendición de cuentas en el gobierno, lo que fortalece la confianza en las instituciones democráticas. Por otro lado, al tiempo que es

²⁸ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, II, 637.

un fruto de la igualdad, se ha convertido en el instrumento democrático por excelencia para su corrección y, por ello, en una mediación de la libertad²⁹.

b) Una mención especial merece para Tocqueville el papel que desempeña *la educación* en la preservación y fortalecimiento de la democracia. En *La democracia en América*, resalta, de hecho, cómo una educación que fomente tanto la igualdad de oportunidades como el pensamiento crítico es vital para mantener un equilibrio armonioso entre la libertad y la igualdad en la sociedad democrática. La educación se convierte así en una herramienta poderosa para proporcionar a todos los ciudadanos el conocimiento y las habilidades necesarias para participar plenamente en la vida política, social y económica de la sociedad. Tocqueville reconoce el papel de la educación en la formación de valores cívicos y éticos en la sociedad. Cuando los ciudadanos son educados en los valores fundamentales de la democracia, se puede prevenir el surgimiento de actitudes y comportamientos despóticos.

c) Tocqueville considera que la *religión*, como freno del despotismo, se caracteriza por la imposición de un “yugo saludable al entendimiento”³⁰, al tiempo que juega un papel central en la salvaguarda de la libertad en las sociedades democráticas. Para que pueda desempeñar esta tarea, es condición necesaria que sus ministros se distancien de cualquier forma de poder y actividad política, puesto que este supuesto conduciría a la sociedad hacia el integrismo, una de las peores formas de tiranía despótica. Con todo, la cultura americana ha sabido conjugar espíritu religioso y libertad, estableciendo los límites que evitan esa deriva. Este hecho queda expresado en su famosa sentencia: “mientras que el despotismo puede prescindir de la fe, la libertad no puede hacerlo”³¹. La propia religión es un modo

²⁹ Cf. A. de Tocqueville, *La democracia en América*, II, I, 637.

³⁰ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, I, 47.

³¹ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, I, 48.

de lucha frente al individualismo, al recordar cómo los seres humanos tienen orígenes comunes y deben cooperar unos con otros. La desaparición de la religión traería consigo la disolución de los vínculos³². Además, frene al insaciable deseo materialista y la mediocridad de los intereses, las personas religiosas, porque introducen la inmensidad de lo sagrado en sus vidas, escapan de la cotidianidad del materialismo y ejercen un papel moralizador en la sociedad: “imponiéndoles deberes hacia la especie humana... y apartándolos de la contemplación de ellos mismos”³³. La religión cobra toda su importancia, ya que “lo que le preocupa en realidad es la creación de una cultura cívico-política democrática capaz de prevenir, combatir y corregir las tendencias que, partiendo del hecho social igualitario, conduzcan a los hombres hacia la servidumbre en cualesquiera de sus formas”³⁴.

AMISTAD SOCIAL COMO INSTANCIA INTERMEDIA

La igualdad, en conclusión, acabaría desembocando, paradójicamente, en un individualismo primitivo que trae consigo el aislamiento del ser humano de sus semejantes, dando lugar al egoísmo. La tiranía en democracia se asocia a esta noción de igualdad. “Al final de la civilización, los hombres se encuentran en una encrucijada: pueden llegar a la verdadera democracia, situación en la cual dice Tocqueville coinciden libertad e igualdad, es decir, liberalismo y democracia; o podría también suceder que, cayendo en el despotismo democrático, los hombres fueran iguales en la barbarie, esto es, iguales, aunque esclavos”³⁵.

³² Cf. A. de Tocqueville, *La democracia en América*, I, 47-48.

³³ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, I, 52.

³⁴ J. M. Ros, *Los dilemas de la democracia liberal*, Crítica, Barcelona, 2001, 134.

³⁵ E. Nolla, “Teoría y práctica de la libertad en Tocqueville”, en I.C. Castillo, *Alexis de Tocqueville. Libertad, igualdad, despotismo*, FAES, Madrid 2005, 179-200, 190.

Tocqueville sugiere, en este sentido, que la amistad social desempeñaría, igualmente, un papel crucial como instancia intermedia que previene la tiranía de la mayoría y salvaguarda la estabilidad democrática. A diferencia de las castas rígidas de las sociedades del Antiguo Régimen, donde las relaciones sociales están determinadas por el estatus, en la democracia los lazos de amistad se basan en la afinidad personal y el respeto mutuo. En este sentido, la amistad social encarna el ideal democrático del reconocimiento del valor intrínseco de cada individuo. Esto les permite ejercer su autonomía y tomar decisiones libres sobre sus relaciones y actividades sociales. La amistad social actúa como un contrapeso a la tiranía de la mayoría al fomentar la diversidad de opiniones y la tolerancia hacia las diferencias individuales. En un contexto donde la presión social y la conformidad pueden amenazar la libertad de expresión y el pensamiento independiente, las relaciones de amistad ofrecen un espacio donde las personas pueden explorar ideas y valores divergentes sin temor al rechazo o la exclusión.

CONCLUSIONES. LA AMISTAD SOCIAL, DE TOCQUEVILLE A LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

En la Doctrina social de la Iglesia, la amistad social está referida al valor de la solidaridad y la fraternidad entre las personas, que desborda el ámbito local y se erige con un horizonte universal, inspirado en los principios del Evangelio. La amistad social es un principio que destaca la importancia de cultivar relaciones justas y amorosas entre individuos y comunidades, con el objetivo de promover el bien común y construir una sociedad solidaria.

Basada en el reconocimiento de la dignidad inherente de cada persona, la noción de amistad social subraya todo ser humano es merecedor de respeto y amor, independientemente de su origen, condición social o circunstancias vitales. La amistad social implica, por eso mismo, una preocupación especial por los más vulnerables y excluidos de la sociedad. La Iglesia, por medio de los documentos

que forman el corpus de Doctrina social, enseña que es un deber defender y promover los derechos de los marginados y trabajar para eliminar las causas estructurales de la injusticia y la desigualdad. De esta manera, la amistad social se manifiesta a través de la solidaridad, que implica un compromiso activo de ayudar y apoyar a los demás en sus necesidades y aspiraciones. La solidaridad llama a reconocer la interdependencia y responsabilidad común como miembros de la familia humana, y a trabajar para construir una sociedad más fraterna. Este principio, unido a la subsidiaridad, promueve la participación activa de las comunidades locales y la sociedad civil en la búsqueda del bien común.

Tanto Alexis de Tocqueville como los principios de la Doctrina Social de la Iglesia reconocen la importancia de la amistad social, y es posible establecer puntos de conexión en sus enfoques y énfasis.

1. Así, en primer lugar, Tocqueville tiende a considerar el papel de la amistad social en el contexto político y cívico de la sociedad democrática. Para él, la amistad social es fundamental para el funcionamiento saludable de la democracia y la cohesión social en una sociedad norteamericana. Mientras que, por otro lado, la Doctrina Social de la Iglesia amplía la noción de amistad social para incluir dimensiones morales y espirituales más profundas. La Iglesia sostiene que la amistad social no sólo implica relaciones personales, sino también la búsqueda del bien común y la promoción de la dignidad humana en todas las dimensiones de la vida social.
2. Tocqueville advierte sobre los peligros del individualismo excesivo, fruto de la pasión por la igualdad en las sociedades democráticas, y destaca el papel de la amistad social como freno y prevención de estos peligros. La Doctrina Social de la Iglesia también alerta frente al individualismo y promueve la solidaridad como un principio fundamental de la justicia social. Sin embargo, la Iglesia la vincula con la caridad cristiana y la preocupación por los más vulnerables.

3. Tanto Tocqueville como la Doctrina Social de la Iglesia reconocen la importancia de la comunidad y el bien común en la promoción de la amistad social. Sin embargo, Tocqueville se ocupa de ella en relación con la asociación voluntaria y la participación política de los ciudadanos como base de la comunidad y salvaguarda de la dignidad personal, mientras que la Doctrina social de la Iglesia destaca el papel de la amistad social en el contexto de la necesidad de estructuras sociales, económicas y políticas que promuevan la fraternidad universal.

Queda patente, por ello, que tanto Tocqueville como los documentos que jalonan la Doctrina Social de la Iglesia coinciden en la importancia de la amistad social para la cohesión social, la fraternidad universal, el bienestar humano y la construcción de una sociedad justa y solidaria. Ambas posiciones ponen de manifiesto la necesidad de cultivar relaciones significativas en las comunidades sociales, y de promover una cultura de encuentro, colaboración y servicio mutuo en todas las esferas de la vida, de un modo particular en el momento actual, en el que la amistad social afronta una serie de desafíos que pueden obstaculizar su desarrollo y su papel en la construcción de sociedades verdaderamente democráticas. El individualismo ha alcanzado niveles preocupantes en el momento actual. El enfoque excesivo en el yo y la búsqueda del interés personal puede socavar la amistad social al debilitar los lazos comunitarios y la solidaridad entre los individuos. De ello, rinde cuenta la creciente fragmentación de las comunidades locales que hace que muchos se sientan desconectados de sus vecinos y carezcan de un sentido de pertenencia a una comunidad más amplia, lo que dificulta la formación y el mantenimiento de relaciones de amistad significativas. Por otro lado, la polarización política y social puede dividir a las comunidades y dificultar la construcción de puentes entre diferentes grupos y perspectivas. Esto puede obstaculizar la formación de relaciones de amistad entre personas con opiniones y experiencias divergentes. Si bien la tecnología y las redes sociales pueden facilitar la conexión entre las personas, también plantean desafíos para la amistad social. La comunicación digital carece de

la riqueza y la autenticidad de la interacción cara a cara, y las redes sociales pueden fomentar relaciones superficiales y efímeras. En este sentido, los cambios en las dinámicas familiares y comunitarias y la disminución de la participación en actividades políticas afectan la formación de relaciones de amistad sólidas y duraderas.

A diferencia de los grandes teóricos de la política liberal –como Locke, Montesquieu o Madison–, Tocqueville, propone un discurso que se eleva por encima de las fórmulas legales de la separación de poderes públicos para superar los riesgos que trae consigo el desarrollo de las formas tiránicas en las sociedades democráticas. Tocqueville, adelantando el enfoque de la Doctrina social de la Iglesia, propone *mores*, instituciones políticas que lleguen a formar parte de la cultura y de la identidad de los ciudadanos democráticos. Ello hace de *La Democracia en América* una obra universal que presenta los orígenes, las virtudes y los peligros de la realidad democrática, en la que una parte importante del mundo actual vive y bajo la que la otra parte aspira a hacerlo algún día.

LIBERTAD RELIGIOSA Y DIALOGO INTERRELIGIOSO EN LAS DECLARACIONES DEL CONCILIO VATICANO II.

Carlos López Bravo

Profesor Titular de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla.

Manifestación fundamental de ese concepto de amistad social de la Iglesia que hoy nos ocupa en este encuentro son dos documentos surgidos del Concilio Vaticano II, vigésimo primer Concilio ecuménico de la Iglesia Católica, que asentaron en la propia doctrina eclesial las bases contemporáneas para el diálogo ecuménico e interreligioso, de importancia capital para luchar por la paz y amistad entre todos los pueblos y culturas de la tierra.

Ya en el trabajo de las diversas Comisiones preconciiliares -de Teología, de Liturgia, de Prensa, de las Iglesias Orientales- que habían presentado a los padres conciliares siete esquemas sobre los temas que debían abordarse, estaban presentes en lugar privilegiado las cuestiones de la libertad religiosa, el diálogo interreligioso y el ecumenismo.

Recordemos brevemente que el Concilio Vaticano II, convocado por SS el Papa Juan XXIII el 25 de enero de 1959, tuvo como eje axiológico principal la relación entre la Iglesia y el mundo moderno. Quedaba por delante una ingente labor revisora de la situación de la Iglesia en un mundo en constante cambio, y en todos los aspectos que se considerasen necesarios, desde los dogmáticos hasta los litúrgicos, desde los jurisdiccionales a los pastorales. Todo el esfuerzo desarrollado por los padres conciliares dirigidos por el Papa se materializaría en cuatro sesiones que abarcaron el período comprendido entre el 11 de octubre de 1962 y el 8 de diciembre de

1965, fecha de clausura. El Papa Juan XXIII que impulsó el Concilio, no llegó a ver más que la primera sesión, puesto que falleció un año después (el 3 de junio de 1963). Las otras tres etapas fueron convocadas y presididas por su sucesor, el Papa Pablo VI. El intenso trabajo de las Comisiones, con una media de asistencia de dos mil padres conciliares procedentes de todas las partes del mundo, y con la presencia de representantes de otras confesiones cristianas, cosechó frutos abundantes.

Al concluir el mismo, culminadas sus cuatro sesiones, puede decirse que se logró en gran parte aquel deseo claramente expresado por Juan XXIII al presentarse el Concilio, cuando hablaba de *renovar profundamente el rostro de la Iglesia*.

En su discurso de apertura sorprendió el Pontífice por la claridad con la que se dirigió a los Padres Conciliares. Lejos de ser un pronunciamiento meramente protocolario ya incidió en una crítica a aquellos que (sin nombrarles) se negaban a comprender el mundo moderno:

“En el cotidiano ejercicio de Nuestro ministerio pastoral llegan, a veces, a nuestros oídos, hiriéndolos, ciertas insinuaciones de algunas personas que, aun en su celo ardiente, carecen del sentido de la discreción y de la medida. Ellas no ven en los tiempos modernos sino prevaricación y ruina; van diciendo que nuestra época, comparada con las pasadas, ha ido empeorando; y se comportan como si nada hubieran aprendido de la historia, que sigue siendo maestra de la vida, y como si en tiempo de los precedentes Concilios Ecu­ménicos todo hubiese procedido con un triunfo absoluto de la doctrina y de la vida cristiana, y de la justa libertad de la Iglesia.

Nos parece justo disentir de tales profetas de calamidades, avezados a anunciar siempre infaustos acontecimientos, como si el fin de los tiempos estuviese inminente. En el presente momento histórico, la Providencia nos está llevando a un nuevo orden de relaciones humanas que, por obra misma de los hombres pero más aún por

encima de sus mismas intenciones, se encaminan al cumplimiento de planes superiores e inesperados; pues todo, aun las humanas adversidades, aquélla lo dispone para mayor bien de la Iglesia.”

Estas palabras muestran que desde el inicio de aquella tarea colectiva de *aggiornamento* de la Iglesia existió una línea de resistencia de sectores integristas e involucionistas.

Sin embargo Juan XXIII, con prudencia y sagacidad, no perdió el horizonte de la profundización en los problemas del mundo y de la Iglesia, impulsando la adopción de decisiones de cambio allí donde eran necesarias. Se trataba de avanzar en soluciones respetando siempre el depósito de la Fe. Esclarecedoras estas palabras del discurso inaugural: *“Una cosa es la sustancia de la doctrina antigua contenida en el depósito de la fe, y otra la formulación con que se la revista”*². Igualmente significativo el mensaje sobre el talante que debía adoptar la Iglesia en el mundo contemporáneo: *“La Iglesia prefiere usar el remedio de la misericordia antes que el de la severidad”*, con el que se anunciaba claramente una mentalidad basada más en el perdón que en la condena.

La gestación de los documentos Conciliares fue lenta y laboriosa, como se comprueba de analizar las crónicas de las sesiones que desde 1963 a 1965 culminaron en una revisión profunda de la vida y del propio rostro de la Iglesia. He seguido expresamente la edición del *Diario del Concilio*, cuyo autor es el periodista francés *Henri Fesquet*, enviado especial del diario *Le Monde*³. EL valor de esta obra es evidente, puesto que realizó un seguimiento completo de los debates, de las apasionadas discusiones en el transcurso de las cuales el pensamiento atrevido de algunos padres estableció los jalones de la Iglesia del mañana. Recojo palabras del editor Robert Morel, que aventuró este futuro subrayando *“la probidad*

¹ SS Juan XXIII, Discurso en la Solemne Apertura del Concilio Vaticano II.

² SS Juan XXIII, Discurso en la Solemne Apertura del Concilio Vaticano II.

³ Fesquet, Henri, *Diario del Concilio*, versión española d Juan y Heide Estruch, Nova Terra, Barcelona 1967

intelectual" del autor, su considerable audiencia tanto en Francia como en el extranjero, y su independencia y transparencia. Personalidades muy relevantes en el Concilio reconocieron este valioso testimonio del Diario del Concilio.

Destacaba Fesquet el liderazgo de Juan XXIII en su comprensión de los grandes retos que el momento histórico planteaba para la vida de las sociedades -y no sólo la católica- sin mengua de su preocupación por los temas teológicos, litúrgicos o disciplinares. El Papa Roncalli con sagacidad y prudencia supo escuchar y vencer con el diálogo a ciertas posiciones cerradas al cambio. Transcribo la nota de la crónica que hace el periodista de Le Monde a una de las primeras sesiones conciliares, la del 29 de junio de 1962: *"Todos estos ejemplos demuestran la extrema prudencia con que es preciso interpretar las actitudes del Vaticano, aparentemente irreconciliables para un observador superficial. Entra dentro de las costumbres de la Iglesia romana -y ahí está su fuerza más que su debilidad- hacer varios juegos a la vez. Juan XXIII es un papa flexible: cuando en un punto cede o se calla, en la mayoría de los casos parece que es para conseguir más en otro punto que le interesa mayormente"*⁴.

Cuando Juan XXIII falleció repentinamente el 3 de junio de 1963, en un momento aún inicial del Concilio, se abrieron serios interrogantes: aún no se había promulgado ningún documento conciliar, aunque ya se venían discutiendo los esquemas sobre la liturgia, la revelación, los medios de comunicación social, la unidad de los cristianos y la Iglesia. Con celeridad (el 21 del mismo junio) fue elegido Papa el cardenal Montini, con el nombre de Pablo VI. Su elección aseguró la continuación del Concilio tal como había sido impulsado por su predecesor, y ya se anunció la segunda sesión para el inmediato 29 de septiembre. Sería Pablo VI quien enfatizaría los propósitos básicos del Concilio y lo guiaría a través de las tres etapas

⁴ Fesquet, op. cit, pág.19.

conciliares siguientes hasta su final. Su discurso de apertura marcó el carácter pastoral y estableció el orden de objetivos:

1. una definición más completa de la naturaleza de la Iglesia y del papel de los obispos.
2. la renovación de la Iglesia católica;
3. la restauración de la unidad de los cristianos; y
4. el comienzo del diálogo con el mundo contemporáneo.

Por la necesaria brevedad de este formato nos centraremos en sintetizar las bases definitivas de la libertad religiosa, y del diálogo interreligioso y ecuménico para la Iglesia Católica. Se trata de:

La **Nostra Aetate**, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, que fue aprobada el **28 de octubre de 1965**

La **Dignitatis Humanae**, sobre la **Libertad Religiosa**, que fue aprobada el 7 de diciembre de 1965.

Seguiremos en esta breve exposición el orden en que fueron promulgadas, a pesar de que la segunda presupone necesariamente a la primera.

LA NOSTRA AETATE

La **Nostra Aetate**, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, fue aprobada el **28 de octubre de 1965**. El año anterior había estado a punto de ser sometida a votación, concretamente el 19 de noviembre, pero el papa no aceptó aquel día las solicitudes urgentes que se le habían remitido en favor de una votación inmediata sobre la declaración de libertad religiosa. El consejo de presidencia determinó que este importante documento sería discutido el año siguiente (es decir 1965) en la cuarta sesión y a ser posible en cuanto esta empezara. La

decisión fue juzgada de sabia por los cronistas, por cuanto no convenía votar a la ligera un texto reelaborado por completo y que aún podría mejorarse. Pero lo cierto es que el procedimiento empleado - la orden de aprobarlo en esa sesión y la posterior contraorden- provocó una de las sesiones más tensas del Concilio. Se dice incluso que habría que remontarse muy arriba en la historia para encontrar una situación tan tensa como aquella, con manifestaciones muy vivas de descontento.

Y es que la Declaración que se sometía a debate y aprobación situaba el concepto de libertad religiosa, como reflejo de la dignidad humana, de manera radicalmente novedosa, convirtiéndose en punto de fricción entre las corrientes eclesiales renovadoras mayoritarias y las corrientes ultraconservadoras. Significativo el comentario del cardenal Jaeger de Alemania, miembro del secretariado para unidad, que en una conferencia pronunciada en Roma comparó este texto a una revolución “copernicana”, en el sentido de que por primera vez un esquema conciliar no parte de Dios, sino del hombre. Este adelanto intelectual bastante excepcional aun en la jerarquía, horrorizaba a los ultraconservadores.⁵ En el debate final, mediante intervenciones solicitadas por los padres conciliares, se manifestó claramente esa tensión y al tiempo la riqueza de perspectivas según la realidad eclesial de la que se procedía.

El cardenal Wyzsynski, arzobispo de Varsovia, recordó la importancia de diferenciar el sentido de los conceptos de Derecho del Estado, sociedad y libertad, en el materialismo dialéctico y el cristianismo, para poder comprender la situación de la Iglesia en los países dominados por ese materialismo dialéctico: *“En semejante caso, los católicos no deben olvidar que sólo les queda abierto un camino: el de sufrir y llevar su cruz. Que nuestro texto*

⁵ Fesquet, op.cit., pág.958

se redacte en función de las diferencias radicales que existen entre estos dos universos”.

Importante testimonio el del cardenal Beran, arzobispo de Praga, que pudo por primera vez participar en un Concilio tras largos años de prisión: *“Este es mi humilde testimonio personal. El esquema es válido para todas las auténticas libertades de conciencia, y su alcance teológico es considerable. Desde el día en que la libertad de conciencia fue restringida radicalmente en mi país, la experiencia ha demostrado que la coacción induce a los hombres al pecado contra Dios. Entre los fieles y sacerdotes han podido observarse no sólo graves peligros para la fe, sino también tentaciones muy graves de mentira, de hipocresía y de otros vicios. Los mismos efectos deplorables se obtienen cuando se pretende ejercer la coacción en favor de la religión.”*⁶ Y enlazó aquí con la idea de un reconocimiento de los errores de la Iglesia por atentar contra la libertad religiosa en el pasado, a partir de la propia historia de Chequia: *“Puede decirse que en Bohemia la Iglesia expía actualmente sus propias violaciones de la libertad religiosa, como fueron la muerte de Juan Huss en el siglo XV y la conversión forzada de una gran parte del pueblo en el siglo XVIII. La experiencia actual y la historia piden, por lo tanto, que el concilio proclame el principio de la libertad religiosa, claramente y sin restricción alguna, en un espíritu de penitencia por sus pecados del pasado.”*

Esclarecedor asimismo el testimonio del cardenal Cardijn, fundador de la J.O.C. A partir de su experiencia de sesenta años de apostolado entre la juventud obrera de todo el mundo, aseguró que *“una declaración solemne y clara sobre la libertad jurídica en materia religiosa constituye una urgente necesidad para la unificación pacífica del mundo pluralista de hoy. La confianza entre los hombres es una condición necesaria para la construcción de un mundo más humano. Y la confianza no es*

⁶ Fesquet,op.cit. pág.960

posible sin la libertad religiosa.”⁷ Cardijn aportó también la importante idea de que la libertad religiosa es igualmente una condición de la eficacia de la acción ecuménica y misionera. “*En los países donde los cristianos no representan sino una ínfima minoría, su acción sólo puede basarse en la fuerza de la palabra de Dios, en la pobreza y en el testimonio de la vida de los laicos. No hay que olvidar, por otra parte, el valor educativo y pedagógico de la libertad*”.

Frente a estas ideas profundamente renovadoras se alzaron, aunque minoritarias, voces reacias a todo cambio de mentalidad, como la del ultraconservador Marcel Lefèbvre que llegó a negar que la dignidad del hombre fuese el fundamento de la libertad religiosa, alegando que el esquema que se sometía a votación estaba basado “*en los filósofos del siglo XVIII Hobbes, Hume, Locke y Rousseau y en el catolicismo liberal de Lamennais condenado por León XIII*”.⁸ O la postura integrista del cardenal Browne que llegó a expresarse en estos términos: “*No pueden concederse derechos iguales a todas las religiones: la difusión de otras religiones en los países católicos constituye una violación de la moralidad pública. Hay que prohibirla*”.⁹

Pero los padres Conciliares estaban mayoritariamente por la avanzar y modernizar las relaciones interreligiosas, asumiéndose mayoritariamente el esquema sobre la libertad religiosa. La Declaración que finalmente se aprobó por aplastante mayoría de los padres conciliares, el 28 de octubre de 1965, abrió una nueva era en las relaciones de la Iglesia con las grandes religiones mundiales no cristianas y muy especialmente con el judaísmo. EL escrutinio fue el siguiente: 2312 votantes; 2221 placet;

⁷ Fesquet, op.cit. pág.961

⁸ Fesquet, op.cit. Pág.959.

⁹ Fesquet, op.cit. Pág.962.

88 non placet; 2 juxta modum; 1 voto nulo. Se abría una etapa nueva de gran trascendencia para los creyentes en general.

El Decreto sobre las religiones no cristianas se aprobó junto a los decretos de los Obispos, los Seminarios, los Religiosos y la educación cristiana. La sesión de aquel histórico 28 de octubre de 1965 se inició con la entronización del Evangelio, Canto del *Veni Creator*, lectura de los cinco Decretos, votación, misa concelebrada con el Papa por la paz, anuncio de los resultados de los escrutinios, promulgación de los decretos y finalmente alocución del Papa, que quiso insistir en la importancia de la *Nostra Aetate*: “*Quieran contemplar esta manifestación del rostro embellecido de la Iglesia católica nuestros queridos hermanos cristianos todavía separados de su plena comunión; quieran igualmente contemplarle los seguidores de las otras religiones; y, entre ellos, todos aquellos a quienes nos une el parentesco de Abraham, especialmente los hebreos, ya nunca más objeto de reprobación o recelo, sino de respeto, de amor y de esperanza*”.¹⁰ EL papa recordó que la ceremonia de ese día coincidía con el séptimo aniversario de la elección de su predecesor San Juan XXIII, a cuya inspiración se debía la convocatoria del Concilio; también recordó a los obispos privados en parte o por completo de su libertad que no habían podido concurrir, y a los de los países que sufrían guerra.

El Proemio justifica el documento partiendo de la constatación de que el género humano se une cada vez más estrechamente, y que aumentan los vínculos entre los diversos pueblos, y afirmando *la misión de la Iglesia de fundamentar la Unidad y la Caridad entre los hombres y, aún más, entre los pueblos*. Porque se considera ante todo “*aquello que es común a los hombres y que conduce a la mutua solidaridad*.” Sigue una profunda reflexión teológica: “*Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género*

¹⁰ Fesquet, op.cit. Pág.1140.

humano sobre la faz de la tierra, y tienen también un fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos, hasta que se unan los elegidos en la ciudad santa, que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminarán bajo su luz.”¹¹

Continúa una sintética explicación antropológica sobre las religiones, sobre la respuesta del hombre a los grandes interrogantes de la existencia, objeto de estudio por la Antropología y la Fenomenología de las religiones. Sobre esa constatación se afirmará luego el necesario respeto que han de mostrarse los pueblos entre sí: Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer, conmueven íntimamente su corazón: “¿Qué es el hombre, cuál es el sentido y el fin de nuestra vida, el bien y el pecado, el origen y el fin del dolor, el camino para conseguir la verdadera felicidad, la muerte, el juicio, la sanción después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia donde nos dirigimos?”¹²

A partir de aquí la Declaración se abre en cuatro grandes apartados, destinados específicamente a las diversas religiones no cristianas, al Islamismo, al Judaísmo y un último apartado dedicado a la fraternidad universal, fundamento de la no discriminación. El contenido de estos apartados puede considerarse muy avanzado al cambiar significativamente el enfoque del Catolicismo en relación con la libertad religiosa y estas religiones mayoritarias, y muy especialmente con el Judaísmo en que el cambio de mentalidad podría considerarse incluso revolucionario. Las posiciones doctrinales de estas religiones no cristianas en

¹¹ Nostra Aetate, Proemio.

¹² Nostra Aetate, Proemio.

relación con el propio Cristianismo justifican un texto distinto y un trato diferenciado en sus futuras relaciones.

LAS DIVERSAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

Redactado de forma generalista y con palabras seleccionadas el segundo apartado aborda en forma positiva el fenómeno religioso como íntimamente ligado al ser humano, asumiendo postulados antropológicos: *“ Ya desde la antigüedad y hasta nuestros días se encuentra en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana y a veces también el reconocimiento de la Suma Divinidad e incluso del Padre. Esta percepción y conocimiento penetra toda su vida con íntimo sentido religioso. Las religiones al tomar contacto con el progreso de la cultura, se esfuerzan por responder a dichos problemas con nociones más precisas y con un lenguaje más elaborado.”*¹³

Seguidamente se mencionan de modo expreso Hinduismo y Budismo, con fórmulas extremadamente sintéticas pero significativas: *“ Así, en el Hinduismo los hombres investigan el misterio divino y lo expresan mediante la inagotable fecundidad de los mitos y con los penetrantes esfuerzos de la filosofía, y buscan la liberación de las angustias de nuestra condición mediante las modalidades de la vida ascética, a través de profunda meditación, o bien buscando refugio en Dios con amor y confianza. En el Budismo, según sus varias formas, se reconoce la insuficiencia radical de este mundo mudable y se enseña el camino por el que los hombres, con espíritu devoto y confiado pueden adquirir el*

¹³ Nostra Aetate, apartado segundo: *“ las diversas religiones no cristianas ”*.

*estado de perfecta liberación o la suprema iluminación, por sus propios esfuerzos apoyados con el auxilio superior.*¹⁴

Y se concluye con una referencia a las demás religiones, que lejos de ser expresamente rechazadas, se consideran como esfuerzos de búsqueda de la Verdad y la Divinidad: *“Así también los demás religiones que se encuentran en el mundo, es esfuerzan por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano, proponiendo caminos, es decir, doctrinas, normas de vida y ritos sagrados”*.

Avance extraordinario es el que significa la parte final del texto, en la que se expresa con una rotundidad desconocida hasta el momento que *“La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero”*. Y continúa afirmando el sincero respeto a esos otros modos de obrar y vivir religiosamente, con sus preceptos y doctrinas, *“que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres”*¹⁵.

Para evitar equívocos o confusiones se afirma a renglón seguido que esa Verdad está para los cristianos en el mismo Cristo: *“Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn., 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas.”*¹⁶ Y desde aquí se postula el diálogo y la colaboración, dando testimonio de fe y vida cristiana y al mismo tiempo reconociendo, guardando y promoviendo los bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que existen en esas religiones.

¹⁴ Nostra Aetate, apartado segundo: *“las diversas religiones no cristianas”*.

¹⁵ Nostra Aetate, apartado segundo: *“las diversas religiones no cristianas”*.

¹⁶ Nostra Aetate, apartado segundo: *“las diversas religiones no cristianas”*.

LA RELIGIÓN DEL ISLAM.

De avance extraordinario puede calificarse el texto dedicado a la religión islámica se valoró de forma muy positiva, por cuanto significó para clarificar al mundo y especialmente a los cristianos los puntos de coincidencia con una doctrina que prácticamente se consideraba irreconciliable. La actitud del Concilio facilitaría sin duda el diálogo y la colaboración de Estados de religión musulmana con minorías católicas. Evidentemente ese acercamiento sólo puede hacerse bajos parámetros mínimos. La declaración usa tan sólo la expresión *“La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes”*, esto es, no puede reconocer ningún otro tipo de relación más que la amistad interreligiosa basada en unas creencias esenciales que se especifican.

Así se reconoce que los musulmanes adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra. Igualmente que el Dios Creador habló a los hombres, como se manifestó a Dios Abraham *“a quien la fe islámica mira con complacencia”*. Y que los hombres *“procuran someterse con toda el alma a los ocultos designios de Dios”*. Reconoce igualmente que los musulmanes veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconozcan como Dios. Y honran a María, a la que invocan devotamente. Y además *“esperan el día del juicio en que Dios remunerará a todos los hombres resucitados”*. Y por último *“aprecian la vida moral, y honran a Dios sobre todo con la oración, las limosnas y el ayuno”*.¹⁷

Esa llamada a la amistad interreligiosa adquiere el carácter de una exhortación al perdón, con una expresa mención a las desavenencias y enemistades del pasado entre cristianos y musulmanes, y especialmente, de cara al futuro, una proclama para

¹⁷ Nostra Aetate, apartado segundo: *“la religión del Islam”*.

trabajar y promover unidos *“la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres”*.

LA RELIGIÓN JUDÍA.

Trascendental por su significación histórica y sus consecuencias futuras será lo instituido acerca del Judaísmo, revalorizado hasta el punto de considerarse actualmente a los hebreos como los hermanos mayores en la fe y de condenarse una doctrina, la del *deicidio*, que marcó muy negativamente durante siglos la relación con el pueblo judío.

Cuando se inició la devastadora persecución racial en Alemania en los años 30 la Iglesia Católica reaccionó con absoluta oposición desde el Papado. Ya en 1928 Pío XI había promulgado un Decreto condenando *“el odio hacia el pueblo que Dios había elegido, aquel odio vulgarmente denominado hoy antisemitismo”*. En 1937 había condenado el paganismo nazi, en la encíclica *“Mit Brennender Sorge”*. Y en 1938 denunció el antisemitismo ante un grupo de peregrinos belgas: *“El antisemitismo no es admisible. Nosotros somos espiritualmente semitas”*. Al morir Pío XI el 11 de febrero 1939 dejó en su escritorio prácticamente concluido el proyecto de una encíclica condenando el racismo y el nacionalismo.

Mucho se ha hablado del silencio posterior del Papa Pío XII, y de gran parte de la jerarquía católica, durante los años de la Segunda Guerra Mundial, en los que la persecución a los judíos y el holocausto -la Shoah- acabó con 6 millones de judíos en Europa. Ese silencio oficial se ha justificado, desde la Iglesia, por el temor a sufrir persecución general de católicos y porque hubiera impedido la ocultación y salvación de miles de hebreos. Y es que el Catolicismo, al igual que el Luteranismo, estaba siendo tolerado por intereses políticos pero podía ser atacado en cualquier momento. Esto influyó sin duda en la postura poco combativa de la jerarquía eclesiástica contra la dictadura nazi en la

opinión pública, optándose por las ayudas encubiertas para salvar judíos europeos y en exigir el cumplimiento de las normas diplomáticas. Hay historiadores que consideran que esta postura permitió salvar a miles de judíos facilitando el escondite o la huida, como así está demostrado. Pero también se formulan críticas fuertes a esa posición tibia que no condenó más duramente el horror del que se estaba ya teniendo conocimiento

Es en 1945, al finalizar la contienda mundial, cuando se liberan los campos de exterminio y se conoce la terrorífica verdad, cuando en toda la opinión pública mundial reflexiona sobre el antisemitismo. En el seno de la Iglesia Católica se produce la más profunda reflexión, jamás conocida hasta entonces, acerca de las relaciones del cristianismo con el judaísmo, una reflexión que daría nacimiento a un cambio radical de la actitud de la jerarquía eclesiástica y de los creyentes católicos hacia los judíos.

Es bien conocida la actitud del Papa Juan XXIII, impulsor del Concilio, en favor de los hebreos en los tiempos difíciles de la persecución y el holocausto, cuando actuaba como Legado Apostólico en Grecia y Turquía y ayudó a escapar a miles de hebreos de la implacable persecución nazista. Su amor por aquellos que serán llamados años más tarde por Juan Pablo II los "hermanos mayores en la Fe" era indudable.¹⁸

Un número muy considerable de padres conciliares compartían también la necesidad de revisar la postura oficial de la Iglesia hacia la religión judía, puesto que el antisemitismo social y político había echado raíces, en gran parte, a causa del antisemitismo religioso. Subyacía en muchos pensadores católicos un sentimiento de culpabilidad o responsabilidad por no haberse

¹⁸ El Papa Juan Pablo II usó la expresión en su visita a la Sinagoga de Roma el 13 de abril de 1986.

opuesto con mayor contundencia al surgimiento del antisemitismo político.¹⁹

¹⁹ Veamos unos interesantes testimonios de señaladas autoridades del diálogo interreligioso. Señala el rabino David Rosen, director del Departamento de Asuntos Interreligiosos del Comité Judío Norteamericano (American Jewish Committee) que “la revolución en las relaciones católico-judías se produjo a raíz de la Shoah, aunque creo que la idea de que la histórica “enseñanza del desprecio” de la Iglesia con respecto a los judíos fue directamente responsable de esa gran tragedia, es insostenible. En efecto, como escribió el gran intelectual judío norteamericano Maurice Simon, ya antes del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, la ideología nazi constituyó también, en gran parte, un ataque al cristianismo. Sin embargo, es indudable que la Solución Final no habría logrado sus objetivos en la magnitud en que lo hizo, si el terreno no hubiera sido fertilizado durante siglos por la contribución -activa y pasiva- de la Iglesia a la demonización y la deshumanización del judío. Precisamente por esta razón, la Shoah no sólo fue inconmensurablemente devastadora para el pueblo judío, sino que también tuvo profundas consecuencias y ramificaciones para el cristianismo.

Como lo expresó el escritor y clérigo cristiano, Rev. David L. Edwards: “Hubo gentiles honestos, incluso algunos obispos, que salvaron a decenas de miles de judíos, pero sus esfuerzos fueron pequeños en comparación con los seis millones de asesinatos: un gigantesco crimen perpetrado a sangre fría, que habría sido imposible de no haber existido una indiferencia general hacia el destino de las víctimas. El Holocausto se convirtió en la más terrible fuente de culpa de la cristiandad europea, y no porque los asesinos fueran cristianos, o porque los líderes religiosos se hubieran mantenido durante años en un silencio absoluto frente a las leyes y las acciones de los nazis, sino por el innegable antisemitismo presente en la enseñanza de las Iglesias a través de los siglos. No sólo ignorantes campesinos y monjes, sino también eminentes teólogos y maestros espirituales, atacaban a los judíos como “asesinos de Cristo”, como un pueblo ahora abandonado por Dios; no sólo los judíos de Roma fueron forzados a vivir en un ghetto hasta que los papas dejaron de gobernar esa ciudad; no sólo Lutero se permitió disparar palabras incendiarias contra ese blanco fácil, sino que en casi toda Europa, los judíos eran señalados como raros, siniestros y repulsivos. Un largo camino de prédicas ignominiosas constituyó una de las vías que llevaron, a través de los siglos, a los campos de muerte nazis, y finalmente, no fue el judaísmo, sino el cristianismo quien resultó desprestigiado”.

Pero como reconoce Edwards, también existieron héroes cristianos que se destacaron como excepciones en esos tiempos horribles. Uno de ellos fue el nuncio -el embajador pontificio- en Turquía durante el período de la Shoah: una de las primeras personalidades religiosas occidentales que recibió información sobre la maquinaria asesina nazi. Ese hombre fue, por supuesto, el arzobispo Angelo

Cuando se abrió el Concilio Vaticano II el primer proyecto de Declaración sobre las religiones no cristianas, impulsado directamente por Juan XXIII, era realmente una aclaración de la postura actual de la Iglesia hacia el pueblo judío (que era lo prioritario). Aquel capítulo inserto en el esquema general sobre el Ecumenismo constaba de 42 líneas, pero acabó siendo una declaración que dio cabida también a la reflexión acerca de las otras religiones no cristianas.

La redacción fue muy complicada. Comenzó en noviembre de 1963 y concluyó en el último periodo de sesiones, el 22 de octubre de 1965. Su impulso y dirección se debió al Cardenal Agustín Bea, Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica, de la Congregación del Santo Oficio y de la Congregación de Ritos, Profesor de Exégesis Bíblica y Antiguo Testamento y Rector del Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Personalidad de autoridad moral extraordinaria y portaestandarte de algunas de las posiciones más progresistas del Concilio.

La dilatada trayectoria para aprobar el documento se debió a dos grandes causas. La primera y principal a la existencia de una campaña de opinión, en el mundo árabe, que asimilaba la toma de postura positiva de la Iglesia sobre el judaísmo a una posición política sionista de apoyo al joven Estado de Israel. En esta línea presionaron en contra los patriarcas de Medio Oriente, más por razones sociológicas que religiosas, puesto que temían represalias sobre los cristianos que vivían en aquellos territorios. El Cardenal Bea se esforzó continuamente en fundamentar el documento en motivaciones teológicas y nunca políticas, de lo que queda constancia expresa.

Roncalli, que ayudó a salvar a miles de judíos de las garras de sus potenciales asesinos, y se sintió hondamente conmovido por la difícil situación del pueblo judío.

La segunda fue la tendencia conciliar más conservadora, que se negaba a retirar la calificación del pueblo hebreo como pueblo deicida. El Cardenal Bea siempre sostuvo la tesis de que es imposible atribuir al pueblo hebreo en cuanto tal, y mucho menos a los judíos de hoy, la responsabilidad de la condena a muerte de Jesucristo. La posición del Cardenal Bea de anular el “antisemitismo religioso” triunfó ampliamente entre los Padres Conciliares, y significó un avance extraordinario para el diálogo y la reconciliación con el Judaísmo.²⁰

El texto finalmente aprobado, tras sucesivas versiones, con una muy cuidada (meticulosa) redacción, nacida de un esfuerzo dialéctico que revisaba profundamente la actitud anterior de rechazo, puede dividirse en dos partes. La primera sintetiza “los vínculos con que el Pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la raza de Abraham” para constatar la grandeza del “*patrimonio espiritual común a cristianos y judíos*”, por lo cual “*este Sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos, que se consigue sobre*

²⁰ Desde la tercera sesión, abierta por Ss Pablo VI en septiembre de 1964, los esquemas de trabajo sobre Ecumenismo, que comprendían una declaración sobre la libertad religiosa y otra sobre los judíos y los no cristianos, debieron ser reformulados a partir del trabajo de las comisiones. El 21 de septiembre de 1964 iba a votarse la declaración sobre los judíos y los no cristianos”, que había sido modificada durante la última intercesión. El texto modificado suscitó reacciones violentas, puesto que unos se indignaban de que fuese menos categórico que el antiguo; y otros, especialmente los obispos que viven en países árabes, habían ejercido toda suerte de presiones para que el Vaticano no tratase la cuestión judía. Esta última exigencia no fue aceptada por las comisiones competentes, puesto que solo se motivaba en la conjetura de que cualquier declaración en favor de los judíos podría ser interpretada en sentido político por los países árabes, aprovechando para crear nuevas dificultades para las minorías cristianas en dichos territorios. ²⁰ Se planteó también la inoportunidad de cambiar la palabra *vexatio* por la de *persecutio* para referirse a las persecuciones que sufrió históricamente el pueblo judío.

todo por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con el diálogo fraterno”.

Esos vínculos se concretan así:

“La Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los Patriarcas, en Moisés y los Profetas, conforme al misterio salvífico de Dios. Reconoce que todos los cristianos, hijos de Abraham según la fe, están incluidos en la vocación del mismo Patriarca y que la salvación de la Iglesia está místicamente prefigurada en la salida del pueblo elegido de la tierra de esclavitud.”

Por ello la Iglesia no puede olvidar que ha recibido el Antiguo Testamento del pueblo de Israel, calificado como el *buen olivo* en que se han injertado las ramas del olivo silvestre que son los gentiles: *“cree, pues, la Iglesia que Cristo, nuestra paz, reconcilió por la cruz a judíos y gentiles y que de ambos hizo una sola cosa en sí mismo”.*

Se recuerda el testimonio trascendental de San Pablo que, aun marcando su tristeza por el no reconocimiento de Cristo como Mesías, sigue manteniendo que a los judíos, sus hermanos de sangre, *“pertenecen la adopción y la gloria, la Alianza, la Ley, el culto y las promesas; y también los Patriarcas, y de quienes procede Cristo según la carne” (Rom., 9,4-5), hijo de la Virgen María”.*

La Declaración recuerda también que los Apóstoles, fundamentos y columnas de la Iglesia, nacieron del pueblo israelita, así como muchísimos de aquellos primeros discípulos que anunciaron al mundo el Evangelio de Cristo.

Trascendente la valoración de la discrepancia esencial entre la Iglesia y el Judaísmo, resuelta en términos de Fe: Dios no puede arrepentirse de sus dones y de su vocación, por lo cual los

judíos, aunque no aceptaron el Evangelio y muchos se opusieron a su difusión, aún siguen siendo muy amados a causa de sus padres. Y la Iglesia, junto a los Profetas y el mismo Apóstol Pablo, espera el día en que todos invoquen juntos al Señor:

*Como afirma la Sagrada Escritura, Jerusalén no conoció el tiempo de su visita, gran parte de los judíos no aceptaron el Evangelio e incluso no pocos se opusieron a su difusión. No obstante, según el Apóstol, los judíos son todavía muy amados de Dios a causa de sus padres, porque Dios **no se arrepiente de sus dones y de su vocación**. La Iglesia, juntamente con los Profetas y el mismo Apóstol espera el día, que sólo Dios conoce, en que todos los pueblos invocarán al Señor con una sola voz y "le servirán como un solo hombre" (Soph 3,9).*

La segunda parte se dedica expresamente a rechazar la doctrina del **deicidio**, revisando así aquella concepción que justificó históricamente un rechazo a los hebreos y causó mucho daño a este pueblo, desde las conversiones forzadas para evitar el exilio de los Reinos cristianos, hasta el aislamiento social. Favoreció así un antisemitismo que, si bien era religioso, facilitó las persecuciones del antisemitismo político. La sensibilidad de la Declaración *Nostra Aetate* es extrema en esta cuestión. Durante siglos se acusó a los judíos como pueblo de ser "los que mataron al Señor":

"Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo, sin embargo, lo que en su Pasión se hizo, no puede ser imputado ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy. Y, si bien la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como reprobados de Dios ni malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras."

La Declaración se completa con un mandato para desterrar esa idea del deicidio de la catequesis católica, aún presente en

algunos sectores ultraconservadores: *“Por consiguiente, procuren todos no enseñar nada que no esté conforme con la verdad evangélica y con el espíritu de Cristo, ni en la catequesis ni en la predicación de la Palabra de Dios”.*

Y añade una condena expresa de las persecuciones sufridas por los judíos a lo largo de la historia: *“Además, la Iglesia, que reprobaba cualquier persecución contra los hombres, consciente del patrimonio común con los judíos, e impulsada no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos”.*

Se concluye siempre con el mensaje cristiano de la Cruz de Cristo, en la que se abrió la salvación para todos los hombres; es el mensaje del Amor de Dios, que está muy por encima del de la amistad o fraternidad universal: *“Por los demás, Cristo, como siempre lo ha profesado y profesa la Iglesia, abrazó voluntariamente y movido por inmensa caridad, su pasión y muerte, por los pecados de todos los hombres, para que todos consigan la salvación. Es, pues, deber de la Iglesia en su predicación el anunciar la cruz de Cristo como signo del amor universal de Dios y como fuente de toda gracia.”*

LA DIGNITATIS HUMANAЕ, SOBRE LA LIBERTAD RELIGIOSA, DE 7 DE DICIEMBRE DE 1965.

El Concilio Vaticano II, deseoso de renovar profundamente el rostro de la Iglesia, debía promulgar no sólo lo relativo al diálogo interreligioso y ecuménico, sino también sobre el reconocimiento del derecho individual a la libertad religiosa. La cuestión era compleja y necesaria puesto que se requería revisar el posicionamiento que la Iglesia había mantenido a mediados del siglo XIX, condenando el libre arbitrio, en un contexto socio-político

ciertamente muy distinto, caracterizado por la ruptura del Estado con la Iglesia tras siglos de unión o fusión en los estados católicos. Como sintetiza el documento vaticano de 2019 de la Comisión Teológica Internacional titulado *La libertad religiosa para el bien de todos: "Una cierta configuración ideológica del Estado, que había interpretado la modernidad de la esfera pública como emancipación de la esfera religiosa, había provocado que el Magisterio de entonces condenara la libertad de conciencia, entendida como legítima indiferencia y arbitrio subjetivo frente a la verdad ética y religiosa"*. Y se citan expresamente en tal sentido las Encíclicas *Mirari vos arbitrarium* de Gregorio XVI (de 15-8-1832) y la *Quanta cura* de Pío IX (de 8-12-1864). En aquel contexto histórico en que triunfó un laicismo de Estado que rechazaba al cristianismo en la comunidad, eliminando el concepto de religión de Estado que ejercía el Catolicismo por ser la dominante en la sociedad occidental, la Iglesia reaccionó con estos documentos en que se hacía una lectura teológica en términos de apostasía de la fe, más que en términos de una legítima separación entre Estado e Iglesia.²¹

Pero aquel contexto decimonónico era bien diferente al del tiempo del Concilio Vaticano II. El mundo era ya, a principios de los 60, un mundo en constante transformación, mucho más dialogante y en con un desarrollo tecnológico que favorecía las comunicaciones, una vez superada, al menos parcialmente, la enorme tragedia de enfrentamiento y destrucción que concluyó en 1945. La Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas había proclamado en París, el 10 de diciembre de 1948, la Declaración Universal de Derechos Humanos, que dedicó un artículo expresamente a la libertad de conciencia y religiosa.²²

²¹ Comisión Teológica Internacional, *La libertad religiosa para el bien de todos* (2019).

²² Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU, 10-XII.1948

" Artículo 18.

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así

La convivencia entre credos religiosos en el seno de los Estados y la necesaria regulación jurídica a nivel constitucional para garantizar las libertades de religión y culto abocaban también a la Iglesia Católica a pronunciarse solemnemente. Obviamente se eligió la Declaración, dirigida en cierto modo hacia fuera de la Iglesia, puesto que expresa un planteamiento general, una línea de actuación de reconocimiento de la libertad individual en la vida religiosa, sin tratar de establecer normas de conducta organizativas o disciplinares concretas. La Iglesia Católica admitía ya sin dudas “*la legítima autonomía de las realidades temporales (habría que entender estatales y organizaciones internacionales), así como la justificación democrática de la libertad política y la neutralidad ideológica de la esfera pública*”.²³

EL INFLUJO DE LA PACEM IN TERRIS.

El 11 de abril de 1963, Jueves Santo, se publica la Encíclica *Pacem in Terris*, con un subtítulo elocuente: «*Sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad*». Es la última de las Encíclicas de Juan XXIII -que fallece apenas dos meses más tarde- y se contextualiza en el pesimismo de la llamada “guerra fría”, la guerra de Vietnam o la crisis de los misiles de Cuba y la amenaza de las armas nucleares. San Juan XXIII la dirige «a todos los hombres de buena voluntad» y no únicamente a la feligresía católica y al episcopado. En aquella carta encíclica convocó a todos los hombres y a todas las naciones a colaborar entre sí para conseguir la paz por medio de la comprensión, la ayuda mutua y el respeto de los derechos de los demás.

como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.”

²³ Comisión Teológica Internacional, *La libertad religiosa para el bien de todos* (2019).

Fundamentada en el lusnaturalismo racionalista tomista que la Iglesia Católica ha asumido históricamente como fundamentación de todo orden jurídico²⁴, expresamente señala que las leyes naturales deben primero regular las mutuas relaciones de los hombres en su convivencia; en segundo lugar las relaciones de los ciudadanos con las autoridades públicas de cada Estado; en tercero las relaciones de los Estados entre sí, y por último el nuevo orden de las relaciones por medio de los organismos internacionales: *“cómo deben coordinarse, de una parte, los individuos y los Estados, y de otra, la comunidad mundial de todos los pueblos, cuya constitución es una exigencia urgente del bien común universal”*.²⁵

Como reafirma la Comisión Teológica Internacional, con esta Carta Encíclica siguiendo la estela del dinamismo de los derechos humanos, se despejó el camino hacia el Concilio. Los derechos y deberes de los hombres se definieron con una perspectiva abierta a la *Declaración universal de los derechos del hombre*, enseñando que la convivencia humana debe realizarse en la búsqueda de la verdad y conjuntamente con la libertad: *“Por esto, la convivencia civil sólo puede juzgarse ordenada, fructífera y congruente con la dignidad humana si se funda en la verdad. Es una advertencia del apóstol San Pablo: Despojándose de la mentira, hable cada uno verdad con su prójimo, pues que todos somos miembros unos de otros”*. Serán el respeto a los derechos de los otros y el cumplimiento de los deberes que cada uno tiene hacia los demás, los valores que fundamentarán toda comunidad humana. Y será el amor cristiano el que aporte el sentido definitivo: *“cuando estén movidos por el amor de tal*

²⁴ Carta Encíclica *Pacem in Terris*, San Juan XXIII, ep.6. *“Pero una opinión equivocada induce con frecuencia a muchos al error de pensar que las relaciones de los individuos con sus respectivas comunidades políticas pueden regularse por las mismas leyes que rigen las fuerzas y los elementos irracionales del universo, siendo así que tales leyes son de otro género y hay que buscarlas solamente allí donde las ha grabado el Creador de todo, esto es, en la naturaleza del hombre.”*

²⁵ Carta Encíclica *Pacem in Terris*, San Juan XXIII, ep.6.

*manera, que sientan como suyas las necesidades del prójimo y hagan a los demás partícipes de sus bienes, y procuren que en todo el mundo haya un intercambio universal de los valores más excelentes del espíritu humano. Ni basta esto sólo, porque la sociedad humana se va desarrollando conjuntamente con la libertad, es decir, con sistemas que se ajusten a la dignidad del ciudadano, ya que, siendo éste racional por naturaleza, resulta, por lo mismo, responsable de sus acciones.”*²⁶

La libertad religiosa se entiende ya como la ausencia de cualquier tipo de coacción ejercida por los hombres o el Estado para profesar un determinado credo. Por tanto, como réplica a las tendencias más integristas de la propia Iglesia que trataban de rechazar la libertad religiosa, se insiste en que no se trata de regular las relaciones entre el hombre y Dios, ni entre los fieles y las autoridades eclesíásticas, sino de regular las relaciones de libertad entre los hombres dentro de la sociedad civil.

Por ello no significa más que el respeto a esa esfera íntima del ser humano, garantizando que cada hombre tenga la posibilidad de buscar la verdad en materia religiosa, y de seguirla de forma libre y responsable. Esta disposición de la libertad del ser humano debe ser defendida de cualquier tipo de prevaricación, intimidación o violencia. Esa garantía jurídica que deben proporcionar los Estados y los organismos internacionales se fundamenta en la dignidad de la persona humana. Y evidentemente no dispensa a los hombres del deber moral de emplear esta libertad conforme a la ley moral objetiva y en el caso de los católicos, de emplearla conforme a las leyes de la Iglesia.

²⁶ Carta Encíclica *Pacem in Terris*, San Juan XXIII, ep.35.

EL LARGO PROCESO DE LA DIGNITATIS HUMANAÆ.

La Declaración *Dignitatis Humanae*, promulgada finalmente en la sesión conclusiva del Concilio de 7 de diciembre de 1965, iba a tener un procedimiento enormemente largo para su adopción -hasta seis redacciones- en las distintas etapas conciliares, con sucesivas aportaciones a borradores y bajo la dirección inicial del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, que había quedado enteramente asimilado a las diez comisiones del Vaticano II. Ya en octubre de 1962 dicho Secretariado había preparado cuatro esquemas de trabajo: sobre el ecumenismo católico, la oración por la unidad, la palabra de Dios y la libertad religiosa.

La primera sesión, que terminó en diciembre de 1962 en un clima de euforia general, sería continuada desde el 29 de septiembre de 1963 hasta el 4 de diciembre del mismo año. La primera sesión había tenido un carácter casi revolucionario, los Obispos mayoritariamente estaban por la labor de aggiornamento y cambio, y las posiciones integristas eran minoritarias. Henri Fesquet define perfectamente la situación: *“Por esto, la primera sesión fue, como justamente se ha dicho, una empresa de demolición(...). Al cabo de pocas semanas, los obispos tildados de “avanzados”, que se creían aislados dentro de la Iglesia y poco numerosos, habían comprendido que la mayoría del concilio estaba con ellos. Este fue uno de los grandes descubrimientos de la sesión: la Iglesia de los obispos es decir de los pastores que ejercen su ministerio en contacto directo con el mundo, había ganado la partida frente a la Iglesia de los burócratas y de los juristas. La savia de la Iglesia se encargó de anular las esclerosis. La voluntad de progresar y de poner la Iglesia “al día” había vencido, Por otra parte la palabra misma era de Juan XXIII: el*

*aggiornamento era el objetivo que se la había asignado desde un principio al Vaticano II".*²⁷

En la apertura de la segunda sesión del Concilio, el 30 de septiembre de 1963, el Papa Pablo VI retomó la tarea de su predecesor Juan XXIII definiendo los cuatro objetivos principales del Concilio: la conciencia de la Iglesia, la renovación de la Iglesia, la unidad de los cristianos y el diálogo con el mundo contemporáneo. Pero las vicisitudes fueron múltiples, con sucesivos textos que fueron presentados por el Arzobispo de Brujas De Smedt: hasta siete relaciones fueron presentadas y discutidas ante las distintas Comisiones.

Ya en la fase final del Concilio la Declaración fue aprobada el 7 de diciembre de 1965, por 2308 síes frente a 70 noes y 8 votos nulos. El papa Pablo VI esa misma tarde reconocía ante las legaciones extraordinarias que habían sido enviadas a la Clausura del Concilio que esta Declaración *"permanecerá, sin duda, como uno de los más grandes documentos de este Concilio, la Iglesia hace suya la aspiración tan universalmente sentida hoy a la libertad civil y social en materia religiosa. Que ninguno sea obligado a creer y que, igualmente, a nadie se le impida profesar su fe, derecho fundamental de la persona humana, reconocida hoy por los demás, en teoría aunque no siempre en la práctica por la mayor parte de las legislaciones. En el mismo espíritu, la Iglesia pide a los Gobiernos que le reconozcan y le devuelvan su plena e íntegra libertad en cuanto concierne a la elección y nombramiento de sus pastores. Sea el que sea el juicio que podamos formar sobre las situaciones históricas que se han verificado en el pasado en ciertas naciones, la Iglesia hoy no pide para sí otra cosa que la libertad de anunciar el Evangelio"*.

²⁷ Feschet, Henri, op.cit, p.189

Las cuestiones sobre la libertad religiosa, que pasaron por estar incluida en la Constitución dogmática *Lumen Gentium* y fueron anexadas al Decreto de Ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, terminaron siendo una Declaración autónoma: *Dignitatis Humane*. Así dichas cuestiones cobraban un valor doctrinal y un relieve del que carecían en las posiciones que previamente les habían sido asignadas. De ser un tema inmaduro en la reflexión de la teología católica pasó a ser una reflexión eclesial madura y nuclear para el Magisterio actual, al quedar incorporada al patrimonio docente de la Iglesia Católica.

El núcleo del documento conciliar es el derecho individual a la libertad religiosa, entendida como libertad para actuar en este ámbito sin coacciones externas de ningún tipo, y tanto en el ámbito privado como en el público: “Este Concilio Vaticano declara que la persona humana **tiene derecho a la libertad religiosa**. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de **estar inmunes de coacción**, sea por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto, de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos.”²⁸

La *Dignitatis humanae* hace de la **dignidad humana** el fundamento de la libertad religiosa: «El derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la **dignidad** misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil» (*DH 2a*).

²⁸ DH 2a

Se usaron cuatro grandes argumentos para justificar la libertad religiosa basada en la dignidad humana, que se enfocan a la luz de la Revelación divina, libremente acogida en el acto de fe. Y se especificaba también el ejercicio que la Iglesia ha hecho de ella²⁹.

El primero de dichos argumentos es el de la integridad, esto es la imposibilidad de separar la libertad religiosa interior del ser humano de su manifestación pública. Este derecho o libertad no nace de ninguna concesión del poder, ni puede ser un hecho subjetivo del gobernante, no es una concesión del Derecho positivo humano, sino que brota ontológicamente de la naturaleza y de la vocación radical por la que todo ser humano es persona, dotada de razón y de voluntad. Y en virtud de esas dos facetas, la racional y la voluntarista, la persona está llamada a entrar en una relación existencialmente comprometida con el bien, la verdad y la justicia. El bien común requiere de la inteligencia y la voluntad de los hombres, en una comunicación libre.

Desde el punto de vista religioso esa libertad es la propia vocación del ser humano según el designio del Creador, porque al ser el hombre creado *Capax Dei*, abierto a la trascendencia, debe ser respetado por los poderes temporales. Por tanto la libertad religiosa del hombre es sagrada, para que no pueda ser forzado ni mortificado en el ejercicio auténtico de la religión. Y cada hombre debe responder responsablemente de sus acciones, en la seriedad de su conciencia del bien y en la libertad de su búsqueda de la verdad y la justicia.³⁰

El segundo argumento relaciona la búsqueda de la verdad con el diálogo. EL sujeto de la libertad religiosa no será únicamente el individuo sino también la comunidad en la que está inserto y

²⁹ Comisión Teológica Internacional “*La libertad religiosa para el bien de todos*”(2019).

³⁰ DH 2, 9, 11, 12.

particularmente la familia. El valor del diálogo es decisivo porque se asienta en la verdad, nos dirá la *Dignitatis Humanae*: «la verdad no se impone de otra manera, sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y fuertemente en las almas»³¹ El Cristianismo está abierto al diálogo interreligioso y a la amistad interreligiosa, fundándose en la búsqueda racional del bien : “La fe cristiana, por su misma naturaleza, está abierta a la confrontación positiva con las razones humanas de la verdad y del bien que la historia de la cultura saca a la luz en la vida y en el pensamiento de los pueblos. La libertad en la búsqueda de las palabras y de los signos de la verdad de Dios y la pasión por la hermandad de los hombres van siempre juntas”³²

Corolario de todo ello es la potestad de ejercer en libertad la transmisión de los valores religiosos a través de la educación y la enseñanza. De la libertad religiosa nace la libertad de enseñanza religiosa, que debe ser principalmente ejercida por los padres: «Cada familia, en cuanto sociedad que goza de un derecho propio y primordial, tiene derecho a ordenar libremente su vida religiosa doméstica bajo la dirección de los padres. A estos corresponde el derecho de determinar la forma de educación religiosa que se ha de dar a sus hijos, según sus propias convicciones religiosas. Así, pues, la autoridad civil debe reconocer el derecho de los padres a elegir con verdadera libertad las escuelas u otros medios de educación».³³

El tercer argumento no es otro que el del componente esencialmente religioso del ser humano. El *Homus religiosus* debe vivir y poder manifestarse en sociedad en coherencia con sus creencias. La exigencia para el poder civil es el del máximo respeto, de ser estrictamente escrupuloso con cualquier tipo de

³¹ DH 1c.

³² Comisión Teológica Internacional, *La libertad religiosa para el bien de todos* (2019), 8.

³³ DH, 5a

manifestación externa de la libertad religiosa, con el único límite del orden público y con causa fundada. No caben por tanto injerencias externas que limiten la libertad religiosa.

Y el cuarto y último argumento involucra a la misma religión en el control de la legitimidad de su manifestación pública, puesto que la salvaguarda de la justicia y la custodia de la paz son partes integrales del bien común e involucran a los propios creyentes.³⁴

Sin duda alguna podemos concluir que estas dos grandes declaraciones del Concilio Vaticano II vienen a significar, en el ámbito de la Iglesia Católica, la proclamación sin reservas del derecho a la libertad religiosa individual y colectiva. Esto es, lo que en los Estados equivale a las declaraciones programáticas de las Constituciones, que bien sea en los preámbulos o en las normas articuladas, recogen de manera global los valores esenciales acerca de la libertad que debe imperar en la esfera más íntima del ser humano, la religiosa. Valores que, en cuanto mandatos de la ley natural racional, no sólo identifican una visión de la humanidad y de las relaciones interpersonales propia del mundo libre, sino que tratan de asegurar la convivencia y la paz universales. Valores igualmente recogidos en la Declaración Universal de derechos humanos de la Organización de Naciones Unidas de 1948, y el correlativo Pacto Internacional de derechos civiles y políticos.³⁵

La significación de las Declaraciones conciliares *Nostra Aetate* y *Dignitatis Humanae* fue profunda y transformadora, pero la tarea quedó inacabada y sigue estando inacabada casi 60 años más tarde. El *aggiornamento* de la Iglesia querido por San Juan XXIII y Pablo VI fue en gran parte logrado en el Concilio Vaticano II. Y en la materia que hemos analizado el salto fue de

³⁴ DH 3,4, 7, 8 y 15.

³⁵ Artículo 18 Pacto Internacional de derechos civiles y políticos.

gigante. Pero las relaciones interreligiosas no han estado ni van a estar nunca exentas de roces y dificultades. La libertad religiosa seguirá siendo lastrada en muchas ocasiones por los poderes temporales. Pero la Iglesia tiene que estar en permanente renovación, por cuanto no es sólo institución divina, sino también una construcción social y humana, llamada siempre a *metánoia*, a conversión. Quisiera finalizar este breve comentario con unas palabras del teólogo Hans Küng que me parecen absolutamente claras y reveladoras: “ *La Iglesia está situada en el tiempo. Tiene que recibir constantemente formas nuevas. Ha de recibir constantemente configuraciones nuevas. Tiene que irse constantemente formando y configurando en la historia. La Iglesia no está nunca totalmente acabada y conclusa. La misión es ir a todo el mundo y predicar la buena nueva a toda criatura (Mc 16,15): a todas las naciones, a todas las civilizaciones, a todos los tiempos, hasta que el Señor vuelva. Es un mandato de gozo incomparable. De ahí que esta renovación no sea una necesidad opresora, sino un querer gozoso, un alegre servicio al reino de Dios con miras al que ha de hacerlo todo nuevo, el cielo nuevo y la tierra nueva. El grito mismo del papa que llama a la renovación es, dentro de su seriedad, un grito de gozo.*”³⁶

³⁶ Küng, Hans, *El Concilio y la unión de los cristianos*, Herder, 1962. p.47

LA TRINIDAD COMO AMISTAD. FUNDAMENTACIÓN TRINITARIA DE LOS DERECHOS HUMANOS

José Joaquín Castellón
Profesor de Filosofía
Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Me preguntaba un alumno de la facultad de teología al ver el programa de estas jornadas qué tenía que ver el dogma de la teología católica de la Trinidad con unas jornadas sobre Derechos Humanos y Doctrina Social de la Iglesia. Como respuesta apresurada, le dije que la revelación bíblica nos muestra que las personas, desde lo mejor de nosotros mismos, estamos hecha a imagen y semejanza de Dios y que, por tanto, lo que intuimos de la intimidad y las relaciones en Dios, esto es su forma trinitaria si así podemos expresarnos, ha de ser referencia para todas nuestras relaciones.

Hay un cuadro de Bartolomé Esteban Murillo que es titulado popularmente “La Trinidad del cielo y la trinidad de la tierra”, en él se representa a Dios Padre en la parte superior del lienzo, y al Espíritu Santo descendiendo, sobre la cabeza de la figura de un muchacho que representa a Jesús Niño. Hasta ahí una representación de la Trinidad del cielo. Pero flanqueando al Niño Jesús están san José y la Virgen María, y ya esas tres figuras forman la trinidad de la tierra. El significado que se insinúa en la pintura es claro: la misma armonía y unión de amor que se da en la Trinidad del cielo se daba en la trinidad de la tierra, en la familia de Nazaret. Por extensión, toda familia está llamada a vivir en esa misma armonía y amor que la de la familia de Nazaret, que la de la trinidad de la tierra: tres corazones, pero un mismo amor, tal y como dice algún autor espiritual del Dios Trinidad.

Otra realidad con forma trinitaria es la Iglesia. La resonancia de la Trinidad como modelo de la Iglesia está presente también en la

teología y en la liturgia. Bruno Forte, arzobispo y famoso teólogo, sintetizaba la propuesta eclesiológica del concilio Vaticano II en su libro: *La Iglesia, icono de la Trinidad*:

“La idea de una efectiva “perijoresis eclesiológica” que haga de la comunión eclesial un auténtico icono de la Trinidad, una en la riqueza de la diversidad, me parecen hoy más que nunca significativas y urgentes”. (FORTE 1997, 113)

Esta comunión de amor y de misión de las tres personas de la Trinidad son impulso de una iglesia sinodal, en la que todos vamos caminando juntos, cada uno desde su ser y vocación. Este mismo teólogo propone las relaciones trinitarias entre el Padre, el Hijo y el Espíritu como modelo para superar los problemas que emergentes procesos sociales como la globalización están planteando. Si las personas estamos hechas a imagen y semejanza de Dios, y Dios es Trinidad es claro que en el espejo de la Trinidad todo lo humano puede mirarse como en el que contemplar los dinamismos de verdadera plenitud.

En ese mismo sentido san Juan Pablo II, en la *Solicitudo rei socialis*, en 1987, ponía en relación la comunión trinitaria con la relación fraterna que todas las personas hemos de vivir en nuestro mundo y de la que la Iglesia ha de ser sacramento:

La conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo, de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo, conferirá a nuestra mirada sobre el mundo un *nuevo criterio* para interpretarlo. (...) Se percibe a la luz de la fe un nuevo *modelo de unidad* del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo *modelo de unidad*, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres Personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra «comunión». (SRS 40)

Un año antes de esta encíclica, Leonardo Boff en su libro *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, proponía la comunión trinitaria como crítica e inspiración de la sociedad humana (BOFF 1987, 184-190). La Trinidad puede ser crítica del individualismo egoísta y del colectivismo despersonalizador que caracterizaban los sistemas económicos preponderantes; así la Trinidad es instancia crítica del individualismo del sistema económico capitalista y del colectivismo despersonalizador del sistema económico y social de socialismo de Estado.

La comunión trinitaria es fuente de inspiración para las prácticas sociales. Especialmente los cristianos comprometidos en los cambios estructurales de la sociedad a partir de las grandes mayorías pobres encuentran en la tri-unidad su utopía terrena. Los tres diferentes afirman la diferencia uno del otro; al afirmar al otro y entregarse totalmente a él, cada uno se constituye como diferente en la comunión. En la Trinidad Santa no hay dominación a partir de un polo, sino convergencia de los tres en una aceptación recíproca y en una donación mutua.” (BOFF 1987, 186)

Desde estos presupuestos que la Trinidad y la lucha por los derechos humanos y configuración pueden tener una íntima relación, que intentaré poner de manifiesto. Para ello comenzaré por el principio y fundamento de la teología cristiana entendido como amor de amistad.

EL PRINCIPIO Y FUNDAMENTO DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA: EL AMOR DE AMISTAD.

Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (1 Jn 4, 16). Estas palabras de la Primera carta de Juan expresan, decía el papa Benedicto XVI en *Deus caritas est* (2005), el corazón de la fe cristiana, la imagen cristiana de Dios y también la imagen del hombre y de su existencia. Asimismo, la primera carta de Juan nos ofrece, en ese versículo, una síntesis

de la existencia cristiana: “Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él”. (DCE 1)

La experiencia de fe cristiana es experiencia de vivir abiertos y confiados a un Dios que nos ama y que él mismo es amor, y que nos permite vivir en el amor. La primacía del amor está presente en todos los místicos, teólogos y pastores de la Iglesia. Según algunos estudiosos de los orígenes del cristianismo esta fue la clave de su rápida extensión en el imperio romano, que era un mundo sin amor y que lo anhelaba profundamente. Un amor que no era interesado ni superficial; que se extendía a los niños sin padres a los que se alimentaba y protegía, y se prolongaba hasta al cuerpo de los difuntos que no tenía quién los honrara. El emperador Juliano, abiertamente anticristiano, así lo reconocía. (HAMMAN 2017, 151). Es el propio Jesucristo el que resume la fe bíblica como amor: “Amarás a Dios con toda tu mente, con todo tu ser, y al prójimo como a ti mismo” (Mt 22,39), y el que resume la vida del discípulo desde el amor: “Amaos unos a otros como yo os he amado, en esto conocerán que sois mis discípulos” (Jn 13,34).

Tendremos que decir que es el amor el que explica la descripción de Dios como Trinidad, tanto en lo que Dios es en sí mismo como en la revelación en la que nos salva. Pero no hay concepto más ambiguo y polisémico que el del amor. Amar puede significar tantas cosas depende de dónde y quién lo diga que puede tener el peligro de no decir nada. Por eso, vamos a acudir a santo Tomás para definir con cierto rigor el amor cristiano. El aquinate nos propone que hemos de calificar al amor cristiano como amor-amistad, así propone explicitar la realidad del amor acogiendo las palabras de Jesús: “Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos.” (Jn 13,13)

La Biblia utiliza otras metáforas para explicitar la relación de amor Dios con su pueblo: la relación paternofamiliar, Dios como Padre del pueblo; o la relación esponsal, el pueblo como esposa de

Dios, y muchas veces como esposa infiel, por ejemplo, en el profeta Oseas. Santo Tomás señala que en toda relación de amor se encuentra la amistad como su íntima esencia. Cuando el hijo ha crecido, mantiene con su padre una relación de amistad profunda, sin la dependencia de la niñez; cuando la pasión se serena, es una amistad y confianza profunda la que mantiene la relación matrimonial. Toda relación humana verdadera tiende a convertirse en amistad; sin abdicar de sus papeles y relaciones específicas de padres, hijos y hermanos, dentro de la familia, llega un momento en el que todos se convierten en amigos y compañeros de un camino y de un proyecto común. La amistad, dice santo Tomás, es el resultado de la intensificación y profundización del amor (ST 1-2, qq. 25-28; especialmente q. 26, a.4), por eso cuando el amor entre hombre y mujer, padres, hijos y hermanos alcanza su plena madurez, adquiere la calidad y las notas de la amistad.

Santo Tomás es consciente de la extrañeza que puede producir calificar la relación del hombre con Dios como amistad. La amistad requiere de cierta igualdad, y ¿cómo asumir esa igualdad en la experiencia religiosa? La relación de Dios con el hombre, sin dejar de ser paternofilia, adquiere con la Encarnación en Jesucristo la forma de la amistad, con ella se borra de alguna manera la distancia entre Dios y el hombre en cuanto impedimento de la amistad. Para santo Tomás este es el sentido de la encarnación del Verbo, como dice en la *Suma contra gentiles*:

Puesto que la amistad consiste en cierta igualdad; entre quienes existe una desigualdad muy grande, no es posible el vínculo de la amistad; por eso, para que fuera posible una amistad más familiar entre Dios y el hombre, fue conveniente que Dios se hiciera hombre, pues el hombre es por naturaleza amigo del hombre (CG 4, 54).

Por la Encarnación del Verbo, Dios mismo en Jesús nos llama amigos. Las corrientes espirituales y litúrgicas que no acogen este momento amical de la relación entre el hombre y Dios no

han asumido suficientemente la luminosa verdad de la Encarnación. Para la revelación cristiana Dios no es solo trascendencia a la que adorar, es también amigo en el que confiar.

Santo Tomás señala que la amistad es un querer de benevolencia: ser amigo es querer el bien para el amigo, que el amigo crezca en el bien. Existen desde luego, amistades cuyo vínculo amistoso es la común utilidad o el común deleite de los amigos; se salva la razón de amistad, dice el santo, pero imperfectamente, porque las personas no salen realmente de sí mismas, sino que su amor revierte a sí mismas, como búsqueda de la propia utilidad o placer. Sólo cuando los amigos buscan el bien propiamente humano, llamado bien honesto o de la virtud, salen realmente de sí mismos, al encuentro de lo más profundo del otro, y entonces se revelan y encuentran plenamente a sí mismos. La amistad representa el acceso al ámbito de la moralidad desde lo mejor del otro y de uno mismo. El amor me saca de mí mismo a la búsqueda del otro; en la amistad salgo hacia el otro y su bien, salgo del mundo de mis deseos y caprichos, salgo de mi totalidad y descubro al otro como fin en sí mismo, como un ser inabarcable, que no es mío, sino que es un ser digno en sí. Por eso la amistad se convierte en estímulo de acciones bellas y honestas y en el mejor medio para el descubrimiento del verdadero universo moral. Acertadamente decía santo Tomás que es muy importante que en la sociedad haya muchos amigos entre sus ciudadanos. La sociedad en la que hay amigos es una sociedad que camina en la justicia y el bien común (CG 3, 125). Santo Tomás apunta los elementos característicos de toda comunicación amistosa, y los concreta en tres: benevolencia, reciprocidad y comunicación (ST II-II a; q. 23, a.1). El amigo busca el bien verdadero del amigo; toda amistad se define por la benevolencia con el amigo; un buen amigo cuida a su amigo en todos los aspectos de su vida. Pero, la amistad no es una relación unidireccional, un amigo generoso quiere que su amigo crezca en generosidad, un amigo ha de estar dispuesto a ayudar y también a pedir la ayuda del amigo si la necesita; la amistad reclama reciprocidad para ser verdadera, no una reciprocidad egoísta o de cálculo de intereses, sino una

reciprocidad en la que los dos se van ayudando a crecer hacia el bien. Además, los amigos verdaderos comparten ideas, sentimientos, proyectos, problemas, alegrías; la amistad conlleva una comunicación de vida, una comunión de las personas; un amigo alegre hace reír a su amigo; un amigo generoso alienta la generosidad de su amigo; un amigo creyente alienta a su amigo a profundizar en la fe.

En la reflexión que sigue vamos a aplicar al Amor-Trinidad estos rasgos de la amistad, y veremos cómo cada uno de ellos ilumina la misión de una de las personas de la Santísima Trinidad: al Padre la benevolencia, al Hijo la comunicación de vida, el Espíritu Santo la reciprocidad en la entrega.

EL ROSTRO DE LA BENEVOLENCIA: EL PADRE.

El amor de Dios se manifiesta a la humanidad, en un primer momento, desde la benevolencia de un padre. El amor de Dios, tal y como nos lo muestra la revelación bíblica, es un amor de promesa y de protección, de ayuda y de corrección paterna. Así Dios se revela como el Dios de la vida, como Creador y Amigo de la vida. Así lo describe el libro de la Sabiduría:

El mundo entero es ante ti como un gramo en la balanza, como gota de rocío mañanero sobre la tierra. Pero te compadeces de todos, porque todo lo puedes y pasas por alto los pecados de los hombres para que se arrepientan. Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que hiciste; pues, si odiaras algo, no lo habrías creado. ¿Cómo subsistiría algo, si tú no lo quisieras?, o ¿cómo se conservaría, si tú no lo hubieras llamado? Pero, tú eres indulgente con todas las cosas, porque son tuyas, Señor, amigo de la vida. (Sb 11, 22-26)

En un mundo marcado por la injusticia y la explotación, ser amigo de la vida se expresa en la protección y en la predilección por los

pobres: "Protector de huérfanos y viudas, prepara casa a los desvalidos, libera a los cautivos y los enriquece", reza el Salmo 68. El teólogo Gustavo Gutiérrez, en su libro *El Dios de la vida* señala que Dios es comunicador de vida desde su mismo dinamismo de amor trinitario; el amor de Dios busca que todos tengamos vida, y vida eterna: "Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna" (Jn 13,16). El plan de Dios es siempre dar vida, desde la Creación; pero cuando el pueblo se encuentra esclavizado Dios ese dar vida se muestra como liberación de la esclavitud, en el Éxodo; cuando sufre injusticias y maltrato se muestra, en la predicación profética, como el Go'el (liberador, redentor) del pobre y desvalido; en la crisis del exilio en Babilonia, cuando el pueblo ya no tiene ni sacerdotes, ni jefes, ni un sitio donde ofrecer las primicias, se manifiesta como el restaurador de Israel. En la plenitud de los tiempos, se manifestó en su Hijo como quien viene a traer la Buena Noticia a los pobres. Una buena noticia que se muestra en signos históricos de sanación en personas concretas; y que se muestra de manera radical y como esperanza para todos en la resurrección.

El Dios en quien creemos es el Dios de la vida. Creer en la resurrección implica defender la vida de los frágiles de la sociedad. Buscar al Señor entre los vivos lleva a comprometerse con quienes ven su derecho a la vida violado permanentemente. Afirmar la resurrección del Señor es afirmar la vida frente a la muerte. (GUTIÉRREZ 1994,51)

El teólogo peruano señala que la resurrección es la esperanza radical de toda persona en su pobreza existencial. Por eso, toda acción que sea esperanza para el que sufre, es signo de la resurrección. El pueblo que lucha por su vida y por su libertad no lucha sólo por sus intereses, sino también por los de Dios, por el designio de Dios en la historia, porque la voluntad del Dios de la historia es que los pobres tengan vida. Gustavo Gutiérrez señala que los autores de esclavitud y de muerte entre los hombres, por más que confiesen a Dios con su boca, le rechazan con sus obras. Dios no se revela sólo en lo que podemos llamar "el lado glorioso de la historia", sino

también “desde el reverso de la historia”. Dios aparece como esperanza y fuerza liberadora de los pobres, oprimidos y expoliados, cuya vida el Creador no puede dejar de defender. Dios es el Dios de los pobres por ser el Dios de la Vida.

La beligerancia de la Primera Alianza contra los ídolos y su afirmación radical de que Dios es el único Dios ha de comprenderse en este horizonte. Cualquier persona o realidad mundana que quiera hacerse “dios” lo hará a costa de la vida de los pobres. Así lo hacía el Faraón, considerado como un dios por los egipcios, así lo hacían los reyezuelos de Canaá que se endiosaban y se creían dueños de la vida de las personas. La negativa de Samuel cuando el pueblo le pide que les elija un rey va en este sentido del abuso de poder político que acompaña a los poderosos de este mundo (1Sam 8, 1-20). La afirmación de que Dios es rey conlleva que ningún gobernante puede creerse rey absoluto. Incluso la afirmación de que Dios es padre conlleva la denuncia de todo ejercicio patriarcal violento y abusivo. Solo Dios es Dios, y todos, también los poderosos, han de estar por debajo de su voluntad, y su voluntad es que todos tengan vida. El monoteísmo bíblico es soteriológico a la par que ontológico; tiene resonancias políticas a la vez que teológicas. Por eso el señorío del Dios de la vida es la garantía de que todos tengamos derecho a tener derechos ante cualquier instancia de poder, usando la acertada expresión de Hannah Arendt. El derecho a la vida es el derecho a tener derechos.

El concepto de derechos humanos aparece en la revelación siempre en relación con los derechos de los pobres, de los emigrantes, de los desvalidos, del huérfano y la viuda, de los inocentes (Dt 24,17; 27,19; Salmo 140-141,13; Prov 31,5; Is 1, 17,23; 29,21; Jr 5,28). Frente Dios nadie puede afirmar sus derechos. Pero porque Dios es Dios Clemente y Misericordioso, porque Dios es el Rey del mundo, todos tienen que respetar la vida y el derecho de los pobres, y los pobres si acuden a Él verán cómo Él mismo los defiende (Is 19,20). Ese es el mandato del Compasivo (Ex 22, 20-26)

Esta revelación de la Primera Alianza se continúa en la Nueva Alianza con Jesucristo. La exhortación de Jesús: “No llaméis padre vuestro a nadie en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el del cielo.” Tiene como razón final que “el primero entre los discípulos será vuestro servidor.” (Mt 23, 9-11) Desde la fe cristiana toda autoridad solo encuentra su verdadero sentido si está al servicio de la vida de los otros. El mensaje de Jesús en Galilea era: “El reinado de Dios está cerca. Convertíos y creed esta buena noticia” (Mc 1,14). Es una frase de profundo sentido; pero en ella se invita a no dejar que nadie, ni uno mismo se ponga por encima de los demás, solo Dios es Rey; esa llamada pide que cada persona se convierta de sus actitudes de sometimiento y de dominio. El reinado de Dios funda teologalmente el derecho a tener derechos, el derecho al desarrollo de la propia vida, de todas las personas, con especial atención a los más débiles (Mt 25, 31-46).

DIOS MISMO SE NOS OFRECE EN COMUNIÓN: EL HIJO

En el Nuevo Testamento se produce la crisis y la renovación de la fe en un solo Dios. Los discípulos de Cristo lo habían considerado mientras vivió en la historia como un “hombre de Dios”, sus signos y sus palabras no dejaban lugar a la duda. Pero cuando resucita después de morir en la cruz no pueden sino entenderlo como Dios y Señor; así lo confiesa Tomás, el apóstol que había comenzado por dudar de que el Maestro había resucitado (Jn 20,28).

Como judíos y como personas pertenecientes a un pueblo con una religiosidad madura, los discípulos de Jesús sabían que solo había un Dios, que solo Dios era Dios; pero a la vez no podían sino afirmar que Jesucristo era, desde su muerte y resurrección, fuente de vida y de perdón, fuente de paz y de sentido profundo de la vida..., poderes que solo Dios puede tener. La tradición apostólica de san Juan es la que trata con más detenimiento las relaciones entre el Padre y el Hijo, y siempre lo hace desde un dinamismo de profunda unidad. Así dice Jesús en la última cena:

Quien me ha visto a mí ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: “Muéstranos al Padre”? ¿No crees que yo estoy en el Padre, y el Padre en mí? Lo que yo os digo no lo hablo por cuenta propia. El Padre, que permanece en mí, él mismo hace las obras. Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre en mí. Si no, creed a las obras. (Jn 14, 10-11)

Pero junto con esta unidad intrínseca, los discípulos sabían que Jesús oraba al Padre, y esa oración no era en ningún momento un soliloquio, una meditación interior, sino oración verdadera, y en el momento de Getsemaní, una oración angustiada ante el Misterio del Otro.

El concepto de monoteísmo tenía que trascender en la lógica humana y abrirse a la trascendencia del Misterio, siempre inaccesible, de Dios. En la trascendencia de Dios unicidad y diversidad debían integrarse. Los conceptos humanos aplicados al Dios Altísimo siempre son humildemente análogos. Para ello la teología griega arbitró un concepto para explicar que Padre e Hijo siendo dos personas distintas revelaran al único Dios verdadero: el concepto de la “perijoresis”. El amor entre las personas tiene una gran fuerza unitiva, hace uno a lo distinto. El amor de pareja hace de dos una familia, de dos carnes una sola carne. Pero esa capacidad unitiva del amor en las personas es siempre limitada, como nuestro amor y nuestra propia constitución. Pero en Dios no es así, el amor del Padre al Hijo y del Hijo al Padre tiene una fuerza tal que hace de los dos una Unidad todo poderosa en el amor. (BOFF 1987, 118).

Esta unidad de comunión (“perijorética”) entre el Hijo y el Padre que son un solo Dios, nos abre a acoger personalmente un dato escandaloso de la fe cristiana: quien se entrega al Padre para salvar a cada uno de nosotros y a toda la humanidad es Dios mismo en la persona del Hijo de Dios, del Verbo eterno, hecho carne en la persona de Jesús de Nazaret. En este hombre concreto podemos vivir una comunión plena con Dios, una comunión como con ninguna otra persona del mundo podemos vivir. Dios no nos envía un salvador; en Jesucristo Dios se nos entrega a sí mismo para nuestra salvación. El amor-amistad de Dios lleva el rasgo del amor como comunicación de vida, que nos señalaba el análisis tomista, hasta un

extremo que nadie podía imaginar. Dios quiso entrar en comunión con nuestra condición humana y así comunicarnos su amor y con él su misma dignidad. Desde la Encarnación, para el creyente, cada persona tiene dignidad absoluta, incondicionada. Desde la dignidad del Hijo de Dios nuestra dignidad humana se reconoce infinita. Así reza en el reciente documento de la Doctrina de la fe del 08-04-2024: "*Dignitas infinita, sobre la dignidad humana*". Al hacerse "haberse despojado de sí mismo, tomando la condición de esclavo, hecho semejante a los hombres, y reconocido como hombre por su presencia" (Fil 2,7), la segunda persona de la santísima Trinidad confiere a cada persona su misma dignidad. Atentar contra la dignidad de cualquiera, de cualquiera de los más débiles es atentar contra Dios mismo; desatender las necesidades de los más pequeños y débiles que pasan hambre o sed, frío o enfermedad, que carecen de casa o de libertad es faltar al respeto religioso del mismo Hijo de Dios (Mt 25, 31ss). Cuando la Iglesia se oponía a la comprensión adopcionista del Cristo, presente de una manera u otra en el arrianismo o el nestorianismo, estaba poniendo el fundamento a la comprensión de una dignidad infinita de cada persona; una dignidad que exige que se le permita y se haga posible su pleno desarrollo. Si Jesucristo no es Dios, si no es Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, la dignidad que puede entregarnos es limitada, relativa, como la realidad de toda persona. Jesucristo, el Hijo de Dios hecho carne y entregado por nosotros, al ofrecernos una profunda comunión con Él, en amor de amistad, nos entrega a todas las personas una dignidad sin límites que unos a otros hemos de respetar y potenciar. Ya no es solo el derecho a tener derechos, o el derecho del pobre a no ser tratado injustamente, es una dignidad infinita que exige todo el respeto y toda la consideración posibles.

El dinamismo trinitario prosigue fundando los derechos humanos en la persona del Espíritu Santo.

DIOS SE SIGUE REVELANDO EN LAS PERSONAS QUE VIVEN EN SU ESPÍRITU.

El Hijo de Dios, al ofrecernos su amistad de comunión, de comunicación de vida, abre nuestra existencia a su llamada y a su misma misión. Como decía santo Tomás de Aquino, el amor de amistad es de benevolencia, de comunicación personal y, también, de reciprocidad. Que Jesucristo se ofrezca como amigo a los que creemos en Él, nos llama a vivir ofreciéndonos en comunión y a proseguir su obra de redención, su misión. Así lo hizo el Jesús histórico llamando a los discípulos junto al lago de Galilea, y así lo hizo el Jesús resucitado al enviar a los discípulos con su misma misión: “Jesús repitió: «Paz a vosotros. Como el Padre me ha enviado, así también os envió yo». Y, dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo.»” (Jn 20, 21-22)

Para que pudieran compartir su misión, Cristo les entrega su Espíritu. Que, de nuevo, no puede ser un don relativo y limitado. Una misión de comunión sin límites requiere la capacitación de un Espíritu de amor sin límites. La misión de ofrecer a las personas una dignidad infinita requiere el don infinito de Dios mismo. Ese don infinito es el Espíritu Santo, que es Dios porque en Él se nos entregan el Padre y el Hijo en la unidad intrínseca de amor, como amor “perijorético”, de infinita común-unión. Sin que el Espíritu Santo fuera Dios, como el Padre y el Hijo, las acciones de los discípulos no podrían continuar la misión del Hijo de revelar y actualizar la infinita dignidad de cada persona, especialmente de los más débiles. El Padre y el Hijo no nos entregan “algo” de sí como salvación. Son ellos mismos, es su Amor mismo nuestra salvación: “Tanto amó Dios a mundo que nos entregó a su Hijo único”, nos decía san Juan; de la misma forma podemos decir que tanto amaron el Padre y el Hijo al mundo que nos entregaron su mismo Espíritu de Amor como salvación. Dios no nos entrega un don de la salvación, Él mismo es nuestra salvación. Por eso la Trinidad inmanente, lo que es Dios en sí mismo, su comunión de amor es la Trinidad salvífica, la fuente de toda vida y de toda gracia. Este axioma trinitario que desarrolló y explicitó Karl Rahner (RAHNER 1997, 277) hace que la trinidad no

sea un mero ejemplo moral para conformar nuestra vida de familia o nuestro pueblo. La Trinidad no es solo un modelo utópico, sino la fuerza íntima que nos hace vivir la comunión de vida y de libertad a la que Dios nos llama y que Dios nos regala. La historia de la salvación es obra del poder y del amor trinitario. La revelación de Dios es auto-revelación, la donación de Dios es auto-donación.

Demos un paso más. La revelación de Dios en la Biblia es una revelación histórica. Fue en la historia donde Dios se manifestó como el Dios la vida y la libertad de su pueblo cuando sufría la esclavitud; fue en la historia donde el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros; y es en la historia de las personas y los pueblos donde Dios Espíritu Santo sigue cumpliendo sus promesas. Por ello, desde el principio de identidad entre la Trinidad económica y la inmanente, hay que pensar la Trinidad “con categorías históricas, y no con categorías naturales y subjetivas, como ha sido característico de la historia de la teología” (GONZÁLEZ 1994, 144). Es el mismo Jesús de Nazaret el que expresa su mensaje con la categoría histórica de reinado: la buena noticia es que el Reino de Dios está cerca (Mc 1,15). Y es la misma iglesia naciente la que interpreta la resurrección de Jesucristo como la “exaltación” de un rey (Hch 2,33; 5,31; Hch 2,32) y su misión desde el cumplimiento de la promesa de la justicia del reinado de David (Lc 1,32; Hch 2,34). Todos estos términos tienen una clara resonancia sociohistórica, incluso sociopolítica. La Trinidad es más que un “modelo de comunidad interpersonal que sirve a los pobres como instancia crítica para valorar las sociedades existentes y para esbozar la utopía de una convivencia humana regida por el amor y superadora de las divisiones y del egoísmo” (GONZÁLEZ 1994, 28). En cada acción en la que las personas van acogiendo y anticipando el Reino de paz y de justicia que Dios quiere para su pueblo, es el Amor del Padre y del Hijo, el Espíritu, el que los impulsa y los guía, incluso aunque ellos no lo sepan. El Amor-Trinidad es la fuerza que impulsa la salvación en las condiciones concretas históricas y políticas de hoy. El Amor-Trinidad es la fuerza de Dios actuando en nuestro mundo a través de las personas, la única esperanza de los pobres. Los signos que continúan los de Jesús y los de la primera iglesia (los ciegos ven, los cojos andan, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena

noticia) son acción de Dios mismo en nosotros. Las actuaciones de Dios en la historia, la del Éxodo, las de Jesús en Galilea y las de la Iglesia hoy no son meras acciones morales que se hacen desde la experiencia de fe, sino acciones que explicitan en la historia la misma realidad de Dios como actividad de amor-amistad. El amor de Dios a los seres humanos, y especialmente a los pobres, manifestado en acciones concretas, es expresión del mismo amor intratrinitario.

Ignacio Ellacuría analizando el concepto de historia de la salvación señala un principio que ilumina nuestra reflexión:

No se dan dos historias, una historia de Dios y una historia de los hombres, una historia sagrada y una historia profana. Más bien lo que se da es una sola realidad histórica en la cual interviene Dios y en la cual interviene el hombre, de modo que ya no se da la intervención de Dios sin que en ella se haga presente de una u otra forma el hombre y no se da la intervención del hombre sin que en ella se haga presente de algún modo Dios. Lo que se necesita discernir es las distinta intervención de Dios y del hombre y el distinto modo de “relación” en esas intervenciones. (ELLACURÍA 1990, 327)

Es decir, que en cada esfuerzo personal o colectivo para que las personas, los pobres, vivan en plenitud tal y como es voluntad de Dios, es Él mismo quien actúa en nosotros. Todos los procesos históricos que han dado lugar a la extensión y la implantación de los Derechos Humanos son voluntad y obra de las personas que los impulsaron y del mismo amor de Dios.

Algunas veces el pensamiento cristiano, influenciado por corrientes filosóficas dualistas, ha identificado lo trascendente con lo separado, y la trascendencia de Dios como lejanía hacia la historia concreta de la humanidad. Pero el pensamiento bíblico tiene otra lógica, otro modo de pensar; “este modo consiste en ver la

trascendencia como algo que trasciende en y no como algo que trasciende de, como algo que físicamente impulsa a más pero no sacando fuera de (...) Aun en el caso de pecado estamos en plena historia de la salvación: el pecado no hace desaparecer a Dios, sino que lo crucifica” (ELLACURÍA 1990, 328). Y en no pocas ocasiones los que han luchado por la implantación del derecho en la tierra, por los derechos de los pobres y los marginados han tenido que hacer presente al Dios crucificado, al Verbo de Dios que “sufrió la muerte y una muerte de cruz” (Fil 2,8). La capacidad de entregar la vida por Cristo, por amor como Él, perdonando a los agresores, como Él, es acción del Espíritu Santo en el corazón del mártir.

El Espíritu impulsa a los creyentes y a cada persona a acoger la dignidad infinita de sus hermanos y a defender la dignidad infinita de los pobres; el Espíritu impulsa a la iglesia y a todos los pueblos a construir un mundo en el que los derechos de todos sean acogidos, respetados y alentados. Dios Trinidad es garantía del derecho a tener derechos; es fundamento de la infinita dignidad de cada persona; y es el impulso trascendente para que los derechos humanos se implementen en todos los pueblos del mundo. El amor de Dios, como decía santo Tomas, pide la reciprocidad de la amistad, y quien es agraciado con su amor se sabe llamado a continuar la evangelización de los pobres tal y como Él mismo la realizó.

EL TRABAJO POR LOS DERECHOS HUMANOS ES TAREA DE LA IGLESIA Y DE LOS CRISTIANOS

La actitud de la Iglesia no fue positiva ante los derechos de la persona, sobre todo durante el siglo XIX. No entramos en las explicaciones de esa dolorosa y anómala situación, signo de una deformación eclesiológica profunda. Hay que esperar a la segunda mitad avanzada del siglo XX para que la doctrina oficial católica adopte una postura decidida a favor de los derechos humanos. La encíclica de Juan XXIII *Pacem in terris* (1963) marca un hito en la aceptación y asunción, por parte de la Iglesia católica, del contenido de la

Declaración universal de los Derechos del hombre. Por vez primera, el magisterio pontificio “hace una Declaración de Derechos del hombre relativamente completa y, en cierto modo, sistemática, algo comparable a las Declaraciones de Derechos del hombre promulgadas por Asambleas nacionales o internacionales desde fines del siglo XVIII.” (LÓPEZ ARANGUREN 1968, 49). Así dice ese texto de la encíclica:

Argumento decisivo de la misión de la O.N.U. es la Declaración universal de los derechos del hombre, que la Asamblea general ratificó el 10 de diciembre de 1948. (...) Esta declaración debe considerarse un primer paso introductorio para el establecimiento de una constitución jurídica y política de todos los pueblos del mundo. En dicha declaración se reconoce la dignidad de la persona humana, y se afirman todos los derechos que todo hombre tiene a buscar libremente la verdad, respetar las normas morales, cumplir los deberes de la justicia, observar una vida decorosa y otros derechos íntimamente vinculados con éstos» (PT, 143-144).

En el concilio Vaticano II, en la constitución *Gaudium et spes*, los padres conciliares quisieron reconocer la declaración de los Derechos humanos entre los acontecimientos, las exigencias y las demandas de nuestro tiempo que eran verdaderos signos de la presencia y de la acción de Dios (GS 11). La defensa y la promoción de los derechos del hombre están cada vez más ligados a la misión de la Iglesia, decía Pablo VI en 1974, “sicut elementum constitutivum integrale” (como un elemento constitutivo integral), y llegará a hablar de un “ministerio de la promoción de los derechos del hombre.” (PABLO VI 1974, 5). El Papa Juan Pablo II en su primera encíclica *Redemptor hominis* (1979) concretó el tema de la dignidad del hombre en el respeto a los derechos humanos, pidiendo que “los derechos del hombre lleguen a ser en todo el mundo principio fundamental del esfuerzo por el bien del hombre” (RH 17). Las intervenciones del PAPA FRANCISCO alentando a implementar desde el trabajo de todos los derechos humanos son muy numerosas. En

Fratelli Tutti (2021) denuncia la aplicación parcial y sesgada de los mismos en un parágrafo con un título elocuente: “Los derechos humanos no suficientemente universales” (FT 22-23.24). La presencia de los derechos humanos en su magisterio requeriría un estudio monográfico. Basten estos ejemplos para mostrar cómo el magisterio de la Iglesia ha ratificado que el trabajo por implementar los derechos humanos forma parte intrínseca de la caridad cristiana en su dimensión de amistad social, y, por tanto, acción del Espíritu en el corazón de las personas y en los dinamismos de la historia.

En conclusión, podríamos decir que la proclamación de Dios Trinidad hace saber a los pobres que Dios se ha solidarizado con ellos en la extensión de sus derechos; que Dios combate contra todos los ídolos que divinizando la injusticia legitiman el éxito de los opresores sobre las víctimas. Dios se ha manifestado como Dios de Vida; como Padre que ama tanto a los pecadores que impulsa la entrega de su Hijo por ellos, concediendo a su vida infinita dignidad; como Espíritu de Amor que resucita a Jesús y que continúa su tarea de salvación al lado de los pobres y los oprimidos. La doctrina del Dios Amor Uno y Trino no es una mera especulación intelectual. Es, entre otras cosas, la fundamentación religiosa de la lucha por los derechos de los pobres, por los derechos de todas las personas. Dios es amor-amistad, amor de benevolencia del Padre, comunión íntima con el Hijo y reciprocidad a la que nos impulsa el Espíritu Santo en la lucha por la verdadera justicia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, (citado DCE). https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html; consultado el 27-04-2024 en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html

L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Los cristianos de hoy ante la dignidad y los derechos de la persona humana”, en *Documentos 1980-1985*. Editorial Cete, Toledo 1985, 125-255.

DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración "Dignitas infinita sobre la dignidad humana"*, 08.04.2024, <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2024/04/08/080424c.html>; consultado el 27-04-2024 en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2024/04/08/080424c.html>

I. ELLACURIA, “Historicidad de la salvación cristiana”, *Mysterium liberationis II. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, 323-372.

B. FORTE, *La Iglesia, icono de la Trinidad*, Sígueme, Salamanca 1997.

Papa FRANCISCO, *Fratelli tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social*, 2021 (citado FT), https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html; consultado el 27-04-2024 en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación: la teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador 1994.

G. GUTIÉRREZ, *El Dios de la vida*, Sígueme, Salamanca 1994.

A. G. HAMMAN, *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Palabra, Madrid 2017.

JUAN XXIII, *Pacem in terris*, (citado PT) https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html; consultado 27-04-2024 en https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, (citado RH) https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html; consultado 27-04-2024 en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html

JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, (citado SRS) https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html; consultado 27-04-2024 en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *Los derechos humanos*, Madrid, 1968.

PABLO VI “Mensaje en unión con los padres sinodales” 23-10-74, en *L'Observatore Romano*, 26 ottobre 1974.

K. RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en *Mysterium salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, Madrid, Cristiandad 1997, 260-293.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, (citado ST), B.A.C., Madrid 1995.

TOMAS DE AQUINO, *Suma contra gentiles II, libros 3º-4º*, (citado CG), B.A.C., Madrid 1953.

VATICANO II, *Gaudium et spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, (citado GS) https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html; consultado en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.

AMISTAD SOCIAL EN EL MAGISTERIO DEL SANTO PADRE FRANCISCO

Prof. Dr. Álvaro Sánchez Bravo
Facultad de Derecho. Universidad de Sevilla

INTRODUCCIÓN

En la actualidad, la sociedad enfrenta desafíos profundos que afectan la convivencia y la cohesión social. La globalización, las desigualdades económicas, los conflictos bélicos y la polarización política son fenómenos que, en muchas ocasiones, generan un clima de desconfianza y fragmentación social. Frente a este panorama, la Doctrina Social de la Iglesia (DSI)¹ ofrece una perspectiva integral y esperanzadora basada en principios como la dignidad de la persona humana, el bien común, la solidaridad y la subsidiariedad.

Uno de los conceptos emergentes en la DSI, especialmente promovido por el Papa Francisco, es el de la "amistad social". Este término se presenta como una propuesta para reconstruir el tejido social desde la base de las relaciones humanas auténticas y solidarias. La amistad social no es simplemente una amistad interpersonal, sino una dimensión comunitaria que busca promover una cultura del encuentro y el diálogo, superando las barreras de la indiferencia y el individualismo.

Se revela, por tanto, como capital, considerar como la amistad social puede ser un motor de cambio para una sociedad más justa y fraterna, ofreciendo respuestas a los desafíos contemporáneos desde una perspectiva cristiana. Se pretende, además, mostrar que

¹ COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA. A JUAN PABLO II MAESTRO DE DOCTRINA SOCIAL TESTIGO EVANGÉLICO DE JUSTICIA Y DE PAZ. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html

la amistad social no es un ideal abstracto, sino una realidad concreta que puede transformar vidas y comunidades cuando se vive con autenticidad y compromiso.

En la Biblia, la amistad es un tema recurrente que refleja la importancia de las relaciones humanas basadas en el amor y el respeto mutuo. El libro del Eclesiástico, por ejemplo, destaca la profundidad y el valor de la verdadera amistad: "Un amigo fiel es un refugio seguro; el que lo encuentra ha encontrado un tesoro" (Eclesiástico 6:14). Esta visión de la amistad subraya la confianza, el apoyo y la lealtad que son esenciales para la convivencia y la solidaridad social.

El Nuevo Testamento también ofrece enseñanzas cruciales sobre la amistad, especialmente en las palabras de Jesús. En el Evangelio de Juan, Jesús dice a sus discípulos: "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos. Ustedes son mis amigos, si hacen lo que yo les mando" (Juan 15:13-14). Este pasaje no solo resalta el amor sacrificial como el pináculo de la amistad, sino que también llama a sus seguidores a vivir de acuerdo con sus enseñanzas de amor y servicio mutuo.

La Biblia ofrece, consecuentemente, una base sólida para la amistad cristiana. Los textos bíblicos nos muestran que la amistad verdadera se basa en el amor a Dios, se nutre de la virtud y la bondad, y ayuda a crecer en la fe y alcanzar la santidad.

Los Padres de la Iglesia también reflexionaron profundamente sobre la amistad y su importancia en la vida cristiana y comunitaria. A modo meramente indicativo, y sin ánimo de ser exhaustivos, San Agustín, por ejemplo, consideraba la amistad como un reflejo del amor divino y un camino hacia la santidad. En sus Confesiones, escribe: "Sin amigos, nadie querría vivir, aunque tuviera todos los demás bienes" (Confesiones 2.5.8)². Esta afirmación pone de

² Agustín de Hipona, Confesiones, Ciudad Nueva (BPa, 60), Madrid, 2003.

manifiesto la centralidad de las relaciones auténticas y amorosas en la vida humana.

Por su parte, San Juan Crisóstomo, también se manifestó acerca de la amistad en términos de comunión y apoyo mutuo. En uno de sus sermones, dice: "No hay nada más verdaderamente que este amor: amar y ser amado. Es el mayor consuelo de la vida" (Homilías sobre la Primera Epístola a los Corintios, 33.4) ³.

Esta perspectiva resuena con la visión de la amistad social promovida por la Iglesia, donde el amor y el apoyo mutuo son fundamentales para el bienestar comunitario.

Sin ánimo de ser exhaustivos, nos detendremos brevemente en la consideración de la amistad social en el marco de la DSI, así como, en el relevante papel que el Santo Padre viene realizando en pro de la fraternidad entre los seres humanos, la solidaridad y el amor al prójimo.

LA AMISTAD SOCIAL EN EL COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), publicado por el Pontificio Consejo "Justicia y Paz" en 2004⁴, es una recopilación exhaustiva de los principios, criterios y directrices de la enseñanza social de la Iglesia. Este documento pretende ser una guía para los fieles laicos, pastores y todas las personas de buena voluntad, en la tarea de construir una sociedad más justa y fraterna.

El concepto de amistad social no es un término explícito recurrente en el Compendio, pero sus fundamentos están implícitos en varias secciones y principios esenciales de la enseñanza social de

³ Obras de San Juan Crisóstomo. IV: Homilías sobre la Primera Carta a los Corintios. BAC, Madrid, 2012.

⁴ COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, cit.

la Iglesia. La amistad social se puede entender como una extensión y aplicación de los principios de solidaridad y bien común, que son pilares de la DSI.

La solidaridad es uno de los principios clave mencionados en el Compendio. En el número 193, se define la solidaridad 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". Esta definición subraya la responsabilidad mutua y la interdependencia de los seres humanos, elementos esenciales para la construcción de una amistad social auténtica.

La solidaridad exige el reconocimiento de la interconexión entre todos los miembros de la sociedad y la disposición a actuar en favor del bienestar de los demás, especialmente de los más vulnerables. Este compromiso con el bien común y la justicia social es un componente central de la amistad social, que se manifiesta en acciones concretas de ayuda, cooperación y diálogo.

Por su parte, el principio de subsidiariedad, descrito en el número 185 del Compendio, sostiene que "una sociedad de orden superior no debe interferir en la vida interna de una sociedad de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que debe más bien apoyarla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con las demás componentes sociales, con miras al bien común". La subsidiariedad promueve la participación activa de todos en la vida social y política, y fomenta el respeto por la autonomía y las capacidades de cada individuo y comunidad.

En el contexto de la amistad social, la subsidiariedad implica un reconocimiento y respeto por la dignidad de cada persona y comunidad, así como un esfuerzo por colaborar y apoyar, en lugar de dominar o imponer. Esta actitud de respeto y apoyo mutuo es fundamental para desarrollar relaciones sociales basadas en la confianza y la amistad.

El bien común, otro principio fundamental en la DSI, se define en el número 164 del Compendio como "el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a las asociaciones y a cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección". La búsqueda del bien común requiere la participación activa de todos en la construcción de una sociedad donde se respeten y promuevan los derechos humanos y la dignidad de cada persona.

La amistad social se construye sobre la base del bien común, ya que fomenta un entorno donde cada individuo puede desarrollar su potencial en un contexto de justicia, paz y solidaridad. Esta búsqueda compartida del bien común fortalece los lazos sociales y promueve una convivencia armoniosa y fraterna.

Además, conviene reseñar como el Compendio ofrece numerosas aplicaciones prácticas de estos principios en diversos ámbitos de la vida social. Por ejemplo, en el número 211, se subraya la importancia de la participación política como una expresión de la solidaridad y el compromiso con el bien común. La participación activa en la vida política y social es una forma concreta de practicar la amistad social, ya que implica trabajar juntos para construir una sociedad más justa y equitativa.

Asimismo, en el número 450, el Compendio destaca la importancia del diálogo y la cooperación entre diferentes grupos sociales, religiosos y culturales. Este diálogo es esencial para superar las divisiones y construir una sociedad basada en la amistad y el respeto mutuo.

Podemos concluir, como el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia proporciona una base sólida para comprender y practicar la amistad social. Aunque el término "amistad social" no se menciona explícitamente de manera recurrente, los principios de solidaridad, subsidiariedad y bien común ofrecen un marco claro para su desarrollo y aplicación. A través de la práctica de estos principios, la

Iglesia llama a todos los fieles y personas de buena voluntad a construir relaciones sociales basadas en la justicia, la paz y la fraternidad, contribuyendo así a una sociedad más humana y solidaria.

LA AMISTAD SOCIAL EN EL MAGISTERIO DEL SANTO PADRE FRANCISCO.

Desde su elección en 2013, el Papa Francisco ha centrado su pontificado en promover una Iglesia más cercana a los problemas de la humanidad, con un fuerte énfasis en la misericordia, la justicia social y el cuidado de los más vulnerables. Entre sus numerosas enseñanzas, el concepto de amistad social ocupa un lugar destacado, especialmente en sus encíclicas y exhortaciones apostólicas, donde aboga por una cultura del encuentro y del diálogo.

En la encíclica *Fratelli Tutti*⁵ (FT) publicada en octubre de 2020, el Papa Francisco aborda de manera explícita y extensa el concepto de amistad social. Constituye una llamada urgente a la fraternidad y a la amistad social en un mundo marcado por divisiones y conflictos.

El Santo Padre describe la amistad social como un camino necesario para alcanzar la paz. Así en el número 231, afirma que "la paz social es trabajosa, artesanal. El camino para alcanzarla puede ser la amistad social". La amistad social, según el Papa, requiere un compromiso activo y creativo para construir puentes y superar las barreras de la indiferencia y el odio.

Otro aspecto central de la amistad social en *Fratelli Tutti* viene constituido por la importancia del diálogo. Francisco insiste en que el diálogo genuino es fundamental para construir una amistad social auténtica. En el número 198, señala que "el verdadero diálogo

⁵ CARTA ENCÍCLICA FRATELLI TUTTI DEL SANTO PADRE FRANCISCO SOBRE LA FRATERNIDAD Y LA AMISTAD SOCIAL. <https://conferenciaepiscopal.es/wp-content/uploads/2020/10/Enc%C3%ADclica-Fratelli-Tutti.pdf>

social supone la capacidad de respetar el punto de vista del otro". Este diálogo debe estar basado en la escucha atenta y el respeto mutuo, elementos esenciales para la reconciliación y la cooperación.

Por otro lado, otro vínculo inescindible de la amistad social se constituye en la necesaria la inclusión de los más pobres y marginados. En el número 187 FT, Francisco destaca que "la amistad social y la fraternidad universal necesariamente deben ser desinteresadas, promover la dignidad de todos y contribuir a la inclusión de los más débiles". La amistad social implica un compromiso concreto con la justicia y la equidad, buscando eliminar las causas de la exclusión y la pobreza.

Por su parte, en *Evangelii Gaudium*⁶ (EG), publicada en 2013, el Papa Francisco también aborda temas relacionados con la amistad social, aunque no utiliza el término de manera explícita.

Uno de los conceptos clave es la "cultura del encuentro", que es fundamental para la amistad social. Francisco exhorta a todos los cristianos a salir de sí mismos y buscar el encuentro con los demás, especialmente con los más necesitados. En el número 220 EG, afirma que "la evangelización también implica un camino de diálogo" y que este diálogo es esencial para construir puentes y sanar heridas en la sociedad.

EG también subraya la necesidad de incluir a los pobres en la sociedad. En el número 186, Francisco declara que "cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y promoción de los pobres". Este llamado a la inclusión

⁶ EXHORTACIÓN APOSTÓLICA EVANGELII GAUDIUM DEL SANTO PADRE FRANCISCO A LOS OBISPOS, A LOS PRESBITEROS Y DIÁCONOS, A LAS PERSONAS CONSAGRADAS Y A LOS FIELES LAICOS SOBRE EL ANUNCIO DEL EVANGELIO EN EL MUNDO ACTUAL https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

y promoción de los más vulnerables es una manifestación concreta de la amistad social.

Pero, más allá de sus documentos oficiales, la práctica pastoral del Papa Francisco refleja su compromiso con la amistad social. Su estilo de vida sencillo, su cercanía con los pobres y marginados, y su constante llamado a la misericordia y el perdón son testimonio de su deseo de promover una cultura de encuentro y amistad.

Así el Santo Padre, ha realizado numerosos gestos simbólicos que encarnan la amistad social. Sus visitas a prisiones, hospitales y zonas de conflicto, así como sus encuentros con personas de diversas religiones y culturas, son ejemplos concretos de su compromiso con la construcción de una sociedad más justa y fraterna.

Igualmente, Francisco también ha lanzado iniciativas globales que promueven la amistad social, como el Pacto Educativo Global, que busca reunir a personas de diversas culturas y religiones para trabajar juntos en la educación y formación de las nuevas generaciones en valores de paz y solidaridad.

El Papa Francisco ha revitalizado y profundizado el concepto de amistad social en el contexto de la Doctrina Social de la Iglesia. A través de sus escritos, discursos y acciones pastorales, ha subrayado la importancia de la fraternidad, el diálogo y la inclusión como caminos necesarios para construir una sociedad más justa y pacífica. La amistad social, según Francisco, no es solo un ideal abstracto, sino una realidad concreta que requiere el compromiso activo de todos para transformar el mundo en un lugar más humano y solidario.

CONCLUSIÓN

La amistad social, tal como se presenta en la Doctrina Social de la Iglesia y en el magisterio del Papa Francisco, emerge como un concepto profundamente transformador y esencial para la

construcción de una sociedad más justa, pacífica y solidaria. Este concepto, aunque puede parecer novedoso en su formulación moderna, tiene raíces profundas en la tradición bíblica y patristica de la Iglesia.

El Papa Francisco, siguiendo esta rica tradición, ha enfatizado la importancia de la amistad social como un medio para superar la fragmentación y la polarización en el mundo contemporáneo. Nos convoca a todos a trabajar por una fraternidad abierta, donde el diálogo y la cooperación prevalezcan sobre el conflicto y la división.

La amistad social, entonces, no es solo un ideal teórico, sino una práctica concreta que se manifiesta en acciones cotidianas de solidaridad, justicia y amor. A través del compromiso activo con estos valores, podemos contribuir a la construcción de un mundo más humano y fraterno, en línea con los principios de la Doctrina Social de la Iglesia.

En conclusión, la amistad social, arraigada en las enseñanzas bíblicas y patristicas, y revitalizada por el Papa Francisco, ofrece una respuesta poderosa a los desafíos del mundo actual. Nos invita a ver a los demás como hermanos y hermanas, a trabajar juntos por el bien común y a construir una sociedad donde la dignidad humana y la justicia sean verdaderamente valoradas y promovidas. Siguiendo este camino, podemos transformar nuestras comunidades y el mundo, haciendo realidad el sueño de una humanidad unida en el amor y la amistad.

AMISTAD SOCIAL Y SU CUMPLIMIENTO EN LA COMMUNIO-IGLESIA

Miguel Ángel Núñez Aguilera

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, Sevilla, España

¿Por qué Derechos Humanos? ¿Por qué del Derecho? Parafraseando la gran pregunta metafísica de Martin Heidegger (1889-1976)¹: ¿Por qué anhelamos justicia en lugar de naturalizar la injusticia? Aún más, en el fondo, la cuestión existencial es: por qué la injusticia, ya sea en carne propia o ajena, nos rebela internamente. Sin entrar en más, esta experiencia inmediata común es suficiente para manifestar, desde las entrañas del yo, la comunicación que existe entre mi persona y el otro, así como la intercomunicación de todos los seres humanos entre sí.

Precisamente, ante el sufrimiento de una buena porción de la humanidad a causa de situaciones de manifiesta injusticia, el Papa Francisco presentó en 2020 su encíclica *Fratelli tutti* “como un humilde aporte a la reflexión para que, frente a diversas y actuales formas de eliminar o de ignorar a otros, seamos capaces de reaccionar con un nuevo sueño de fraternidad y de amistad social” (*Fratelli tutti* 6). Esta expresión “amistad social”, recogida por Bergoglio en su magisterio social, va más allá de la idea de cooperación social y servicios sociales. Más que una acción a favor de..., amistad social indica un tipo de relación entre las personas marcada por la empatía en la convivencia desde la proximidad con el otro. A la deseada cercanía entre los seres humanos, la encíclica *Fratelli tutti* dedica una larga reflexión a partir de la conocida parábola lucana del Buen samaritano (cf. *Fratelli tutti* 56-86). De modo que la amistad social afirma el evento único de cada persona en su dignidad inalienable

¹ “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?": Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, en *Gesamtausgabe*, IX, Frankfurt: Klostermann 1976, 122.

según la cual todos deberíamos ser reconocidos y reconocer al otro. Si se quiere, algo así como el estatuto propio de una ciudadanía de la vida que marque el modo adecuado de las relaciones en reciprocidad.

Ahora bien, ¿la invocada amistad social, que tiene por horizonte el anhelo de fraternidad universal, es solo un sueño o, por el contrario, se corresponde con la íntima verdad del hombre?

EL HOMBRE, SER RELACIONAL

La co-implicación de existencias, cuando se mira al ser humano, ya fue objeto de consideración en la antigüedad. Los sujetos corporativos de los pueblos semitas dan testimonio de ello y ofrecen, con las limitaciones propias del lenguaje simbólico, una primera explicación de unidad humana a través de un antepasado común, ya sea histórico o épico. Platón (427-347 a. C.), como luego encontramos en la visión social estoica, expresó la mutua interrelación de los individuos bajo la figura de un gran cuerpo humano². No obstante, el primero en dar razón de esta relacionalidad entre los seres humanos a partir de la propia naturaleza del hombre fue Aristóteles (384-322 a. C.) con su afirmación: “ὁ ἄνθρωπος φύσει ὀλιτικὸν ζῷον”³, popularmente traducida-recepcionada por el pensamiento como “el hombre es un ser social por naturaleza”, o también “el hombre es un animal político”.

Sin necesidad de entrar en la omisión del término φύσει/naturaleza, con la amputación que ello comporta sobre la afirmación original, ambas composiciones toman ὀλιτικὸν ζῷον como cualidad o capacidad del existente humano, ya sea como socialización, ya sea como capacidad cívica para organizar los intereses comunes de una comunidad --ὄλις- en una comprensión bastante

² Cf. Platón, *La República*, en *Diálogos*, vol. IV, Madrid: Gredos 1986, 369a-370a.

³ Aristóteles, *Política*, Madrid: Gredos, 1988, I, 1253a, 9. También en: Aristóteles, *Ética a Nicómaco* IX 9, 1169M6 y ss.

moderna, por cierto, del término clásico ὀλιτικὸν⁴. Esta lectura, que es la habitual, no tiene en cuenta, sin embargo, el discurso aristotélico al completo, pues el filósofo, a continuación de su definición de hombre natural social, precisa que un ἄολις no sería propiamente hombre, sino un ser devaluado⁵. Así las cosas, no estaríamos, por tanto, ante lo relacional como mera cualidad, sino ante lo relacional como configurante del propio ser hombre. Esto es: la φύσει específica del ἄνθρωπος es relacional, sin la cual no se alcanza-realiza propiamente lo humano.

Al amparo de este ἄνθρωπος φύσει ὀλιτικὸν, Aristóteles nos permite pensar de modo radical al ser humano en relación. En el humano lo relacional, que le permite constituirse en sociedad, no es posterior a su existir, como concibió Jacques Rousseau (1712-1778), sino que ser-con-otros forma parte de la naturaleza humana. Así lo presenta, por ejemplo, la tradición judía en su visión de la creación del hombre por Dios, ya sea en el relato de Génesis 1,26-27, ya sea en Génesis 2,7-24. En ambos casos, aunque con composiciones narrativas distintas, la creación “del hombre” acontece en la relacionalidad: “hombre y mujer lo creó”. La constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II recoge precisamente esta visión bíblica del hombre que la hace concordante, por lo demás, con la comprensión aristotélica: “Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer (Gn 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” (*Gaudium et spes* 12). Ser propiamente

⁴ Sobre antropología política ver: Javier Álvarez Perea, *La religión de la sociedad secular*, Sevilla: Thémata 2017, 361ss; ID, «Dalmacio Negro y el problema de la estatalidad: perfiles para la Filosofía Política y del Derecho», en AAVV, *Horizontes del pensamiento: ensayos sobre ciencias sociales y humanidades*, Córdoba: Dykinson 2024.

⁵ Aunque la mayoría de las ediciones castellanas traducen “inferior”, el adjetivo griego no va en grado comparativo, cf. Aristóteles, *Política*, Madrid: Gredos 1988, I, 1253^a, 9.

humano (y no mero homínido) comporta en raíz ser-con. Esta intuición, por ejemplo, es la que toma Hannah Arendt (1906-1975) para fijar la condición propiamente humana en la vida activa que requiere necesariamente de los otros.

En efecto, a los otros debemos el bipedismo, a los otros debemos la destreza en las manos, a los otros debemos infinidad de recursos para la supervivencia, todos ellos aprendidos; pero, a los otros debemos sobre todo la palabra que permite, a un tiempo, ubicarnos en la realidad circundante, la aprehensión interior de la realidad, la expresión de nuestro mundo interior y la comunicación con otros, tal como recuerda María Zambrano (1904-1991)⁶. Las comunidades lingüísticas, de modo singular, evidencian de forma tangible hasta qué punto el lenguaje –usando la terminología saussuriana–, mediante el cual el ser humano se realiza como tal, es recibida de una comunidad humana que precede al individuo, de modo que esta capacidad que constituye al hombre, el lenguaje, a partir de la cual logra conciencia individual propia (se ubica en lo real y lo descifra), se realiza gracias a la lengua que otros crearon antes que él e inserto en una comunidad humana que lo precede y acoge. En ello se manifiesta de modo simple y directo hasta qué punto el ser humano es siempre a partir de otros con los que se es⁷.

Precisamente es aquí, en el lenguaje, donde Aristóteles fija la cuna del hombre en cuanto tal como ser de naturaleza relacional:

⁶ De la palabra, medianera entre la realidad y el hombre que lo constituye como tal, véase: María Zambrano, *Unamuno*, Barcelona: Debate 2003, 54; Id., *El hombre y lo divino*, Madrid: FCE 1993, 235.

⁷ “mi humanidad se realiza en la palabra, en el lenguaje que acuña mis pensamientos y me inserta en la comunidad humana, que acuña mi propia humanidad. Pero el lenguaje, que podríamos designar de este modo como el medio esencial de la realización de la existencia humana, no lo creo yo mismo; alcanza su sentido precisamente a través de y en el hecho de unirme con los hombres que están a mi alrededor”: Joseph Ratzinger, *La fundamentación sacramental*, en Id., *Obras Completas*, vol. XI, Madrid: BAC 2012, 148.

“La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad”⁸.

Más que cualquier animal gregario, entre los que podríamos con-
tarnos como homínidos, lo que propiamente hace al humano ser tal
-esto es: ser social- radica para Aristóteles en tener palabra, una
dotación que el filósofo atribuye a la propia naturaleza “que no
hace nada en vano”. Adviértase aquí, antes de ninguna otra consi-
deración, la comprensión aristotélica de la palabra/λόγος en el
hombre por naturaleza; una condición que lo ubica cualitativa-
mente por encima de “cualquier animal gregario”. Precisa, además,
que tener palabra no es equivalente o reducible a tener voz por-
que ésta por “su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y

⁸ “·ιότι δὲ ·ολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν ·άσης ·ελίτιης καὶ ·αντὸς ἀγγελαίου ζῶου ·ἄλλον, δηλον. Οὐθὲν γάρ, ὡς φα·έν, ·άτην ἢ φύσις ·οιεῖ· λόγον δὲ ·όνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων· ἢ ·έν οὖν φωνῇ τοῦ λυ·ηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ ση·εῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑ·άρχει ζῶοις (·έχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἰσθησιν λυ·ηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα ση·αίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐ·ὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συ·φέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδικον· τοῦτο γὰρ ·ρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώ·οις ἴδιον, τὸ ·όνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν· ἢ δὲ τούτων κοινω·ία·οιεῖ οἰκίαν καὶ ·όλιν”: Aristóteles, *Política*, Madrid: Gredos, 1988, I, 1253a, 10-12.

de placer e indicársela unos a otros”, mientras que “la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto”. De la misma distinción, que Aristóteles nos ofrece, se deduce que la diferencia entre voz y palabra no está en la comunicación; pues es un elemento que se da en ambas, sino en el contenido que es capaz de recoger, portar y transmitir. La voz (sonidos en cualquier especie) manifiesta sensaciones, mientras que la palabra rebasa lo sensorial para considerar “lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto” de esa misma realidad, siendo algo así como el órgano de captación-reflexión-expresión del “sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores”.

Llegados a este punto puede apreciarse con mayor nitidez el alcance que tiene palabra/λόγος en el filósofo. No parece que, con tener palabra/λόγος, Aristóteles se refiera simplemente al lenguaje en los humanos, porque de tener palabra/λόγος no depende meramente la comunicación, ya que esta se da también en la voz, sino la captación de lo bueno, de lo justo y de los demás valores. Palabra/λόγος aquí, aunque aparezca compactado en un discurso mayor sobre la naturaleza social del hombre, indica cualidad racional trascendente de la cual goza únicamente la especie humana y que, por su propia naturaleza, conecta a todos los individuos entre sí. El λόγος es uno y el mismo en todos y cada uno de los seres humanos por la misma realidad una a la cual se dirige: el bien, lo conveniente, lo justo...; es, así mismo, unitivo de todos los existentes humanos por el horizonte al que tiende y, en ello, desvela igualmente la comunión interior de todos ellos en origen, porque todos apetecen espontáneamente el bien y lo justo, distinguiéndolo del mal y de lo injusto. El mismo λόγος, que cualifica definitivamente al hombre entre los animales, revela consigo la condición natural relacional del ser humano: La humanidad una y única que todos ellos son, en la cual cada individuo se realiza. La palabra/λόγος que cualifica ser hombre conecta a los individuos entre sí y los constituye en comunidad. La palabra/λόγος realiza la comunión, de la cual la comunicación es su expresión.

Esta relacionalidad constitutiva del ser humano queda manifiesta desde las mismas entrañas de la naturaleza, pues, incluso desde un punto de vista biológico, cada nueva vida surge de la donación mutua de individuos anteriores en complementariedad. Aún más, cada nuevo ser humano toma forma en el seno materno durante la gestación como co-humanidad⁹. Y si bien esta circunstancia es compartida por todos los mamíferos, el existente humano por tener palabra/λόγος, a diferencia de todos ellos, supone siempre un ser-desde-otros previos a él, configurante de su existencia consciente, un ser-con-otros que entran en la definición de su propia persona, y un ser-para-otros donde se juega su propia realización porque la vida es, por definición, donación. Solo vivimos en la medida que nos damos, realizando en ello nuestro ser. Así, realizamos propiamente nuestro ser ἄνθρωπος de la mano de otros y damos forma al hombre/mujer que somos a través de los otros. El otro me abre a un conocimiento mayor de mí mismo, me empuja en cierto modo a repensarme gracias a la interacción y, con ello, a repensar mis propias posiciones. Tal como subrayaba el Papa Francisco en su encíclica *Laudato si* 42, tenemos necesidad de los otros. El existente humano, sin óbice de su unicidad individual (*individua substantia* según Boecio), manifiesta de este modo la naturaleza relacional de su ser, así como el dinamismo relacional de su propia estructura. Somos absolutamente en relación. Escribía al respecto Joseph Ratzinger (1927–2022):

“no hay ningún hombre encerrado en sí mismo, nadie puede vivir solo por sí y para sí mismo. No recibimos nuestra vida solo en el momento del nacimiento, sino desde fuera, de otro, que no soy yo (...). El hombre es relación y solo en la forma de esta relación tiene su vida y su propio yo. Yo solo no soy yo, sino únicamente en el tú, y para el tú soy yo-mismo. Ser cabalmente

⁹ Cf. Joseph Ratzinger, “La libertad y la verdad”, en *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca: Sígueme 2005, 212.

hombre significa estar en la relación de amor, del de quién y del para quién vivo”¹⁰.

LA AMISTAD COMO RELACIÓN ADECUADA PARA LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL

Afirmada la constitución relacional del ser humano, debemos preguntarnos ahora por el carácter adecuado que debe regir dichas relaciones. Platón, por ejemplo, hace descansar las relaciones de una comunidad humana en razones de necesidad mutua y utilidad práctica¹¹. El engranaje del *yo* con el *tú* para la constitución del *nosotros* social viene motivado así por una especie de *quid pro quo* mutuo-colectivo. Para Thomas Hobbes (1588-1679), en cambio, la convivencia social no viene motivada por el bien utilitario de la cooperación entre individuos como presenta Platón, sino por el temor mutuo ante la agresividad del hombre contra sus semejantes¹². Aquí, la relación del *yo* con el *tu* viene caracterizada por el recelo-miedo al otro que se percibe como enemigo; ante lo cual no es posible propiamente un *nosotros*, sino solo un aparato de poder que controle a todos. El marco relacional de los individuos aquí, por tanto, es extrínseco normativo por parte del estado-poder sobre todos ellos.

Igualmente Rousseau, abundando en la negatividad del otro que acaba con el bienestar originario, concibe el pacto social como mal menor que permita unos mínimos para la convivencia. Lo relacional aquí viene igualmente marcado por una normatividad extrínseca entre individuos. Así las cosas, no es difícil otear en el horizonte el siguiente paso: quien-quienes consigan establecer las normas, rigen y dominan las relaciones

¹⁰ Joseph Ratzinger, *En el principio creó Dios*, Valencia: Edicep 2008, 93-94.

¹¹ Cf. Platón, *La República*, en *Diálogos*, Vol. IV, Madrid: Gredos 1986, 369a-370a. Al respecto: Javier Aranguren Echevarría, *Sociales o salvajes. Cinco visiones de una realidad*, Madrid: Rialp, 2022.

¹² Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán*, San Juan de Puerto Rico: Editorial Universitaria, 1978, 89-90.

sociales. Bajo estas claves se hace entendible la propuesta marxista de luchas de clases y su consiguiente modelo social de dominio del proletariado. Sin entrar en más precisiones, estos trazos son suficientes para observar la merma de la idea de relacionalidad desde la modernidad hasta nuestros días, constituyendo marcos sociales a partir del poder y bajo la dinámica de la polarización, ya sea vertical (clases sociales) u horizontal (colectivos identitarios). Cuando la polarización dentro de una sociedad llega a su extremo, la negación del otro se impone conforme a la misma lógica dialéctica hegeliana que porta en sus genes. El pasado siglo XX nos ofrece dos ejemplos paradigmáticos: el comunismo y el nazismo. Ambos se inician con la negación del otro en cuanto otro. Se niega su estatus humano. No obstante, como paradoja, estas mismas sociedades surgidas bajo estas claves no han dejado de perseguir y construir superestructuras de todo tipo. En ellas, como realizaciones de unidad superior, es fácil reconocer el anhelo de comunión humana que late pertinazmente en el corazón de todos los seres humanos.

Aristóteles, en cambio, nos ofrece otro paradigma de relación. Gracias a su concepción relacional natural del hombre, el establece una construcción social basada en la empatía *in bono*, noción próxima a la propuesta de humanidad en el amor de San Agustín (354-430), que tiene su tipo base en la amistad. Esta empatía *in bono* conecta interiormente el fin propio personal, que Aristóteles cifra en la *eudaimonia* (buen espíritu/felicidad)¹³, con el cumplimiento de la felicidad en los otros. Muy cerca encontramos nuevamente a san Agustín para quien la felicidad personal incluye, dentro de sí, la satisfacción de ver a los demás también felices; y, en el polo opuesto, localizamos a Rousseau para quien, en su fantasía sobre el estado originario del hombre, la felicidad del individuo se cierra sobre sí en el propio bienestar sin reglas, haciendo a los otros la causa de su desgracia¹⁴.

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1094^a, 16-20.

¹⁴ Javier Aranguren Echevarría, *Sociales o salvajes. Cinco visiones de una realidad*, Madrid: Rialp, 2022.

“El infierno son los otros”¹⁵, de Jean-Paul Sartre (1905-1980), no queda lejos.

A diferencia de la visión negativa del otro desde Hobbes hasta Sartre, Aristóteles concibe el otro positivamente. Para el filósofo griego, el otro representa en el horizonte de la vida una oportunidad de colaboración, de compañía y, aún más, de bien humano por la amistad que acontezca. Estos aportes del otro, sin ser excluyentes unos de otros, dependen del tipo de relación que se establezca. Básicamente, Aristóteles describe en el libro VIII de su *Ética a Nicómaco* tres tipos de relación: Una basada en la utilidad del otro que coopera en una acción o nos proporciona aquello que necesitamos; otra fundada sobre la gratificación de la compañía porque el ser humano desea vivir con otros; y una tercera relación marcada por la gratuidad en el bien mutuo. En esta relación, el interés personal de la utilidad e incluso la gratificación ceden ante el puro bien del otro que es el motor de la relación. Este deseo de bien por el bien para el otro es ya un ejercicio de virtud porque concibe el bien del otro como verdadero bien para mí¹⁶. Que el otro goce de bien forma parte de mi bien. Este último tipo de relación, propiamente llamada de amistad, es la que ilumina la existencia, pues como Aristóteles mismo escribe: “más necesaria para la vida que la utilidad, es la amistad; pues la vida sin amigos es difícilmente concebible para un hombre”¹⁷. Así las cosas, tal como observa Aranguren, el infierno para Aristóteles sería justamente la ausencia del otro¹⁸.

Esta concepción aristotélica del otro como bien, más allá de la utilidad de ellos e incluso la gratificación que reporten, permite considerar positivamente la comunidad humana mediada por la

¹⁵ “L'enfer, c'est les autres”: Jean-Paul Sartre, *Huis Clos*, Paris: Gallimard, 1947, 27.

¹⁶ “La amistad es una virtud o implica virtud”: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1.

¹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1.

¹⁸ Javier Aranguren Echevarría, *Sociales o salvajes. Cinco visiones de una realidad*, Madrid: Rialp, 2022.

empatía *in bono*, donde los otros cuentan como un bien para mí en tanto semejantes con quienes comparto vida, siendo la amistad el tipo adecuado de relación social, pues tal como escribe el propio Aristóteles en su *Ética a Eudemo*: “Si se desea hacer que los hombres no se comporten injustamente entre sí, bastará con hacerlos amigos, pues los verdaderos amigos no comenten injusticia unos contra otros”¹⁹. En efecto, en esta misma línea, observa el Papa Francisco: “El amor al otro por ser quien es, nos mueve a buscar lo mejor para su vida. Sólo en el cultivo de esta forma de relacionarnos haremos posibles la amistad social que no excluye a nadie y la fraternidad abierta a todos” (*Fratelli tutti* 94).

Esta amistad social, según Francisco, constituye en sí un principio de convivencia a partir del cual repensar las interacciones sociales y encontrar modos nuevos, más humanos, para resolver los conflictos, pues la unidad entre todos los seres humanos en igual dignidad evita la polarización y nos lleva a ubicarnos en un plano superior a toda querrela o tensión (cf. *Fratelli tutti* 245). Este es el plano del bien que estima la propia amistad, donde el bien propio y el bien del otro se comunican: el bien común. No estamos aquí ante un bien común a modo de mínimo común denominador de los múltiples intereses individuales, sino ante un bien máximo. Este bien común, por supremo a todos, viene marcado a nivel del individuo por la toma en consideración de la dignidad de todo ser humano y, a nivel social, por aquello que “permanece siempre conveniente para el buen funcionamiento de la sociedad” (*Fratelli tutti* 212). A partir de este bien máximo de cada ser humano por ser tal, Francisco dibuja la construcción social en comunión: “Para hacer posible el desarrollo de una comunidad mundial, capaz de realizar la fraternidad a partir de pueblos y naciones que vivan la amistad social, hace falta la mejor política puesta al servicio del verdadero bien común” (*Fratelli tutti* 154).

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Eudemo*, VII, 1, 1234b28-32.

AMISTAD SOCIAL Y COMMUNIO-IGLESIA

Aunque la expresión amistad social, empleada por el Papa Francisco, postula un marco nuevo de relaciones sociales de orden secular, no necesariamente condicionadas por una confesión religiosa, quisiera terminar explorando la sinergia de dicha idea con el concepto *communio* que presenta la Iglesia a partir de la unificación integradora de la entera humanidad en Jesucristo; así como la realización en esta, la *communio*-Iglesia, de la verdad relacional del ser humano. Esto es, la anhelada fraternidad universal entre todos los hombres y mujeres, que pueblan nuestro mundo, más allá de toda diferencia de sexo, patria o condición.

Cada Jueves Santo, cuando los católicos se reúnen para conmemorar la institución de la eucaristía, la liturgia de la Iglesia no recurre a ninguno de los evangelistas que recoge aquel instante con la *ipssisima verba lesu* de la consagración, sino que curiosamente proclama el texto de san Juan, donde la narración de la cena pascual viene centrada por el episodio del lavatorio. No obstante, es precisamente san Juan quien da cuentas en su texto del sentido de aquel acto único en la historia: “sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo” (Jn 13,1). La entrega de su cuerpo y sangre, en el díptico eucaristía-calvario, responde a un acto de amor extremo. Jesús mismo lo explica cuando afirma a lo largo de aquella noche que “nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos” (Jn 15,13). La salvación cristiana viene así definida por un acto de amistad absoluta de Dios con el hombre que por su propia naturaleza establece lazos de comunión libre, porque la amistad no se puede exigir ni obligar. Desde la cena pascual de aquel Jueves Santo único en la historia, un caudal de hombres y mujeres de todo tiempo y lugar han accedido a esta singular comunión vertical y horizontal en Cristo por medio del sacramento de la eucaristía. Gracias a ella, la amistad divina se hace permanentemente contemporánea-actual del hombre allí dónde y cuándo se dé,

“convirtiéndolos en amigos de Dios” (Sabiduría 7,27). Esta realidad *communio* de todos los hombres entre sí con Dios es lo que designamos con el nombre de Iglesia. Por este motivo se dice que la Iglesia nace de la Eucaristía.

La amistad de Jesús con los discípulos que los establece en comunión de todos entre sí con él, por medio de su cuerpo ofrecido en aquella cena, instaure de este modo consigo un *novum* relacional en la historia. Si se quiere podemos hablar de una amistad que genera dinámicas de amistad, también en el orden secular. En cierto modo, la *communio* generada por Cristo, con su entrega, realiza el deseo universal de unidad de los hombres e incluso podría concebirse como la realización plena de la amistad social, pues el bien que instaure Dios con su amistad con el hombre se corresponde con el mismo bien al que el hombre tiende desde sus entrañas. La salvación cristiana revela de este modo su verdadera proporción antropológica, y aún cósmica, que va más allá de la cancelación individual del pecado.

En esta correspondencia entre la obra de la Redención y el anhelo de comunión humana, el cristianismo muestra su veracidad. En efecto, si el cristianismo puede considerarse una oferta de salvación para el hombre es, ante todo, porque este da satisfacción plena al anhelo de comunión de lo humano, siendo en la historia principio de sanación de la fractura individualista en la que el hombre quedó sometido por el mal/diablo (etimológicamente $\delta\iota\alpha\text{-}\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$, quien des-une), que rompe a las relaciones de los hombres entre sí por medio de la mentira y del engaño. La clave aquí que conecta la propuesta cristiana con el corazón del hombre es el Logos, del que está dotado el hombre según Aristóteles y que le permite discernir el bien/lo justo y tender a él estableciendo comunidad, y Cristo que es el Logos según presenta el prólogo de San Juan (Jn 1,1). Los autores cristianos de los primeros siglos, de hecho, reconocen la presencia del Logos y su actividad creadora en el relato del Génesis cuando a cada paso del relato se recoge la palabra performativa de Dios que trae al ser: dijo Dios: exista la

luz... y acontece; dijo Dios: exista un firmamento... y acontece; Dijo Dios: Sepárense las aguas... y acontece; y así hasta llegar al ser humano: Dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. El Logos crea un ser que lo porta en imagen y semejanza. Sobre este punto, afirmaba Joseph Ratzinger: “Cuando se dice del hombre que es imagen de Dios, significa que el hombre es un ser constitutivamente relacional, que a través de todas sus relaciones y en ellas, busca la relación que es el fundamento de su existencia”²⁰.

El cristianismo, en tanto acontecimiento de comunión con Dios que da satisfacción al anhelo de comunión humana, comporta en su estructura interna la antropología relacional del *nosotros*; pues la dinámica interna de la fe “supone siempre una superación de los confines, un ir a los otros y un venir de los otros, lo que remite al origen del Otro, del mismo Señor”²¹. La quiebra del individualismo, en la salida del yo de su aislamiento hacia el tú, para entrar en la dinámica del don de sí constitutivo del *nosotros*, forma parte de la esencia de la experiencia cristiana, pues, en tanto el cristianismo es confesión del misterio de comunión trinitario que llama al hombre a entrar en él, lo cristiano significa ser *nosotros*. Tal como Joseph Ratzinger observa en la forma redaccional *nosotros* del Padrenuestro que Jesús entrega a los suyos, la construcción antropológica de relación *nosotros* pertenece por definición al núcleo de la fe²².

Con la salida del yo de su individualismo, según pide la fe cristiana, la persona inicia una experiencia de éxodo: salida de su yo clausurado, que le conlleva dejar atrás su individualismo para salir al encuentro del otro. Sin embargo, no se llega a ser *nosotros* por adicción voluntarista, sino a través de una transformación interior,

²⁰ Joseph Ratzinger, “Nouvelle Alliance”, *Communio(F)* 22 (1997) 93-112, 111-112.

²¹ Joseph Ratzinger, “Iglesia universal e Iglesia particular”, en *Obras Completas*. VIII/1. *Iglesia. Signo entre los pueblos*, Madrid: BAC 2015, 485-502, 493.

²² Joseph Ratzinger, “Orientaciones Cristológicas”, en *Miremos al Traspasado*, Rafaela 2007, 36.

donde entra en juego la voluntad del individuo en su conversión y la gracia divina a través del sacramento. Sin embargo, no se llega a ser *nosotros* por adicción voluntarista, sino a través de una transformación interior, donde entra en juego la voluntad del individuo en su conversión y la gracia divina a través del sacramento. Singularmente las llamadas a la conversión a la que exhorta la Iglesia buscan justamente mover a la persona de su autorremisión existencial para abrirse a Dios y, en Él, establecer lazos de fraternidad con todos sus semejantes. La conversión, cambio de vida, tiene en esta reubicación del yo su significado matriz, del cual, los cambios morales serán solo reflejos o manifestaciones. En esta vida abierta hacia Dios y hacia los otros simultáneamente, la conversión muestra su carácter humanizador para la construcción de la propia persona.

Este proceso vital encuentra su realización efectiva por medio del sacramento del bautismo, donde la persona es insertada en Cristo y, al adentrarse en el cuerpo de Cristo, queda abierta a lo ancho y alto en comunión. El bautismo hace partícipe a la persona del acontecimiento pascual de Cristo, su muerte y resurrección, donde la persona al paso por el agua deja atrás su antigua existencia clausurada sobre sí y sale de ella como hombre nuevo en comunión. En el bautismo se opera sacramentalmente la muerte de aquella humanidad individualista y fragmentada, cerrada sobre sí, para entrar en la realidad de la nueva humanidad integrada del *nosotros*-(todos en comunión) en Cristo. Esto es: un yo abierto filialmente al Padre y fraternalmente a los otros.

El proceso de fe describe, así, la parábola que va del yo clausurado sobre sí al yo abierto de la comunión. El cristianismo representa con ello un cambio de ubicación existencial para el individuo, que entra en una relación comunal vertical y horizontal por su adhesión a Jesucristo: El yo deja de ser sujeto autorremitido para ser insertado en un nuevo sujeto de comunión. El yo no desaparece sino que se redimensiona en comunión por los mutuos vínculos que en Dios se establecen.

Tal como vemos, el cristianismo, que afirma la dignidad inalienable de cada ser humano, al punto de ser padre de la noción de persona, es contrario al individualismo; y, aun cuando tiene su meta última en la realización plena de la comunión de los hombres con Dios en la eternidad, es comunionalmente activo en este mundo. De hecho, la Iglesia, por su propia naturaleza, es principio activo de comunión entre los hombres, cercanos y lejanos, sin distinción de raza, sexo, condición... tal como afirma el apóstol Pablo en Ga 3,28, estableciendo un marco único universal de relación en igualdad de dignidad. Pues tal como escribe el Papa Francisco: “Hay un reconocimiento básico, esencial para caminar hacia la amistad social y la fraternidad universal: percibir cuánto vale un ser humano, cuánto vale una persona, siempre y en cualquier circunstancia” (*Fratelli Tutti* 106).

LA *PHILÍA* ARISTOTÉLICA COMO VIRTUD QUE PERFECCIONA LA JUSTICIA

Prof. Dr. Jesús Ignacio Delgado Rojas.

Coordinador de las III Jornadas Doctrina Social de la Iglesia y Derechos Humanos. 2024.

Dpto. Filosofía del Derecho. Universidad de Sevilla.

INTRODUCCIÓN

Pretendo en el presente trabajo evocar la amistad (*philía*) aristotélica como aquella virtud que, perfeccionando la justicia, hace posible la constitución y convivencia de la comunidad política. El recuerdo de los magníficos fragmentos que Aristóteles dedica a la amistad, aunque lejanos hoy en el tiempo, siguen siendo muy útiles para nuestras sociedades actuales tan carentes de esa virtud cívica.

Siempre es bueno volver a los textos del Estagirita al abordar la necesidad de la ética, la política o la importancia del gobierno de la ley. Pues la vida buena del ciudadano requiere para su consecución el marco que ofrece una *polis* constituida sobre un régimen político legítimo que establece leyes justas. En este sentido, Aristóteles nos facilita la tarea de seleccionar lo mejor de nuestro tiempo pasado para volcarlo sobre un presente siempre falto de mejora. Como nos ha recordado Emilio Lledó: “Los escritos de Aristóteles han sido, a lo largo de los siglos, una pieza esencial para la historia de la cultura europea. Sin ellos no pueden entenderse muchas de las ideas que constituyen el entramado de esa cultura”¹.

¹ LLEDÓ E., Introducción a la *Ética nicomáquea* y a la *Ética eudemia*, Gredos, Madrid, 1985, p. 7.

Esos escritos aristotélicos nunca pasan desapercibido ante la curiosidad del estudioso del Derecho. Ya que sus consideraciones sobre la justicia atemperan, de algún modo, la aplicación fría y tajante de la mera legalidad, por precisa que ésta sea desde el punto de vista formal o técnico. Es una idea de justicia siempre 'crítica' de la ley positiva, del ordenamiento jurídico vigente de cualquier Estado. Crítica en el sentido de que juega un papel muy importante la apelación a esos criterios de justicia para evaluar el Derecho positivo, el Derecho que es. Solo desde el ideal ético de lo justo, desde ese *deber ser*, es posible criticar al Derecho para su cambio y mejora, para transformarlo y acercarlo, lo máximo posible, al Derecho que debiera ser.

Sin embargo, para Aristóteles no es suficiente la virtud de la justicia para constituir y asegurar la buena marcha de la comunidad política. Se requiere, además, de la amistad. Y así la amistad cívica o política (que tiene su base en la amistad que se establece entre los hombres pero que ahora se proyecta sobre el gobierno de la cosa común) es el fundamento de la concordia civil. Cuando Aristóteles se refiere a estas virtudes, ya las examina de forma conjunta o separada, siempre las sitúa "más allá del punto de vista jurídico"². Una sociedad decente hoy, bien ordenada -por decirlo con Rawls- demanda, además de buenas leyes, la conjunción de grandes dosis de justicia y amistad cívica.

EL ÁMBITO DE LA SOCIABILIDAD NATURAL: LA POLIS

Uno de los fundamentos sobre los que se asienta la teoría ética y política de Aristóteles es la sociabilidad humana. La vida del hombre virtuoso, sus fines y objetivos, entre los que se sitúan la felicidad y el logro de una vida buena, solamente puede ser desarrollada adecuadamente en el entorno propicio para ello que

² LEGAZ Y LACAMBRA L., *El Derecho y el amor*, Bosch, Barcelona, 1976, p. 79.

ofrece la *polis*. La vida humana adquiere sentido pleno y permite el cultivo de las potencialidades innatamente racionales en el marco de la sociedad, es decir, el hombre logra su integridad viviendo social y políticamente, pues a ello está llamado dada su naturaleza de *zoon politikón*. La *polis*, además de preocuparse de forjar las virtudes propias para un correcto desenvolvimiento del papel de ciudadano, cuida también de la formación espiritual y moral de los hombres. En Aristóteles así se garantiza la continuidad entre ética y política. Una continuidad que supone que la ética y la política se funden de tal forma que algunas de las cuestiones de mayor alcance acerca del carácter de la vida buena son, también, cuestiones políticas.

En los capítulos primero y segundo del Libro I de la *Política* de Aristóteles podemos encontrar una excelente exposición acerca de todos estos argumentos, los cuales han seguido apareciendo a lo largo de toda la historia de la teoría moral y política hasta llegar a las distintas versiones que mantiene la filosofía nearistotélica en las diferentes corrientes de pensamiento contemporáneas³.

Cualquiera de las distintas formaciones y asentamientos humanos que se puedan imaginar, se proponen como fin –señala Aristóteles– algún bien; y, de todas ellas, la que aspire al bien superior, será la superior y comprenderá a todas las demás: “Ésta es la que llamamos ciudad y comunidad cívica”. ¿En qué se basa, pues, esta forma superior de comunidad o ciudad?

“La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir

³ Sobre todo ello ver GARCÍA GARCÍA D., *Nearistotelismo y rehabilitación de la filosofía práctica. Una revisión del derecho natural en Leo Strauss, Michel Villey y Alasdair MacIntyre*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2024.

bien. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras [...].

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero vitupera: sin tribu, sin ley, sin hogar”⁴.

Tanto en las *Éticas* como en la *Política* podremos encontrar la concreción que va desarrollando Aristóteles al respecto de esa idea de vida buena, la que es conforme al ser humano como animal político, con la práctica de las virtudes, y haciendo especial hincapié en la justicia, la prudencia y la amistad. De esta manera la vida social, desplegada en el entorno natural de la *polis*, donde ética y política es un *continuum*, favorece el logro de la vida buena, de la vida bien vivida, de la vida virtuosa⁵.

LA VIDA FELIZ DEL CIUDADANO VIRTUOSO

El Libro III quizás guarde el núcleo central de la *Política* dado que en él se contienen un cúmulo de cuestiones importantes que, pese a ser diferenciables, están relacionadas entre sí. Allí encontramos el concepto de ciudadano, condición que viene dada por “su participación en la justicia y en el gobierno” o por “compartir el poder deliberativo y judicial”; aparecen también las distinciones entre los diferentes tipos de regímenes políticos, donde los que procuran el bien común son los rectos desde el punto de vista de la justicia y los que buscan sólo el interés egoísta son formas

⁴ ARISTÓTELES, *Política*, Libro I, capítulo segundo, 1252b-1253a, trad. y notas de Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 2011, pp. 250-251.

⁵ Me he referido a ello en DELGADO ROJAS J.I., *Ciudadanía liberal y moralismo legal*, capítulo segundo: vida buena y felicidad, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2021, pp. 69-97.

corruptas o desviadas de poder; o el elogio al gobierno de las leyes frente al gobierno de los hombres, ya que la ley educa acertadamente a los gobernantes y “les dota para juzgar y administrar las demás cosas con criterio más justo”, pues mientras la pasión y el impulso desvían “a los gobernantes y aún a los hombres mejores”, en cambio, “la ley es razón sin apetito”.

En el capítulo noveno, de este Libro III, nos encontramos la importante distinción entre vivir en común por cualquier tipo de interés o beneficio, y vivir en común constituyendo una ciudad, es decir, “para vivir bien de casas y familias, en orden a una vida perfecta y autosuficiente”. Esta segunda opción es fruto de la amistad, “pues la decisión de vivir en común es amistad”. La amistad cívica es el elemento cohesionador de la vida política. De esta forma queda expresada la finalidad última de toda comunidad:

“El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son para ese fin. Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena.

Por consiguiente, hay que establecer que la comunidad existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia”⁶.

Seguramente, nuestra concepción actual de la política sea demasiado distante del ideal aristotélico que la entendía enderezada a posibilitar la realización plena de la vida buena de los ciudadanos desde un punto de vista ético. Sin embargo, la lección de Aristóteles hoy podría entenderse como la necesidad de una moralización de la política, que mantenga una más estrecha conexión (que no confusión) entre ética y política. Es decir, la lectura de Aristóteles puede ayudarnos a clarificar esa ética

⁶ ARISTÓTELES, *Política*, Libro III, capítulo noveno, 1281a, op. cit., p. 344.

política *mínima* que, sin invadir de forma maximalista el ámbito propio de cada término del binomio, quizás pudiera adquirir una vocación objetiva y universalizable que encontraría en los derechos humanos fundamentales, junto con los deberes inherentes exigibles a todo individuo, su mejor contenido.

AMISTAD COMO CONCORDIA CÍVICA

El capítulo noveno del Libro IX de la *Ética a Nicómaco* inicia con la pregunta de si el hombre feliz “tendría necesidad de amigos o no”. Plantea así Aristóteles la conexión entre la amistad, la natural sociabilidad humana y la felicidad. Como un amigo siempre es un ser semejante a uno mismo –noción que frecuentemente aparece en estos fragmentos nicomáqueos– de ello el Estagirita extrae dos conclusiones: (1) “Y si es más propio del amigo hacer el bien que recibirlo, y es propio del hombre bueno y de la virtud hacer servicios, y más noble hacer el bien a los amigos que a los extraños, el hombre bueno necesitará amigos a quienes favorecer”; (2) “Quizá es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros [...]. Por tanto, el hombre feliz necesita amigos”⁷.

La función que desempeña la amistad en el ámbito de la ética y la política de la *polis* es una labor de armonía y concordia que necesariamente entra en relación, de una forma específica y particular, con la justicia. Ha de precisarse, como he señalado, que en la concepción aristotélica no sólo existe continuidad entre ética y política, sino también supeditación del bien al que aspira la primera al que busca la segunda. Ya desde el comienzo de la *Ética a Nicómaco* se nos indica:

⁷ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Libro IX, capítulo noveno, 1169b 10 y 1169b 15, trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2011, p. 212.

“Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades”⁸.

DE LA AMISTAD ENTRE LOS HOMBRES A LA JUSTICIA DE LA SOCIEDAD

La importancia que concede Aristóteles a la amistad dentro de su sistema ético y político nos da muestra del lugar central que esta virtud tiene para el desarrollo de una vida buena. Así lo revela el Estagirita cuando dedica dos libros enteros de la *Ética a Nicómaco* (el VIII y el IX) al tratamiento de la amistad. Y es que esta virtud robustece tanto las relaciones familiares y privadas como la unidad y estabilidad política de la *polis*. Pues los amigos son imprescindibles para la consecución de la vida buena. Sin amigos la vida se haría insoportable, aunque se dispusiera de muchos otros bienes, porque la prosperidad no sirve de nada si se está privado de la posibilidad de hacer el bien, la cual se ejercita, ante todo, respecto de los amigos. De la misma forma, en los infortunios se

⁸ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Libro I, capítulo segundo, 1094b 4-10, op. cit., p. 14. No debe entenderse este fragmento como alguna defensa de un holismo organicista, colectivista, que subordina al individuo bajo la comunidad, pudiendo sacrificar la parte (los miembros) en beneficio del todo (la *polis*): “Su superioridad (la de la ciudad) respecto del individuo no implica, a los ojos de Aristóteles, sacrificio alguno del individuo en relación con el Estado, porque sólo como miembro activo de una *polis* bien gobernada puede el individuo llevar una vida plena y realizar su propia potencialidad”. GUTHRIE W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, tomo IV, trad. de Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 1993, p. 345.

considera a los amigos como único amparo. “La presencia de amigos, entonces, parece ser deseable en todo”⁹.

En Aristóteles no se comprende la vida social o política sin los lazos que estrechan las relaciones de amistad. La amistad funciona para profundizar el conocimiento de uno mismo respecto a su espíritu y para armonizar nuestro talante y carácter con el de los demás.

Los primeros párrafos del Libro VIII de la *Ética a Nicómaco* son esclarecedores a este respecto y contienen un elogio de la *philia* aún hoy perdurable:

“La amistad es una virtud o algo acompañado de virtud, y, además, es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes [...]. En la pobreza y en las demás desgracias, consideramos a los amigos como el único refugio [...]. ‘Dos marchando juntos’ (en la *Ilíada*), pues con amigos los hombres están más capacitados para pensar y actuar”¹⁰.

La amistad se configura así, por tanto, como un bien individual y también colectivo. Por ello la amistad no solamente es un don para las relaciones entre los individuos, sino también una virtud que contribuye al fortalecimiento de la vida política de la *polis*:

“La amistad también parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia. En efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y a ella aspira sobre todo, y en cambio procuran principalmente expulsar

⁹ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Libro IX, capítulo onceavo, 1171b 25, op. cit., p. 217.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Libro VIII, capítulo primero, 1155a, 1-15, op. cit., p. 175.

la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad”¹¹.

También nos recuerda Aristóteles que “la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud” y que las buenas amistades están fundadas en la igualdad y requieren tiempo, cercanía y trato. Además, nos insistirá en que en toda comunidad, y sobre todo en la comunidad política, que es la mayor y más importante, “parece existir alguna clase de justicia y también de amistad”¹².

Es interesante la diferencia que se establece, en el Libro IX de la *Ética a Nicómaco*, entre la amistad y la benevolencia: “La benevolencia se parece a lo amistoso, pero no es ciertamente amistad; en efecto, la benevolencia se da, incluso, hacia personas desconocidas y pasa inadvertida, pero la amistad no”¹³. Esta diferenciación puede hoy ser apropiada cuando examinamos la relación entre justicia y solidaridad.

Y también se propone Aristóteles relacionar la amistad con la concordia: “Así pues, la concordia parece ser una amistad civil, como se dice, pues está relacionada con lo que conviene y con lo que afecta a nuestra vida. Tal concordia existe en los hombres buenos, puesto que éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí”¹⁴.

¹¹ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Libro VIII, capítulo primero, 1155a 22-29, op. cit., p. 176.

¹² ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Libro VIII, capítulo noveno, 1159b 25, op. cit., p. 186.

¹³ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Libro IX, capítulo quinto, 1166b, 30-35, op. cit., p. 206.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Libro IX, capítulo sexto, 1167b, op. cit., p. 207.

Finalmente, debemos complementar, volviendo a la *Política*, el tratamiento de Aristóteles acerca de la amistad con las referencias que hace a esta virtud en relación con la justicia. Resulta bastante evidente que el hombre como animal político necesita de la justicia de la *polis* para sobrevivir:

“Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos.

La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud; pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad. La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo”¹⁵.

De igual forma que la justicia atiende a la supervivencia de la *polis*, la amistad sirve para cohesionarla. Por muy justos que sean los hombres, necesitan de la amistad para mantenerse unidos y apartar de ellos la enemistad beligerante, que haría tambalear la paz social:

“Creemos, pues, que la amistad es el más grande de los bienes en las ciudades (con ella se reducirán al mínimo las sediciones), y Sócrates alaba principalmente que la ciudad sea unitaria”¹⁶.

Como puede fácilmente comprobarse de la entera doctrina aristotélica acerca de la amistad, la relevancia que el Estagirita

¹⁵ ARISTÓTELES, *Política*, Libro I, capítulo segundo, 1253a 16, op. cit., p. 252.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Política*, Libro II, capítulo cuarto, 1262b 6, op. cit., p. 284.

atribuye a esta virtud es capital para todo el programa filosófico que propone. Aunque a nosotros hoy nos resulte algo extraño, la amistad no solo tiene una dimensión individual, sino que también se proyecta sobre el ámbito social perfeccionando la virtud de la justicia y garantizando la vida política. La amistad siempre aparece encaminada y dirigida a posibilitar la convivencia social. Justicia y amistad constituyen, en definitiva, un binomio inseparable y esencial para alcanzar el ideal de vida buena.

El libro "Socialis Amicitiae" compila diversas contribuciones que abordan temáticas relacionadas con los derechos humanos y la doctrina social de la Iglesia, bajo el marco de las III Jornadas sobre Derechos Humanos. Este volumen se estructura a partir de presentaciones académicas y teológicas que examinan profundamente la noción de "amistad social" y su vinculación con la dignidad humana.

La doctrina de la Iglesia y los principios de los derechos humanos se entrelazan para fundamentar y promover la amistad social como un medio para mejorar la convivencia y el entendimiento mutuo en la sociedad. Los textos exploran desde perspectivas filosóficas y teológicas, cómo la dignidad humana es central para el desarrollo de políticas y prácticas que fomenten una comunidad más inclusiva y justa.

El impacto de la amistad social en diferentes ámbitos, como la democracia y el diálogo interreligioso, subrayando cómo estos elementos pueden ser enriquecidos y profundizados a través de una mejor comprensión y aplicación de la doctrina social de la Iglesia.

Este compendio no solo es una recopilación de reflexiones teóricas, sino también un llamado a considerar la amistad social como un pilar fundamental en la búsqueda de una sociedad más equitativa y compasiva, que reconoce y promueve la dignidad de cada persona.

