

# Epílogo. Un amor sinodal y social para hermanarnos a escala universal

Emilio Martínez Albesa

## 1. La fraternidad universal como categoría teológica cristiana

### *Fraternidad universal en la carne y en el espíritu*

La fraternidad universal es un dato de hecho desde cuando, hace más de dos millones y medio de años, en un lugar de África, probablemente la zona de sus Grandes Lagos (gran Valle del Rift) o, menos probable, en el sur del continente, en el proceso de la evolución<sup>1</sup>, apareció un *homo habilis* –hombre y mujer– dotado de inteligencia y libertad en virtud del soplo animador de Dios sobre él<sup>2</sup>. No incurro en lo que considero un error, el de reducir la humanidad al *homo sapiens*, por más que todos los miembros de la humanidad actual sí pertenezcamos a esta especie, y nuestra actual fraternidad tenga por tanto un origen temporal mucho más cercano, en torno a unos ciento setenta mil años atrás (y curiosamente manteniendo su origen espacial en la misma zona geográfica de los Grandes Lagos africanos); pues estimo realmente forzado e injustificado negar inteligencia racional y voluntad libre a las precedentes especies de *homo*<sup>3</sup> a la vista de los vestigios que nos han dejado de sus formas de vida<sup>4</sup>; aunque, si el lector optara aquí por recorrer hasta hace unos ciento setenta mil años el origen del ser humano, no se alteraría en nada la sustancia de este discurso<sup>5</sup>.

De la primera pareja humana, que con la Biblia llamamos Adán y Eva, nuestros primeros padres, creados por Dios (*hijos* suyos), descendemos todas las personas humanas que hemos llenado sucesivamente los tiempos y progresivamente los espacios. No me detengo a considerar la posibilidad del poligenismo humano entendido como diversidad e independencia de orígenes espaciales y/o temporales de los seres humanos porque, más allá de la especulación, carecemos completamente de bases objetivas en la paleontología, en la genética, en la arqueología cultural y desde luego en la antropología filosófica que nos permitan su consideración. Diverso es el debate de si, en el origen puntual del género humano en un único tiempo y lugar, se encontrara una única pareja o un grupo de parejas; pues, si desde el punto de vista de la ciencia entiendo que parece

---

<sup>1</sup> Sobre la compatibilidad de la idea de evolución con la de creación del ser humano, cf. San Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en el Simposio Internacional “Fe cristiana y teoría de la evolución”* (26 de abril de 1985); *Idem*, *El hombre, imagen de Dios, es un ser espiritual y corporal*. Catequesis en la Audiencia general (16 de abril de 1986), e *Idem*, Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de las Ciencias (22 de octubre de 1996).

<sup>2</sup> Los restos paleontológicos más antiguos de *Homo habilis* no superan los dos millones y medio de antigüedad; sin embargo, la industria lítica de los cantos rodados tallados (*Pebble Culture*) sí la encontramos con muy probablemente más de dos millones y medio de antigüedad en los yacimientos de Gona y Hadar (Etiopía).

<sup>3</sup> En este error histórico –o mejor prehistórico– incurre, a mi juicio, el por muchas otras reflexiones muy valioso documento Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios* (23 de julio de 2004), 63.

<sup>4</sup> Por supuesto, el *homo neanderthalensis* nos ha dejado pruebas evidentes de vida espiritual y religiosa con el enterramiento de sus muertos. Pero también, en el Palolítico Inferior –con *homo ergaster*, *homo antecessor* y *homo erectus* en sus múltiples variedades–, encontramos algunos vestigios difícilmente interpretables si no es en un sentido espiritual religioso; además de los variados instrumentos líticos, que indican la presencia de una inteligencia reflexiva, es decir, humana. Por otra parte, ya el instrumental lítico polivalente del *homo habilis*, –los sencillos cantos rodados tallados: *choopers* y *chopping tools*– no resulta explicable sin la inteligencia reflexiva.

<sup>5</sup> En definitiva, como escribe José Corral en su contribución a esta obra, «somos genéticamente hermanos» por nuestra descendencia desde un mismo origen de nuestra especie.

mucho más probable la primera opción, no se descarta completamente la segunda. Pío XII intervino para afirmar que no se ve conciliable el origen humano en diversidad de parejas con la doctrina del pecado original, si bien él tenía presente el poligenismo arriba descartado, o sea, el de una multitud de parejas comunicadas. Efectivamente, el pecado original ha de considerarse personal en nuestros primeros padres y su consecuencia se nos transmite a todos por generación, como recordaba ese pontífice<sup>6</sup>. Pero, puestos a imaginar, cabría que un grupo de parejas originarias en un mismo tiempo y lugar hubiera pecado conjuntamente, salvando así esta doctrina incluso en esa remota eventualidad. De cualquier forma, está claro que todos los seres humanos provenimos de un origen natural común, el cual no se ve claro ni científicamente ni desde la fe que no hubiera de ser una única primera pareja. De esta verdad, de la fraternidad humana por el común origen natural, la Iglesia es abanderada tal como recordaba ya san Agustín: «Tú [Iglesia] unes a ciudades con ciudades, pueblos con pueblos; en una palabra: vinculas a todos los hombres, con el recuerdo de unos mismos padres [Adán y Eva], no sólo con un vínculo social, sino incluso con los lazos de la fraternidad»<sup>7</sup>.

Además, existe un único Dios creador en nuestro origen sobrenatural singular como personas. Él es creador inmediato de cada espíritu humano<sup>8</sup>. Todos somos *hijos* de Dios mediatamente en cuanto descendientes de Adán y también inmediatamente en cuanto originados de forma personal por intervención inmediata de Dios mismo. En estricto rigor, limitados a la lógica, habríamos de decir *creaturas*, respecto de Dios; pero bien podemos también decir ya *hijos* en atención a la vocación humana de filiación divina, como veremos a continuación. Si existe un Dios, este tiene que ser Dios de todos y el mismo Dios para todos, independientemente del conocimiento que cada uno de nosotros tenga de él y de las manifestaciones particulares que él tenga hacia cada uno.

Dios ha creado al hombre, varón y mujer, a su imagen y semejanza y lo ha puesto en el mundo a modo de vicario suyo, estableciendo con él una relación personal única respecto al resto de las criaturas de la tierra<sup>9</sup>. A esta relación la podemos llamar paterna-filial atendiendo al Génesis. Cuando en *Gen 5* se va a presentar la descendencia de Adán, se comienza por reafirmar antes su origen en Dios a imagen suya, tal como ya se había relatado en *Gen 1, 26-27*; y, en *Gen 6*, se denomina a los hombres «hijos de Dios» (*Gen 6, 2 y 4*): los que son hijos de Adán no pueden no ser

---

<sup>6</sup> Pío XII, Encíclica *Humani generis* (12 de agosto de 1950): «el Magisterio de la Iglesia no prohíbe el que —según el estado actual de las ciencias y la teología— en las investigaciones y disputas, entre los hombres más competentes de entrambos campos, sea objeto de estudio la doctrina del *evolucionismo*, en cuanto busca el *origen del cuerpo humano* en una materia viva preexistente —pero la fe católica manda defender que las almas son creadas inmediatamente por Dios—. [...] Mas, cuando ya se trata de la otra hipótesis, es a saber, la del *poligenismo*, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, porque los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo *protoparente* por natural generación, o bien de que *Adán* significa el conjunto de muchos primeros padres, pues no se ve claro cómo tal sentencia pueda compaginarse con cuanto las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia enseñan sobre el pecado original, que procede de un pecado en verdad cometido por un solo *Adán* individual y moralmente, y que, transmitido a todos los hombres por la generación, es inherente a cada uno de ellos como suyo propio».

<sup>7</sup> San Agustín, *De moribus Ecclesiae catholicae* 1,30: PL 32,1336. Citado en León XIII, Encíclica *Immortale Dei* (1 de noviembre de 1885).

<sup>8</sup> León XIII, Encíclica *Libertas* (20 de junio de 1888): Sobre el alma humana, dice que es «un alma que, por su propia entidad, no proviene de las cosas corporales ni depende de éstas en su conservación, sino que, *creada inmediatamente por Dios* y muy superior a la común condición de los cuerpos, tiene un modo propio de vida y un modo no menos propio de obrar» (cursiva nuestra).

<sup>9</sup> Cf. *Gen 1, 26-28* y *Gen 2, 5-25*.

hijos de Dios. Dios reconoce además explícitamente una fraternidad humana universal en su pacto con Noé tras el diluvio, interpretando como paternidad la creación del hombre a su imagen: «Y al hombre le pediré cuentas de la vida de su *hermano*. Quien derrame la sangre de un hombre, por otro hombre será su sangre derramada; porque a imagen de Dios hizo él al hombre» (*Gen 9, 5-6*). Como enseña el Concilio Vaticano II, Dios «cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos»<sup>10</sup>. Ya el mismo Platón (427 a.C.-317 a.C.) dijo, en su *República*, que «vosotros, cuantos habitáis la Comunidad, sois hermanos» porque hay un «dios que os modeló»<sup>11</sup>.

Somos, pues, todos familia. Somos todos *hermanos* con un mismo origen natural y espiritual<sup>12</sup>. Este origen, en su dimensión natural, se encuentra en nuestros primeros padres y, mediante ellos, en Dios, y, en su dimensión espiritual, se encuentra inmediatamente en Dios, pues nuestra alma personal es creada en todos los casos por el mismo Dios. Ciertamente la proximidad sanguínea no es la misma entre todos nosotros desde el punto de vista natural y, por ello, el término de ser *hermanos* admite una gradualidad en su sentido natural que parece transformarlo en analogía; sin embargo, la distancia natural entre unos y otros no anula ni minimiza nunca la realidad de nuestro origen común, de forma que, como magistralmente advertirá san Bernardo de Claraval, es natural –y por tanto de justicia– el amor social como extensión a los demás del amor natural hacia nosotros mismos al descubrir racionalmente que también ellos comparten nuestra misma naturaleza<sup>13</sup>. La actividad humana ha de orientarse «hacia la justicia y la comunión para promover la formación de una sola familia en la cual todos podamos ser hermanos y hermanas»<sup>14</sup>.

Si es verdad que somos hermanos en la carne como dato de hecho, es también cierto que el llegar a ser hermanos en el espíritu es más una tarea que algo ya dado, por más que tenga su base objetiva en el origen divino de nuestros espíritus ligados además personalmente a nuestros seres corporales; y es que los espíritus han de unirse como espíritus, o sea, racional, libre y amorosamente.

[Así,] el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (*Jn 17, 21-22*), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás.<sup>15</sup>

Por esto, con harta razón y sabiduría dijo San Agustín aquello, válido para todo miembro del género humano, de «nos creaste para ti y nuestro corazón andará siempre inquieto mientras no descanse en ti»<sup>16</sup>. En la misma línea, Blaise Pascal (1623-1662) apuntará la necesidad de Cristo que todos los hombres tienen para descubrir el principio de su grandeza y el principio de su miseria y

---

<sup>10</sup> Concilio Ecu­mé­ni­co Va­ti­ca­no II, Con­sti­tu­ción pa­sto­ral *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), 24.

<sup>11</sup> Platón, citado en José Ramón Recuero, Astray, *El bien común en la filosofía clásica y moderna*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2023, p. 17.

<sup>12</sup> Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* (11 de octubre de 1992), 360-361.

<sup>13</sup> Cf. San Bernardo de Claraval, *Tratado sobre el amor a Dios*, 23 (ed. San Pablo, Madrid 2018).

<sup>14</sup> Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios* 23.

<sup>15</sup> *Gaudium et spes* 24.

<sup>16</sup> San Agustín, *Las Confesiones*, Libro I, 1, 1: Agustín de Hipona, *Las Confesiones*, San Pablo, Madrid 2007, p. 71.

alcanzar su felicidad que anhelan<sup>17</sup>. Por esto, la misión de Jesús es claramente universal y afirma: «Tengo, además, otras ovejas que no son de este redil; también a esas las tengo que traer, y escucharán mi voz, y habrá un solo rebaño y un solo Pastor» (Jn 10, 16), «[...] id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» (Mt 28, 19): un ideal de unidad en Cristo abierto a todos los miembros del género humano.

La vocación del hombre es una vocación filial. Como ha subrayado Roberto Repole en su contribución, el hombre ha sido creado a imagen de Jesucristo, del cual Adán es pues figura, y solo Cristo revela por tanto cuál es esta vocación humana: la vocación de ser hijo de Dios<sup>18</sup>. «El Padre nos ha destinado a ser sus hijos e hijas y “a reproducir la imagen de su Hijo, para que Él fuera el primogénito entre muchos hermanos” (Rom 8, 29). Lo que significa haber sido creado a imagen de Dios se nos desvela plenamente solo en la *imago Christi*»<sup>19</sup>. Cristo está en el origen y en el fin de la persona humana<sup>20</sup>, de todas las personas humanas.

«En virtud de la *imago Dei*, estos seres personales son seres relacionales y sociales, dentro de una familia humana cuya unidad está, al mismo tiempo, realizada y prefigurada en la Iglesia»<sup>21</sup>; realizada en plenitud. La Iglesia, prolongación de Cristo en el mundo, es signo e instrumento de dicha unidad (cf. LG 1). La fraternidad cristiana será instrumental para la fraternidad universal y la fraternidad universal solo se alcanzará en plenitud llegando a ser fraternidad cristiana, en línea con cuanto aquí nos ha enseñado Repole. La fraternidad humana en Adán es por tanto inseparable de la fraternidad en Cristo y en la Iglesia, pues desde su mismo origen y significado es ya fraternidad en el Verbo encarnado. La fraternidad nacida de la creación es así ininteligible e imperfecta sin la fraternidad cumplida de la redención. La fraternidad cristiana viene a perfeccionar la fraternidad humana universal, que culminará en los *nuevos cielos* y la *nueva tierra* de la Parusía. Se entiende así que el concepto de fraternidad universal de la masonería no fue sino una secularización o degeneración iluminista del ideal de unidad humana que entraña la comunión cristiana, fruto de la pretensión masónica de alcanzar en el aquí de la historia, en la vida temporal, tal ideal por el ilusorio atajo de la adhesión a una ideología –por más que la masonería niegue tener una ideología– y a un esoterismo elitista<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf. Francisco, Carta apostólica *Sublimitas et miseria hominis*. En el IV centenario del nacimiento de Blaise Pascal (19 de junio de 2023), San Pablo, Madrid 2023, pp. 10-11 y 20-23.

<sup>18</sup> Cf. *Gaudium et spes* 22. Remito al estudio de Roberto Repole en esta obra.

<sup>19</sup> Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios* 53.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 52-55.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 40. Cf. *ibidem* 43: «Cada ser humano, así como la comunidad humana en su conjunto, está creado a imagen de Dios. En su unidad originaria —de la que es símbolo Adán— la humanidad está hecha a imagen de la Trinidad divina. Querida por Dios, avanza a través de las vicisitudes de la historia del hombre hacia una comunión perfecta, también querida por Dios, pero que todavía debe realizarse. En este sentido, los seres humanos participan solidariamente de una unidad que al mismo tiempo ya existe y que debe ser alcanzada. Aun compartiendo una naturaleza humana creada y confesando al Dios Uno y Trino que vive en medio de nosotros, todavía estamos separados por el pecado y esperamos la venida victoriosa de Cristo, que restablecerá y recreará la unidad querida por Dios en una redención final de la creación (cf. Rom 8, 18s). Esta unidad de la familia humana debe todavía ser realizarla en la escatología. La Iglesia es sacramento de salvación y del reino de Dios: católica, en cuanto que reúne a hombres de toda raza y cultura; una, en cuanto vanguardia de la unidad de la comunidad humana querida por Dios; santa, en cuanto que está santificada por el poder del Espíritu Santo y santifica a todos los hombres a través de los sacramentos; y apostólica, al continuar la misión establecida por Cristo para los hombres, es decir, la actuación progresiva de la unidad del género humano querida por Dios y la consumación de la creación y de la redención».

<sup>22</sup> Una explicación de la ideología apriorística y fideísta masónica, consistente en su idea de tolerancia, presento en Emilio Martínez Albesa, «Iglesia católica y masonería. Las condenas pontificias», en José Luis Soberanes Fernández y

## *Aspiración cristiana a la fraternidad universal*

El papa Francisco, con *Fratelli tutti*, centrándose en la dimensión universal de la fraternidad humana y alentándonos a «constituirmos en un “nosotros”» que habite «la casa común» (FT 17), busca responder a la necesidad ya apuntada por él mismo en *Laudato si'* 54, 70, 92, 201, 228 y 231 y, antes aún, por el papa Benedicto XVI en *Caritas in veritate* 34, precisamente cuando este pontífice formuló el nuevo principio de gratuidad para la doctrina social de la Iglesia «como expresión de fraternidad» universal fundada en el Amor de Dios que nos convoca a todos los seres humanos a la unidad, a «la comunión fraterna más allá de toda división» (CIV 34).

Es más, Francisco, con esta encíclica en cierto modo tan original, se inserta en realidad en una extensa línea magisterial que podemos remontar al menos a Pío XI, quien en vísperas de la Segunda Guerra Mundial sostenía que «ha sido el cristianismo el primero en proclamar, en una forma y con una amplitud y firmeza hasta entonces desconocidas, la verdadera y universal fraternidad de todos los hombres, de cualquier condición y estirpe»<sup>23</sup>. Pío XII, quien ya en su alocución navideña de 1939 había mencionado una «fraternidad cristiana» en su origen en Cristo pero que significativamente no estaría limitada a la relación entre cristianos, sino que habría de regular la relación entre todos<sup>24</sup>, abogaba de nuevo, al año siguiente, por la «fraterna colaboración, según los preceptos de la ley divina, entre los pueblos», apoyándose en «el sublime ideal sobrenatural del amor fraterno traído por Cristo al mundo»<sup>25</sup>; y, en su famoso radiomensaje de la Nochebuena de 1944, agradecía a los gobiernos de varias naciones, entre otros el de España, su «noble sentimiento de fraternidad y de caridad» por la labor asistencial y de concordia en el difícil contexto de la Segunda Guerra Mundial<sup>26</sup>. San Juan XXIII, dirigiéndose al mundo del deporte a inicios de los años 60, reconoció la aspiración a la fraternidad universal como una de las más altas y nobles que tiene el ser humano<sup>27</sup>. Como bien pone de relieve Jesús Villagrasa en su contribución a esta obra, el Concilio Vaticano II puso la Iglesia al servicio de la unión fraterna de la familia humana como una de las manifestaciones del Reino de Cristo<sup>28</sup>. En esta línea, una década después de su predecesor, san Pablo VI alabaría ante la comunidad internacional el «noble ideal de civilización humana, de fraternidad universal y de paz cristiana»<sup>29</sup>. Posteriormente, san Juan Pablo II llegó a afirmar sin ambages en una encíclica: «El cristianismo está abierto a la fraternidad universal, porque todos los hombres son hijos del mismo Padre y hermanos en Cristo»<sup>30</sup>, asegurando un fundamento teológico para esta fraternidad. Más tarde, el mismo pontífice animaría a los seglares franciscanos: «Debéis profundizar los verdaderos fundamentos de la fraternidad universal y crear por doquier un espíritu de acogida y un clima de hermandad»<sup>31</sup>.

---

Carlos Francisco Martínez Moreno (coordinadores), *Masonería y sociedades secretas en México*, IJ-UNAM, México 2018, (pp. 127-217), pp. 205-210: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/11/5147/8.pdf>.

<sup>23</sup> Pío XI, Encíclica *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937).

<sup>24</sup> Pío XII, Alocución (24 de diciembre de 1939).

<sup>25</sup> *Idem*, Discurso (24 de diciembre de 1940).

<sup>26</sup> *Idem*, Radiomensaje *Benignitas et humanitas* (24 de diciembre de 1944).

<sup>27</sup> Cf. San Juan XXIII, Palabras del 29 de agosto de 1960 y Mensaje del 22 de mayo de 1962.

<sup>28</sup> Cf. *Gaudium et spes* 3 y 39 ; incluso, *Lumen gentium* 1.

<sup>29</sup> San Pablo VI, Discurso al Colegio de Defensa de la OTAN (3 de febrero de 1972).

<sup>30</sup> San Juan Pablo II, Encíclica *Redemptoris missio* (7 de diciembre de 1990), 43.

<sup>31</sup> *Idem*, Mensaje al Capítulo General de la Orden Franciscana Seglar (22 de noviembre de 2002).

El santo papa Wojtyła, años atrás, había ya apuntado en la Encarnación un título teológico particular de fraternidad humana –que es tal siempre y solo en Cristo– y que se distinguiría (sin aislarse) de la fraternidad nacida con la creación a imagen del Hijo encarnado (de la que hemos ya hablado) y de la fraternidad originada en la Redención y recibida mediante el bautismo. El hecho histórico de la Encarnación supondría un nuevo título de fraternidad, que podemos calificarlo como intermedio entre el de la creación y el de la Redención:

La Palabra Eterna, el Hijo de Dios, se hizo hombre y se convirtió en nuestro hermano en la carne. Como resultado de esto, estamos vinculados unos a otros como hermanos y hermanas en el Señor. En la Encarnación, cada hombre se convirtió en nuestro hermano, cada mujer en nuestra hermana.<sup>32</sup>

El hecho de que Dios se encarne, se introduzca en la humanidad, entre en el orden de la creación, no solo lo convierte a él en hermano nuestro, de cada uno, según la carne por este mismo orden de la creación, lo que ya conlleva en sí hondas consecuencias para el modo cómo nos hemos de ver unos a otros<sup>33</sup>; sino que, por el hecho de ser él persona divina, con su asunción de la carne, al establecer él por su divina voluntad tal vínculo fraterno con cada persona humana, nos hermana a su vez a nosotros entre nosotros mismos por el nuevo título de hermanos no solo en cuanto creados que fuimos a imagen del Verbo encarnado, sino en cuanto que, unidos ahora cada uno de nosotros personal y fraternalmente al Hijo de Dios de hecho ya encarnado, quedamos unidos entre nosotros como hermanos porque somos realmente hermanos de este Dios encarnado, pasando a ser hermanos en Dios y no solo en la carne: «Nosotros seres humanos hemos sido acercados a Dios por Dios que se acercó a nosotros. Pero no sólo esto: también hemos sido acercados unos a otros»<sup>34</sup> en virtud de esta su divina Encarnación. Considerando la unión hipostática de la naturaleza divina y la naturaleza humana en la persona del Verbo, el arzobispo José Delicado Baeza (1927-2014) concluía: «el Corazón de Jesús es foco de luz y hogar en donde la humanidad puede reconocerse como una verdadera familia y encontrarse fraternalmente con Dios»<sup>35</sup>. Esta nueva fraternidad sería parte del ennoblecimiento que la naturaleza humana recibe con esta *kénosis* del Verbo. Se trata de una acción vicaria de Cristo entre nosotros en favor nuestro, en favor de cada uno de nosotros seres humanos: se hermana conmigo para que yo me hermane con mi hermano en la carne a un nivel superior, divino. Podemos entonces parafrasear a los Santos Padres<sup>36</sup>, añadiendo un sintagma y diciendo así que Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera hermano del hombre y para que se hiciera divino<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> *Idem*, Ángelus (Delhi, 2 de febrero de 1986). El santo pontífice se apoyaba en definitiva en *Gaudium et spes* 22: cf. San Juan Pablo II, Encíclica *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), 13.

<sup>33</sup> Cf. Thomas Merton (1915-1968), *Nuevas semillas de contemplación*, Sal Terrae, Santander 2020, p. 301: «Y, en efecto, si Cristo se hizo Hombre, es porque quiso ser todos y cada uno de los hombres. Si creemos en la Encarnación del Hijo de Dios, no debería haber nadie en la tierra en quien no estuviéramos dispuestos a ver, en misterio, la presencia de Cristo».

<sup>34</sup> San Juan Pablo II, Ángelus (Delhi, 2 de febrero de 1986).

<sup>35</sup> José Delicado Baeza, *El Corazón de Jesús de Nazaret*, Mensajero, Bilbao 2023 (ed. original: Apostolado de la Oración 1978), p. 270.

<sup>36</sup> Por ejemplo, san Agustín escribió: «Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios» («*Talis fuit ista susceptio, quae Deum hominem faceret et hominem Deum*») (*Sermón de la Anunciación de María*); san Ireneo: «El Hijo de Dios se hizo hombre para que el hombre, unido al Verbo de Dios y recibiendo la adopción, se hiciera hijo de Dios» (*Adversus haereses* 3, 19). También san León Magno tiene expresiones similares.

<sup>37</sup> La Encarnación redentora no solo ha venido a elevar al hombre al orden de la vida sobrenatural de la gracia, sino también a restaurar y ennoblecer la misma naturaleza humana en toda su integridad. La divinización del hombre, además, supone hermanarlo con los demás precisamente porque Dios se ha hermanado con el hombre.

Podríamos también hablar todavía de un cuarto título de fraternidad humana en Cristo, que solo menciono: el de la santificación actual mediante la vida en el Espíritu Santo; manifestación y perfeccionamiento de la santidad recibida en el bautismo. Así, Creación, Encarnación, Redención y Santificación constituirían títulos teológicos de fraternidad humana en Cristo; una fraternidad que ha comenzado universal y aspira a culminar también universal. La representación vicaria del mismo Jesucristo, y de su Iglesia-Cuerpo Místico, en favor de todos hace realizable esta vocación universal a la fraternidad cristiana.

### *Nuestro acercamiento teológico*

Los trabajos comprendidos en la primera sección de nuestra obra son de una gran riqueza para un acercamiento teológico a la *fraternidad universal*.

Joaquín Jareño plantea y contextualiza excelentemente la cuestión. Explica que la categoría de *fraternidad* ha adquirido dentro la sociabilidad cristiana una universalidad que supera toda barrera, elevándose así a un orden superior, espiritual, como una vocación de amor permanente hacia el prójimo. Elevación que permitiría al papa Francisco utilizarla ahora, en este convulso momento de la historia, como categoría de comprensión también de la sociedad humana misma y de la humanidad entera. Los valores de la libertad, igualdad y fraternidad, tan apreciados en la contemporaneidad, son sin duda una herencia del legado cultural cristiano. Con el lenguaje de la solidaridad y la fraternidad, el pontífice abre espacio para un diálogo constructivo entre creyentes y no creyentes; pero este es un lenguaje de gestos y acciones, en el que debemos estar dispuestos a expresarnos. La aspiración a la igualdad de todos en derechos fundamentales solo se sostiene desde el reconocimiento de la igualdad de todos en dignidad; esto posibilita el redescubrimiento del bien común –concepto hoy tan extraño cuanto necesario– como deber de hacer primar la universalidad de esa dignidad sin exclusiones de ningún tipo. «Luchar por el bien común es luchar por la libertad y la dignidad de todo ser humano», como ha escrito José Ramón Recuero<sup>38</sup>. Esta dignidad es manifestación y exigencia de la filiación divina universal, que los cristianos debemos testimoniar viendo siempre al otro ser humano como a *otro Cristo* e introduciéndonos entonces en la lógica del don, del amor irrestricto. Esta lógica incluye la ética del perdón, pues solo desde ella el cristianismo será levadura capaz de fecundar la masa de este mundo. Jareño advierte que, por ejemplo, para el cristiano, «la lucha por el espacio propio para la libertad religiosa no está reñida con el perdón y al amor al enemigo». La reivindicación de un derecho fundamental para todos, también para uno mismo, es parte del bien común; pero no debe transformarse en cerrazón hacia los otros. En el mundo variado, dividido y enfrentado de hoy, la pregunta de *quién es mi prójimo* no se responde con un simplista *todos* en genérico; sino que implica afrontar mediante el perdón y el amor el reto del diálogo con quienes son en determinados e importantes aspectos evidentemente adversarios, pero a quienes no debemos prejuzgar en aras a facilitar una cooperación de buena voluntad en el bien común. Jareño subraya la tarea de los cristianos en el cambio de rumbo que hoy necesita el mundo, una tarea abierta al sufrimiento redentor, y nos pregunta a cada uno por nuestra disposición: ¿Qué estoy yo dispuesto a hacer? ¿Estoy dispuesto a fraternizar? Apunta así certeramente al rol cristiano de la vicariedad, de la que no podremos dejar de hablar.

El tema es, pues, fundamental y el estilo de la encíclica que nos ocupa es novedoso. José Luis Fernández nos clarifica el concepto de fraternidad en el marco del cristianismo, dialogando con las

---

<sup>38</sup> José Ramón Recuero Astray, *El bien común en la filosofía clásica y moderna*, p. 14.

ideas expresadas por el teólogo, futuro papa, Joseph Ratzinger (1927-2022) en su obra *La fraternidad de los cristianos* (Múnich 1960). Este diálogo le permite leer la encíclica *Fratelli tutti* desde la convicción de que la idea de la paternidad de Dios funda para el cristiano dos fraternidades presentes en los escritos del Nuevo Testamento: la cristiana con los demás miembros de la Iglesia y la universal con el prójimo necesitado; y que la fraternidad de los cristianos está al servicio de los no cristianos mediante la misión, el ágape y, también por supuesto, el sufrimiento propio de la representación vicaria. Entrando así, desde esta base, en el texto de Francisco, Fernández acierta a ofrecernos tres claves de lectura para aprovechar las enseñanzas, propuestas, invitaciones de la encíclica de Francisco, evitando enredarnos en polémicas inútiles. Creo que además son importantes para acceder a un diálogo fraterno, auténtico y fructífero no solo con el documento papal, sino también con nuestros coetáneos creyentes o no. La primera, no pretender el mismo rigor en todos los razonamientos del documento, sino tener en cuenta la naturaleza propia de cada afirmación a la hora de juzgar sobre su exactitud y el grado de asentimiento que puede requerir o de disenso que puede admitir; lo cual está muy de acuerdo con el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 80. Segunda, no se debe discutir todo con cualquiera, sino que, en el actual contexto sofista, politizado e interesado, hay que seleccionar los interlocutores con quienes poder en cada caso dialogar verdaderamente, evitando lo del *Mt 7, 6*, de echar las perlas a los cerdos. Tercera, tomar en cuenta que las ideas se expresan o reciben al modo y entendimiento propio de quien las expresa o las recibe, por lo que un diálogo inteligente no deberá prescindir de la adecuación necesaria a las mentalidades y estilos expresivos (también literarios) de quienes dialogan.

Si el papa Francisco interpreta la misma sociedad humana como fraterna, tal como Jareño como nos decía, Juan José Pérez Soba subraya consecuentemente la necesidad e importancia de fundamentar teológicamente una fraternidad humana que pueda ser principio activo y basilar de la sociedad. Desde el concepto de fraternidad cristiana facilitado por Ratzinger en 1960 y apuntado aquí por Fernández, Pérez Soba nos ha introducido magistralmente en la búsqueda de un fundamento para una sociedad fraterna. El amor universal al que Jesús nos invita ha de concretarse en un vínculo afectivo hacia el otro que encuentre su razón de ser justamente en la verdad del amor de Cristo, que quiere unirse a cada persona humana sin excepción. Es Jesús, Hijo de Dios, quien «con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (*Gaudium et spes* 22), se ha hecho *en cierto modo* hermano de todos –un nuevo Adán, primogénito de muchos hermanos– y este *modo* suyo de ser hermano es precisamente el fundamento que estamos buscando para la fraternidad universal. Él se ha hermanado con todo ser humano mediante su encarnación y, mediante su Pascua, nos ha hermanado a nosotros con él, de tal forma que el bautismo nos hace verdaderamente hermanos de Jesús precisamente porque es él quien se ha hecho antes hermano nuestro, amándonos anticipada y gratuitamente con su encarnación, pasión, muerte y resurrección. La filiación divina y fraternidad humana es don de Cristo. La buena nueva del evangelio es precisamente el amor espontáneo y gratuito, misericordioso, de Dios hacia nosotros, con el que nos regenera y hace hijos suyos y hermanos entre nosotros; de manera que nuestra respuesta de la fe es nuestra acogida de este amor antecedente. Pretender entonces desconocer la hermandad con el no cristiano invocando el bautismo resulta –a mi entender– un contrasentido, una barbaridad, una actitud que vacía al cristianismo de su contenido y lo convierte en mera ideología partidista y elitista; lo hace un cristianismo sin evangelio, un anticristianismo.

El cristiano, mediante el bautismo, «conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos, recibe *las primicias del Espíritu* (*Rom 8, 23*), las cuales le



capacitan para cumplir la ley nueva del amor»<sup>39</sup>, para donarse fraternalmente a los demás como Cristo: «En esto hemos conocido el amor: en que él dio su vida por nosotros y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos» (1Jn 3, 16), haciendo hermanos nuestros espontánea y gratuitamente a aquellos a quienes les damos nuestra vida. El Concilio continúa incluso yendo más allá:

Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual.<sup>40</sup>

La afirmación de la existencia en el hombre de un único fin sobrenatural (y ninguno natural) – poniendo fin a la disputa teológica arrastrada desde el siglo XVI– hace que la fraternidad sea constitutiva de la vocación humana. Precisamente es de esto de lo que los cristianos somos testigos: «Este es el gran misterio del hombre que la Revelación cristiana esclarece a los fieles. [...] Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida, para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *Abba!*, *¡Padre!*»<sup>41</sup>. Estamos por tanto tocando esa «estructura fraterna» de la naturaleza humana a la que se refiere Roberto Repole en su artículo y que obedece a que el hombre ha sido creado a imagen del Verbo encarnado.

Si podemos afirmar que el bautismo es título de fraternidad universal precisamente por serlo de fraternidad cristiana, ya que nos «liga simultáneamente a todos los demás hombres» (Repole) y nos exige darnos a todos como *otros Cristos* hermanándolos, hemos de advertir también que la fraternidad natural por el común origen en Adán es también título de fraternidad en Cristo, de quien Adán es tipo o figura, siendo que el hombre ha sido creado a imagen del Verbo encarnado. Todo esto no invalida, sino que dota de sentido a la fraternidad específicamente cristiana con base en el bautismo, haciendo de ella como un signo e instrumento de la plena fraternidad universal que solo se alcanzará mediante la inserción en Cristo.

Todo esto no hace irrelevante el bautismo, sino todo lo contrario. Siguiendo a Pérez Soba, cabe hablar de varias fraternidades entre los hombres, siendo nuestro vínculo fraterno análogo –lo que no es ni ambiguo ni figurado– respecto de la unión con que Cristo nos une consigo haciéndonos participar de su filiación divina. Ese «cierto modo» con que Cristo se hermana con nosotros da fundamento a la analogía de la fraternidad porque esa filiación divina que él nos trae es el bien que nos une igualándonos en dignidad y posibilitando ese amor mutuo. Esa filiación es don para todos, estableciendo tal igualdad; pero se vive y comparte de distintas maneras, lo que hace que haya diversas expresiones de fraternidad. Con el bautismo, se acoge este don de la vida divina, naciendo «a la vida nueva, por la cual el hombre es hecho hijo adoptivo del Padre, miembro de Cristo, templo del Espíritu Santo», «es incorporado a la Iglesia, Cuerpo de Cristo, y hecho partícipe del sacerdocio de Cristo»<sup>42</sup>. «el bautizado ya no se pertenece a sí mismo, sino al que murió y resucitó por nosotros»<sup>43</sup>; y tiene el deber de «participar en la actividad apostólica y misionera del Pueblo de

---

<sup>39</sup> *Gaudium et spes* 22.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica* 1279.

<sup>43</sup> *Ibidem* 1269.

Dios»<sup>44</sup>. «De las fuentes bautismales nace el único pueblo de Dios de la Nueva Alianza que trasciende todos los límites naturales o humanos de las naciones, las culturas, las razas y los sexos»<sup>45</sup>; este Pueblo «existe como fermento y alma de la sociedad humana, que debe ser renovada en Cristo y transformada en familia de Dios»<sup>46</sup>. En efecto, el Padre, que quiere que todos los hombres se salven (cf. 1Tim 2, 4-5), envió a Cristo «para que todo el género humano forme un solo Pueblo de Dios», y se cumplirá «verdaderamente el designio del Creador, al hacer al hombre a su imagen y semejanza, cuando todos los que participan de la naturaleza humana, regenerados en Cristo por el Espíritu Santo, contemplando unánimes la gloria de Dios, puedan decir: "Padre nuestro"»<sup>47</sup>; «lo cual, como expresión de la concordia fraterna, responde, ciertamente, al anhelo íntimo de todos los hombres»<sup>48</sup>. «Es, pues, necesario que todos se conviertan a él, una vez conocido por la predicación del Evangelio, y a él y a la Iglesia, que es su Cuerpo, se incorporen por el bautismo»<sup>49</sup>; pero la Iglesia, «en cuanto se refiere a los hombres, a los grupos y a los pueblos, tan sólo gradualmente, establece contacto y se adentra en ellos, y de esta forma los trae a la plenitud católica»<sup>50</sup>. Esta fraternidad universal (católica) es un camino, en el que se profundiza y se avanza; es realidad, pero también es meta y, por tanto, tarea; tarea de amistad social incondicional y permanente. La meta es la santidad, que operando la caridad en la verdad edifica la sociedad digna del hombre<sup>51</sup>. La misma vida humana es don y tarea, «pide una realización que mira a una plenitud» (Pérez Soba). «Cristo es el principio y el modelo de esta humanidad renovada, llena de amor fraterno, de sinceridad y de espíritu pacífico, a la que todos aspiran»<sup>52</sup>. La fraternidad podrá edificar la sociedad solo en cuanto que vivifique una dinámica centrada en el bien compartido, ofrecido y recibido, es decir, en cuanto sea vivencia de un amor que una a las personas en el bien de la filiación divina. Pérez Soba nos advierte contra toda utópica consideración de una fraternidad universal sin problemas, nos habla de la dramaticidad de la fraternidad y nos predispone a aceptar el rol de reconciliador sufriente que ha de aceptar el cristiano: «El modo cristiano de asumir la vulnerabilidad de los vínculos humanos es la *misericordia*», afirma certeramente, mencionando también la necesidad de vivir el perdón para hermanarnos con los demás. Con realismo, hay pues que aceptar vivir el misterio de la vicariedad, al que aludía ya Ratzinger en 1960. De aquí, nuestra necesidad permanente de conversión para «decir que sí a un amor más grande que nosotros mismos» (Pérez Soba), que viene de Dios y se nos da a nosotros *pocos* para que, desde nosotros y también a través nuestro, alcance a *muchos*, idealmente a todos.

Con el deseo de poder entendernos, en línea con las claves de Fernández, y contribuyendo al estudio de la fraternidad humana, que ya Pérez Soba plantea e introduce, Jesús Villagrasa nos ha presentado un oportuno análisis de la utilización de las expresiones *familia humana* o *fraternidad universal* en el magisterio supremo universal de la Iglesia del Vaticano II hasta nuestros días, reconstruyendo primero su génesis en las ideas de la Biblia y del mundo de la Antigüedad clásica. *Fratelli tutti* forma parte del magisterio eclesial y debe interpretarse por tanto en la lógica de la

---

<sup>44</sup> *Ibidem* 1270.

<sup>45</sup> *Ibidem* 1267.

<sup>46</sup> *Gaudium et spes* 40.

<sup>47</sup> CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto *Ad gentes* (7 de diciembre de 1965), 7.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem* 6.

<sup>51</sup> Cf. Benedicto XVI, Encíclica *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), 2-7.

<sup>52</sup> *Ad gentes* 8.

continuidad que le es propia. Nos muestra que la dialéctica entre unidad y diversidad de la humanidad en el Antiguo Testamento expresa la solicitud providente benévola de Dios hacia la totalidad del género humano, pues, en el contexto de una humanidad herida por el pecado, la elección de Abraham y su descendencia está en función de la bendición y salvación de todos los pueblos. De nuevo se nos asoma el tema de la vicariedad. La dimensión comunitaria de la vida humana pertenece a la concepción grecorromana del hombre como ser social, que parte de «un fuerte sentido de la unidad de la raza humana», aunque después cobre fuerza la «diferenciación entre griegos y bárbaros». La inculturación grecorromana del cristianismo permitirá el desarrollo y enriquecimiento de los conceptos de persona y de comunidad; el primero se llena de dignidad y el segundo madura en apertura de universalidad; así, nos dice Villagrasa, que «el cristianismo ha contribuido a hacer aflorar en los hombres una conciencia más fuerte y vida de la dignidad de cada persona y de la unidad natural del género humano». Esta conciencia está a la base de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. El Concilio Vaticano II maneja con desenvoltura el término de la *familia humana*, la cual posee un origen y un destino comunes, que es a un tiempo dato de hecho por la creación y misión a edificar mediante «una obra de redención y regeneración» que Cristo ha introducido. Ya en su primer mensaje al mundo, los padres conciliares confesaron «que todos los hombres son hermanos, sea cual sea su estirpe o nación»<sup>53</sup>. Entre los títulos de fraternidad de Adán y de Cristo no hay oposición, no hay exclusión; y la Iglesia de Cristo es sacramento de la unión de todos los hombres en su vocación de filiación divina. El cristiano reconoce un vínculo de fraternidad con todo hombre, no solo por el mero dato de compartir la naturaleza de Adán, sino también por razón de la propia pertenencia a Cristo, Señor universal unido a todo hombre. El cristiano ha de prolongar la obra reconciliadora y salvífica de Cristo. Es cuestión de disponibilidad a vivir el misterio de la representación vicaria. Aquí cobra sentido que el papa Francisco nos anime a tener un «corazón sin límites» para poder reconocernos hermanos de los demás (FT 3), pues la fraternidad creacional de hecho no satisface la vocación a la plena comunión fraterna a la que somos llamados y convocados por un Dios que habla desde el corazón y exige compromiso. La amistad social es entonces el camino para integrar a todos en este sueño o ideal de plena fraternidad, haciéndolo realidad mediante nuestra incorporación al misterio redentor de Cristo.

Finalmente, dando un paso más, Su Excelencia Roberto Repole –a quien agradezco la oportunidad de incorporar en esta obra la traducción de su ensayo– profundiza teológicamente en la fraternidad universal, haciendo ver cómo la llamada del papa Francisco a reconocer esta fraternidad y vivirla mediante la amistad social tiene base firme en la teología católica. Creadas a imagen y semejanza del Hijo de Dios encarnado, las personas humanas somos fraternas. Somos, pues, hijos de Dios y hermanos entre nosotros y nuestra vocación, dado nuestro fin, que es sobrenatural, es configurarnos cada vez más con Cristo para ser siempre más (mejores) hijos de Dios y más (mejores) hermanos entre nosotros. De aquí, la gradualidad que ya mencionaba Pérez Soba y el imponerse la necesidad de una reflexión sobre la relación entre la fraternidad cristiana y la fraternidad universal. Repole subraya, a este respecto, la realidad de la incorporación al Cuerpo místico de Cristo como título de una fraternidad *abierta* e incluso *en salida*, pues implica que el cristiano se hace don para los demás al tiempo que acoge a los demás como don para sí, formando

---

<sup>53</sup> Concilio Ecuménico Vaticano II, *Mensaje de los padres a todos los hombres* (20 de octubre de 1962): «Homines universos profitemur fratres esse, cuiuscumque stirpis sunt vel nationis». En un párrafo que insta a la defensa de la paz.

un solo Cristo entregado a la salvación del mundo. De Cristo, recibe la Iglesia su universalidad y misionariedad. «En el designio eterno de Dios la Iglesia constituye, en Cristo y con Cristo, una parte esencial de la economía universal de salvación en la que se traduce el amor de Dios», dijo san Juan Pablo II<sup>54</sup>. En primer lugar, la comunión eclesial es –en expresión de Repole– «anticipación sacramental» de la unidad escatológica del género humano en Cristo, de manera que el cristiano incorporado a Cristo se encuentra unido a sus hermanos en Cristo en virtud de una apertura radical a todos los allegados a él, de tal forma que testimonia y facilita la comunión con todos los hombres porque todos están llamados a él. En segundo término, su connaturalidad con Cristo, enviado del Padre, hace al cristiano reconocer la presencia del Reino de Dios allí donde este se presenta, también más allá de los límites de la Iglesia<sup>55</sup>, evidenciándolo y extendiendo así entre los hombres el conocimiento, la acogida y la celebración del mismo; esclarece de esta forma aquí y ahora la fraternidad de todos desde la fe en el Padre común. En tercer lugar, la fraternidad cristiana está *en salida* apostólica al servicio de la fraternidad humana universal, que solo podrá realizarse en Cristo. Este servicio pasa por el sufrimiento de las comunidades cristianas (cf. 1Pe 5, 9): padecer con Cristo es promesa de ser glorificado con él, por lo que no puede dudarse de que tales padecimientos, siendo participación en el de Cristo (cf. 1Pe 4, 13), han de ser fecundos para la misión evangelizadora del mismo Cristo y de la Iglesia en favor de la redención del mundo.

Dado el pecado, estaba establecido en el designio de Dios «que Cristo, mediante su sacrificio redentor culminado en su muerte en la cruz, *se convertiría en fuente de una nueva unidad para los hombres* llamados en él a recuperar la dignidad de hijos adoptivos de Dios»<sup>56</sup>. La reconciliación con Dios también supone la liberación de los hombres «de la división y la dispersión producida por el pecado»<sup>57</sup>. «Los mismos textos paulinos se refieren al destino del hombre elegido y llamado a ser hijo adoptivo de Dios, no sólo en la dimensión individual de la humanidad, sino también en la comunitaria»<sup>58</sup>.

### *El reto de vivir la vicariedad cristiana*

Si no se entiende la *vicariedad*, no se entiende el cristianismo<sup>59</sup>. Todo él, se funda sobre el misterio de Jesús que, Dios encarnado –Dios y Hombre–, ha expiado vicariamente nuestras culpas, nos ha redimido y nos ha reconciliado con el Padre y entre nosotros. No obstante, a los seres humanos caídos, incluso cristianos, nos cuesta enormemente aceptar este misterio: que somos justificados por Cristo y no por nosotros mismos, que somos redimidos gratuitamente por su sacrificio y no por los nuestros. Quizá el individualismo de los dos últimos siglos, que ha difuminado tanto la dimensión comunitaria de nuestra naturaleza humana, lo haga todavía más difícil. Quizá el antropocentrismo de los cinco últimos haya también ya dificultado la comprensión de que no somos

---

<sup>54</sup> San Juan Pablo II, Catequesis *La Iglesia en el designio eterno del Padre* (31 de julio de 1991).

<sup>55</sup> Cf. San Juan Pablo II, Catequesis *La Iglesia en el designio eterno del Padre* (31 de julio de 1991), Catequesis *Reino de Dios, reino de Cristo* (4 de septiembre de 1991), Catequesis *La obra de Cristo en la fundación de la Iglesia* (11 de septiembre de 1991), Catequesis *El significado del Reino de Dios en las parábolas evangélicas* (18 de septiembre de 1991), Catequesis *El crecimiento del reino de Dios según las parábolas evangélicas* (25 de septiembre de 1991), Catequesis *El Espíritu Santo en el origen de la Iglesia* (2 de octubre de 1991).

<sup>56</sup> San Juan Pablo II, Catequesis *La Iglesia en el designio eterno del Padre* (31 de julio de 1991).

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Sobre la realidad de la *vicariedad*, «se fundamenta todo el misterio de Cristo»: San Juan Pablo II, Bula *Incarnationis mysterium* (29 de noviembre de 1998), 10.

los artífices de nuestra salvación, sino sus receptores libres. De hecho, las polémicas sobre la relación entre la gracia y la libertad han señalado los tiempos modernos y no han perdido interés en la actualidad. Tal vez por algo de esto, nuestra actividad apostólica haya consistido tanto en difundir doctrina y alentar comportamientos morales en las personas y tan poco en abrazar solidariamente las injusticias para padecerlas en sustitución del prójimo, tan poco en vencer el mal con el bien, tan poco en fraternizar compartiendo, además de ideas y sentimientos, la vida misma y el gozo del Evangelio. Puede haber sido por esto que hoy al mundo no le suena la propuesta de la Iglesia a buena nueva, a alegre noticia, a mensaje liberador.

Pero, no obstante todo, el cristianismo es reparador, sanador, reconciliador, vivificador, porque es vicariedad. Ser cristiano es entrar en este misterio. Es recibir la vida nueva de Cristo Redentor y es entregarle la propia vida a él para que, en unión a la suya, también la nuestra sea vicaria para la salvación de los demás. Pues «forma parte de la grandeza del amor de Cristo no dejarnos en la condición de destinatarios pasivos, sino incluirnos en su acción salvífica y, en particular, en su pasión»<sup>60</sup> (cf. *Col.* 1, 24). «Todo viene de Cristo, pero como nosotros le pertenecemos, también lo que es nuestro se hace suyo y adquiere una fuerza que sana»<sup>61</sup>. La Iglesia no es sino la prolongación de este Cristo vicario para la salvación de la humanidad; su misión no es sino la del mismo Cristo: la «de la unión íntima [del hombre] con Dios y de la unidad de todo el género humano»<sup>62</sup>. Dada la estructura fraterna del hombre y su fin de comunión con Dios trino, la salvación es hermanarse con Cristo primogénito. El Hijo de Dios se hizo hombre, responde san Ireneo de Lyon, «para que el hombre, mezclándose con el Verbo y recibiendo la filiación adoptiva, se hiciese hijo de Dios»<sup>63</sup>.

En realidad, la fe colma de motivaciones inauditas el reconocimiento del otro, porque quien cree puede llegar a reconocer que Dios ama a cada ser humano con un amor infinito y que «con ello le confiere una dignidad infinita»[San Juan Pablo II, 1980]. A esto se agrega que creemos que Cristo derramó su sangre por todos y cada uno, por lo cual nadie queda fuera de su amor universal. Y si vamos a la fuente última, que es la vida íntima de Dios, nos encontramos con una comunidad de tres Personas, origen y modelo perfecto de toda vida en común. (FT 85)

Contraponer la fraternidad cristiana a la fraternidad universal es un sinsentido, porque la fraternidad cristiana no existe sino para la fraternidad universal: «Todos los hombres están llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos»<sup>64</sup>. No hemos de olvidar que, como enseña Francisco, el «origen y modelo perfecto de toda vida en común» es la comunidad de la Santísima Trinidad (FT 85); de manera que la *fraternidad* que evocamos es solo un modo de expresar la misma comunión trinitaria en la que aspiramos participar mediante la unión con el Hijo, tanto en relación con las Personas divinas como con las humanas en Dios. La Iglesia –continuadora de Cristo, de quien es su Cuerpo Místico– es vicaria de la humanidad, anticipando y construyendo la unidad de la entera familia humana; tiene por deber «el que todos los hombres, que hoy están más íntimamente unidos por múltiples vínculos sociales técnicos y culturales, consigan también la plena unidad en Cristo»<sup>65</sup>. Es vicaria de la unidad,

---

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium* (21 de noviembre de 1964), 1.

<sup>63</sup> San Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, III, 19, 1.

<sup>64</sup> *Lumen gentium* 3.

<sup>65</sup> *Ibidem* 1.

sufriendo fecundamente sobre sí, como Cristo, las consecuencias de las desuniones y fragmentaciones de «este mundo cainita»<sup>66</sup>. Jesucristo en la soledad más completa, en el abandono de los hombres y en el abandono del Padre, en la cruz, logró el reencuentro entre el hombre y Dios, la elevación de la humanidad a Dios. En su abandono, nos salvó. Con su exclusión, nos incluyó. Es la caridad (amor divino), pero la caridad sufriente, la que en este mundo edifica comunión entre Dios y el hombre y entre los hombres, haciendo presente el Reino de Dios<sup>67</sup>. «Hay personas que dejan tras de sí como una carga de amor, de sufrimiento aceptado, de pureza y verdad, que llega y sostiene a los demás»<sup>68</sup>. Ser cristiano significa llevar la cruz en lugar de otros –o, mejor dicho, de todos–; esto y no otra cosa es seguir a Cristo. Lo comprendió muy bien la carmelita santa Benedicta de la Cruz, *Edith Stein*, futura mártir, cuando en diciembre de 1938 escribía:

Yo hablaba con el Salvador, y le decía que sabía que era su cruz la que ahora había sido puesta sobre el pueblo judío. La mayoría no lo comprenderían, pero aquellos que lo supieran deberían cargarla libremente sobre sí en nombre de todos. Yo quería hacer esto. Él únicamente debía demostrarme cómo. Tuve la certeza interior que había sido escuchada, pero en qué consistía el llevar la cruz, eso aún no lo sabía.<sup>69</sup>

La vicariedad cristiana nos conduce así a la universalidad. El cristiano es hermano de todos, hermano universal, siendo precisamente hermano en Cristo. El bautismo nos hermana con Cristo y todos los suyos, no solo con los demás bautizados. El bautismo nos hermana más íntima y realmente también con todos con quienes estamos ya hermanos en la naturaleza humana, precisamente al introducirnos en el misterio de Cristo. Él, en su encarnación, se ha unido con cada persona humana y, en la cruz redentora, se ha entregado *por muchos*, es decir, por todos a los que pueda alcanzar su redención, o sea idealmente por todos. Dice san Juan: «Él ha dado su vida por nosotros y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos» (1Jn 3, 16), resumiendo el cristianismo en la caridad sufriente. Hermanos son todos aquellos que han sido amados por Cristo en su entrega de la vida, habiéndolos así hermanado consigo. Pero esta fraternidad se convierte, no solo en punto de partida como dato de hecho, pues ya Cristo nos ha hermanado; sino también en una tarea de hermandad para el cristiano, llamado a vivir entregándose a los demás como a hermanos suyos a ejemplo del mismo Cristo. San Pablo nos enseña que, en Cristo crucificado, Dios mismo se nos da y nos da junto con él todas las cosas (cf. *Rom* 8, 32); consecuentemente, cada bautizado es dado también junto con Cristo a todas las personas. Todo es nuestro, y nosotros de Cristo y de todos a quienes Cristo se entrega (cf. 1Cor 3, 22-23). En Cristo crucificado, todo es mío y yo soy de todos. La diferencia fundamental entre los cristianos y los no cristianos es que estos no han conocido el amor de Dios, pero no es que no hayan sido incluidos en este amor. Y el cristiano no es solo el que ha llegado a la plena fraternidad mientras que los no cristianos están aún en camino; sino el que habiendo sido hecho ya hermano de Cristo lo es precisamente para que lo llegue a ser también el no cristiano, de manera que todos sean uno en Cristo y en Dios. El amor fraterno sufriente será así

---

<sup>66</sup> Este comentario a *Lumen gentium* 1 no tiene desperdicio: «Es decir, la Iglesia se entiende a sí misma como un pueblo reunido por Dios para facilitar eficazmente el encuentro en la historia con la salvación de Dios, presente en ella y comprendida como “unión íntima con Dios” (filiación) y “unidad de todo el género humano” (fraternidad). La Iglesia, por tanto, está llamada por Dios a ser una señal y un instrumento de fraternidad en y para este mundo cainita»: Francisco Javier Vitoria Cormenzana, *Soñar despiertos la fraternidad en un tiempo de incertidumbre*, PPC, Madrid 2021, p. 54.

<sup>67</sup> Cf. *Lumen gentium* 5.

<sup>68</sup> *Incarnationis mysterium* 10.

<sup>69</sup> Citado en José Ramón Recuero Astray, *La filosofía de Edith Stein*, Editorial Ygriega, Madrid 2021, p. 224.

un distintivo del cristiano que evangelizará el mundo, extendiéndose a todos como amistad social y haciéndolos participar de la familia de los hijos de Dios. La amistad, siendo algo tan universalmente humano, tiene algo de participación en lo divino: Dios es amor y el amor –si auténtico– es Dios. Por eso, según Simone Weil (1909-1943), *el amaos los unos a los otros* de Cristo es llamada a que, reconociendo los vínculos comunes entre nosotros causados «por el pensamiento, por la vida y la costumbre», transformemos «esos vínculos en amistad»<sup>70</sup>; la cual implica disposición a la renuncia, armonizando la búsqueda de un bien para sí y para otro con «algo parecido a una completa indiferencia» de tipo ignaciano<sup>71</sup>. Su nuevo mandamiento es de la amistad pura.

Cristo viene a indicarnos con su mensaje una alabanza a la amistad: “Donde estén dos o tres reunidos en mi nombre, allí estaré”. La amistad pura es una imagen de la amistad perfecta y única que es la Trinidad y que es la esencia misma de Dios. No es posible que dos seres humanos sean uno y se respeten radicalmente en la distancia que los separa si Dios no se hace presente en cada uno de ellos.<sup>72</sup>

Significativamente, Joseph Ratzinger, en su libro dedicado a reflexionar sobre la propiedad o impropiedad de la expresión *hermanos separados* para referirnos a los cristianos no católicos, presenta «el verdadero universalismo» de la fraternidad cristiana en la función vicaria de la Iglesia respecto del resto de la humanidad en orden a la salvación de la entera humanidad, muy consciente de la misión universal de Cristo<sup>73</sup>. La reserva del término *hermanos* para los miembros de la comunidad de los bautizados («los pocos»), que este autor encuentra en las primeras fuentes del cristianismo, obedecería precisamente a poder estos presentarse como *uno* en la representación junto al *otro* hermano, el conjunto de los no cristianos (la gran parte de «los muchos»). Apoyándose en Karl Barth (1886-1968), observa la dinámica salvífica de Dios mediante las parejas de hermanos del Antiguo Testamento, en cuyas historias, el repudio de uno y la aceptación del otro constituye solo un paso en el plan divino para la eventual salvación de ambos; también Israel fue elegido así para salvación de las naciones, y la Iglesia lo es después para salvación de todos y también de Israel. Cristo, que con su repudio nos salvó, instauró un misterio de representación salvífica que explica y activa «todo un sistema de representaciones a lo largo de la historia de la salvación»: «el elegido [...] deberá estar siempre dispuesto a ser representativamente el repudiado, mediante el cual el otro es coelegido a modo de intercambio»<sup>74</sup>. Esto es la vicariedad que, llamándonos a vivir el amor fraterno, hermana en un horizonte de salvación espiritual al que era solo hermano en naturaleza.

Pero no es fácil estar siempre dispuesto a esto. A pesar de la temprana advertencia de san Pedro a no sorprendernos de que nos sobrevengan pruebas dolorosas (cf. *1Pe 4, 12*), muchos siglos después los creyentes seguimos extrañándonos cada vez que la cruz toca a nuestra puerta. La lamentamos sobre todo precisamente cuando más vicaria puede ser, es decir, cuando es una cruz que nos proporcionan *injustamente* los demás. Pienso que buena parte de la incomodidad que experimentamos ante algunos llamamientos del papa Francisco obedece a nuestra reticencia a acoger el sufrimiento personal que conlleva abrazar los males que el prójimo nos procura o puede procurarnos, sea voluntaria o involuntariamente. No estamos situados establemente en nuestra vocación reparadora; por esto, cuando se manifiesta la exigencia de vivirla, no solo nos cuesta, sino

---

<sup>70</sup> Simone Weil, *La amistad*, Hermida Editores, Paracuellos del Jarama 2020, p. 76 (del libro *Attente de Dieu*).

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 73 (del libro *Attente de Dieu*).

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 76-77 (del libro *Attente de Dieu*).

<sup>73</sup> Joseph Ratzinger, *La fraternidad de los cristianos*, Sígueme, Salamanca 2021 (4ª ed.), pp. 103-114.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 113-114.

que nos sorprende, disgusta e incluso enfada, si no es que hasta nos escandaliza. Vivimos en la desconfianza y el miedo nuestras relaciones sociales. De aquí que la tentación de levantar muros defensivos frente a los demás –frente a los *bárbaros*– esté a la orden del día en nuestras vidas, aun con el riesgo de negar no solo la vicariedad cristiana, sino también la misma alteridad humana (cf. FT 27). Además, una vez alzados los muros, no pocas veces percibimos esas llamadas del papa como juicios injustos sobre nosotros mismos, como ataques a nuestro modo de vivir y a nuestra justificación de este modo de vivir. Nos cuesta renunciar a crear cotos católicos cerrados, aislados del resto de la sociedad, y aceptar vivir la fe y el amor con quienes dentro de la sociedad piensan y viven diversamente e incluso en oposición; nos cuesta aceptar la dimensión reparadora y martirial de nuestra dimensión cristiana como algo normal y no extraordinario. Con todo: «La teología de la cruz es la respuesta cristiana a la cuestión de la libertad y la violencia»<sup>75</sup>.

¿Son bienaventurados los mansos, los misericordiosos, los pacificadores, los perseguidos? Ellos son quienes se enseñorearán de la tierra, encontrarán misericordia, serán llamados hijos de Dios, serán los nuevos profetas a los que el futuro dará la razón. Mansos son quienes no se alzan frente a los demás en defensa de sus intereses particulares, quienes renuncian al deseo de dominar a los otros, quedando indefensos, sin muros, vulnerables; son veraces, auténticos, dialogantes, humildes ante los demás (cf. FT 27 y 199). Misericordiosos son estos mansos que, desprovistos de intereses egoístas, se solidarizan entonces con las necesidades de los demás, anteponen el bien común al propio y viven la lógica del don en la gratuidad fraterna, reparando las heridas personales y sociales (cf. FT 254)<sup>76</sup>. Estos misericordiosos se hacen así operadores, artesanos de paz a su alrededor, hermanan a los rivales, se manifiestan así como verdaderos hijos de Dios, extienden la familia de Dios, obran el plan de Dios para la humanidad (cf. FT 225 y 284). En esta labor evangelizadora, los pacificadores encontrarán la persecución de una u otra forma porque el mundo está marcado por el pecado y sus consecuencias, teniendo que vivir con paciencia martirial y brillando más por el testimonio de su actitud que por los éxitos cosechados; probablemente no dominarán espacios, pero sí iniciarán procesos sociales de encuentro, de esperanza, de fraternidad y justicia para todos (cf. *Evangelii gaudium* 223 y FT 180, 196 y 217), siendo profetas de la victoria definitiva de Dios, de Cristo el Señor de la historia. ¿En qué consiste pues «la perfecta alegría»? San Francisco de Asís le habría declarado al hermano León que no en resultados visibles de éxito, sino «en padecer mucho por Cristo bendito que tanto quiso padecer por nosotros»<sup>77</sup>. Acordémonos de los frutos del Espíritu Santo, consuelos divinos del bien obrar incluso también en situaciones penosas (*Gal* 6, 22-23)<sup>78</sup>.

El Buen Samaritano ejemplifica esta actitud misericordiosa que cambia la historia, la actitud humilde, reparadora, pacificadora, valiente y dispuesta al sacrificio. La parábola nos invita a tener el valor de «recorrer el misterioso y enigmático camino de la vida con corazón misericordioso y a certificar la verdad de nuestra relación con Dios y con todos los hermanos»<sup>79</sup>. El samaritano tiene

---

<sup>75</sup> Benedicto XVI, *Qué es el cristianismo. Un testamento espiritual*, La Esfera de los Libros, Madrid 2023, p. 54.

<sup>76</sup> «El amor fraterno se expresa en la solidaridad, que se vuelve servicio, lo que es, “en gran parte, cuidar la fragilidad” [FT 115]»: Jesús Castro Marte, «El gran sueño de la fraternidad universal», en Consejo Episcopal Latinoamericano, *Fratelli tutti. Reflexiones desde y para América Latina y El Caribe*, CELAM, Bogotá 2021, (pp. 55-67) p. 59.

<sup>77</sup> Mons. Luis María Martínez, *El Espíritu Santo*, Editorial La Cruz, Ciudad de México 1998, pp. 309-310. Martínez se inspira en el relato de las *Floreillas de San Francisco*, capítulo VII.

<sup>78</sup> *Ibidem*, pp. 299-395, especialmente pp. 355-366 sobre paciencia y longanimidad.

<sup>79</sup> Ramón Alfredo Dus, «¿Quién es mi prójimo? Una parábola para la fraternidad universal», en Consejo Episcopal Latinoamericano, *Fratelli tutti. Reflexiones desde y para América Latina y El Caribe*, (pp. 35-53), p. 52.



una actitud fraterna porque se hace prójimo, se aproxima y se compromete con el otro. «Renunciar a la propia comodidad y confort para acoger a los demás, no siempre es fácil, pero cuando la motivación es el amor por el otro, la negación es fuente de verdadera felicidad»<sup>80</sup>, de bienaventuranza. Amar –de acuerdo con santo Tomás y el papa Francisco, como nos recordaba Repoli– es considerar al otro una única cosa con uno mismo, otro yo, uno conmigo, parte de mí mismo: esto es vivir la fraternidad. Esto es lo que hizo Cristo, «Buen Samaritano de la humanidad»<sup>81</sup>, y lo que cada cristiano está llamado a hacer.

## 2. Vivencia ascética y mística de la fraternidad universal

### *Nuestra necesidad del amor de Dios*

Solamente el amor nos convertirá en buenos samaritanos. Solo el amor nos permitirá acoger, vivir, testimoniar y extender la fraternidad humana, la verdad de que todos somos y debemos ser hermanos y tratarnos como tales porque Dios, con su designio paterno sobre nosotros, nos ha hermanado. Dice el papa Francisco:

El amor de Cristo nos pide que dejemos de lado todo tipo de egocentrismo y rivalidad; nos impulsa a la comunión universal y nos llama a formar una comunidad de hermanos y hermanas que se acogen y se cuidan unos a otros.<sup>82</sup>

Necesitamos fuerza interior para salir de nosotros mismos. Esta fuerza es la espiritualidad, es decir, la relación personal e íntima de amor con Dios que nos exige, motiva y alimenta el amor hacia todos. Necesitamos pues una espiritualidad para vivir la fraternidad. «Por eso la buena noticia es que el Espíritu de Dios está dentro de nosotros y es él quien nos infunde un dinamismo para abrirnos al otro, un amor que es el único camino privilegiado para llegar a una vida plena (FT 68) y una base firme sobre la que aposentar la fraternidad necesaria para afrontar los desafíos políticos y económicos que presenta la actualidad»<sup>83</sup>. «La buena nueva es saber que tenemos dentro de nuestro corazón lo que necesitamos para abrirnos a los otros, al diferente, para transformar la sociedad desde la fraternidad»: «esa vida desde el espíritu [...] nos abre al amor y a la acogida a todas las personas»<sup>84</sup>. «Se trata de “ser” en el espíritu para que la acción social brote de nuestro interior»<sup>85</sup>.

Contamos con altos testigos de espiritualidad católica que pueden orientarnos en esta pedagogía interior ascética y mística del amor fraterno a todos<sup>86</sup>. La vida espiritual es la relación personal con Dios y tiene una dimensión ascética, referida a lo que nosotros ayudados por la gracia hacemos en esta relación, y una dimensión mística, referida a lo que Dios hace directamente en esta

---

<sup>80</sup> Ricardo González Hidalgo, *¿Por qué sufrir? Un sentido teológico del sufrimiento humano*, Al viento, Santiago de Chile 2021, p. 130.

<sup>81</sup> Papa Francisco, *Pace in terra. La fraternità è possibile*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2021, p. 101 (traducción nuestra).

<sup>82</sup> Francisco, Discurso en el Encuentro con los obispos, sacerdotes, religiosos, seminaristas y catequistas (Bagdad, 5 de marzo de 2021). Hace referencia a *Fratelli tutti* 95-96.

<sup>83</sup> Enrique Lluch Frechina, «Un corazón nuevo para la mejora social», en Herminio Otero (editor), *Todos hermanos. La fraternidad y la amistad social. Texto completo de la encíclica Fratelli tutti del papa Francisco con claves de lectura, propuestas para trabajar y guía para “aproximarse”*, PPC, Madrid 2021, (pp. 34-44), p. 38.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> También los hay en tradiciones no católicas y no cristianas, y el papa menciona algunos en FT 286; pero en estas páginas no hemos pretendido abarcar tanto.

relación. Como, en el cristianismo, la relación con Dios es inseparable de la relación con los demás, debemos decir que la vida espiritual no es sino la misma vida cristiana considerada desde el punto de vista de la relación con Dios; así como la vida fraterna del cristiano es esa misma vida cristiana considerada desde el punto de vista de la relación con los demás. La ascética y la mística se entrelazan en el vivir del cristiano, se apoyan recíprocamente, si bien la mística tiene un evidente carácter de gratuidad divina y consecuentemente lleva la iniciativa principal en la vida de relación entre Dios y la persona, aun cuando con frecuencia la persona no repare en ello.

*De la misma carne humana. El amor social exigido por la naturaleza y animado por la gracia*

San Bernardo de Claraval (1090-1153) es, tal vez por excelencia, el santo doctor del amor. Habla expresamente de un amor social. El *amor social* de san Bernardo es capacidad de empatía para solidarizarse con las limitaciones de los demás mediante la compasión y la misericordia que abre a posibilidades de crecimiento en común. Nace derivado de lo que él llama *amor carnal*, o sea, natural. Con este amor carnal, «el hombre se ama a sí mismo antes que a ninguna otra cosa» tal como «lo exige la naturaleza», el «afecto natural»<sup>87</sup>; pero, viendo que otros son de su misma *carne*, que comparten su misma naturaleza humana, habrá de compadecerse de ellos como se compadece de sí mismo, extendiendo tal amor natural también a ellos y dando así lugar al amor social. Esto sería una exigencia de justicia natural, de pura honestidad humana. Es importante entender que, para este santo preescolástico, la naturaleza no se opone a la gracia, pues él no separa el orden natural del orden sobrenatural. Al contrario, la naturaleza estaría ordenada hacia la gracia y la bondad de la naturaleza impulsaría a la acogida de la gracia del Autor de la naturaleza. «¿Qué cosa más justa que quien participa de la propia naturaleza, participe también de la gracia, sobre todo de los sentimientos que de ella nacen?»<sup>88</sup>. El compartir la naturaleza humana lleva al cristiano a querer compartir con todos los demás seres humanos la gracia divina que él ha recibido. La gracia en efecto perfeccionará así la naturaleza, respondiendo a nuestro deseo *natural* de Dios. El enemigo a vencer, tanto de la naturaleza como de la gracia, es el egoísmo, la concupiscencia egoísta, pues no se olvida del pecado original.

Para este doctor de la Iglesia, el concepto de *compasión* –de misericordia samaritana, podríamos decir– es fundamental en la génesis del amor social. «Amor que sabe de compasión y de dignidad» (FT 62). Para Bernardo, es posible compadecerse de las necesidades ajenas porque se experimentan esas mismas necesidades en carne propia y porque se descubre de forma práctica la verdad de que el otro es también como yo (con mi misma dignidad) y, por tanto, es inadmisibles apartar la vista y no solidarizarse. Dice el papa que quien hace «suyos los dramas de los demás» «es capaz de identificarse con el otro sin importarle dónde ha nacido o de dónde viene» y, de hecho, «experimenta que los demás son “su propia carne” (Is 58, 7)» (FT 84). «La caridad es amor recibido y ofrecido. [...] Los hombres, destinatarios del amor de Dios, se convierten en sujetos de caridad, llamados a hacerse ellos mismos instrumentos de la gracia para difundir la caridad de Dios y para tejer redes de caridad»<sup>89</sup>, enseñaba Benedicto XVI. La dimensión social de la vida humana es una verdad fundamental hasta el punto de que sin el amor a los demás ningún ser humano puede desarrollarse y llegar a su plenitud (cf. FT 87). «La verdad es luz que da sentido y valor a la caridad»<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> San Bernardo de Clavaral, *Tratado sobre el amor a Dios*, 23 (ed. San Pablo, Madrid 2018).

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Caritas in veritate* 5.

<sup>90</sup> *Ibidem* 3.

y «la verdad de la dignidad humana» es innegociable (FT 207; cf. 213). Francisco y Benedicto coinciden en subrayar que la caridad es «mucho más que sentimentalismo subjetivo, si es que está unida al compromiso con la verdad» (FT 184), lejos de todo relativismo, porque «la verdad libera a la caridad de la estrechez de una emotividad»<sup>91</sup> y la dota del universalismo que le permite dialogar con las ciencias «para encontrar los caminos concretos y más seguros para obtener los resultados que se esperan» (FT 185), es decir, que le permite ser *amor efectivo* (cf. FT 183-185). «Porque cuando está en juego el bien de los demás no bastan las buenas intenciones, sino lograr efectivamente lo que ellos y sus naciones necesitan para realizarse» (FT 185). «Sin verdad, sin confianza y amor por lo verdadero, no hay conciencia y responsabilidad social»<sup>92</sup>.

El amor social de san Bernardo se desarrolla como solicitud amorosa hacia las necesidades y requerimientos del *bien común* según él lo entiende. Para este santo preescolástico, un bien es común cuando todos los que compartimos la misma naturaleza necesitamos de él pues, siendo común la necesidad, el bien que la satisface ha de ser también común en el sentido de que debe compartirse libremente con un amor derivado de la justicia para que todos lo tengan en la medida al menos que lo necesitan. Este santo nos dice expresamente que «el amor carnal y personal se convierte también en social al extenderse al bien común» cuando «lo que niegas a tus propios gustos, lo vuelcas en las necesidades de los hermanos»<sup>93</sup>. Y ¿quiénes son, para él, estos *hermanos*? Para Bernardo, hermano es «quien comparte su naturaleza contigo»<sup>94</sup>, por lo tanto todo ser humano. El amor social exige renunciar a satisfacer las propias pasiones con lo superfluo, contentándose con lo necesario, para socorrer las necesidades del hermano. Pero, además, cuando este amor es magnánimo, la donación desprendida y generosa de lo superfluo por satisfacer dadivosamente las necesidades de los hermanos –de quienes compartiendo la misma carne tienen necesidad de los mismos bienes (por lo que estos serían bienes comunes)– puede incluso llegar a que la persona se quede eventualmente carente de lo necesario precisamente por «compartir con el prójimo» pródigamente los bienes; en este caso, el santo nos invita a confiar la propia necesidad a la providencia de Dios, que siempre da «lo necesario al que se priva de lo superfluo por amor al prójimo» conforme a *Lc 12, 31*<sup>95</sup>. Aunque este amor nace derivado de la justicia, por la misma naturaleza y dinámica del amor, ha de superar la justicia para desplegarse generosamente más allá de ella: «El campo de la amistad, por el contrario [a diferencia del campo del derecho], es el del desinterés, el desapego de los bienes materiales, la donación, la disponibilidad interior a las exigencias del otro. La amistad civil, así entendida, es la actuación más auténtica del principio de fraternidad, que es inseparable de los de libertad y de igualdad»<sup>96</sup>. Entramos en definitiva en la *gratuidad*, que es expresión de fraternidad<sup>97</sup> y cuyo ejercicio describió el Card. Bertone como: «Te doy a ti libremente algo de modo que tú, de parte tuya, puedas dar según tus capacidades a otros o eventualmente a mí»<sup>98</sup>. A veces olvidamos que la confianza en la providencia divina implica también

---

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> *Ibidem* 5.

<sup>93</sup> San Bernardo de Claveral, *Tratado sobre el amor a Dios*, 23.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>96</sup> *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 390.

<sup>97</sup> Cf. *Caritas in veritate* 34.

<sup>98</sup> Card. Tarcisio BERTONE, *L'etica del bene comune nella dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2008 (traducción nuestra). Él lo menciona como «principio de reciprocidad», pero considero que estaba preparando la acogida del principio de gratuidad que se establecería poco después en *Caritas in veritate*.

tener confianza en los demás. Me permito decir que, si no confiáramos en los demás, sería realmente un Dios muy extraño y poco paterno aquel en quien decimos confiar; y esto no significa que no seamos conscientes de que los demás nos pueden fallar, sino que, porque confiamos en Dios, podemos vivir confiadamente entre sus criaturas a pesar de conocer y sufrir las limitaciones de estas.

De ser *una carne* hemos de llegar, por el desarrollo del amor, a ser *un espíritu*<sup>99</sup>, pues el amor produce comunión. Esto lo explica san Bernardo desde la lógica de la encarnación, siendo clave la humanidad de Cristo, y no es otra la lógica de la doctrina social de la Iglesia. La fraternidad en la carne por la creación –dado que hemos sido creados a imagen del Verbo, con dignidad-libertad, inteligencia y virtud<sup>100</sup>– reclama el amor social, porque «es de justicia compartir los bienes de la naturaleza con el que tiene esta misma naturaleza común»<sup>101</sup>, y conduce, mediante una purificación o espiritualización del amor en la relación con el Verbo encarnado<sup>102</sup>, a plenificar la fraternidad en el espíritu<sup>103</sup>, cuando «todos los afectos humanos se funden de modo inefable, y se confunden con la voluntad de Dios»<sup>104</sup>. Se llega así al *amor espiritual*, que es el amor filial, «el que no busca su propio interés»<sup>105</sup>, o sponsal, «que solo busca la paga y la fidelidad del amor» mismo<sup>106</sup>. Es la caridad perfecta, en la que uno se ama a sí mismo –al cuerpo con sus bienes y al alma– y también a los hermanos en Dios<sup>107</sup> y solo por Dios<sup>108</sup>, y hasta el punto de que «amamos espiritualmente el espíritu cuando por caridad posponemos nuestras ocupaciones espirituales al bien del prójimo»<sup>109</sup>. La perfección de la caridad es propia de los bienaventurados del cielo. «El amor carnal será absorbido por el amor del espíritu, y nuestras flaquezas humanas quedarán, en cierto modo, divinizadas», de forma que, si en la vida mortal, el cristiano amante llega a alegrarse con los que se alegran y llorar con los que lloran, una vez en la vida futura ya no encontrará sino alegrías a las que unirse, pues reinando la justicia de Dios no encontrará miserias que compadecer, quedando únicamente el gozo del Señor<sup>110</sup>.

La universalidad de la fraternidad cristiana encuentra claro fundamento para san Bernardo en el comportamiento amoroso gratuito de Dios hacia la humanidad entera que ha tenido en la creación y en la redención: es Creador de nuestra común carne, dándonos un mismo origen y una naturaleza compartida que nos hermana<sup>111</sup>, y, además, para rescatarnos, nos amó primero con un amor precedente y gratuito (1Jn 4, 19) por el que tanto amó «al mundo» que envió a su Hijo único

---

<sup>99</sup> San Bernardo de Claveral, *Tratado sobre el amor a Dios*, 27. Conforme a Ef 2, 18.

<sup>100</sup> Cf. *ibidem* 6.

<sup>101</sup> *Ibidem* 24.

<sup>102</sup> «Él se hizo carne, conversó y convivió con los hombres y se hizo amar carnalmente por ellos» (San Bernardo de Claveral, *Sermones varios* 101, en *Idem, Tratado sobre el amor a Dios*, «Sermones escogidos» 4, ed. San Pablo, Madrid 2018, p. 145) hasta el amor perfecto del desposorio de conformidad con él (cf. *Idem, Tratado sobre el amor a Dios*, 7-10 y *Sermón sobre el Cantar* 83, en *Idem, op. cit.*, «Sermones escogidos» 3, p. 134).

<sup>103</sup> Conforme a la recuperación de la semejanza del Verbo: cf. *Idem, Sermón sobre el Cantar* 83, *op. cit.*, p. 134.

<sup>104</sup> *Idem, Tratado sobre el amor a Dios*, 28.

<sup>105</sup> *Ibidem* 37.

<sup>106</sup> *Idem, Sermón sobre el Cantar* 83, *op. cit.*, p. 137.

<sup>107</sup> Cf. *Idem, Tratado sobre el amor a Dios*, 25 y 40.

<sup>108</sup> Cf. *ibidem* 38. Amar al prójimo «en Dios y por Dios»: *Idem, Sentencias* III, 73, en *Idem, op. cit.*, p. 156.

<sup>109</sup> *Idem, Sermones varios* 101, en *Idem, op. cit.*, p. 146.

<sup>110</sup> *Idem, Tratado sobre el amor a Dios*, 40.

<sup>111</sup> Cf. *ibidem* 6 y 23.

(*Jn 3, 16*) y lo entregó por nosotros (*Rom 8, 32*)<sup>112</sup>. Ambas expresiones del amor divino las reencontramos en *FT 85* como motivaciones para el amor universal del cristiano: «Dios ama a cada ser humano con un amor infinito y que “con ello le confiere una dignidad infinita”» (creación) y «Cristo derramó su sangre por todos y cada uno, por lo cual nadie queda fuera de su amor universal» (redención). Cristo ha venido para el hombre, para todo hombre, para la humanidad; y todo quien se une a él logra hacerse un espíritu con él, dirá Bernardo<sup>113</sup>. Es significativo el uso habitual genérico de «el hombre», por parte de este doctor, en lugar de hablar de «el cristiano». Para él, el cristiano es por supuesto el hombre en plenitud por su unión con Cristo; pero todo hombre está llamado a dicha unión. Cristo es para todos; es, en definitiva, el primogénito entre muchos hermanos (cf. *Rom 8, 29*).

Aunque ni *Caritas in veritate* ni *Fratelli tutti* nos hayan recordado a san Bernardo, no cabe duda de que es un maestro excepcional para nuestra época, tan necesitada de comprender el verdadero amor social, que requiere gratuidad fundada en la fraternidad. Como pedagogo ejemplar, Bernardo nos conduce hasta la comunión mística del amor espiritual a partir del amor natural al prójimo, reclamado por la justicia natural y facilitado por la luz de la Revelación, por un camino ascético animado por la gracia como es el de compartir los bienes con gratuidad.

#### *Hijos de la misma tierra. El amor fraterno en Cristo sin fronteras*

La «hermana nuestra madre tierra»<sup>114</sup>, cantará san Francisco de Asís (1182-1226), promoviendo una comunión universal de criaturas en honor del Creador y Señor. El santo de la fraternidad, del perdón y de la paz encuentra en la creación una hermandad verdaderamente cósmica, como nos enseña Martín Carbajo Núñez en sus contribuciones a esta obra, que ha desarrollado ulteriormente en el libro *La fraternidad universal. Raíces franciscanas de Fratelli tutti* (2022)<sup>115</sup>.

Si Bernardo de Claraval nos guio de la carne al espíritu mediante una ascesis culminada en mística, Francisco de Asís nos atrae ahora desde la cumbre de la mística con la belleza de su vivencia mística y ascética de la fraternidad. Si Bernardo partía de la carne, que, si bien tiende naturalmente a unir, también puede perpetuar distinciones insalvables, Francisco partirá directamente del Espíritu creador, que en la diversidad crea unidad sin que se le interpongan fronteras insuperables. Si Bernardo subrayaba nuestro origen en la carne, Francisco subrayará nuestro estar en la tierra. La carne remite al nacimiento, a la unidad de nación y de género humano. La tierra –«que nos sustenta y gobierna y produce distintos frutos con flores de colores y hierbas»<sup>116</sup>– remite al lugar de proveniencia, con sus riquezas, a la unidad de patria y de ideal, al espacio de encuentro, a la unidad de seres reunidos allí compartiendo patrimonio. Esta tierra es por ello madre, pero no deja de ser hermana en la fraternidad de las criaturas.

---

<sup>112</sup> Cf. *ibidem* 1 y 5.

<sup>113</sup> Cf. *Idem*, cf. *Sermones varios* 29, 2, en *Idem*, *op. cit.*, p. 141.

<sup>114</sup> «Laudato sí, mi' Signore, per sora nostra madre terra»: San Francisco de Asís, *Cántico de las criaturas*.

<sup>115</sup> Esta obra monográfica fue preparada por tres artículos: dos son los que ahora publicamos. La tardanza de nuestra publicación hace que estas dos contribuciones salgan a la luz después del libro; no obstante, nos permiten contar ahora aquí con una síntesis preciosa de ideas importantes de esa obra. Agradecemos a Fray Martín Carbajo Núñez sus valiosos artículos que tanto enriquecen el presente volumen.

<sup>116</sup> San Francisco de Asís, *Cántico de las criaturas*, en Julio Herranz, Javier Garrido y José Antonio Guerra (editores), *Francisco y Clara de Asís. Escritos*, Ediciones Franciscanas Arantzazu, Vitoria 2019<sup>2</sup>, p. 77.

Es la creación –gesto del libre y gratuito Amor de Dios, del Espíritu Santo– el gran espacio donde todos nos encontramos y reconocemos con un mismo origen en el Padre, en el Dios Creador que Jesús nos ha revelado como Padre. Y, «desde el momento en que nosotros, por la efusión del Espíritu, sentimos a Dios nuestro Padre, tenemos que sentir la fraternidad con todos los hombres» porque ellos –y de alguna manera todas las criaturas– participan «de la grandeza y de la gloria» de Dios de las cuales nos enamoran la virtud y el don de piedad; la piedad mueve a honrar a Dios con reconocimiento filial, no por lo que él nos da, sino simplemente «porque es nuestro Padre, porque nosotros nos extasiamos ante su grandeza y ante su gloria»<sup>117</sup>. La creación es «ese hogar común»<sup>118</sup> donde reunidos encontramos a Dios, hacemos experiencia de él, y donde a todos podemos reconocer como don de Dios para nosotros y todos podemos hacernos don de Dios para los demás; hogar donde somos familia en la experiencia del Espíritu, Amor de Dios. San Francisco de Asís es el santo del *encuentro*. Situado en la creación, en el cosmos, en la tierra, sabe encontrarse con los demás. El encuentro con el leproso marca decisivamente su vida espiritual: «Entonces, comprendió y sintió que todos los hombres somos hermanos»<sup>119</sup> y que fraternizar es abrirse a vivir con alegría y gratitud el dolor de la vicariedad (a vivir en Cristo, como otro Cristo crucificado, a vivir según el Espíritu)<sup>120</sup>. Le será así posible compartir con los demás el amor gratuito y misericordioso de Dios, o sea, el Espíritu, don de Jesucristo. Irá así encontrándose con las criaturas todas con un ánimo manso y confiado, una actitud misericordiosa, una operación pacífica y pacificadora, una disposición abierta a abrazar la cruz tal como venga, alegre de testimoniar la bondad del Padre en su solicitud por cada uno (cf. *Mt* 5, 4-12).

En medio de la comunión cósmica de la creación, hacemos nuestra experiencia alegre y dolorosa de fraternidad. La pobreza y la humildad son, en el franciscanismo, propedéuticas a la fraternidad<sup>121</sup>; así como Jesucristo, en su *kénosis*, se hizo hombre para hacernos hermanos suyos mediante el don de su Espíritu. Para san Francisco, lo importante es «tener el Espíritu del Señor y su santa operación»<sup>122</sup>. Es el Espíritu, Amor de Dios, quien forma en nosotros a Cristo análogamente a cómo lo formó en María y nos hace hermanos en él. Su operación consiste en hacer presente a Cristo, generar fraternidad, amar en donación gratuita, desposeernos de todo y renunciar a nosotros mismos (*minoridad*) para hermanarnos con todos (para hacernos prójimos). El Espíritu de Jesucristo es el del Hijo que se hace hermano mediante la pobreza y la humildad (cf. *Fil* 2, 5-8). Es ese «espíritu de hermanos» que el papa Francisco pide en su oración al Creador de «todos los seres humanos»<sup>123</sup>. La fraternidad es obra del Amor de Dios, de su Espíritu (cf. *Jn* 17, 21-26 y *Rom* 8, 14). «El Señor me dio hermanos», constataba el santo de Asís<sup>124</sup>. Es el Espíritu el que nos hace reconocer al Padre de Cristo como origen de todas las criaturas<sup>125</sup>, permitiéndonos entrar a vivir y difundir la fraternidad: «Todo lo que somos y tenemos es un regalo del Padre de todos y, por tanto, tenemos

---

<sup>117</sup> Mons. Luis María Martínez, *El Espíritu Santo*, pp. 211 y 209-210.

<sup>118</sup> Martín Carbajo-Núñez, *La fraternidad universal. Raíces franciscanas de Fratelli tutti*, Ediciones Franciscanas Arantzazu, Vitoria 2022, p. 47.

<sup>119</sup> Mons. Luis María Martínez, *El Espíritu Santo*, p. 211.

<sup>120</sup> Cf. Martín Carbajo-Núñez, *La fraternidad universal. Raíces franciscanas de Fratelli tutti*, pp. 119-122.

<sup>121</sup> Cf. *ibidem*, pp. 77-78.

<sup>122</sup> San Francisco de Asís, *Regla bulada*, 10, 8, en *Francisco y Clara de Asís. Escritos*, p. 203.

<sup>123</sup> Francisco, Encíclica *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), «Oración al Creador».

<sup>124</sup> Martín Carbajo-Núñez, *La fraternidad universal. Raíces franciscanas de Fratelli tutti*, p. 72.

<sup>125</sup> *Ibidem*, pp. 58-61.

que compartir y comportarnos como hermanos»<sup>126</sup>, «como hermanos espirituales»<sup>127</sup>. De aquí, la fuerza evangelizadora de la *amabilidad* que *Fratelli tutti* nos pide recuperar «a todos los niveles, también en el ámbito público»<sup>128</sup>. Ella es un fruto del Espíritu que nos permite «entrar en relación serena y respetuosa con el prójimo»<sup>129</sup>, porque él armoniza las diferencias, crea comunión respetando la legítima diversidad (cf. FT 222-224 y 280). San Francisco será capaz de «integrar a los diferentes», generando «procesos de encuentro» por el difícil y lento camino de recoger las diferencias para construir la paz social, que «es trabajosa, artesanal» (FT 217). Por eso el papa quiere que abramos el corazón para reconocer el bien que Dios ha sembrado en cada pueblo y nación y este reconocimiento nos permita «estrechar lazos de unidad» en proyectos y esperanzas<sup>130</sup>. «La fraternidad se construye potenciando la unidad sin renunciar a la diferencia; es decir, valorando la individualidad de cada persona, sin caer en el individualismo ni en la homogeneización», como enseña Martín Carbajo<sup>131</sup>.

Este énfasis franciscano en el Espíritu explica que la fraternidad humana franciscana esté enmarcada en la fraternidad cósmica<sup>132</sup> o creatural. En efecto, es Dios quien nos hace hermanos al crearnos a cada criatura, personal o no, como una singular expresión de su único Amor. Es el común origen en este Dios Amor lo que nos hermana con todas las criaturas y también con aquellos con quienes compartimos esa carne que enfatizaba san Bernardo. San Francisco, teniendo el Espíritu del Señor y moviéndose por él, siente «ser todas las cosas Dios» conforme a la explicación de san Juan de la Cruz<sup>133</sup>. Ve al Verbo encarnado en todas las criaturas, o mejor ve a estas en aquel. Viniendo del Espíritu, el amor fraterno franciscano y cristiano no puede tener fronteras, se abre a una dimensión cósmica. Pero, como hemos dicho, al reconocer un valor específico a cada criatura desde esa igualdad básica de ser todas expresión del amor de Dios, este amor no incurre en el igualitarismo que elimina las diferencias. Al contrario, se trata de respetar a cada criatura conforme al ser que Dios le ha dado. En este sentido, está claro que esa fraternidad cósmica tiene diversos niveles y que la fraternidad humana responde a la identificación de Cristo con cada persona humana desde su encarnación y, con ello, a la común dignidad que reclama y motiva una amistad universal, o sea, abierta a todos los seres humanos, comenzando por los más necesitados, periféricos o excluidos. El Evangelio ha reservado el término de *hermanos* de Jesús, además de a sus parientes, a sus discípulos y a los necesitados<sup>134</sup>. Al hacerse hermano del necesitado (cf. Mt 25, 31-46), Jesús es bien consciente de hermanarse con todos, pues todos los hombres somos necesitados bajo algún aspecto, y precisamente el buen cristiano será capaz de «reconocer a Cristo en cada ser humano, para verlo crucificado en las angustias de los abandonados y olvidados de este mundo y resucitado en cada

---

<sup>126</sup> *Ibidem*, pp. 69-70.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>130</sup> Francisco, *Fratelli tutti*, «Oración al Creador».

<sup>131</sup> Martín Carbajo-Núñez, *La fraternidad universal. Raíces franciscanas de Fratelli tutti*, p. 71. Cf. pp. 31-32 y 81-82.

<sup>132</sup> Sobre el concepto de «fraternidad cósmica», cf. *ibidem*, p. 203. El adjetivo «cósmica» parece derivar de la aportación de Teilhard de Chardin, autor que comentaremos más adelante y que Martín Carbajo cita en una nota (p. 371) y citó en su *Ecología franciscana. Raíces de la Laudato sí'*, Ediciones Franciscanas Arantzazu, Oñati 2016.

<sup>133</sup> San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual B*, canciones 14 y 15, 5 (no especifico ediciones de las obras completas de este santo, por servir cualquiera al ser el original en español; pero puede consultarse: San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Monte Carmelo, Burgos 2021, 10ª edición). El mismo san Juan remite en este pasaje a la experiencia de san Francisco de Asís.

<sup>134</sup> Cf. Joseph Ratzinger, *La fraternidad de los cristianos*, pp. 41-52.

hermano que se levanta»<sup>135</sup>. De hecho, el camino interior de san Francisco parece haber seguido este itinerario: del encuentro con Cristo a la fraternidad con el excluido, después a la fraternidad humana universal y finalmente a la fraternidad de todas las criaturas.

Las dos ricas contribuciones de Martín Carbajo Núñez en esta obra nos han permitido profundizar en las claves espirituales franciscanas que nos ayudan a comprender y secundar las enseñanzas de la encíclica pontificia con mayor provecho y fruto. En la primera, se nos muestra la figura del santo de Asís como un hombre consciente y agradecido ante un Dios infinitamente generoso que nos da gracia sobre gracia. Viendo que todo lo creado es gracia amorosa del Señor, no puede no verlo en todas las cosas y no desapropiarse de sí mismo, sanando su corazón, para insertarse en ese movimiento de amor gratuito que le permita encontrarse fraternalmente con toda realidad creada. Su pobreza ascética y radical es así liberadora y lo abre al perdón y a la misericordia con el prójimo en profunda experiencia de fraternidad, incluyendo en ella a todos sin fronteras. No pide al diverso dejar de serlo, sino que acoge a todos tal como son, buscando abrazar la obra de Dios en todos. Ejercita así una verdadera paternidad fraterna<sup>136</sup>, que él mismo presentaba como maternidad. Su propia *kénosis* llega al extremo de aspirar a vivir la sumisión a Dios a través de toda criatura, pues ninguna le es ajena, sino compañera en su camino hacia Dios. Vive una fraternidad extendida a todas las criaturas. Carbajo subraya que el papa Francisco ha querido explícitamente inspirarse en este santo para proponernos la fraternidad universal, por lo que es importante leer *Fratelli tutti* a la luz de su espiritualidad. De esta forma, nuestro común origen en Dios es lo que funda la fraternidad humana propuesta en la encíclica, que debe traducirse en un amor de compasión que dignifica y genera comunidad. La gratuidad del buen samaritano se entiende como práctica de un amor que se abaja, que se despoja de todo egocentrismo para lograr un encuentro fraterno, respetuoso y enriquecedor. La fraternidad humana e incluso cósmica, lejos de ser un ideal etéreo y utópico, se descubre como experiencia concreta, dolorosa, sanadora, restauradora y dignificadora.

En su segunda contribución, Martín Carbajo parte de recordar el origen cristiano y franciscano del concepto de fraternidad, con su perspectiva trinitaria y cristológica, que posteriormente secularizaría y enarbolaría la Revolución francesa en su famoso triple lema<sup>137</sup>, y nos invita a ir más allá de las ideologías para apreciar cómo, en *Fratelli tutti*, el papa lo utiliza conforme a la tradición cristiana y franciscana y nos apremia a vivirlo en lo concreto de las relaciones mediante la práctica del amor social. Tal fraternidad está en el corazón del carisma franciscano. El reconocer un mismo origen en el Padre abre a ver la belleza de todas las criaturas como teofanía de la bondad de Dios e introduce al alma en una profunda alegría. Viéndonos unos a otros desde Dios, la igualdad básica de todos se combina perfectamente con la individualidad que hace singular a cada uno. Esto es fundamental para comprender esta encíclica papal, obra maestra de equilibrio entre lo común y lo particular, lo global y lo local. Desde Dios Padre creador y su Hijo redentor, es natural aceptar y

---

<sup>135</sup> Francisco, *Fratelli tutti*, «Oración cristiana ecuménica».

<sup>136</sup> Extraño concepto “paternidad fraterna”; pero toda paternidad humana es una participación de la de Dios Padre al servicio de hermanos nuestros en él. Remito a Emilio Martínez Albesa, «La autoridad del dirigente como representación de la paternidad divina en la vida de obediencia de los laicos consagrados», en Ma. José Chávez y Verónica Fernández (coordinadoras), *Liberi per amare. È possibile vivere i consigli evangelici nel mondo?*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum-IF Press, Roma 2022, pp. 147-162.

<sup>137</sup> También san Juan Pablo II afirmó en Francia que la «libertad, igualdad y fraternidad» del lema de la Revolución francesa: «En el fondo son ideas cristianas» (Homilía, Le Bourget 1 de junio de 1980).



recibir a cada hermano como un don en el Espíritu así tal como es y amarlo con gratuidad, indulgencia y misericordia. Incluso cada criatura tiene su lugar en la creación de Dios y en el corazón del cristiano, pues ninguna deja de remitirnos al Altísimo y con todas hemos de ejercer nuestro sacerdocio real en una liturgia que sea verdaderamente universal. La vía de la amabilidad y el diálogo en las relaciones interpersonales que el Santo Padre Francisco propone en la encíclica como camino de hacerse prójimo y testimoniar el Evangelio, dentro del contexto de la amistad social, resulta así profundamente franciscana; sin por ello olvidar la línea posterior de san Francisco de Sales, quien explicaría que el mismo Dios nos atrae «mediante invitaciones, dulces encantos y santas inspiraciones, que son *los lazos de Adán y de la humanidad*, es decir, los propios y convenientes al corazón humano, que naturalmente está dotado de libertad»<sup>138</sup>, y san Juan Bosco, quien recomendaría a sus religiosos ser «afables y corteses con todo género de personas»<sup>139</sup>. Se trata, en efecto, de una amabilidad fruto del Espíritu (FT 223) llamada a producir una transfiguración de la vida social (FT 224) en línea con el proyecto fraterno de Dios (FT 285).

Martín Carbajo concluye en su segundo ensayo que, para el franciscanismo, «la fraternidad es don y tarea: una gracia divina que requiere conversión y esfuerzo»; es mística y ascética. Por ello, el papa parte de la convicción cristiana de tal don divino de la fraternidad, para reafirmándolo, centrarse en exhortarnos a vivir en consecuencia esa tarea de la amistad social, que hará de hecho más fraterno el mundo actual. El creciente anhelo de fraternidad, incluso dentro de la Iglesia, es hoy un signo de los tiempos.

#### *Nueva humanidad-esposa de Cristo. La universalidad cristiana*

No deja de sorprender que la obra mística de san Juan de la Cruz, tan señaladamente cristocéntrica<sup>140</sup>, reciba tanta aceptación y acogida por parte de representantes de tradiciones espirituales no cristianas. Es una muestra de que el Evangelio es profundamente humano<sup>141</sup>.

No solo la fraternidad humana necesita del cristianismo para llegar a tener realidad plena, sino que la misma fraternidad cristiana está necesitada del horizonte universal para realizarse en plenitud porque el amor cristiano es universalista, es decir, se extiende para abrazar a todos a quienes pueda alcanzar, incorporándolos a la fraternidad de los hijos de Dios en el Hijo encarnado. Esta extensión del amor es fruto de la vivencia de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, que, siendo participación de Dios, se desarrollan necesariamente unidas. De estas, san Juan de la Cruz es el gran maestro espiritual.

Los *Romances «in principio erat Verbum»* de san Juan de la Cruz presentan a la humanidad entera como esposa-cuerpo del Verbo para gloria del Padre y del Hijo y comunión de Amor trinitario, y gozo de vida divina para ella misma mediante su absorción en Dios (*Romances 3º y 4º*). Y no solo a la humanidad, sino al conjunto de las personas creadas, ángeles incluidos (4º). El mundo es creado como palacio residencial para la esposa; de forma que la dimensión cósmica del franciscanismo no es ajena al místico castellano. Estando los ángeles ya salvados, el santo maestro carmelita pasa a

---

<sup>138</sup> Citado en Francisco, Carta apostólica *Totum amoris est* (28 de diciembre de 2022).

<sup>139</sup> Citado en Jean-Marie Petitclerc, sdb, *Reconstruir la fraternidad*, CCS, Madrid 2022, p. 30.

<sup>140</sup> Como ha subrayado Secundino Castro ocd en sus obras: *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2013 (4ª ed.), y *Cristo, vida del hombre (El camino cristológico de Teresa confrontado con el de Juan de la Cruz)*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1991.

<sup>141</sup> Cf. *Gaudium et spes* 22 y 24, y san Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janes, Barcelona 1994, cap. 30 «Un Evangelio para hacerse hombre», pp. 195-200.

circunscribir su atención a la esposa-humanidad. Con su encarnación, el Hijo esposa a la humanidad, porque la unión hipostática no es –para este autor– una simple adopción de la condición humana por el Hijo, sino una real vinculación suya con cada persona humana, como evidencian las expresiones de cariño tanto en la motivación como en la realización de la encarnación-desposorio (*Romances* 3º a 8º). La «natura humana» del romance 4º indica al género humano como conjunto de personas y a la esposa en cuya búsqueda salvadora va el Hijo, a cuya imagen fue ella creada con la pretensión de que fuera enamorada según el romance 7º, y abrazado a la cual nacerá en el romance 9º. Por precisión, hay que anotar que el autor indica en tres versos del romance 4º que el Hijo reunirá en su esposa-cuerpo a «todos los miembros de los justos», a quienes presenta en ese y en el siguiente romance como deseosos y anhelantes de la unión con el mismo Hijo. En efecto, el desposorio con Cristo, la salvación en vida eterna, la unión con Dios, se recibe gratuita pero también libremente por parte de quienes pasan a conformar la esposa; por lo que, si bien la vinculación del Verbo con todos los seres humanos mediante la asunción de la carne humana da origen al desposorio, este se producirá en cada uno en la medida en que por medio las virtudes teologales consienta a él. Sin consentimiento no hay matrimonio. Concretando más, en esta obra, el Padre envía al Hijo al rescate de la esposa-humanidad que dice que está bajo el yugo de la ley de Moisés; sin embargo, esto no debe entenderse como una reducción exclusivista del desposorio al pueblo judío, sino que aquí el pueblo judío hace claramente las veces de la humanidad entera con representación vicaria, en cuanto que es la parte de la humanidad consciente, sabedora, de la declaración de amor de Dios, de la invitación al desposorio, y capaz y deseosa de aceptarlo. Pero este desposorio queda abierto y dirigido también a todo el resto de la humanidad, dado que es toda ella la que ha sido creada a imagen del Hijo precisamente en función de este matrimonio, y al que todas las personas humanas podrán sumarse en la medida en que vayan dando su consentimiento (*Romance* 7º).

La dimensión universal del desposorio espiritual de la humanidad con Cristo queda también recogida y evidenciada en el *Cántico espiritual* sanjuanista. Precisamente, en las canciones posteriores al matrimonio espiritual y relativas a la etapa de la gloria celestial. En ella, el alma-esposa como nueva humanidad-esposa gozará de «la gloria esencial para que él [Dios] la predestinó desde el día de su eternidad»<sup>142</sup>. Penetrar en la sabiduría y misericordia divinas manifestadas en el designio de la encarnación del Verbo es causa fundamental del gozo del alma en la gloria eterna. Así, explica san Juan que

Las *subidas cavernas* de esta piedra son los subidos y altos y profundos misterios de sabiduría de Dios que hay en Cristo sobre la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino, y en la correspondencia que hay a esta de la unión de los hombres en Dios, y en las conveniencias de justicia y misericordia de Dios sobre la salud del género humano en manifestación de sus juicios.<sup>143</sup>

Por tanto, el designio salvífico y sponsal de Dios se extiende al entero género humano, llamado a la unión en Dios a través de Cristo. La encarnación es llamada a la unión de todos los hombres en Dios. No olvidemos que el Dios cristiano, como bien lo presenta el santo carmelita, es un Dios de deseo ardiente, que anhela la unión de los hombres consigo. El amor cristiano es en consecuencia celo apostólico que se extiende a la humanidad entera. En *Llama de amor viva*, nos

---

<sup>142</sup> San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual B*, c. 38, 2.

<sup>143</sup> *Ibidem*, c. 37, 3.

recordará este místico que, «si el alma busca a Dios, mucho más la busca su Amado a ella»<sup>144</sup>. No hay por qué excluir a ningún alma de ser objeto de esta búsqueda de Dios. Es la fe –la triada de las virtudes teologales– el medio que hace posible el encuentro y la unión. Pero nadie ha de ser excluido del acceso a la fe. El cristiano es vicario de sus hermanos no creyentes, en la esperanza de que toda la humanidad, conociendo el don de Dios, pueda acceder un día a la comunión con Dios en Cristo.

La interpretación vicaria de la referencia judaica en los romances se refuerza a la luz del Romance *Super flumina Babylonis*, en el que la alegría solo es verdadera en la unión con Dios, por lo que el judío-cristiano hijo de Sion, que ahora llora bajo el castigo confiado en el Señor, es bienaventurado mientras que la festiva hija de Babilonia es «mísera y desventurada» porque habrá de recibir después el mismo castigo que ahora inflige al hijo de Sion; de forma que tampoco hay que descartar que a su vez tal castigo venga a cumplir también en ella este mismo efecto sanador que ahora se cumplirá en los hijos de Sion. Juntándose en Cristo-piedra, el justo hijo de Sion, pero también «sus pequeños» –quienes forman el resto de Israel e incluso quienes siendo hijos de Babilonia se allegan a él–<sup>145</sup>, son alcanzados en la salvación.

La fraternidad universal de san Juan de la Cruz es la fraternidad cristiana extendida a todo el género humano. Es ese «río del amor fraterno» que, en la oración del papa Francisco, se derrama desde la «intimidad divina» de la Comunión trinitaria sobre la comunidad cristiana –amor vivido y comunicado primero por Jesús, luego por la Sagrada Familia, después por la primera comunidad cristiana– para que los cristianos «vivamos el Evangelio», reconociendo «a Cristo en cada ser humano», hasta irrigar con él a toda esa «misma humanidad» que el Espíritu Santo ama<sup>146</sup>. Efectivamente solo en vistas de Cristo podemos hablar de una fraternidad humana, que es real e incluso tan real que está destinada a ser ella la realización del eterno designio divino. La fraternidad cristiana actual es instrumento mediante representación vicaria de esa fraternidad universal plena, que será fraternidad universal cristiana. El celo misionero encuentra aquí todo su fundamento espiritual. Se trata de dar luz a la Nueva Humanidad en Cristo, de la que la Iglesia es germen e instrumento. Los dolores del cristiano en el mundo son dolores de parto. El amor social del cristiano engendra vida nueva, vida eterna, engendra hermanos.

### *María, la madre universal*

En los romances sanjuanistas de la encarnación 8º y 9º, la Virgen María aparece como el *lugar* o «tálamo» del encuentro nupcial entre el Verbo y la humanidad. Se subraya que es la Madre del Verbo encarnado, concibiéndolo con su «consentimiento» y virginalmente en su «vientre» (*Romance* 8º), y que es la testigo privilegiada del admirable desposorio entre Dios y la humanidad, la que secunda la obra de Dios uniendo admirablemente acción y contemplación, cual perfecta discípula (9º). Bellos romances que glosan sin duda el Evangelio de san Lucas (con evidente eco del

---

<sup>144</sup> San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, c. 3, 28.

<sup>145</sup> En el poema de san Juan de la Cruz no queda claro de quienes son esos «pequeños», si de Dios, si de Sion, si de Babilonia. No dudo, por la libertad con que el poeta quería que se interpretase su poesía mística (aunque este romance no llegue a ser específicamente místico), que podemos interpretarlo del modo más amplio: como quienes en definitiva son unidos a Cristo; estos «pequeños» son de Cristo, sin importar su proveniencia. Además, la misma figura bíblica del Siervo sufriente de Yahvé o de Sion, del tiempo del exilio en Babilonia, en la que se inspira el romance, que encontramos en el Déutero-Isaías, presenta cierta ambigüedad «hasta el punto de que en algunos momentos no aparece con claridad de quién se trata, si del profeta o del pueblo», precisamente por su carácter de representación vicaria: Un cartujo, *La oración entre la lucha y el éxtasis*, Monte Carmelo, Burgos 2005 (reimpr. 2015), p. 80.

<sup>146</sup> Francisco, *Fratelli tutti*, «Oración cristiana ecuménica».

prólogo del de San Juan) desde la tradición de origen franciscano (en la referencia a los «animales que a la sazón allí había»: 9º), pero muy probablemente interpretado a la luz de la carta paulina a los Gálatas: «Mas cuando llegó la plenitud del tiempo, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley, para que recibiéramos la adopción filial» (*Gal* 4, 4-5). Esto nos permite leer también el acontecimiento a la luz del tercer día de la creación en el relato del Génesis.

Para san Juan de la Cruz, la encarnación-nacimiento es un desposorio que da inicio –cuando «el tiempo era llegado» (*Romance 7º*)– a un mundo nuevo, a una humanidad nueva, radicalmente nueva (como subraya el «trueque» de dones del 9º). «En el Verbo Encarnado, en Cristo, se da la plenitud de esa conjunción de tiempo y eternidad»<sup>147</sup>; es la clave de la historia, introduciendo la salvación en ella y alumbrando el tiempo nuevo. La Virgen María es aquí, en estos romances, la tierra virgen y madre donde se realiza el desposorio de la nueva creación; tierra de la que fue figura aquella de *Gen* 1, 9-13, una tierra seca, virginal, preservada de las aguas marinas, inmaculada, que generó vida abundante de semillas, árboles y frutos. A diferencia de la primera madre tierra, María es tierra que consiente libremente, estando así en las antípodas de la desobediente Eva, madre de la primera vieja humanidad. La tercera palabra de las siete de la nueva creación de Jesús en la cruz, conforme al orden dado por la tradición y acorde con la mejor exégesis, es precisamente la referida a María y al discípulo amado (*Jn* 19, 25-27). Al pie de la cruz, María es la *mujer*, la *nueva Eva* y la *nueva madre tierra*. El sí de María «se ha hecho eternidad»<sup>148</sup>. El místico carmelita subrayó que es ella quien pone a Jesús en el pesebre, quien lo entrega al mundo. Jesús nos llega solo a través de ella. Será ella quien haya de parir la nueva humanidad cristiana. El papa nos enseña que ella «recibió ante la Cruz el don de esta maternidad universal (cf. *Jn* 19,26) y está atenta no sólo a Jesús sino también “al resto de sus descendientes” (*Ap* 12,17)» (*FT* 278). María es hecha madre de «la humanidad entera a la que el amor de Jesús se dirige»<sup>149</sup>. Llena del Espíritu de Jesús, «con el poder del Resucitado, quiere parir un mundo nuevo, donde todos seamos hermanos» (*FT* 278).

San Pablo indica el «nacido de mujer» y el «nacido bajo la ley» para dos frutos, o uno con dos caras: el rescate de los que están bajo la ley y el recibir la adopción filial; la referencia a la *mujer* y a la adopción filial divina está testimoniando la universalidad a la obra salvífica de Jesús, que no se limita a un asunto solo judío. No parece caber duda de que san Juan de la Cruz incluye en el mismo sentido su referencia al rescate del yugo de la ley de Moisés (*Romance 7º*), dando no obstante un alcance universal al designio divino de la salvación, precisamente realizado en María (por lo que Jesús «Hijo de Dios y de el hombre se decía»: 8º) y testimoniado por ella (que da a luz un Hijo divino esposado con la humanidad). El Hijo de María es, en los romances, el Esposo que ya trae consigo a la esposa-nueva humanidad: este santo habla de esposo-*Dios* y esposa-*hombre*; esposa que, aun siendo la propia humanidad singular de Cristo (su naturaleza humana), aparece personificada para abrazar así a la totalidad de los seres humanos reunidos en la Iglesia. María resulta así evocada por el místico como madre de esta nueva humanidad, que es la Iglesia abierta a la universalidad de la humanidad entera. Comprendemos ahora mejor la exhortación del pontífice, que justamente funda en la maternidad de María respecto de Jesús su maternidad universal, dirigida

---

<sup>147</sup> José Luis Illanes, «Entrevista», en Rafael Alvira y otros, *Sobre José Luis Illanes, persona y obra*, (Ideas 27), Ideas y Libros Ediciones, Madrid 2023, p. 95.

<sup>148</sup> Un cartujo, *La oración entre la lucha y el éxtasis*, p. 115.

<sup>149</sup> José Luis Illanes, *Tratado de Teología Espiritual*, EUNSA, Pamplona 2011 (3ª ed.), p. 330. Al pie de la cruz, como *nueva Eva*: «La maternidad universal de María encuentra así su revelación suprema y definitiva».

a la Iglesia: «como María, la Madre de Jesús, “queremos ser una Iglesia que sirve, que sale de casa, que sale de sus templos, que sale de sus sacristías, para acompañar la vida, sostener la esperanza, ser signo de unidad [...] para tender puentes, romper muros, sembrar reconciliación”» (FT 276). La Virgen María está en el origen de la venida de Cristo al mundo en la Encarnación, de la fe de los discípulos en Caná y de la difusión universal del Evangelio en Pentecostés<sup>150</sup>. Vive ella, de manera excelsa, el misterio cristiano de la vicariedad:

Desde antes de la Encarnación, María se funde con su pueblo. La hija de Sion, personificación abstracta de Israel, se actualiza en su persona. La espera más pura de la promesa mesiánica se expresa en su pobreza, su humildad, su obediencia total a la Palabra y a la orden de Dios. Así es su oración. María espera todo de Dios, y recibe todo de Él, para ella, para su pueblo y para la humanidad entera.

[...] Por su sí al ángel de la anunciación, María acepta el plan de la salvación de la humanidad en Cristo. Ella sola, en ese momento, nos representa a todos. Su consentimiento total a la voluntad de misericordia del Padre tiene una extensión universal.<sup>151</sup>

La dimensión universal del consentimiento de María fue ya bellísimamente presentada por San Bernardo en la famosa homilía en la que muestra al mundo entero esperando y suplicando la respuesta de la Virgen al ángel<sup>152</sup>.

Y, de María, el Padre nos da al Hijo como hermano y él nos dará el Espíritu de Dios, que ella recibió cuando consistió al plan de Dios. «Como madre de Jesús en su carne, es madre de la Iglesia, de nosotros que somos la Iglesia, en el Espíritu»<sup>153</sup>. Ella, enseña el Concilio Vaticano II, «cooperó en forma enteramente impar a la obra del Salvador con la obediencia, la fe, la esperanza y la ardiente caridad con el fin de restaurar la vida sobrenatural de las almas»<sup>154</sup>. Su relación singular con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo da a la acción de la Virgen un alcance universal único<sup>155</sup>, estando incorporada «a la totalidad del designio de salvación»<sup>156</sup>. El Concilio llega a presentarla de forma resuelta como «la Madre de Dios, Madre de Cristo y Madre de los hombres, especialmente de los fieles» y «Reina universal»<sup>157</sup>. El cristiano está llamado a amarla filialmente, «participando del amor que Dios volcó en ella, y del que ella manifestó a Cristo y, en Cristo, a Dios Padre, a la Iglesia y a la entera familia humana»<sup>158</sup>. En efecto, apunta el Concilio: «La Virgen fue en su vida ejemplo de aquel amor maternal con que es necesario que estén animados todos aquellos que, en la misión apostólica de la Iglesia, cooperan a la regeneración de los hombres»<sup>159</sup>; amor maternal que es amor lleno de ternura y comunicador de vida, generador de familia; es amor social difusor de fraternidad; es caridad apostólica.

---

<sup>150</sup> Cf. *Lumen gentium* 57-59, y José Luis Illanes, *Tratado de Teología Espiritual*, pp. 326-327.

<sup>151</sup> Un cartujo, *La oración entre la lucha y el éxtasis*, p. 113. Aclara el autor que obviamente María no podía conocer a cada uno de los rescatados por Cristo, aunque su consentimiento fuera universal.

<sup>152</sup> San Bernardo de Claveral, *Homilías sobre las excelencias de la Virgen Madre*, 4, 8-9, en *Opera omnia*, edición cisterciense, 4 [1966], pp. 53-54.

<sup>153</sup> Un cartujo, *La oración entre la lucha y el éxtasis*, p. 113.

<sup>154</sup> *Lumen gentium* 61.

<sup>155</sup> Cf. *Lumen gentium* 53 y 60-62.

<sup>156</sup> José Luis Illanes, *Tratado de Teología Espiritual*, p. 344.

<sup>157</sup> *Lumen gentium* 54 y 59.

<sup>158</sup> José Luis Illanes, *Tratado de Teología Espiritual*, p. 345.

<sup>159</sup> *Lumen gentium* 65.

## *Práctica de la fraternidad universal desde el Corazón de Cristo*

Gran devoto de la Eucaristía, del Sagrado Corazón de Jesús y de la Sagrada Familia de Nazaret, san Carlos de Foucauld ejemplifica de forma elevada la práctica cotidiana, sencilla y heroica a un tiempo de esa amistad social universal que nos exige la fraternidad humana en Cristo. El papa Francisco dice que, «solo identificándose con los últimos llegó a ser el hermano de todos», alcanzando de esta forma el que fuera su gran deseo y propósito: «ser el hermano universal» (FT 287). La contribución de José Luis Vázquez Borau a esta obra nos permite asomarnos a su bello mundo interior y a su precioso legado espiritual.

José Luis Vázquez nos ha presentado una semblanza documentada de este santo en diálogo con la encíclica de Francisco, mostrando cómo vivió él los requerimientos que ahora nos dirige el papa. Para san Carlos de Foucauld, la amistad con los desfavorecidos conlleva el compromiso por su progreso espiritual y material. Su clausura fue la apertura de la caridad en solidaridad misericordiosa con los socialmente excluidos. Denunció la esclavitud, persistente mucho más allá de su abolición legal, y actuó contra ella como pudo, desde su vida sencilla de sacerdote eremita. Experimentó en carne propia las consecuencias de la guerra y los discursos de odio, tratando de vencer el mal con el bien. Desconoció todo cristianismo que relegara la justicia y la caridad con el necesitado a intereses de parte. Y es que la dignidad humana y el bien común se quedan en palabrería sin la opción preferencial por los pobres. Su estilo fue siempre el del encuentro personal y el diálogo sincero para con todos, pues la paz construye, mientras que la violencia no deja nada perdurable. Fue un hombre de silencio, de ocultamiento, de oración, de discernimiento, de servicio, de amabilidad y bondad. Evangelizador mediante la práctica humilde de la amistad, de la caridad, de la dulzura. La humildad y el amor de Jesús en su encarnación, con la que se hizo nuestro prójimo y nos hermanó a él, es su inspiración. La vida de la Sagrada Familia en Nazaret es su mejor modelo apostólico. San Carlos tiene ya muy claro que hay que evangelizar por atracción y no por proselitismo, como un siglo después nos han insistido Benedicto XVI y Francisco<sup>160</sup>; él mismo había llegado a la conversión por atracción de la bondad de su prima creyente. Se inculturó para poder dialogar e inculturar el Evangelio con su vida cotidiana junto al pueblo tuareg. Encendido en celo apostólico por la conversión del prójimo, buscaría inspirar confianza y dar a cada uno lo que entendía que podía asimilar de la fe y no más, ayudándole así a dar un paso más hacia la verdad completa, porque tal es la exigencia de todo verdadero diálogo humano y es además lo que leemos en el Evangelio que hacía el mismo Jesús. Sabía que las religiones están a la espera de Cristo y Cristo a la espera de ellas, para un encuentro que purifique y haga madurar a las religiones llevándolas a la plenitud que solo está en Cristo y que enriquezca a la comunidad cristiana con lo valioso de la historia, sabiduría y visión de esas religiones<sup>161</sup>. Foucauld vivió la representación vicaria del cristiano en favor de los no cristianos con su disposición explícita al sacrificio y la entrega. Fue, además, en cuanto fundador de la Unión de hermanos y hermanas del Sagrado Corazón de Jesús, un apóstol de apóstoles, difundiendo la práctica de la amistad, del amor fraterno lleno de bondad como camino de evangelización *ad gentes*.

---

<sup>160</sup> Francisco ha aplicado recientemente este principio a san Carlos de Foucauld: *San Carlos de Foucauld, corazón palpitante de caridad en la vida oculta (El celo apostólico del creyente 23)*. Catequesis, Audiencia general (18 de octubre de 2023). Cf. Benedicto XVI, Homilía (Aparecida, 13 de mayo de 2007); Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), 14 y otras múltiples ocasiones.

<sup>161</sup> Cf. Benedicto XVI, *Qué es el cristianismo. Un testamento espiritual*, pp. 22-23.

Vázquez Borau nos descubre que el fundamento de la actitud de san Carlos de Foucauld está en considerar al otro siempre como un hermano en Dios y en desear vivamente ser él hermano para todos, *hermano universal*. Francisco ha señalado que su secreto «es tener a Jesús dentro del corazón, es “perder la cabeza” por Él. [...] Vive una relación intensa con el Señor, pasa largas horas leyendo los Evangelios y se siente su hermano pequeño. Y conociendo a Jesús, nace en él el deseo de darlo a conocer. [...] Va al desierto del Sahara, entre los no cristianos, y allí llega como amigo y hermano, llevando la mansedumbre de Jesús- Eucaristía»<sup>162</sup>. Así, Vázquez Borau muestra cómo los demás y sus necesidades entran naturalmente en su vida de relación personal con Dios y van incluso orientando la propia vocación de este hombre, que de contemplativo se ve empujado a un ministerio más activo. Su residencia será una «Fraternidad», donde cualquier necesitado puede encontrar ayuda. Para vivir como hermanos y posibilitar una cultura del diálogo, trabajó mucho en tareas lingüísticas, llegando a redactar un diccionario taureg-francés, gramáticas y más diccionarios y muchas traducciones. Buscaba un desarrollo integral de la población indígena que llegara a igualarla a la colonizadora, pues todos eran hermanos y habían de llegar a tratarse como tales. Se preocupó activamente por frenar los infanticidios de los recién nacidos fuera del matrimonio. En definitiva, por la vida digna de todos, denunciando las injusticias de las autoridades, de las mafias, y, sobre todo, la indiferencia de muchos franceses cristianos. Vivió evangélicamente mediante la inculturación y el discernimiento. Vivió la ascética del encuentro, la humildad, la amabilidad y el diálogo apostólico de Nazaret, y la mística de la bondad, la mansedumbre, la dulzura y el amor del Corazón de Jesús. Sobre él, el papa concluye:

San Carlos de Foucauld, figura que es profecía para nuestro tiempo, ha testimoniado la belleza de comunicar el Evangelio a través del apostolado de la mansedumbre: él, que se sentía “hermano universal” y acogía a todos, nos muestra la fuerza evangelizadora de la mansedumbre, de la ternura. [...]. Deseaba que quien lo encontrara viera, a través de su bondad, la bondad de Jesús. [...] Vivir la bondad de Jesús lo llevaba a estrechar vínculos fraternos y de amistad con los pobres, con los Tuareg, con los más alejados de su mentalidad. Poco a poco estos vínculos generaban fraternidad, inclusión, valorización de la cultura del otro.<sup>163</sup>

En la vida de este santo encontramos ya encarnado el estilo de vida del buen samaritano que hoy se nos propone en *Fratelli tutti*.

El auténtico amor cristiano ha de ser necesariamente universal, porque «la caridad para con el prójimo no es otra cosa que el amor de Dios»<sup>164</sup> y «todos los hombres son nuestros hermanos, si Dios es nuestro Padre»<sup>165</sup>; todos vienen de él y están destinados a participar de él. La búsqueda del verdadero bien de las personas implica la de su santificación, expresándose en celo apostólico por su salvación; y para esto, «el gran medio es el sacrificio, alma del apostolado, instrumento del celo», el sacrificio de la vicariedad redentora, que hace fecunda nuestra donación apostólica<sup>166</sup>. Así lo enseñó el sabroso autor espiritual Luis María Martínez Rodríguez (1881-1956), arzobispo de México de 1937 a 1956, recordando que los misioneros buscan que las almas se unan con Jesús, es decir, trabajaban por la edificación del Cuerpo de Cristo: «quieren que Jesús se dilate por todas partes,

---

<sup>162</sup> Francisco, *San Carlos de Foucauld, corazón palpitante de caridad en la vida oculta* (18 de octubre de 2023).

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> Luis María Martínez, *La vida en el interior del Corazón de Jesús*, Editorial de La Cruz, Ciudad de México 2008, p. 312.

<sup>165</sup> *Idem*, *El Espíritu Santo*, p. 211.

<sup>166</sup> *Idem*, *La vida en el interior del Corazón de Jesús*, pp. 319 y 329.

que llene el mundo, que llegue a la plenitud de su edad»; así «satisfacemos los anhelos íntimos del Corazón de Jesús»<sup>167</sup>.

Otro enamorado del Sagrado Corazón de Jesús fue el sacerdote jesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)<sup>168</sup>. Invita a vivir una fraternidad cósmica, en cuanto que para él el Corazón de Cristo, Cristo mismo, es el *punto Omega* hacia donde se dirige la creación en su evolución<sup>169</sup>; una evolución en cuyo devenir la aparición del ser humano y el evento de la encarnación-redención hacen que el hombre sea en Cristo el sacerdote de la creación entera<sup>170</sup>. Por tanto, la fraternidad humana –comunidad de los seres humanos en convergencia hacia Cristo– es condición necesaria para

---

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 313. Cf. *Ef* 4, 13.

<sup>168</sup> No entro aquí en la polémica acerca de la corrección teológico-dogmática de la obra de este autor, por la ambigüedad o imprecisión de algunos pasajes e ideas; aunque algo diré en una nota más adelante. Juan XXIII no quiso que las obras de Teilhard se incluyeran en el Índice del Santo Oficio. Este dicasterio publicó el 30 de junio de 1962 un *monitum* advirtiendo de peligros en las «ambigüedades e incluso errores serios» de ellas. El también jesuita Henri de Lubac escribió cinco libros y múltiples artículos sobre su pensamiento religioso entre 1962 y 1977, en respuesta al encargo recibido de su superior provincial; el primero antes del *monitum*. La relación y comunicación de lo natural y lo sobrenatural resultaba un importante punto de contacto entre De Lubac y Teilhard. En general, De Lubac reivindicó positivamente el legado de Teilhard, aun cuando no dejó de señalar también puntos cuestionables. Crítica de oposición al pensamiento de Teilhard la encontramos, entre otros, en Louis Jugnet, *La advertencia del Santo Oficio sobre las obras del Padre Teilhard de Chardin. Reflexiones sobre el teilhardismo*, en «Revue des Cercles d'Études d'Angers» (enero-febrero de 1963), y en el científico Wolfgang Smith, *Teilhardism and the New Religion: A Thorough Analysis of the Teachings of Pierre Teilhard De Chardin* (Tan Books and Publishers 1988). Se repite que en *Gaudium et spes* se encuentra un influjo teilhardiano. Pablo VI encomió el aspecto apologético de este autor en su diálogo entre ciencia y fe en una alocución del 24 de febrero de 1966. La carta del Secretario de Estado Agostino Casaroli de parte de Juan Pablo II a Mons. Paul Poupard del 12 de mayo de 1981, con ocasión de la celebración del centenario del nacimiento del autor, propuso un «estudio crítico y sereno» de su obra, si bien se aclaró después, en comunicado de prensa de la Santa Sede del 20 de julio, que esta carta no suprimía el *monitum* de 1962. Juan Pablo II se dejó influir por Teilhard en *Ecclesia de Eucharistia* 8. Benedicto XVI citó a este autor en una homilía de Vísperas el 24 de julio de 2009. Francisco lo cita en la nota del n. 83 e, indirectamente, en el n. 236 de *Laudato si'* (2015) y en su homilía del 3 de septiembre de 2023. En noviembre de 2017, la asamblea plenaria del Pontificio Consejo de la Cultura solicitó al papa la revocación del *monitum*; pero esta no se ha producido.

<sup>169</sup> Pierre Teilhard de Chardin, «El Corazón de la Materia», en *Idem, El corazón de la materia [y otras obras]*, Sal Terrae, Santander 2002, (pp. 13-82), pp. 44-53: En el Sagrado Corazón encontró el símbolo de «una Persona (la de Cristo) universalizándose por Irradiación» (*ibidem*, p. 48). En tal símbolo, «lo Divino había adoptado para mí la forma, la consistencia y las propiedades de una ENERGÍA, de un FUEGO; es decir que, capaz de introducirse por todas partes, de metamorfosearse en cualquier cosa, era en adelante apto, en tanto que universalizable, para hacer irrupción, a fin de amorizarlo, en el Medio cósmico» (*ibidem*). «Cristo. Su Corazón. Un Fuego capaz de penetrarlo todo y que, poco a poco, se expande por doquier» (*ibidem*, p. 51); lo que no quiere decir que la oposición del mal no requiera su superación redentora y que la plenitud llegue no por expansión continua de ese Amor sobre todas las cosas, sino por su irrupción victoriosa final trascendente en la parusía. Cf. *ibidem*, pp. 68-69; *Idem*, «Lo Crístico», en *Idem, El corazón de la materia [y otras obras]*, (pp. 83-109), pp. 97 y 100-101; *Idem*, «La Misa sobre el mundo», en *ibidem* (pp. 125-140), pp. 137-139, e *Idem, Escritos esenciales*, Sal Terrae, Santander 2020, pp. 122-124. Sobre la devoción de Teilhard al Sagrado Corazón, cf. Úrsula King, «Introducción», en Pierre Teilhard de Chardin, *Escritos esenciales*, (pp. 11-30), pp. 21-22.

<sup>170</sup> Teilhard considera que lo cristiano es la plenitud de lo humano, de forma que, si no hubiera sido ya creyente: «Para ser Hombre por completo, es posible que me hubiera visto obligado a hacerme cristiano» (Pierre Teilhard de Chardin, «El Corazón de la Materia», *op. cit.*, p. 43). Todo esto es interpretable en el sentido de *Gaudium et spes* 22.



la fraternidad cósmica: la *noogénesis* o evolución de la *noosfera* (humanidad pensante<sup>171</sup> y social<sup>172</sup> que camina hacia su comunión en Cristo; ya Blaise Pascal había señalado que Dios desde la creación quiso que todos los seres humanos «compusieran un cuerpo de miembros pensantes»<sup>173</sup>) condicionará determinantemente la *biogénesis* o evolución de la *bioesfera* (creación material que alcanzará su unidad cósmica a través de la humanidad reconciliada en Cristo; ya Pierre de Bérulle había afirmado que en la Humanidad de Cristo se recapitula no solo toda la humanidad, sino el entero universo creado<sup>174</sup>). Para Teilhard de Chardin, una vez que en la evolución aparece el hombre, todo lo material queda dependiente de él, que asume la cabeza en la evolución del mundo; todo se humaniza, y el hombre como ser social se perfeccionará en la comunión interpersonal de amor; convergerán las conciencias mediante el amor en un punto final superconsciente y superpersonal, en *el Cristo universal*. «En efecto, las conciencias (los hombres) solo pueden converger en el Punto Omega por un proceso que sea a la vez comunicante y diferenciante, para unirse sin perder su individualización, lo que sólo se puede realizar a nivel humano por el amor»<sup>175</sup>. «En ese punto final de convergencia de todo el proceso evolutivo, al que Teilhard llama el Punto Omega, se dará la unión en la que todas las conciencias y con ellas todo el universo encontrará su consumación»<sup>176</sup> La evolución iría «de la materia inerte a la conciencia humana»<sup>177</sup> y, de esta, gracias al *fenómeno cristiano* –que es lo más elevado de la humanización, es decir, el amor más puro–, a la comunión universal en Cristo. La presencia de Dios en la materia nos hermanaría a todos los seres; pero además la materia precisamente por tal presencia sería evolutiva y la evolución distinguiría, reuniría y jerarquizaría los seres en función de ese Cristo-Omega.

En la evolución del universo, observa Teilhard dos movimientos complementarios: uno de expansión, propuesto por el sacerdote Georges Lemaître (1894-1966) con la teoría del big bang, que despliega la multiplicidad de seres, y otro de contracción (enrollamiento, concentración o convergencia), que propone él mismo y explicaría la progresiva complejidad de los seres al

---

<sup>171</sup> Teilhard enfatiza el hecho de la aparición del pensamiento (con la aparición del hombre) como un hito del todo decisivo en la marcha de la evolución. En efecto, cf. Thomas Merton, *Nuevas semillas de contemplación*, p. 299-300: «La presencia de Dios en el mundo del que es Creador no depende más que de Él. Su presencia en el mundo como Hombre depende, en alguna medida, de los hombres. No se trata de que podamos hacer algo para cambiar el misterio de la Encarnación en sí, pero sí podemos decidir si nosotros mismos y esa parte del mundo que es nuestra llegaremos a ser *conscientes* de su presencia, consagrados por ella y transfigurados en su luz». Teilhard advierte la necesidad de la apertura de la razón al amor pues considera que Cristo da al hombre «el máximo entusiasmo, sin el cual el Pensamiento no podría, aparentemente, alcanzar el término planetario de su Reflexión» (Pierre Teilhard de Chardin, «Lo Crístico», *op. cit.*, p. 97).

<sup>172</sup> La sociabilidad natural del hombre es para Teilhard una disposición a la unificación (consolidación, contracción, organización cada vez más unitaria) de los hombres en un *nosotros* global (donde no se diluye lo personal, sino que se estrecha en solidaridad) que supone un progreso evolutivo del hombre mismo y del cosmos en el camino convergente hacia el *Cristo universal*. Dirá que el amor es el modo de unirse en tal *nosotros*. El matrimonio tiene también un sentido en esta línea. Cf. Pierre Teilhard de Chardin, «El Corazón de la Materia», *op. cit.*, pp. 39-42 y 65 e *Idem*, «Mi posición intelectual», en *Idem*, *El corazón de la materia [y otras obras]*, (pp. 151-153), pp. 151-152.

<sup>173</sup> Blaise Pascal, *Pensamientos*, citado en Francisco, *Sublimitas et miseria hominis*, p. 37.

<sup>174</sup> Cf. Louis Cognet, *Storia della Spiritualità*, 9. *La scuola francese, 1500-1650*, EDB, Bolonia 2014, p. 130. Bérulle veía la huella de Dios en toda criatura y especialmente en el hombre, siendo sensible al movimiento espontáneo fruto de la creación misma que reconduce todo el universo a Dios, si bien necesita de la redención de Cristo para su realización, cf. *ibidem*, p. 139.

<sup>175</sup> Agustín Udías Vallina, *El pensamiento cristológico y la evolución en Teilhard de Chardin*, en «Pensamiento» 63/238 (2007), (pp. 583-604), p. 587. En nuestro libro, José Corral menciona el altruismo/amor como medio de crecimiento «hasta llegar al Punto Omega de Teilhard».

<sup>176</sup> *Ibidem*.

<sup>177</sup> *Ibidem*.

enrollarse el universo sobre sí mismo (el desarrollo cualitativo de las formas de vida)<sup>178</sup>. Precisamente por este segundo movimiento, Teilhard postula la necesidad de un punto Omega como causa final de la evolución, el cual, para poder responder a la aparición del pensamiento y necesidad de inmortalidad del hombre, habrá de ser personal y trascendente. Al Punto Omega se le puede amar, es Persona<sup>179</sup>. Descubre así en Cristo ese Omega, centro de la evolución<sup>180</sup>.

Teilhard hace, en definitiva, una transposición de Cristo Señor de la historia por su victoria metahistórica en la parusía, punto final que da sentido al devenir histórico colocando la historia de la salvación en el corazón de la historia humana, a la evolución natural, encontrando en ella también a Cristo como dador de sentido al afirmar que hacia él va el impulso evolutivo. El punto final de atracción de la evolución es también la fuerza creadora, su sentido, Cristo es Alfa y Omega. La discutida *Cristogénesis* teilhardiana del *Cristo universal* la hemos de entender en línea con *Apo 21, 1Cor 15, 23-28, 2Cor 5, 19 y Ef 4, 12-13*, en el sentido de plenitud escatológica de la paulina *medida de Cristo* o de conformación y manifestación del agustiniano *Cristo total*, pero incluyendo en este no solo a la humanidad redimida, sino también al *cielo nuevo* y a la *tierra nueva* por haberse *cristificado* la materia<sup>181</sup>. La base está en que así como el hombre es un ser histórico (y Cristo redimirá por tanto la historia), también es un ser corporal, material y pensante, insertado en la cadena de la evolución cósmica (y Cristo habrá de redimir consecuentemente de alguna manera la evolución del cosmos). Por tanto, el *Cristo universal* de Teilhard sería el *Pleroma* o plenitud (*Col 1, 19-20 y Ef 1, 10*), el *Cristo total* de la Parusía: Cristo con su Cuerpo-Esposa la Iglesia, habiendo recapitulado en sí todas las criaturas y, por ende, con su *cuerpo cósmico* (el mundo entero renovado e incorporado en Cristo), y que tal se presenta ante el Padre. Es pues la culminación del acto sacerdotal de Jesucristo. Es en este sentido que la *Cosmogénesis* culmina en la *Cristogénesis*<sup>182</sup>. La cristología de Teilhard, según Agustín Udías sj, es «sobre todo el fruto de una experiencia mística en la que la presencia y acción de Cristo llenan el universo evolutivo»<sup>183</sup>.

La Pleromización como cuarto misterio de Cristo añadido por Teilhard a los de la Creación, Encarnación y Redención, bien puede reconducirse al clásico de la Santificación mediante el Espíritu. En efecto, con el cristianismo, el Amor aparece como la gran energía capaz de conducir a los hombres a su unidad y arrastrando con esta al entero cosmos convergiendo hacia Cristo<sup>184</sup>. Se hace así posible responder a la llamada divina a los hombres de «convivir como hermanos entre ellos,

---

<sup>178</sup> Pierre Teilhard de Chardin, «En la base de mi actitud», en *Idem, El corazón de la materia [y otras obras]*, (pp. 157-158), p. 158.

<sup>179</sup> Cf. *Idem*, «El Corazón de la Materia», *op. cit.*, p. 42.

<sup>180</sup> Cf. *Idem, Escritos esenciales*, pp. 106-110. Estira, por así decir, la imagen de Pierre de Bérulle de Cristo sol-centro.

<sup>181</sup> Cf. *Idem*, «El Corazón de la Materia», *op. cit.*, pp. 50-53. Con acierto se ha afirmado que la originalidad de Teilhard «consiste precisamente en acentuar el sentido de la importancia del cosmos como materia de la Historia de la salvación y en integrar en él una perspectiva evolucionista»: Charles André Bernard, *La espiritualidad del Corazón de Cristo*, BAC, Madrid 2021, p. 127.

<sup>182</sup> Cf. Pierre Teilhard de Chardin, «Lo Crístico», *op. cit.*, pp. 98-99. En distintos pasajes, Teilhard habla de una tercera naturaleza de Cristo, la *naturaleza cósmica*, que yuxtapone a la divina y a la humana; es algo innecesario, si no es que erróneo, porque la naturaleza humana ya nos pone en unión con el cosmos y, en el caso de Cristo, por razón de su divinidad, su encarnación ya lo une de manera universal a todos los hombres y lo hace abrazar todo el cosmos. Sería mejor decir que Cristo tiene una dimensión cósmica, que no es separable de su naturaleza humana en virtud de la encarnación-redención, la cual viene a plenificar la creación hecha inicialmente en y para el Verbo. Por otra parte, con acierto expresivo, Teilhard señalará *lo crístico* como dimensión propia de lo creado.

<sup>183</sup> Agustín Udías Vallina, *op. cit.*, p. 603.

<sup>184</sup> Cf. Pierre Teilhard de Chardin, «El Corazón de la Materia», *op. cit.*, pp. 54-56.

para poblar la tierra y difundir en ella los valores del bien, la caridad y la paz» (FT 285). «El amor es, por lo tanto, la fuerza que impulsa el movimiento convergente de la humanidad»<sup>185</sup>. El *fenómeno cristiano* lleva a plenitud el *fenómeno humano* y con la convergencia en *el Cristo universal*, el cosmos alcanza la plenitud y Cristo mismo se manifiesta plenamente triunfante<sup>186</sup>. Se trata, para este autor, de *amorizar* el mundo, o sea, informarlo con el amor. La tarea es vivir el amor, transformar todo en amor, hasta encontrar el «Corazón de Cristo universalizado coincidente con un corazón de la Materia amorizada»<sup>187</sup>. Bautismo y Eucaristía son fuente de este vivir el amor cristiano<sup>188</sup>. En este camino no dejaremos de encontrarnos con el dolor del mal, al que habrá que superar mediante la aceptación, la fidelidad para responder con amor y el ofrecimiento<sup>189</sup>. La primera versión de la *Misa sobre el mundo* fue escrita por Teilhard en un hospital de campaña de Verdún en plena Primera Guerra Mundial. En un cierto sentido, al menos en las reales circunstancias de la presencia del pecado en el mundo, nos es necesario experimentar este dolor para progresar<sup>190</sup>. Se trata de participar así en la obra vicaria de Jesús crucificado, que no es simplemente un derrotado, sino «el que soporta el peso y arrastra siempre más alto, hacia Dios, los progresos de la marcha universal»<sup>191</sup>. La atracción de Cristo nos convoca a la fraternidad universal y a la llamada a la fraternidad se responde mediante el amor, también el amor sacrificado, que nos introduce en el *Cristo universal*.

La base bíblica de su pensamiento la pone sobre todo Teilhard en *Ef 4, Col 1-3, 1Cor 15 y Jn 1*, y considera a san Pablo, los Padres griegos, san Agustín y santa Teresa de Jesús como sus maestros en el amor cristiano<sup>192</sup>. Recibe también la herencia de la escuela de espiritualidad francesa, particularmente de su iniciador el Card. Pierre de Bérulle (1575-1629), entusiasta glosador de la Encarnación del Verbo que inauguró el cristocentrismo<sup>193</sup>. Los escritos religiosos de Teilhard responden a un declarado interés «apologético»: mostrar la correspondencia entre la ciencia, que exigiría un punto omega en la evolución, y la fe, que señala a Cristo como fin y sentido de todo; y también «místico»: mostrar el primado del amor cristiano universal, descubierto en el Corazón, Cruz, Glorificación y Eucaristía de Cristo, como energía o camino decisivo hacia la plenitud personal en la unión con Dios y todo en Cristo<sup>194</sup>. Este doble interés es, para él, un único «apostolado» con «dos fases distintas»<sup>195</sup>.

En el diálogo apologético entre ciencia y fe que auspició y desarrolló Teilhard pueden encontrarse deficiencias, incongruencias, inconsistencias, ambigüedades y confusiones tanto

---

<sup>185</sup> Agustín Udías Vallina, *op. cit.*, p. 587.

<sup>186</sup> Cf. Pierre Teilhard de Chardin, «Observación esencial a propósito de “El fenómeno Humano”», en *Idem, El corazón de la materia [y otras obras]*, pp. 159-160.

<sup>187</sup> *Idem*, «El Corazón de la Materia», *op. cit.*, p. 53.

<sup>188</sup> Cf. *Idem, Escritos esenciales*, pp. 133-134.

<sup>189</sup> Cf. *ibidem*, pp. 86-91.

<sup>190</sup> Cf. *ibidem*, pp. 166-167.

<sup>191</sup> *Ibidem*, pp. 168-169.

<sup>192</sup> *Ibidem*, pp. 102, 107, 109-110 y 185.

<sup>193</sup> Cf. *Idem, El corazón de la materia [y otras obras]*, p. 58 (nota del editor). Cf. Cardenal Pierre de Bérulle, *Discursos y elevaciones*, BAC, Madrid 2003.

<sup>194</sup> Pierre Teilhard de Chardin, «Mi posición intelectual», en *Idem, El corazón de la materia [y otras obras]*, (pp. 151-153), p. 152. Cf. lo apologético, por ejemplo: *Idem, Escritos esenciales*, pp. 104-105 y 150-165. Cf. lo místico, por ejemplo: *Idem, Escritos esenciales*, pp. 167-169 (cruz), pp. 182-188 (amor cristiano), pp. 195-198 (Eucaristía, comunión con Dios). En sus escritos, del símbolo del Corazón de Jesús, pasará a hablar del *Fuego*, como expresión del amor divino y del amor cristiano, intercambiable también con el *Espíritu* como plenitud del camino de *amorización*.

<sup>195</sup> *Idem, Escritos esenciales*, p. 144: las dos fases son «una natural [apologética], que sirve de introducción a la Fe cristiana; la otra, sobrenatural [mística], donde se descubren las prolongaciones (reveladas) de la operación terrestre».

científicas como teológicas; no obstante, el esfuerzo es loable y el resultado busca armonizar la teoría de la evolución natural con la certeza de fe de que todo ha sido creado en Cristo, por Cristo y para Cristo. Además, Teilhard «debe ser considerado un místico del Corazón de Cristo»<sup>196</sup> y la fuerza y belleza expresiva de sus escritos religiosos es innegable e inspiradora; aunque tampoco carezcan de ambigüedades e inconsistencias. En su lenguaje, mezcla lo científico, lo religioso y lo poético de forma confusa<sup>197</sup>. En general, me atrevería a decir que su conclusión del *Cristo universal* está de acuerdo con la fe<sup>198</sup>, si bien los caminos de argumentación para llegar a ella son cuestionables tanto científica como teológicamente. Podemos aquí, sin embargo, evitar tranquilamente las polémicas sobre la correcta interpretación del pensamiento de este autor, y consecuentemente el juicio sobre la ortodoxia o no de sus escritos religiosos, sirviéndonos del pertinente criterio que da san Juan de la Cruz para la interpretación de los textos de experiencia espiritual<sup>199</sup>; es decir, considerándonos libres de darles el significado específico que les dio su autor (que en este caso además es muy difícil de precisar dada la ambigüedad de sus imágenes y expresiones) y aplicarles el significado que nosotros mismos les demos leyéndolos bajo la luz del Espíritu Santo en asentimiento de la doctrina de la Iglesia, de la cual por otra parte no podemos en modo alguno decir que Teilhard pretendiera nunca salirse<sup>200</sup>.

La espiritualidad teilhardiana está vinculada a la tradición devocional del Sagrado Corazón «por un lado, remitiéndose al misterio eucarístico y, por otro, redescubriendo el deseo medieval de

---

<sup>196</sup> Charles André Bernard, *La espiritualidad del Corazón de Cristo*, p. 126.

<sup>197</sup> Para mí, Teilhard dota a la materia en sí misma de una virtualidad espiritual más que discutible, pudiendo quizá aproximarse a una visión animista; así como también su interpretación maximalista de la evolución como omnicomprensiva de lo real plantea cuestionamientos científicos (cf. Jacques-Lucien Monod) y su movimiento de enrollamiento evolutivo del universo creo que dista mucho de ser un fenómeno susceptible de proponerse como hipótesis científica. A nivel teológico, algunas de sus referencias al mal y al pecado como necesarios en el progreso de la evolución, aunque superados por la redención de Cristo para poder proseguir correctamente la evolución, pueden manifestar una idea equivocada, aun cuando podamos leerlas reduciendo esa necesidad a un sentido de constatación de la actualidad, presuponiendo el pecado original y la realidad de hecho de los pecados personales. Puede ser censurable su visión acerca del pecado original, que expresó en unas notas de 1922 y motivó su exclusión de la enseñanza del Instituto Católico de París por sus superiores jesuitas en 1925. Parece asimismo excesiva la identificación de la evolución (natural y humana) con el progreso de la historia de la salvación, con probable confusión de los órdenes natural y sobrenatural, si bien admite posible lectura conforme a la fe. Es innecesaria y cuestionable la afirmación de una tercera naturaleza en Cristo: la cósmica; pues es más bien una dimensión de su misma naturaleza humana, que en hipostasis con la divina logra un alcance universal. Quede claro que Teilhard rechazó explícitamente el panteísmo (cf. su *Panteísmo y cristianismo*, 1923, y *La Misa sobre el mundo*, 1923) y su Cristo jamás dejó de ser el Cristo evangélico (cf. *Escritos esenciales*, p. 108 y «El corazón de la materia», pp. 61-62).

<sup>198</sup> En definitiva, la conclusión podría sintetizarse con estas palabras del papa Francisco: «El fin de la marcha del universo está en la plenitud de Dios, que ya ha sido alcanzada por Cristo resucitado, eje de la maduración universal» (*Laudato si'* 83, en cuya nota remite expresamente a la aportación de Teilhard de Chardin).

<sup>199</sup> Para este doctor de la Iglesia, el significado dado por el autor a las expresiones místicas o de experiencia espiritual no es prescriptivo. San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual B*, «Prólogo», 2: «[...] los dichos de amor es mejor declararlos en su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar. [...] porque la sabiduría mística, la cual es por amor, [...], no ha menester distintamente entenderse para hacer efecto de amor y afición en el alma, porque es a modo de la fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle».

<sup>200</sup> Véase, por ejemplo, Pierre Teilhard de Chardin, «Sobre mi actitud respecto de la Iglesia oficial», en *Idem, El corazón de la materia [y otras obras]*, pp. 120-123.

intimidad»<sup>201</sup>. Su *Misa sobre el mundo* (1923) fue ya una temprana bellísima expresión de ambos rasgos<sup>202</sup>.

San Juan Pablo II enseñaría –probablemente inspirado en parte en este autor, aunque sin citarlo– que la Celebración eucarística tiene un

carácter universal y, por así decir, cósmico. ¡Sí, cósmico! Porque también cuando se celebra sobre el pequeño altar de una iglesia en el campo, la Eucaristía se celebra, en cierto sentido, *sobre el altar del mundo*. Ella une el cielo y la tierra. Abarca e impregna toda la creación. El Hijo de Dios se ha hecho hombre, para reconducir todo lo creado, en un supremo acto de alabanza, a Aquél que lo hizo de la nada. De este modo, Él, el sumo y eterno Sacerdote, entrando en el santuario eterno mediante la sangre de su Cruz, devuelve al Creador y Padre toda la creación redimida. Lo hace a través del ministerio sacerdotal de la Iglesia y para gloria de la Santísima Trinidad. Verdaderamente, éste es el *mysterium fidei* que se realiza en la Eucaristía: el mundo nacido de las manos de Dios creador retorna a Él redimido por Cristo.<sup>203</sup>

El Sacerdote que eleva en ofrenda el mundo entero al Padre es, pues, el *Cristo total*<sup>204</sup>: Cristo y la Iglesia, su Cuerpo místico y Esposa. La comunidad cristiana vive así su vicariedad mediante la Celebración eucarística en favor de la humanidad entera, con la que todo lo que de bueno hay en ella viene reconducido en Cristo a la gloria de Dios, anticipando y acelerando la venida del Reino en favor de todos. En *El corazón de la materia* (1950), podemos decir que es en definitiva el *fuego* del Corazón de Jesús el que Teilhard desea colaborar a avivar en todas las cosas, para «que, por Diafanía e Incendio a la vez, brote tu universal Presencia. ¡Oh, Cristo, siempre mayor!»<sup>205</sup>. *La Misa sobre el Mundo* es una hermosa y sentida oración en esta misma dirección, en la que todo gozo y todo dolor del mundo se hace hostia para que todo el mundo quede consagrado por el Fuego del Espíritu como instancia de experiencia de íntima y profunda comunión personal con Dios a través de Jesús, verdadero Señor del mundo, y desde esta comunión transformarse y convertirse más a Dios y a su obra.

«Para Teilhard esto no fue sólo una teoría sino que constituyó el núcleo del motor de su vida interior y concibió la misión de su vida como un esfuerzo por universalizar a Cristo y Cristificar el universo», dice Udías<sup>206</sup>. En efecto, la vida sacerdotal del cristiano consiste en esto. Ello supone vivir

---

<sup>201</sup> Charles André Bernard, *La espiritualidad del Corazón de Cristo*, p. 128.

<sup>202</sup> Recordada por el papa Francisco en su homilía en Ulán Bator del 3 de septiembre de 2023. Un reciente comentario a esta obra en Juan V. Fernández de la Gala, *Teilhard de Chardin: apuntes para una teología del cosmos. En el centenario de "La misa sobre el mundo"*, en «Vida Nueva» 3.333 (23-29 de septiembre de 2023), (pp. 23-30), pp. 25-27.

<sup>203</sup> San Juan Pablo II, Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (17 de abril de 2003), 8. Cursivas del original. Precisamente comentando esta cita, leemos en la nota 76 de las reflexiones preparatorias para el Congreso Eucarístico Internacional de 2020: «El autor que más decididamente se orientó en esta dirección fue el jesuita Pierre Teilhard de Chardin. Basta recordar su obra *La Misa sobre el mundo* de 1923, escrita en el desierto de Ordos, en China, el día de la Transfiguración cuando, encontrándose sin pan y sin vino, presenta a Dios la historia del universo como una gran ofrenda que, por medio de Cristo, en el Espíritu, devuelve todo al Padre: "Ya que una vez más, Señor, no tengo ni pan, ni vino, ni altar, me elevaré por encima de los símbolos hasta la pura majestad de lo real, y te ofreceré, yo que soy tu sacerdote, sobre el altar de la tierra entera, el trabajo y la pena del mundo"» (Congreso Eucarístico Internacional 2020, «Todas mis fuentes están en ti». *La Eucaristía: fuente de la vida y de la misión cristiana*, Pontificio Comité para los Congresos Eucarísticos Internacionales, Ciudad del Vaticano 2018, p. 29).

<sup>204</sup> Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 795-796. La expresión procede de san Agustín: *Explicaciones a los Salmos* 17, 2 y 26, II 2; cf. *Explicación a los Salmos* 3, 9; 15, 5; 21, 4; 37, 6, y 127, 3, y otras diversas obras suyas. Él se inspira en 1 Cor 12, 12.

<sup>205</sup> Pierre Teilhard de Chardin, «El Corazón de la Materia», *op. cit.*, p. 62.

<sup>206</sup> Agustín Udías Vallina, *El pensamiento cristológico y la evolución en Teilhard de Chardin*, p. 583 (Resumen).

la vicariedad, el representar a toda la humanidad anhelando y propiciando que toda ella entre bajo el Reino de Cristo. El mundo material puede ser concebido en cierta forma como prolongación del cuerpo del ser humano, de la humanidad, es decir, no como algo ajeno a la persona, sino como realidad necesaria para su vida, misión y plenificación. Benedicto XVI –que por otra parte estuvo muy interesado en rescatar y recordar el significado sacrificial de la Eucaristía<sup>207</sup>– lo expresó así:

Nosotros mismos, con todo nuestro ser, debemos ser adoración, sacrificio, restituir nuestro mundo a Dios y transformar así el mundo. La función del sacerdocio es consagrar el mundo para que se transforme en hostia viva, para que el mundo se convierta en liturgia: que la liturgia no sea algo paralelo a la realidad del mundo, sino que el mundo mismo se transforme en hostia viva, que se convierta en liturgia. Es la gran visión que después tuvo también Teilhard de Chardin: al final tendremos una auténtica liturgia cósmica, en la que el cosmos se convierta en hostia viva.

Roguemos al Señor que nos ayude a ser sacerdotes en este sentido, para contribuir a la transformación del mundo, a la adoración de Dios, empezando por nosotros mismos. Que nuestra vida hable de Dios; que nuestra vida sea realmente liturgia, anuncio de Dios, puerta por la que el Dios lejano se convierta en Dios cercano, y realmente don de nosotros mismos a Dios.<sup>208</sup>

Interesante final. La liturgia cósmica no puede concebirse como algo lejano<sup>209</sup>, sino que responde precisamente a la lógica de la Encarnación, del Dios con nosotros, del Dios cercano, del Dios que se ha hecho nuestro *buen samaritano* y nos invita a hacernos *buenos samaritanos* en favor de los demás y para gloria de Dios. En la parábola, con la pregunta final de Jesús, «prójimo pasó a ser *el sujeto que ama*»<sup>210</sup>. Se trata pues de algo muy práctico, de «aproximarnos»<sup>211</sup>, hacernos prójimos, hermanarnos<sup>212</sup>. El cristiano testimonia así la cercanía de Dios, la presencia de su Reino, comenzando por empeñarse en su personal conversión, que exige el salir al encuentro de quien está en las periferias de su vida<sup>213</sup> (hacerse hostia es hacerse víctima y entrar en la vicariedad), para atraer a los hermanos hacia Dios, con el atractivo del amor<sup>214</sup>, y, con ellos, transformar el mundo y el cosmos en hostia viva, con el Cristo total, de adoración y alabanza al Dios Trino. En la Celebración

---

<sup>207</sup> Este sería el tema que abordó en su texto sobre el sacerdocio que se incluiría en el polémico libro del Card. Robert Sarah sobre el celibato sacerdotal (*Desde el fondo de nuestros corazones: Sacerdocio, Celibato y la crisis de la Iglesia Católica*, enero de 2020): Georg Gänswein con Saverio Gaeta, *Nada más que la verdad. Mi vida al lado de Benedicto XVI*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2023, p. 269.

<sup>208</sup> Benedicto XVI, Homilía (Aosta, 24 de julio de 2009).

<sup>209</sup> En tal sentido, Thomas Merton habla de integrarse en la misteriosa «danza cósmica» a la que el Señor nos llama, que es buena nueva, alegría, y en la que «estamos en medio de ella, y ella está en medio de nosotros, ya que palpita en nuestra sangre, querámoslo o no. [...] somos invitados a olvidarnos voluntariamente de nosotros mismos, a lanzar a los vientos nuestra tremenda solemnidad y a unirnos en la danza universal»: *Nuevas semillas de contemplación*, pp. 301-302.

<sup>210</sup> Ramón Alfredo Dus, «¿Quién es mi prójimo? Una parábola para la fraternidad universal», *op. cit.*, p. 42.

<sup>211</sup> Herminio Otero (editor), *Todos hermanos*, pp. 3 y 93.

<sup>212</sup> Prójimo es «el sujeto que se aproxima»; «el prójimo no es el destinatario de la acción misericordiosa, sino el sujeto que realiza tal acción»: José Ramón Pascual García, *Hermanidad global. Fratelli tutti, un nuevo orden mundial desde la compasión samaritana*, PPC, Madrid 2021, p. 106. También, cf. *ibidem*, pp. 102-103.

<sup>213</sup> *Ibidem*, pp. 108-109. Esto implica romper con la indiferencia para saber ver a los excluidos, que pueden estar físicamente muy cerca; crecer en «el sentido de *pertenencia mutua*; las vidas de las demás personas forman parte de mi vida, como también la mía de las suyas» (p. 108).

<sup>214</sup> Cf. Francisco, *Evangelii gaudium* 121 y 264. También, cf. Benedicto XVI, *Qué es el cristianismo. Un testamento espiritual*, p. 26: anunciamos a Cristo porque hemos experimentado el amor, la verdad y la alegría que encierra en encuentro con él.

de la Eucaristía, quienes participan «se convierten todos en un solo cuerpo», el del Señor, y han de pasar a ser «cooperadores de esta paz» mesiánica que trae Jesucristo al mundo<sup>215</sup>.

En definitiva, el esfuerzo de Teilhard nos sirve para enfatizar que nuestra vida cristiana está llamada a progresar, a evolucionar, a crecer y mejorar, a abrirse a horizontes siempre más amplios con la confianza de que Dios está presente y activo en el corazón del mundo y hacia él nos dirigimos, y para subrayar que es el amor cristiano la única fuerza de verdadero progreso en este mundo, capaz de unificar la multiplicidad sin negarla, sino dotándola de sentido y convergencia. Ha escrito Benedicto XVI que es propia de la religión «la profunda tensión entre la ofrenda mística a Dios [...] y la responsabilidad hacia el prójimo y el mundo que ha creado» y, entre ambos polos, el punto de encuentro «es el amor en el que tocamos al mismo tiempo a Dios y a sus criaturas»<sup>216</sup>.

### *El discernimiento del amor sinodal y social*

El amor verdadero busca ser *efectivo* (FT 183-185) y por ello, para acertar en sus expresiones, requiere del discernimiento racional, que distingue entre la verdad y el error, del moral, que distingue entre el bien y el mal, y del espiritual, que distingue entre lo que agrada a Dios y todo lo demás (conforme a *Rom 12, 2*) y tiene mucho que ver con la belleza. Tanto san Ignacio de Loyola como santa Teresa de Jesús animan a ir avanzando siempre «de bien en mejor» bajo el impulso de la caridad<sup>217</sup>. Para esto, no basta que la caridad nos mueva de cualquier manera; la caridad debe estar ordenada por la razón, la fe y la prudencia. Solo así el bien realizado será objetivo y oportuno, y se podrán mejorar las cosas. El discernimiento espiritual se funda sobre el moral y el moral sobre el racional; y los tres son, en el creyente, a un mismo tiempo ejercicio de fe, razón y amor. Además, el discernimiento de un cristiano no puede realizarse de forma individualista sin referencia a la comunidad eclesial; así, el actual Sínodo, reafirmando la inseparabilidad entre amor y verdad en el contexto del discernimiento, ha apuntado la necesidad del acompañamiento para recorrer un camino educativo en la actuación de esa unidad de amor y verdad de las propias decisiones<sup>218</sup>. El papa Francisco, como buen jesuita, practica y enseña el discernimiento espiritual<sup>219</sup>, necesario para la acción del cristiano en medio del mundo. Sin entender esta categoría, no podemos por tanto entender al papa Francisco ni tampoco a la doctrina social de la Iglesia, la cual es ejercicio de discernimiento espiritual para la acción evangelizadora en medio de las candentes y cambiantes cuestiones sociales. Acción evangelizadora es la acción de caridad que hace manifiesto aquí y ahora el Reino de Dios; el discernimiento nos permite actuar en línea con el crecimiento del Reino que Dios va operando en la historia, actuar en sinergia con el Espíritu.

En cierta medida, el discernimiento aúna en sí la ascética y la mística. La contribución de José Andrés Gallego a este volumen nos lo hace ver. Orientado a la acción de colaboración con Dios en medio del mundo, el discernimiento espiritual para el apostolado social requiere del contacto e

---

<sup>215</sup> Benedicto XVI, *Qué es el cristianismo. Un testamento espiritual*, p. 20.

<sup>216</sup> *Ibidem*, pp. 26-27.

<sup>217</sup> San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 315, 331 y 335; y santa Teresa de Jesús, *Libro de las Fundaciones*, Cap. 29, 32.

<sup>218</sup> XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Una Iglesia sinodal en misión*. Informe de síntesis de la primera sesión (28 de octubre de 2023), III.15.d-f: «La unidad de verdad y amor implica asumir las dificultades del otro hasta hacerlas propias, como sucede entre verdaderos hermanos. Esta unidad sólo puede lograrse siguiendo pacientemente el camino del acompañamiento» (15.f).

<sup>219</sup> El papa Francisco ha dedicado un ciclo de catorce catequesis de las audiencias generales de los miércoles al tema del discernimiento entre el 31 de agosto de 2022 y el 4 de enero de 2023.

inserción en la realidad social, también del estudio imprescindible para la comprensión de situaciones muchas veces complejas y, por supuesto, de la indiferencia ignaciana<sup>220</sup> y de la oración que busca en Dios la luz necesaria y la fuerza para obrar bien. Se verá muy facilitado por los dones del Espíritu Santo de piedad, que con el amor filial a Dios ordena todas nuestras relaciones hacia su mayor honor y gloria, y de consejo, que perfecciona nuestra prudencia con la clarividencia divina sobre lo que más conviene para llegar a la perfección y completar la misión a las que Dios nos ha llamado<sup>221</sup>. La práctica del discernimiento busca el acierto en las decisiones a la hora de elegir nuestros actos de amor y, en la espiritualidad ignaciana, tiene una metodología rica y articulada<sup>222</sup>. Su fruto principal, sin embargo, no será tanto el deseado acierto en una disyuntiva particular, sino la adquisición de una familiaridad, una connaturalidad con Dios tal que nos permita actuar de manera cada vez más del agrado de Dios como por instinto sobrenatural, es decir, por una cada vez más plena y habitual docilidad al Espíritu y sus dones.

A partir de un encuentro del papa Francisco con sus hermanos jesuitas de 2016, Andrés Gallego, nos introduce en lo que podemos calificar como un diálogo de expertos sobre el discernimiento, ya que este forma parte fundamental del carisma ignaciano. Y lo hace de forma magistral, al abordar la dimensión interpersonal y comunitaria –podemos decir social– del discernimiento desde la categoría ignaciana del *aprovechamiento del prójimo*. Comienza por desvelarnos, de la mano de Guillermo Roviroso, que los *Ejercicios Espirituales* tienen una clara orientación secular: nacieron dirigidos a laicos o seglares (precisamente porque buscan iluminar la vocación o elección del estado de vida de quienes todavía no han determinado definitivamente la orientación de su vida) y enseñan un discernimiento para la vida del fiel cristiano que va más allá de la elección vocacional fundamental y alcanza su compromiso apostólico en favor de los demás como miembro de la Iglesia (y por ello los ejercicios siguen siendo tan fecundos también después de hecha esa elección fundamental e incluso más según va avanzando la vida). Los ejercicios, como momento fuerte de aprendizaje y ejercicio del discernimiento, son utilísimos para orientar también la vida cotidiana con sus pequeñas y grandes elecciones evangelizadoras para la mayor gloria de Dios de quien ya ha está firme en su vocación.

Efectivamente, el *magis* es clave para comprender el discernimiento ignaciano<sup>223</sup>. Hay que entender bien eso de que el discernimiento espiritual busca *lo mejor* respecto de *lo bueno*, porque, si lo entendemos desde la objetividad de los actos, podría llevarnos precisamente a encerrarnos en esa moral casuística que el papa lamentaba en el encuentro de 2016. No se trata de optar por lo mejor en cuanto lo más perfecto en sí mismo, sino lo mejor en el sentido del bien posible y más conveniente en el aquí y ahora para colaborar del mejor modo en la medida de nuestras posibilidades con esa presencia del Reino que Dios va haciendo crecer en nuestro entorno, en el

---

<sup>220</sup> La cual es la libertad de espíritu frente a cualquier apego egoísta (*afecto desordenado*) a las criaturas, de acuerdo con el *hacernos indiferentes* de san Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 23, 157, 166 y 179. No debe confundirse (como suele hacerse) con «la santa indiferencia» de san Francisco de Sales (cf. *Tratado del amor de Dios*, libro IX).

<sup>221</sup> Mons. Luis María Martínez, *El Espíritu Santo*, pp. 208-212 y 234-239.

<sup>222</sup> La bibliografía es amplísima, pero recomiendo comenzar por Jacques Lewis SJ, *Conocimiento de los ejercicios espirituales de San Ignacio*, Sal Terrae, Santander 1987, pp. 188-206. Hay que estar atentos a no identificar el *discernimiento espiritual* con el *discernimiento de espíritus* (como a veces ocurre en autores ignacianos): el segundo es un método particular entre otros para el primero. Así, el capítulo 16 de Lewis debería titularse *Discernimiento de espíritus* y no, como se hace, «Discernimiento espiritual»; para este hay que considerar también el entero capítulo 15 sobre «La elección».

<sup>223</sup> San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 23, 97, 98, 167 y 189.



sentido de lo que más puede agradar a Dios que haga yo (ese que soy, al modo de José Ortega y Gasset, *yo y mis circunstancias*). El *magis* debe leerse desde la gloria extrínseca de Dios a la que uno puede contribuir y no desde nuestro ideal humano. Precisa bien Andrés Gallego, en su trabajo, que se trata «del bien mayor que cada uno puede hacer para gloria de Dios». Precisamente por ello orienta el discernimiento espiritual.

Junto al *magis*, también el *aprovechamiento del prójimo* nos resulta muy útil para comprender *Fratelli tutti* como guía para un discernimiento de nuestras acciones en servicio evangélico de los demás y del mundo. Porque el modo de más agradar y dar gloria a Dios es precisamente el servicio al bien auténtico de los hermanos y esto tiene mucho que ver con la doctrina social de la Iglesia, para la cual verdad, amor, justicia y libertad son valores concomitantes del bien humano y social (las dos primeras cuestiones pendientes de esta doctrina según Andrés Gallego apuntan precisamente a esta concomitancia).

La renovación de la teología moral en nuestra época comienza ya a enriquecer la doctrina social. El discernimiento nos permite abrir caminos a través de las *antinomias* propias de esta doctrina –el cristianismo es rico en antinomias como lo es también la misma condición humana<sup>224</sup>– para el mayor bien posible de todos. Andrés Gallego acierta de lleno al remitir a la antinomia, porque esta –*complexio oppositorum*– es una de las claves para comprender el pensamiento del papa Francisco: las paradojas, las polaridades, las oposiciones complementarias, propias de la fe cristiana, son muy recurrentes en su magisterio. Él mismo ha revelado que le fascina «la *coincidentia oppositorum*, es decir, la unidad de los opuestos»<sup>225</sup>. Y hay que saber interpretarlas desde la influencia en él de Gaston Fessard (1897-1978) y Romano Guardini (1885-1968)<sup>226</sup>. *Fratelli tutti* presenta múltiples antinomias que, lejos de provocar que nos detengamos pasmados ante ellas, han de suscitar e iluminar nuestro discernimiento para que la doctrina social manifieste toda su fecundidad en nuestra acción de cristianos entregados al servicio de todos como buenos samaritanos. Sin duda comprender tanto la antinomia como el discernimiento en Francisco permite leer esta encíclica desde la clave correcta y lanzarnos a hacerla vida en nuestro entorno. Para el Card. Michael Czerny (jesuita y actualmente prefecto del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral), cinco criterios han de guiar el discernimiento de los actuales *signos de los tiempos*: la fe que discierne nuestros estilos de vida (porque hay que buscar la superación del divorcio entre fe y vida, informando esta con esa, y hacer así visible la vida evangélica a nuestros coetáneos), la prevalencia del bien común sobre la lógica del interés privado (con ella pienso que se relacionan los retos tercero a sexto de Andrés Gallego para la doctrina social), el realismo de la caridad operosa (con él se relacionan el sexto y el séptimo retos de ese autor), la opción preferencial por los pobres (con ella se relaciona el noveno reto del mismo autor) y la custodia de la creación (con ella se relaciona el octavo reto de dicho autor)<sup>227</sup>.

Estos cinco horizontes orientan hoy nuestro discernimiento apostólico para el acierto de nuestra acción evangelizadora de lo social. El pueblo cristiano tiene que decidir y actuar *in loco* e *in*

---

<sup>224</sup> Cf. Francisco, *Sublimitas et miseria hominis*, pp. 20-25.

<sup>225</sup> Francisco, *Mensaje a los participantes del IV Encuentro anual "La economía de Francisco"* (6-8 de octubre de 2023), en «L'Osservatore Romano», Edición semanal en lengua española, LX/41 (13 de octubre de 2023), p. 8.

<sup>226</sup> Cf. Massimo Borghesi, *El modelo de la polaridad. La influencia de Gaston Fessard y Romano Guardini en Jorge Mario Bergoglio*, en «Revista de Filosofía Open Insight» 11/22 (2020), pp. 13-40.

<sup>227</sup> Card. Michael Czerny y Christian Barone, *Fraternità "segno dei tempi". Il magistero sociale di papa Francesco*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2021, pp. 79-101.

contesto haciendo dialogar, desde su propia conciencia de fe de hecho madurada, la doctrina social de la Iglesia con la realidad social del momento –siendo la historia un *locus theologicus*– mediante el método de ver-juzgar-actuar para que los principios de la doctrina social se actúen creativamente, estableciendo un círculo virtuoso entre teoría y praxis que supere todo divorcio entre fe y vida<sup>228</sup>. Andrés Gallego nos ayuda, mostrando la coherencia entre las invitaciones de Francisco en su discurso de 2016 y en su encíclica *Fratelli tutti*, a percatarnos de que el discernimiento debe partir siempre del amor e incluso de la alegría, o sea, del gozo de la caridad, que es la principal consolación que el Espíritu Santo hace fructificar en el alma del creyente comprometido. Asimismo, presupone siempre la disponibilidad a acoger la cruz y, tratándose del campo social, esta adquiere la forma de la solidaridad, con la que vivimos el misterio de la vicariedad en lo social. Y tal discernimiento se ejercita siempre con coraje, generosidad, *parresía*, aportando ese plus que el Evangelio ofrece al mundo a través de la doctrina social cristiana y del que es depositaria la Iglesia, de manera que todo discernimiento apostólico tiene una clara dimensión eclesial. Es más, «el método del discernimiento comunitario y apostólico» llega a ser «es expresión de la misma naturaleza de la Iglesia, misterio de comunión con Cristo en el Espíritu Santo»<sup>229</sup>.

En una Iglesia que es comunión misionera<sup>230</sup>, somos todos llamados a participar en su comunión y en su misión<sup>231</sup>. La sinodalidad es una nota constitutiva de la Iglesia explicitada en nuestros días, como consecuencia lógica y madura de la eclesiología de comunión que inspiró el Concilio Vaticano II y de la espiritualidad de comunión de san Juan Pablo II<sup>232</sup>. Nos encontramos viviendo en estos años el Sínodo de la Sinodalidad. Y es que la sinodalidad nos urge a una conversión<sup>233</sup> que nos permita a la comunidad de los creyentes ser signo más evidente e instrumento más operoso de esa fraternidad universal de los hijos de Dios a la que todas las personas son llamadas<sup>234</sup>. Sin la reconciliación interior de la comunidad eclesial en un sano pluralismo mediante el ofrecimiento sincero de la amistad es muy difícil que la Iglesia pueda realizar satisfactoriamente su encomienda misionera en el mundo<sup>235</sup>. La sinodalidad de la Iglesia –que es polifónica– tiene mucho que ver con la fraternidad universal –que habrá de ser poliédrica–, ya que

---

<sup>228</sup> *Ibidem*, pp. 59, 46, 75, 54, 105, 106, 76 y 19. En línea con *Gaudium et spes* 4, el Card. Czerny nombra los tres pasos de la *revisión de vida* como método de discernimiento como escrutar o analizar (ver), discernir o interpretar (juzgar) y actuar o responder (actuar).

<sup>229</sup> Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (2 de marzo de 2018), 42.

<sup>230</sup> Cf. Juan Pablo II, Exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici* (30 de diciembre de 1988), 32.

<sup>231</sup> Cf. XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Por una Iglesia sinodal. Comunión, participación, misión*. Instrumentum laboris para la primera sesión (octubre 2023) (29 de mayo de 2023), 53 y 56. Cf. *Evangelii gaudium* 120.

<sup>232</sup> Cf. Francisco, *Discurso en el 50 Aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015): habla de «dimensión constitutiva de la Iglesia». Para la dependencia del Vaticano II, cf. Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* 54-57, y XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Una Iglesia sinodal en misión*, Introducción y I.1.a. Para la espiritualidad de comunión, cf. San Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte* (6 de enero de 2001), 43.

<sup>233</sup> Cf. *Ibidem* 104-106.

<sup>234</sup> Cf. *Ibidem* 103 («para una *diakonía* profética en la construcción de un *ethos* social fraterno, solidario e inclusivo»), 118 y 119 («La vida sinodal de la Iglesia se ofrece, en particular, como diaconía en la promoción de una vida social, económica y política de los pueblos bajo el signo de la justicia, la solidaridad y la paz»).

<sup>235</sup> Lo señalaba ya con tales expresiones en 1978 el arzobispo de Valladolid: cf. José Delicado Baeza, *El Corazón de Jesús de Nazaret*, pp. 190-191.

la comunión en la Iglesia es misionera para anticipar, representar y propiciar la comunión de todos con Dios y entre sí<sup>236</sup>.

Hemos comprendido, en efecto, que caminar juntos como bautizados, en la diversidad de carismas, vocaciones y ministerios, es importante no sólo para nuestras comunidades, sino también para el mundo. En efecto, la fraternidad evangélica es como una lámpara, que no debe colocarse debajo de un celémín, sino sobre el candelabro, para que ilumine toda la casa (cf. *Mt* 5, 15). El mundo necesita hoy más que nunca este testimonio. Como discípulos de Jesús, no podemos eludir la tarea de mostrar y transmitir a una humanidad herida el amor y la ternura de Dios.<sup>237</sup>

El caminar juntos propio de la Iglesia sinodal reclama muy en particular que los laicos nos pongamos al paso. La hora de los laicos<sup>238</sup> no puede esperar más. El mundo necesita hoy la presencia de una Iglesia samaritana que solo los laicos pueden encarnar a la medida de tal necesidad, sin que no obstante puedan hacerlo solos, al margen de los clérigos, pues la Iglesia será siempre una<sup>239</sup>. A través de los laicos, la Iglesia llega a tocar solidaria y fraternalmente las heridas del mundo, desvelando la presencia del amor misericordioso de Dios, fuente de esperanza firme. «Los cristianos tienen el deber de comprometerse a participar activamente en la construcción del bien común y en la defensa de la dignidad de la vida, inspirándose en la doctrina social de la Iglesia y actuando de diversas formas»<sup>240</sup>. No olvidemos que la doctrina social de la Iglesia, como dije en otro lugar, es «una contribución de los cristianos para con todos los hombres en favor de la búsqueda de soluciones justas y adecuadas a los problemas sociales» y «son los seglares quienes viven en medio de dichos problemas»<sup>241</sup>. Con gran pertinencia y acierto, Andrés Gallego ha contextualizado su aportación a este libro –centrada en la tarea de discernimiento de los laicos para su labor en el mundo desde su conciencia de ser miembros de la Iglesia con una vocación específica– en el marco de la Iglesia sinodal. También el Card. Michael Czerny, basándose en *Gaudium et spes* y en el papa Francisco, ha enfatizado el rol de los laicos desde la sinodalidad, que nos hace a todos corresponsables de la misión de la Iglesia y partícipes del *sensus fidei fidelium*, el cual posibilita un discernimiento apostólico laical del querer de Dios en las circunstancias concretas seculares<sup>242</sup>. Nos precisa Andrés Gallego que, siendo la Iglesia mariana y petrina, el *sentir en la Iglesia* nos pide aunar el discernimiento y la obediencia y esto requiere, de acuerdo con el papa, inteligencia, contacto con la realidad y vida interior. Para este autor, el actual Sínodo constituye una oportunidad histórica sin igual para «poner en primera línea a los laicos y su misión temporal, la cual es, a la vez, escatológica», ya que hace presente el Reino de Dios en el tiempo actual.

*Amor sinodal* es el amor fraterno entre los miembros de la Iglesia que genera comunión inclusiva y difusiva, corresponsabiliza en la misión común y promueve la donación y la acogida recíproca de las aportaciones de todos. Es el amor por el bien común de la familia eclesial atento a favorecer e integrar la contribución específica de cada uno tal como es y tal como puede contribuir.

---

<sup>236</sup> Cf. XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Por una Iglesia sinodal. Comunión, participación, misión* 46.

<sup>237</sup> XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Una Iglesia sinodal en misión*, Introducción.

<sup>238</sup> De la que con tanta convicción hablaba el P. Tomás Morales SJ (1908-1994): *Hora de los laicos* (1984: Ediciones Encuentro, Madrid 2003) y *Laicos en marcha* (Studium, Madrid 1976).

<sup>239</sup> Cf. *Lumen gentium* 33 y *Fratelli tutti* 77.

<sup>240</sup> XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Una Iglesia sinodal en misión* I.4.g.

<sup>241</sup> Emilio Martínez Albasa y otros, *Sobre qué pasa con la Doctrina Social de la Iglesia*, (Ideas 19), Ideas y Libros Ediciones, Madrid 2020, p. 43.

<sup>242</sup> Card. Michael Czerny y Christian Barone, *Fraternità "segno dei tempi"*, pp. 47-52 y 77-79.

Este mismo amor se hace *amor social*, solícito por el bien común de la entera familia humana, al expandirse como celo misionero más allá de la comunidad eclesial para anunciar y celebrar la fraternidad en Cristo con todos y cada uno de los hombres con la esperanza de que Dios lo sea todo en todos (cf. 1Cor 15, 28). La sinodalidad es lógicamente comunión misionera porque es ese *caminar juntos* de los *discípulos misioneros* que siguen a Jesús movidos por el Espíritu Santo. El actual Sínodo nos ha recordado: «la vocación de la Iglesia es anunciar el Evangelio no concentrándose en sí misma, sino poniéndose al servicio del amor infinito con el que Dios ama el mundo (cf. Jn 3,16)»<sup>243</sup>.

Si el papa Francisco ha afirmado: «Precisamente el camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio»<sup>244</sup>, ya san Juan Pablo II, en su carta programática para el tercer milenio, anunció proféticamente lo que hoy llamamos sinodalidad: «Hacer de la Iglesia *la casa y la escuela de la comunión*: éste es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder también a las profundas esperanzas del mundo»; lo cual significaría sentirse existencialmente unido al hermano en la fe «para ofrecerle una verdadera y profunda amistad», «acogerlo y valorarlo como regalo de Dios» para mí y darle espacio para su desenvolvimiento y desarrollo<sup>245</sup>. Pero también, extendió este espíritu fraterno al mundo como amor social, indicando:

A partir de la comunión intraeclesial, la caridad se abre por su naturaleza al servicio universal, proyectándonos hacia la práctica de un amor activo y concreto con cada ser humano. [...]. El siglo y el milenio que comienzan tendrán que ver todavía, y es de desear que lo vean de modo palpable, a qué grado de entrega puede llegar la caridad hacia los más pobres. [...] [Desde la Encarnación,] nadie puede ser excluido de nuestro amor.<sup>246</sup>

Proseguía el papa Wojtyła: «Es la hora de un nueva “imaginación de la caridad”, que promueva [...] la capacidad de hacerse cercanos y solidarios con quien sufre, para que el gesto de ayuda sea sentido no como limosna humillante, sino como un compartir fraterno»<sup>247</sup>.

Sin esta forma de evangelización, llevada a cabo mediante la caridad y el testimonio de la pobreza cristiana, el anuncio del Evangelio, aun siendo la primera caridad, corre el riesgo de ser incomprendido o de ahogarse en el mar de palabras al que la actual sociedad de la comunicación nos somete cada día. La caridad de las *obras* corrobora la caridad de las *palabras*.<sup>248</sup>

Ha explicado el papa Francisco que:

Una Iglesia sinodal es como un estandarte alzado entre las naciones. [...] Como Iglesia que «camina junto» a los hombres, partícipe de las dificultades de la historia, cultivamos el sueño de que el redescubrimiento de la dignidad inviolable de los pueblos y de la función de servicio de la autoridad podrán ayudar a la sociedad civil a edificarse en la justicia y la fraternidad [...].<sup>249</sup>

---

<sup>243</sup> XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Carta al Pueblo de Dios* (Ciudad del Vaticano, 25 de octubre de 2023).

<sup>244</sup> Francisco, *Discurso en el 50 Aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos*.

<sup>245</sup> San Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte* 43.

<sup>246</sup> *Ibidem* 49. Añade: «Sobre esta página [de la caridad según Mt 25], la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia».

<sup>247</sup> *Ibidem* 50.

<sup>248</sup> *Ibidem*.

<sup>249</sup> Francisco, *Discurso en el 50 Aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos*.

Así, desde el reconocimiento del valor singular y compartido de cada persona, de su dignidad como imagen y semejanza del Hijo de Dios, podemos los creyentes convocar a todos a la construcción de un proyecto común de hermandad mundial (de hecho, como bien subraya Andrés Gallego<sup>250</sup>, la *cuestión social* se ha convertido hoy en *cuestión antropológica*): «Soñemos como una única humanidad, como caminantes de la misma carne humana, como hijos de esta misma tierra que nos cobija a todos, cada uno con la riqueza de su fe o de sus convicciones, cada uno con su propia voz, todos hermanos» (FT 8)<sup>251</sup>. La Iglesia sinodal es la «Iglesia con las puertas abiertas para todos, todos, todos»<sup>252</sup>; por eso, la sinodalidad nos impulsa a los católicos a «la diaconía social y el diálogo constructivo con los hombres y las mujeres de las diversas confesiones religiosas y convicciones para realizar juntos una cultura del encuentro»<sup>253</sup>. Al servicio de este proyecto común, se ha puesto Cristo mismo con su encarnación y redención, siendo el factor necesario, principal y decisivo, que nos da la plenitud filial por la adopción divina; por ello, los cristianos podemos y debemos ofrecer el Evangelio como buena noticia para todos.

### 3. Hacer de la fraternidad una cultura de la amistad

#### *Por una cultura del encuentro*

La fraternidad humana es el presupuesto, el punto de partida de cualquier proyecto social sano y es también su objetivo, su meta. Se vive solo en una dinámica de encuentro entre las personas, y muy particularmente de encuentro entre las necesidades y heridas de las personas, hasta el punto de que la «inclusión o la exclusión de la persona que sufre al costado del camino define todos los proyectos económicos, políticos, sociales y religiosos» (FT 69). Es entonces cuando se demuestra que la fraternidad es un principio asimilado y un ideal encarnado en la vida real. Es por esto la amistad la que da contenido a la fraternidad, la expresa y la realiza, convirtiendo lo que pudiera parecer un sueño, una promesa, en realidad, en felicidad<sup>254</sup>. «¿Qué es realmente la amistad? *Ídem velle, ídem nolle* – querer y no querer lo mismo, decían los antiguos. La amistad es una comunión en el pensamiento y el deseo»<sup>255</sup>, según el papa Ratzinger, el papa de la amistad. La fraternidad –comunión de naturaleza y dato de hecho– reclama la amistad –comunión de espíritu y

---

<sup>250</sup> José Andrés-Gallego, *La Doctrina Social de la Iglesia. Una misión que cumplir en todo tiempo en favor de una sociedad a medida del hombre y su dignidad*, Editorial Almuzara (Sekotia), Córdoba 2023, pp. 261-262; añade que no tan solo antropológica, «sino, además, sexuada».

<sup>251</sup> A este respecto, cf. Roberto Tomichá-Charupá y Ernestina López-Bac, «Soñar y pensar en otra humanidad. Sinodalidad humano-cósmica desde las/os forateras/os y exiliadas/os ocultas/os», en Carlos Mendoza-Álvarez (coord.), *Carta encíclica “Fratelli tutti”. Una recepción crítica desde América Latina y el Caribe*, Tirant Humanidades, Valencia 2021, (pp. 41-52), p. 49: «es urgente trabajar por una sinodalidad ad intra y ad extra, eclesial, humana y cósmica», y p. 50: «lo que supone transitar juntos, avanzar con personas de diversas culturas, religiones y espiritualidades».

<sup>252</sup> Francisco, Homilía en la Misa de apertura de la Asamblea General del Sínodo de los Obispos (4 de octubre de 2023), 2.

<sup>253</sup> Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* 106.

<sup>254</sup> *Fratelli tutti* 180: «Reconocer a cada ser humano como un hermano o una hermana y buscar una amistad social que integre a todos no son meras utopías. Exigen la decisión y la capacidad para encontrar los caminos eficaces que las hagan realmente posibles».

<sup>255</sup> Benedicto XVI, Homilía (29 de junio de 2011). Este papa fue sin duda el papa de la amistad, pues hizo del concepto de *amistad* una de las claves de todo su pontificado, tan centrado en el amor, en la caridad. Incluso comenzaba frecuentemente sus intervenciones de cualquier tipo con un cálido y atrevido “queridos amigos”. También el actual pontífice ha descrito la amistad: Francisco, Exhortación apostólica *Christus vivit* (25 de marzo de 2019), 151, 152 y 155. Simone Weil anotaba: «“La amistad es igualdad compuesta de armonía” [Fórmula pitagórica]. De la unidad de contrarios. Superioridad e inferioridad son uno en la amistad»: Simone Weil, *La amistad*, p. 61 (Fragmento XXI, selección de los *Cahiers*).

fruto de libertad– y la amistad –comunidad actual duradera– tiene como ideal la fraternidad –comunidad permanente–<sup>256</sup>. Por tanto, la fraternidad se manifiesta en la amistad y esta, cuando llega a ser incondicionada, une a los amigos en un vínculo de hermandad. De querer lo mismo se pasa a quererse simplemente porque se reconoce al amigo en cierto modo como parte de uno mismo, integrante inseparable de la propia vida (cf. *FT* 93). «Como decía Romano Guardini: “en la experiencia de un gran amor [...] todo cuanto acontece se convierte en un episodio dentro de su ámbito”»<sup>257</sup>. La amistad es una relación afectiva interpersonal, una vivencia de amor, que se caracteriza por el aprecio o estima, la benevolencia, la disponibilidad a la donación, la sinceridad, la confianza, la amabilidad, y que tiende a igualar –hacia arriba, enriqueciendo a las dos partes– en el compartir aquello que aúna y que aprecian.

Podemos afirmar que la aspiración a la fraternidad en este mundo global –donde de hecho estamos tan relacionados que el tratarnos como hermanos es la única opción para poder compartir con éxito una historia universal en la casa común– es hoy un *signo de los tiempos* para nosotros los creyentes<sup>258</sup>. De hecho, «todos hemos sido creados para lo que el Evangelio nos propone: la amistad con Jesús y el amor fraterno»<sup>259</sup>. Esto supone, especialmente para los fieles laicos, una llamada a vivir como *Iglesia en salida* al encuentro amistoso de las necesidades de los demás para formar con todos los hermanos en humanidad una única familia<sup>260</sup>, la de los hijos del mismo y único Dios<sup>261</sup>. «Por su propia dinámica, el amor reclama una creciente apertura, mayor capacidad de acoger a otros, en una aventura nunca acabada que integra todas las periferias hacia un pleno sentido de pertenencia mutua»; por esto afirma Francisco que el «amor nos pone finalmente en tensión hacia la comunión universal» (*FT* 95; cf. *FT* 97-98; cf. *Novo millennio ineunte* 49). En el contexto actual, «es conveniente que la Iglesia se comprometa decididamente en la educación para una cultura del diálogo y del encuentro»<sup>262</sup>. No cabe duda de que la Iglesia caminará al encuentro con el mundo entero al ritmo que le impriman los fieles laicos. La doctrina social de la Iglesia capacita a los cristianos para que hagan del encuentro entre la Iglesia y el mundo una experiencia evangelizadora de este y una experiencia enriquecedora de esa. El Sínodo actual insiste en que sea mejor conocida y hecha vida<sup>263</sup>. La amistad social es el alma de esa doctrina<sup>264</sup>. El verdadero encuentro Iglesia-

---

<sup>256</sup> El rito de la *adelfopoiesis*, la *fraternitas iurata* o el *ordo ad fratres faciendum*, que se practicaba en la Antigüedad cristiana y en la Edad Media, sobre todo en Oriente, atestigua visiblemente como la fraternidad es el ideal de la amistad y un reclamo para esta.

<sup>257</sup> *Christus vivit* 212. El papa cita R. Guardini, *La esencia del cristianismo*, Cristiandad, Madrid 2002, p. 17.

<sup>258</sup> Cf. Card. Michael Czerny y Christian Barone, *Fraternità “segno dei tempi”*, pp. 107-111. Para el Card. Czerny, un hecho representaría un *signo de los tiempos* en el sentido de *Gaudium et spes* 4 «cuando se manifiesta capaz de modificar de forma estable la mentalidad y los comportamientos de los creyentes, es decir, cuando empuja a una toma de conciencia colectiva tal que modifica en dirección mesiánica el equilibrio de las relaciones humanas de una determinada época» (*ibidem*, p. 76) (traducción nuestra).

<sup>259</sup> *Evangelii gaudium* 265. Ya dijo san Agustín aquello de que el corazón humano solo descansa en el Dios de Jesucristo.

<sup>260</sup> Cf. *Evangelii gaudium* 24.

<sup>261</sup> Cf. *Fratelli tutti* 279.

<sup>262</sup> XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Una Iglesia sinodal en misión* I.5.p.

<sup>263</sup> Cf. *ibidem* I.4.n. y I.5.o.

<sup>264</sup> Cf. Pío XI, Encíclica *Quadragesimo anno* (15 de mayo de 1931), 88: «la caridad social debe ser como el alma de dicho orden [social y jurídico justo]»; y Francisco, Encíclica *Laudato sí* (24 de mayo de 2015), 231: «El amor social es la clave de un auténtico desarrollo: “Para plasmar una sociedad más humana, más digna de la persona, es necesario revalorizar el amor en la vida social –a nivel político, económico, cultural–, haciéndolo la norma constante y suprema de la acción” [Compendio DSI 582]».

mundo implica diálogo cultural y, mediante este y el involucramiento de la caridad, inculturación del Evangelio<sup>265</sup>.

Francisco utiliza decididamente la categoría *encuentro* en su magisterio. Está convencido de que, en la raíz de la persona humana, «reside la llamada a trascenderse a sí misma en el encuentro con otros» (FT 111) y de que «la vida no es tiempo que pasa, sino tiempo de encuentro» (FT 67). Lo hace, muy probablemente, bajo el influjo de Romano Guardini<sup>266</sup> y, quizás también, de Luigi Giussani (1922-2005)<sup>267</sup>, así como de sus inmediatos predecesores en el pontificado. Si las categorías de *encuentro* y de *amistad* fueron, sin duda, claves del pontificado de Benedicto XVI, no podemos dejar de mencionar que ya san Juan Pablo II, que tanto había bebido de la fenomenología y el personalismo, empezó a recurrir en el magisterio pontificio a tales conceptos<sup>268</sup>, que hoy encontramos dotados de gran fuerza existencial y espiritual.

Para Guardini, en línea con el personalismo filosófico, el encuentro configura la existencia humana, ya que precisamente esta «se realiza en un tiempo concreto en forma de encuentro: consigo mismo, con los otros, con otras realidades del mundo y fundamentalmente con Dios»<sup>269</sup>. El encuentro del hombre con cuanto existe se produce en el mundo, que el hombre percibe como una totalidad desde la contemplación, el querer y el obrar, y, en ese mundo, el hombre se encuentra por todas partes con lo divino porque los seres son a un tiempo empíricos y religiosos<sup>270</sup>. «Al contemplarlo desde la mirada de Dios, el mundo se presenta al hombre como tarea»<sup>271</sup>; es a un tiempo ámbito de encuentro y tarea<sup>272</sup>. La mirada ha de liberarse de egoísmo para ver con objetividad y capacitarnos así para el encuentro<sup>273</sup>. «Entre los seres humanos, sólo reconocemos plenamente la existencia de aquellos que amamos», advirtió Simone Weil<sup>274</sup>. En este sentido, apunta el papa que: «Para disponerse a un verdadero encuentro con el otro, se requiere una mirada amable puesta en él»<sup>275</sup>. Este encuentro siempre implica una reeducación personal<sup>276</sup> —no nos deja

---

<sup>265</sup> Sobre el concepto de *inculturación*, cf. *Fides et ratio* 72, *Ecclesia in Africa* 59, *Ecclesia in Asia* 20, *Catechesi tradendae* 53, *Gaudium et spes* 58 y *Lumen gentium* 13. También, Luis Martínez Ferrer y Ricardo Acosta Nassar, *Inculturación. Magisterio de la Iglesia y documentos eclesíasticos*, Promesa, San José de Costa Rica 2006.

<sup>266</sup> Cf. Massimo Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio: Una biografía intelectual. Dialéctica y mística*, Encuentro, Madrid 2018; y Jorge Fontevicchia, *Romano Guardini y el papa hegeliano*, «enPositivo. Periodismo constructivo» (4 de abril de 2023): <https://enpositivo.com/2023/04/04/romano-guardini-y-el-papa-hegeliano-jorge-fontevicchia/>

<sup>267</sup> Cf. Massimo Borghesi, *Bergoglio y Giussani. Las sintonías profundas*, en «Tierras de América» (17 de marzo de 2014): <https://espanol.clonline.org/noticias/iglesia/2014/03/17/bergoglio-y-giussani-las-sinton%C3%ADas-profundas>

<sup>268</sup> Cf. Sobre *encuentro*: San Juan Pablo II, Encíclica *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), 10, 12, 13, 19 y 20 (el encuentro entre Cristo y el hombre y la Iglesia y el hombre), y *Novo millennio ineunte* 8 (encuentro con Cristo). Sobre *encuentro* y *amistad* (aunque no sea un texto magisterial): cf. *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 155. Sobre Jesús amigo, cf. *Novo millennio ineunte* 9. Pero más que en sus grandes documentos, descubrimos estos conceptos en sus intervenciones menores: Catequesis en Audiencia General del 9 de agosto de 2000,

<sup>269</sup> Francisco José Chana del Río, *La cuestión de la existencia cristiana en la obra de Romano Guardini*. Tesis de licenciatura en Teología, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2016, p. 11.

<sup>270</sup> Cf. *ibidem*, pp. 111, 8, 50 y 151. «El “mundo” se constituye en cuanto tal en un espacio existencial en que se produzca el encuentro entre Dios y el hombre» (p. 115).

<sup>271</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>272</sup> Cf. *ibidem*, p. 152.

<sup>273</sup> Cf. *ibidem*, pp. 45-46.

<sup>274</sup> Simone Weil, *La amistad*, p. 45 (Fragmento VI, selección de los *Cahiers*).

<sup>275</sup> Francisco, Exhortación apostólica *Amoris laetitia* (19 de marzo de 2016), 100.

<sup>276</sup> Cf. Francisco José Chana del Río, *La cuestión de la existencia cristiana en la obra de Romano Guardini*, p. 86: cita de Guardini: «“Encuentro” significa enfrentarse el hombre espiritualmente con las cosas, reconocerlas, valorarlas, jerarquizarlas, tratar con ellas, configurarlas y aun crearlas. En esta tarea desarrolla sus energías, realiza su personalidad,

indiferentes y nos saca de la autorreferencialidad<sup>277</sup>—, que nos abre a un horizonte nuevo que se despliega como misión, como reclamo de compromiso; nos cambia y nos envía. El encuentro entre personas se realiza en el diálogo, el cual exige apertura, escucha, salir de uno mismo y conduce al compromiso de la entrega junto con el otro en favor de un bien común<sup>278</sup>. Exige también tiempo, dar tiempo a los demás; en una época caracterizada por la inmediatez y las prisas, entregar el propio tiempo a las demás personas, especialmente a quien padece, es un gesto noble y humanizador de gran importancia<sup>279</sup>. Con la empatía de este encuentro, podemos tolerar los límites ajenos «y unirnos en un proyecto común, aunque seamos diferentes»<sup>280</sup>. Nos constituimos en un *nosotros* (cf. FT 17) y nos abrimos a protagonizar unidos un futuro creativo.

Es como la palabra “prójimo”, que nos saca de la proximidad natural para hacer del extraño al que se encuentra un prójimo, alguien que afecta directamente nuestra sensibilidad, mueve nuestra empatía y nos motiva a cambiar lo acostumbrado para deshacer el hogar que conocíamos y ampliarnos al que no conocemos y tenemos que construir de nuevo, juntos, para que cada persona pueda alcanzar un hueco.<sup>281</sup>

El encuentro es fundamento de la verdadera convivencia social, que genera comunidad, donde «se preserva la memoria del pasado, se abre al diálogo en el presente y se proyecta juntos el futuro, encaminando procesos de reconciliación y tutelando la diversidad como riqueza a custodiar»<sup>282</sup>. En el pensamiento antropológico teológico de Guardini:

La existencia cristiana se expresa en el amor de Cristo entregado a todos los hombres, es decir en la entrega de la propia vida por amor a Dios. Este nuevo modo de relacionarse es lo que devuelve al mundo su carácter de encuentro y tarea en la construcción del Reino de Dios conforme al deseo del propio Jesús: «Que todos sean una misma cosa, como Tú Padre en mí y yo en ti» (Jn 17, 21). El amor es el modo propio de expresión de la existencia cristiana, tanto en su relación con el mundo como en la configuración de una cultura propiamente cristiana.<sup>283</sup>

El realizarse del sujeto cristiano mediante el amor de Cristo es lo que explica la paradoja de Mt 10, 39: «El que encuentre su vida la perderá, y el que pierda su vida por mí, la encontrará»; versículo clave para este pensador<sup>284</sup>. San Pablo es «el mejor intérprete para comprender la existencia cristiana», pues su encuentro con Cristo resucitado transformó su existencia hasta el punto de poder decir que es Cristo quien vive en él (Gal 2, 20)<sup>285</sup>. «Ante el encuentro con Jesús solo

---

o bien las impide y destruye. Ver, conocer, valorar, significa penetrar en el propio sentido de los acontecimientos, dejarse influir por su verdad y por su valor, y, así, ser formado por ellos. Todo esto puede suceder recta o falsamente, constructiva o destructivamente» (Guardini, *Libertad, gracia y destino*, Madrid 1965, p. 120). También, cf. p. 152.

<sup>277</sup> Cf. *Evangelii gaudium* 136.

<sup>278</sup> Cf. Francisco José Chana del Río, *La cuestión de la existencia cristiana en la obra de Romano Guardini*, p. 108.

<sup>279</sup> Cf. Juan José Tamayo, «Prólogo. *Fratelli tutti*, una guía de alternativas políticas y económicas», en Carlos Mendoza-Álvarez (coord.), *Carta encíclica “Fratelli tutti”. Una recepción crítica desde América Latina y el Caribe*, (pp. 15- 20), p. 20.

<sup>280</sup> *Amoris laetitia* 100.

<sup>281</sup> Pedro Antonio Reyes Linares, *Fratelli tutti. Paso a paso a la apertura universal*, 3, Buena Prensa, Ciudad de México 2022, p. 9.

<sup>282</sup> Card. Michael Czerny y Christian Barone, *Fraternità “segno dei tempi”*, p. 229 (traducción nuestra; los verbos aquí reflexivos en indicativo presente en el original vienen en infinitivo).

<sup>283</sup> Francisco José Chana del Río, *La cuestión de la existencia cristiana en la obra de Romano Guardini*, p. 155.

<sup>284</sup> Cf. *ibidem*, p. 53. Bajo ese versículo evangélico, encuentra Guardini conceptos que usa el personalismo: persona, relación, alteridad, encuentro, diálogo, salida de sí mismo, entrega, amor.

<sup>285</sup> *ibidem*, p. 154.



cabe la entrega apasionada a su persona o una actitud de protesta y del escándalo», jamás la indiferencia<sup>286</sup>. Y la entrega a Cristo es necesariamente entrega a los demás. «Llegamos a ser plenamente humanos cuando somos más que humanos, cuando le permitimos a Dios que nos lleve más allá de nosotros mismos para alcanzar nuestro ser más verdadero»<sup>287</sup>.

Para Giussani: «El encuentro es la modalidad con que el Misterio alcanza *sensiblemente* al hombre, le toca dentro del espacio y del tiempo con *signos* que le instan a dar una respuesta»<sup>288</sup>. El futuro papa Francisco, comentando sobre este autor, señaló que solo el asombro –la admiración fruto de la mirada correcta hacia la realidad– permite conocer y es el principio de todo filosofar:

Hay una frase del Papa Luciani, que dice que el drama del cristianismo contemporáneo reside en el hecho de ofrecer tan sólo categorías y normas en lugar del asombro por un acontecimiento. Y el asombro es previo a toda categoría; es lo que me lleva a buscar, a abrirme, es lo que me permite dar una respuesta, que no es una respuesta verbal, ni conceptual. Porque si el estupor me abre a una pregunta, la única respuesta es el encuentro: sólo en el encuentro se sacia la sed.<sup>289</sup>

El *encuentro* es entonces, para el papa Bergoglio, «la modalidad en que acontece la fe»<sup>290</sup>. «La fe nace del encuentro con el Dios vivo, que nos llama y nos revela su amor»<sup>291</sup>. Sin él, la espiritualidad es falsa<sup>292</sup>. Y es que el mismo Jesucristo es encuentro: «Por la Encarnación del Hijo, en la persona de Cristo se da el encuentro perfecto entre el hombre y Dios»<sup>293</sup>. Por tanto, la persona humana solo alcanza su realización y salvación en el encuentro con Jesucristo y, por esto, Jesús mismo viene a nuestro encuentro primereándonos en el amor<sup>294</sup>. De acuerdo con este concepto de *encuentro* y en continuidad con su predecesor, Francisco recordará al inicio de su pontificado en la afirmación categórica de Benedicto XVI: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»<sup>295</sup>. Y continuará precisando que ese encuentro originario con el amor de Dios en Cristo «se convierte en feliz amistad»<sup>296</sup>. Su lema *Miserando atque eligendo* resulta expresivo a la luz de estos conceptos personalistas: una mirada de misericordia que le elige como amigo (cf. *Mt* 9, 9-13). No se trata de una experiencia intimista o individualista, sino eclesial, porque para el encuentro de fe con Dios, como para el resto de nuestra relación con él, los demás median de una u otra forma<sup>297</sup>. Esa fe nacida del encuentro con el amor de Dios en Cristo y que se despliega en una historia de amistad con él nos impulsa hacia la plenitud

---

<sup>286</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>287</sup> Francisco, *Evangelii gaudium* 8.

<sup>288</sup> Massimo Borghesi, *Bergoglio y Giussani. Las sintonías profundas*.

<sup>289</sup> Jorge Mario Bergoglio, citado en Massimo Borghesi, *Bergoglio y Giussani. Las sintonías profundas*.

<sup>290</sup> Massimo Borghesi, *Bergoglio y Giussani. Las sintonías profundas*.

<sup>291</sup> Francisco, Encíclica *Lumen fidei* (29 de junio de 2013), 4. Cf. *ibidem* 5: la fe es «encuentro con el Dios vivo manifestado en Cristo»; y 51: «La fe nace del encuentro con el amor originario de Dios».

<sup>292</sup> Cf. Francisco, Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate* (19 de marzo de 2018), 111.

<sup>293</sup> Francisco José Chana del Río, *La cuestión de la existencia cristiana en la obra de Romano Guardini*, p. 127.

<sup>294</sup> Cf. Francisco, Constitución apostólica *Veritatis gaudium* (8 de diciembre de 2017), 1; *Evangelii gaudium* 1, y *Gaudete et exsultate* 129.

<sup>295</sup> Benedicto XVI, Encíclica *Deus caritas est* (25 de diciembre de 2005), 1; Francisco, *Evangelii gaudium* 7.

<sup>296</sup> *Evangelii gaudium* 8.

<sup>297</sup> Cf. *Lumen fidei* 14, 34 y 38.

del amor, haciéndose bien común, porque ilumina todas nuestras relaciones y nos pone «al servicio concreto de la justicia, del derecho y de la paz»<sup>298</sup>.

A esta luz e interpretando los actuales anhelos de unidad y paz, la encíclica *Fratelli tutti* constituye un hito fundamental, que no debemos obviar, para la adecuación del comportamiento de los creyentes a las exigencias del cambio de época que vivimos.

#### *Al encuentro de Fratelli tutti*

*Fratelli tutti* ha sido una encíclica hasta cierto punto discutida. Ángel Barahona comienza su trabajo en esta obra –sobre el que volveremos– mostrándonos cómo ha tenido detractores y defensores, para después detenerse en los temas que han parecido más críticos. También Miguel Ángel Martínez López, en el suyo, parte de la polémica que el documento ha despertado. Como Barahona advierte acertadamente, vivimos una época de contrastes, de cambios, hasta cierto punto convulsa. Es difícil abordar en serio la situación actual sin despertar suspicacias, provocar desacuerdos e incluso suscitar polémicas. No obstante, estas pueden llegar a ser constructivas cuando discutimos con el deseo de contribuir al bien de todos.

Agustín González Enciso, Javier Barnés y Juan García nos apuntan tres maneras distintas y provechosas de abordar con discernimiento la encíclica *Fratelli tutti*. González Enciso invita a caer en la cuenta de que la doctrina social de la Iglesia «es algo tan amplio, que se resiste a catalogaciones académicas que pueden acabar desorientando». Así, en sintonía con la introducción del volumen, plantea las bases para un esquema que nos permita sacar el jugo al documento pontificio, analizando sus diferentes temas en la relación que guarden con las ideas o consignas principales, las cuales entrañan un nuevo humanismo fraterno que permite «construir lo global y lo local desde el valor de la persona». Por su parte, Barnés propone leer la encíclica como una «agenda social» que llama nuestra atención de creyentes hacia múltiples, diversas y significativas cuestiones sociales de la actualidad, las cuales merece la pena enumerar para introducirnos en un debate sin duda prometedor desde una «clave espiritual, religiosa y cristiana». Él resta, no obstante, peso magisterial a los contenidos, dada la cantidad de detalles necesariamente parciales en su análisis de la realidad y de opiniones personales en sus interpretaciones; al tiempo que destaca que el fundamento de toda esta agenda social es «la necesidad de una amistad social» en el mundo actual y que su planteamiento ha podido ser excesivamente ambicioso por querer atender los problemas principales desde el nivel local al internacional. Por último, García plantea una lectura del todo diferente, precisamente la de centrarse en la reflexión sobre el núcleo del texto, evitando perderse en una gran cantidad de temas y de posturas, pues el que mucho abarca poco aprieta y «los asuntos humanos son tan poliédricos» que admiten muchas visiones y reclaman la iniciativa de la libertad humana. La articulación entre «unidad y diversidad: lo uno y lo múltiple» que este autor aborda es, sin duda alguna, esencial en la propuesta de *Fratelli tutti* de armonizar lo global y lo local mediante la fraternidad y la amistad social.

En definitiva, González Enciso invita a una lectura atenta, detenida, analítica y en profundidad del contenido de la encíclica. Barnés, a una lectura libre de los temas sueltos para abrir un debate ulterior desde el espíritu de amistad social que anima al documento. Y García, a una lectura también libre pero detenida reflexivamente en aquello que constituye el núcleo, o al menos

---

<sup>298</sup> Cf. *Ibidem* 51.

una parte nuclear, de la problemática principal que nos presenta este escrito de Francisco. Los tres apuntan al reto que hoy representa la relación entre lo global y lo local, lo universal y lo particular, la unidad y las diferencias, al encuentro en definitiva entre lo uno y lo múltiple.

Ante este enorme desafío, [–expone Miguel Ángel Barrios–] el Papa Francisco nos propone en todos los niveles el modelo del poliedro. El poliedro, que es la unión de todas las parcialidades, que en la unidad conserva la originalidad de su parcialidad. Es por ejemplo, la unión de los pueblos que, en el orden universal conservan su peculiaridad como pueblo y es la unión de las personas en una sociedad que busca el bien común.

Es poner por encima de todos la proximidad es decir, el carácter de ser el prójimo. En la medida en que la proximidad sea el centro siempre el todo será superior a la suma de las partes. [...]

El poliedro conserva la originalidad de su parcialidad y transforma al ciudadano con una cualidad especial: la proximidad y en esa proximidad se produce la unión de lo universal y lo local y viceversa, que sirve para construir puentes y una cercanía movilizante. Hay que actuar en lo pequeño, lo próximo, pero con la perspectiva global, mediada por lo provincial, lo nacional, lo regional.<sup>299</sup>

Javier Aparicio ha reflexionado sobre lo local y lo global en *FT* 142-152 desde los cuatro principios «que orientan específicamente el desarrollo de la convivencia social y la construcción de un pueblo donde las diferencias se armonicen en un proyecto común»<sup>300</sup> que, para propiciar la paz social en las naciones y en el mundo, Francisco presentó en *Evangelii gaudium* y que parecen relacionadas con las oposiciones bipolares de Guardini<sup>301</sup>. El segundo y el cuarto tienen mucho que ver con nuestro reto: *La unidad prevalece sobre el conflicto* y *El todo es superior a la parte*. Aparicio sostiene que: «Globalización y localización se conciben en el pensamiento de Francisco correlacionadas». «No se puede amar a la patria ni a la humanidad en abstracto si no se parte de personas, de rostros concretos». «Si no se parte de lo más concreto, es imposible llegar a lo más global». Nadie se salva solo, nos salvamos juntos (cf. *FT* 18). «Y es en este intercambio regional cuando las periferias fecundan el centro». El diálogo se funda en la necesidad que cada ser humano tiene de ser complementado por el otro tanto en la propia nación como en el mundo: «El límite propio de todo ser humano, especialmente en este tiempo de crisis, puede convertirse en un punto de partida para salir al encuentro del otro y poder soñar juntos un mundo más fraterno». La relación entre las periferias y el centro permite abrirse a una universalidad auténtica, donde el pueblo, o mejor los pueblos adquieren protagonismo en la generación de la unidad, al estilo como América habría universalizado la historia según el pensamiento de Amelia Lezcano Podetti (1928-1979), pensadora argentina que, junto con el uruguayo Alberto Methol Ferré (1929-2009), ha influido poderosamente en el papa Bergoglio a este respecto. De esta forma, «la correlación de lo local y lo universal [...] [de Francisco] desactiva un tipo de dialéctica polarizadora dañina para cualquier sociedad (y que además se encuentra muy extendida dentro del mundo occidental) según la cual

---

<sup>299</sup> Miguel Ángel Barrios, *El poliedro y la amistad social. Aportes del papa Francisco a la doctrina social de la Iglesia*, La Señal Medios, Buenos Aires 2023: <https://xn--lasealmedios-dhb.com.ar/2023/03/27/poliedro-y-amistad-social/>. La imagen del poliedro como figura que armoniza la unidad con la diversidad parece haberla configurado Francisco a partir del pensamiento de Romano Guardini: cf. Massimo Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio: Una biografía intelectual*.

<sup>300</sup> *Evangelii gaudium* 221.

<sup>301</sup> Cf. Juan Carlos Scannone, *Cuatro principios para la construcción de un pueblo según el Papa Francisco*, en «Stromata» 71/1 (2015), pp. 13-27.

estaríamos asistiendo a una batalla política, a muerte y de tintes apocalípticos, entre “patriotas” y “mundialistas”». <sup>302</sup>

Gracias al intercambio regional, desde el cual los países más débiles se abren al mundo entero, es posible que la universalidad no diluya las particularidades. Una adecuada y auténtica apertura al mundo supone la capacidad de abrirse al vecino, en una familia de naciones. La integración cultural, económica y política con los pueblos cercanos debería estar acompañada por un proceso educativo que promueva el valor del amor al vecino, primer ejercicio indispensable para lograr una sana integración universal. (FT 151)

Por lo tanto, podemos concluir con Massimo Borghesi:

Francisco no es un globalista, como lo pintan sus adversarios, pero tampoco es el soberanista-populista que combaten los *teocon* y los *liberal*. La dialéctica entre globalización y populismo es el resultado necesario de la lucha entre dos polos abstractos, entre dos unilateralidades que se llaman una a la otra en la disputa. Es la dialéctica actual caracterizada por el contraste entre una globalización economicista guiada por un iluminismo abstracto, de un lado, y el soberanismo étnico-religioso-político de matriz romántica, del otro. *Fratelli tutti* critica esta *polarización*, peligrosa para la Iglesia y para los destinos del mundo, y opone a ella la idea de *polaridad* tomada, en gran medida, del pensamiento de Romano Guardini. Universal y particular deben encontrar una síntesis, permanecer en el plano de una tensión polar, no en el de la contradicción excluyente. <sup>303</sup>

Las diferencias legítimas, incluso si son en algunos aspectos conflictivas, han de poder integrarse en la comunión social. Para ello, esta debe estar fundada en lo más profundo: en la dignidad común de todas las personas y en el bien que para todas ellas representa la convivencia en la que cada una aporta libre y solidariamente en ese intercambio humano que enriquece a toda sociedad. Esta precisamente se construye «desde la conciencia de que el otro tiene valor en su diferencia, porque el otro es ser humano como yo, es hijo como yo; justo porque es diverso; porque la característica que hace a todos los hombres iguales es justamente la de ser únicos e irrepetibles»<sup>304</sup>. De hecho, «la fraternidad es una experiencia de similitud y diferencia al mismo tiempo»<sup>305</sup>. Y lo es también la auténtica amistad, que en cierta forma «es una armonía sobrenatural, una unión de contrarios»<sup>306</sup>, de manera que si los que se aman «creen no ser más que uno»<sup>307</sup>, anulando su individualidad en un agregado homogéneo: «Ahí no hay amistad en el verdadero sentido de la palabra. [...] Únicamente hay amistad si existe distancia entre ambos»<sup>308</sup>, perseverando cada uno en la «propia singularidad única e irrepetible»<sup>309</sup>, y al mismo tiempo compromiso por desarrollar juntos un bien para ambos. «El deseo de permanecer en la autonomía

---

<sup>302</sup> Javier Aparicio González, *Lo local y lo universal en el pensamiento del papa Francisco*, en «Humanitas» 100 XXVII (invierno 2022), (pp. 366-387), pp. 370, 384, 382 y 387.

<sup>303</sup> Massimo Borghesi, «Tra universalismo illuminista e riconoscimento di origini comuni», en G. Canobbio, G. De Simone, G. Grandi y G. Notarstefano (coordinadores), *Costruire un mondo nuovo. In dialogo con l'enciclica Fratelli tutti*, Fondazione Apostolicam Actuositatem, Roma 2021, (pp. 35-37), pp. 36-37 (traducción nuestra).

<sup>304</sup> Corrado Caiano y Nicoletta Ulivi (coordinadores), *Fratelli tutti. Davvero. Uomini e donne in dialogo con il cardinale Matteo Maria Zuppi*, Effatà, Cantalupa (Turín) 2021, p. 38 (traducción nuestra; donde hay aquí punto y coma, hay punto y seguido en el original).

<sup>305</sup> Jean-Marie Petitclerc, sdb, *Reconstruir la fraternidad*, p. 20.

<sup>306</sup> Simone Weil, *La amistad*, p. 66 (del libro *Attente de Dieu*).

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 74 (del libro *Attente de Dieu*).

<sup>308</sup> *Ibidem*.

<sup>309</sup> Mónica Mesa Fernández, «Prólogo», en Simone Weil, *La amistad*, p. 25.

de sí y en los otros es algo de orden universal que se desea» por parte del ser humano<sup>310</sup>: somos personas únicas y sociales. De aquí que dignidad de la persona humana y bien común sean los principios más básicos de la doctrina social cristiana. Comentando la afirmación de *Gaudium et spes* 25 de que el desarrollo de la persona y el crecimiento de la sociedad mutuamente condicionados, Delicado Baeza aclaraba:

Pero sucede en las encarnaciones de esas dimensiones constitutivas del hombre [la personal y la social] no se encuentran realizadas armónicamente, sino que aparecen dialécticamente encontradas, a costa del hombre mismo: el liberalismo acentúa el individualismo, que no el personalismo, y el socialismo crea espacios colectivistas, que no verdaderamente comunitarios. El cristiano tiene que testimoniar el valor de la persona, de todas las personas sin excepción, en esa dignidad profunda que no permite la instrumentalización o explotación de nadie, y también las exigencias de una comunidad auténtica en la fraternidad a la que todos somos convocados, especialmente los débiles y los marginados.<sup>311</sup>

La *amistad social*—que es, para Francisco, la búsqueda del bien común<sup>312</sup> desde la conciencia de la dignidad de las personas humanas— es lo que realizará esa integración necesaria (cf. FT 183), armonizando las diferencias de manera *poliédrica* en una sociedad justa, plural y solidaria (cf. FT 145) y posibilitando en esta «una verdadera apertura universal» (FT 99).

De este modo, se hace posible desarrollar una comunión en las diferencias, que sólo pueden facilitar esas grandes personas que se animan a ir más allá de la superficie conflictiva y miran a los demás en su dignidad más profunda. Por eso hace falta postular un principio que es indispensable para construir la amistad social: la unidad es superior al conflicto. La solidaridad, entendida en su sentido más hondo y desafiante, se convierte así en un modo de hacer la historia, en un ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y los opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida. No es apostar por un sincretismo ni por la absorción de uno en el otro, sino por la resolución en un plano superior que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna.<sup>313</sup>

Se trata pues de una verdadera amistad, en cuanto que esta *amistad social* reconoce el valor de la dignidad que nos iguala con los demás miembros de la sociedad y, desde este aprecio hacia ellos, se adquiere una disposición benevolente, de colaboración solidaria y servicio gratuito, de confianza, de sinceridad, que permite e inclina a comprometerse en la promoción del bien común, o sea de la comunión, de la convivencia, como experiencia dignificadora y realizadora de uno mismo y de los demás. Sin negar —sino afirmando— la concreción propia de la amistad, que es siempre determinada, particular e interesada en cierto grado (en cuanto armonía de necesidad y libertad<sup>314</sup>, que hace «buscar al otro buscando un bien y desearle a ese otro ese mismo bien»<sup>315</sup>), mientras que

---

<sup>310</sup> Simone Weil, *La amistad*, p. 74 (del libro *Attente de Dieu*).

<sup>311</sup> José Delicado Baeza, *El Corazón de Jesús de Nazaret*, p. 57.

<sup>312</sup> Cf. *Christus vivit* 169.

<sup>313</sup> *Evangelii gaudium* 228.

<sup>314</sup> Cf. Simone Weil, *La amistad*, p. 70 (del libro *Attente de Dieu*): «“La amistad es una igualdad hecha de armonía”, decían los pitagóricos. Existe una armonía allí donde existe una unidad sobrenatural entre dos contrarios que son la necesidad y la libertad, esos dos contrarios que Dios ha combinado al crear el mundo y la humanidad. Hay igualdad porque se desea la libre conservación de la facultad de libre consentimiento en sí mismo y en el otro. [...] No hay amistad en la desigualdad».

<sup>315</sup> Cf. *Ibidem*: «la preferencia personal por un ser humano determina/do tiene varias naturalezas. O se busca en el otro un cierto bien o se tiene necesidad de él» (pp. 63-64). «No existe ninguna contradicción entre buscar al otro buscando un bien y desearle a ese otro ese mismo bien» (p. 65); esto segundo debe estar para que dé la amistad. «La amistad es una armonía sobrenatural, una unión de contrarios» (p. 66). Donde hay necesidad, solo se puede desear el bien de la otra persona abandonando el propio deseo, pues, si no, abocaría al dominio. «El único bien de todo ser humano es su

la caridad (el amor más puro) es de suyo, en su raíz divina, universal, «indiscriminada»<sup>316</sup> y gratuita, Simone Weil sostenía a mi juicio con acierto que: «La amistad es algo universal. Consiste en amar a un ser humano como se querría amar a toda la humanidad. [...] [Así,] quien sabe amar dirige sobre un ser humano particular un amor universal»<sup>317</sup>. Está pues en dependencia del amor del que deriva y, al mismo tiempo, concreta ese amor. De modo que el amor social imperado bien puede también calificarse de *amistad* cuando se traduce en acciones de compromiso concreto por el bien común aun sin conocer personalmente a los potenciales destinatarios beneficiarios de esas acciones. Se obtendrá además cierta reciprocidad o correspondencia –la cual es propia de la relación de amistad<sup>318</sup>–, porque habrá siempre sin duda otras personas que también aportan al bien común con amor, ya que si la sociedad careciera totalmente de miembros dotados en algún grado de tal amistad se desharía sin remedio, no subsistiría.

La amistad no se puede imponer; la libertad le es consustancial. Se debe ciertamente buscar y propiciar. La sociedad no requiere solo ordenamientos que la organicen y articulen; sino sobre todo necesita una *cultura* de la amistad que la sostenga y anime<sup>319</sup>.

### *La cultura, como una clave interpretativa de la encíclica*

El trabajo de Rafael Gómez Pérez sobre el uso del término de *cultura* en *Fratelli tutti* nos da luz para interpretar correctamente las propuestas pontificias. Ya Juan García ha aducido que vivimos en medio de un pluralismo cultural que está llamado a integrar la variedad de aportaciones libres personales con la unidad de la verdad y del bien; y el papa Francisco nos anima a integrarnos «hasta desarrollar una cultura del encuentro en una pluriforme armonía»<sup>320</sup>. Gómez Pérez parte precisamente de «lo uno y lo múltiple» para acercarse a clarificar el sentido de la cultura, tan presente en esta encíclica. Para él, es la naturaleza humana el *continuum* que unifica a las culturas

---

libre disposición» (p. 66). «Cuando un ser humano está vinculado a otro por un afecto que contiene en algún grado la necesidad, no es posible que desee la conservación de la libre disposición, al mismo tiempo, en sí y en el otro. [Y no se debe renunciar a la propia, pues sería idolatrar al otro, solo válido ante Dios] Y es imposible en virtud de los mecanismos de la naturaleza, pero posible por la intervención milagrosa de lo sobrenatural. Este milagro es la amistad» (pp. 69-70).

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 63 (del libro *Attente de Dieu*).

<sup>317</sup> *Ibidem*, pp. 73-74 (del libro *Attente de Dieu*). Cf. *ibidem*, pp. 72-74: «La amistad es el milagro en el que un ser humano acepta mirar con distancia y sin acercamiento alguno al ser que le es necesario como alimento. [...] Por esta virtud sobrenatural de respeto a la autonomía humana, la amistad es muy semejante a las formas puras de la compasión y la gratitud suscitadas por la desdicha. En ambos casos, los contrarios que fundamentan los términos de la armonía son la necesidad y la libertad, la subordinación y la igualdad. Estas dos parejas de contrarios son equivalentes. De hecho el deseo de complacer y el deseo inverso están ausentes en la amistad pura; hay en ella, al igual que en el afecto, algo parecido a una completa indiferencia. Aunque sea un vínculo entre dos personas, tiene algo de impersonal. No llega a la imparcialidad, no prohíbe la imitación de la perfección del Padre celestial que otorga la luz del sol y la lluvia; contrariamente, esta imitación y la amistad son condición mutua una de otra en casi todos los casos. Así como todo o casi todo ser humano está ligado a otros por vínculos de afecto que poseen en algún grado la necesidad, no es posible lograr la perfección a no ser que se transforme en afecto de amistad. La amistad es algo universal. Consiste en amar a un ser humano como se querría amar a toda la humanidad. [...] quien sabe amar dirige sobre un ser humano particular un amor universal. El deseo de permanecer en la autonomía de sí y en los otros es algo de orden universal que se desea, comenzando por un ser hacia todos los seres, pues el centro se traslada más allá de los cielos dejando de existir un círculo cuyo centro estaría en este mundo».

<sup>318</sup> Cf. *ibidem*, pp 70-71 (del libro *Attente de Dieu*): «Una cierta reciprocidad es esencial en la amistad [...]. Sin embargo, la necesidad cercada en el vínculo afectivo puede existir sólo en uno de los lados, y en ese caso no hay amistad más que unilateralmente, si se acepta la palabra en su sentido más preciso y riguroso».

<sup>319</sup> Cf. Oriol Farrés Juste, *La amistad cívica en Aristóteles: concordia y fraternidad*, en «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía» 32/1 (2015), pp. 41-67.

<sup>320</sup> *Ibidem* 220.

en cuanto que hace de cada una de ellas cultura constructiva, positiva, humanizadora, y al mismo tiempo es también ella lo que funda y posibilita la multiplicidad de formas culturales, la pluralidad de culturas, en cuanto que la creatividad humana derivada de la inteligencia y libertad se manifiesta de maneras originales, concretándose en estilos de vida diversos y propios, en los que no todos los rasgos son necesariamente positivos desde el punto de vista ético, ya que la inteligencia y voluntad de las personas no siempre abrazan la verdad y el bien. Este autor nos recuerda que «la “mirada” de la antropología cultural no es valorativa, sino descriptiva»; por lo que es necesario ir más allá a la hora de valorar lo que en una cultura particular hay de coherencia con aquel *continuum* humano.

Con frecuencia, Francisco alude a expresiones tales como *cultura del encuentro* (en la que insiste en FT 30, 215-217), *cultura del diálogo*, *cultura de la paz*, *cultura del descarte*, *cultura del bienestar*, *cultura de muros*, *cultura del enfrentamiento*, *cultura de la tolerancia*, *cultura de la convivencia*, *cultura del relativismo*, *cultura de la vida*, *cultura de la muerte*, *cultura del cuidado*; curiosamente todas ellas cargadas de significado ético. Con tales expresiones no está hablando de *la cultura* en su sentido general, como todo aquello que humaniza al hombre, ni tampoco de *una cultura* particular, como el conjunto de valores, actitudes y sus expresiones concretado en un estilo de vida de una comunidad en el sentido histórico-sociológico<sup>321</sup>; por más que, en ocasiones, el mismo pontífice sí utilice el concepto de cultura con una de estas dos acepciones, las cuales están expuestas de manera precisa en *Gaudium et spes* 53. Francisco utiliza, en esos casos, el término de *cultura* para indicar de forma enfática un hábito social laudable o reprobable desde el punto de vista ético que se ha consolidado y hecho determinante entre los rasgos que pueden definir a una comunidad humana, «algo que ha penetrado en el pueblo, en sus convicciones más entrañables y en su estilo de vida» (FT 216). Además, ha dado también el calificativo de *cultura* a lo que podríamos denominar más bien como *sub-cultura*, en cuanto que sería una dimensión o concreción particular de una cultura más amplia, como hace al referirse a distintas *culturas* para destacar en realidad dimensiones culturales en cuanto rasgos comunes característicos de grupos particulares dentro de una misma sociedad-cultura (FT 199).

La *cultura del encuentro* de Francisco indica una forma habitual de comportarse de las personas de una comunidad que expresa y atestigua su disposición a buscar, acoger, escuchar, empatizar y dialogar con todos, sin querer uniformarlos, sino reconociendo su derecho a ser únicos y diferentes<sup>322</sup>, y al mismo tiempo queriendo el compromiso colectivo en un proyecto humanizador común que los constituya en un *nosotros*, los transforme para mejor y los movilice en favor del bien común. Como ha escrito el jesuita Reyes Linares: «Es una cultura que se forma con acciones (acompañar, cuidar, sostener, de las que, dice el papa, somos analfabetos), pero que nace a partir de una mirada del corazón que reconoce al mismo Creador»<sup>323</sup>. Esta cultura dará pie a una comunidad *poliédrica* mediante lo que el papa llama un *pacto cultural* que respete y asuma diversas

---

<sup>321</sup> Cf. Emilio Martínez Albesa, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México*, I. (1767-1822), Porrúa, México 2007, pp. XL-XLI: «La cultura es la actividad, los medios y el resultado por el que el hombre desarrolla su humanidad, se enriquece como hombre, [...]; y una cultura es el estilo de vida propio de una comunidad definido por su conjunto de valores y actitudes y de manifestaciones que expresan y comunican tales valores y actitudes». Guardini definía la cultura, en su sentido más amplio, «como conjunto de todo aquello que el ser humano lleva a cabo pensando, haciendo y configurando en su encuentro con la naturaleza, en ella y a partir de ella»: Romano Guardini, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, BAC, Madrid 2000, p. 765.

<sup>322</sup> Cf. Simone Weil, *La amistad*, pp. 71-72 (del libro *Attente de Dieu*): «Los dos amigos aceptan ser dos y no uno, respetan la distancia entre ellos, establecida por ser dos criaturas distintas. Sólo con Dios tiene el hombre derecho a ser uno».

<sup>323</sup> Pedro Antonio Reyes Linares, *Fratelli tutti. Paso a paso a la apertura universal*, 14, p. 18.

cosmovisiones y estilos de vida (FT 215 y 219). Este *pacto* buscaría promover «una cultura — podríamos afirmar— del encuentro entre todas las culturas auténticas y vitales, gracias al intercambio recíproco de sus propios dones en el espacio de luz que ha sido abierto por el amor de Dios para todas sus criaturas»<sup>324</sup>. «Es hora de saber cómo diseñar, en una cultura que privilegie el diálogo como forma de encuentro, la búsqueda de consensos y acuerdos, pero sin separarla de la preocupación por una sociedad justa, memoriosa y sin exclusiones», dijo el Santo Padre ya al principio de su pontificado<sup>325</sup>. El diálogo, hecho en la verdad y en el amor, es indicado en *Fratelli tutti* como el camino imprescindible para edificar esa cultura del encuentro, que es pues también cultura del diálogo (cf. FT 198, 199, 215, 217, 285). Podemos recordar aquí la opción por el diálogo tomada ya por san Pablo VI en *Ecclesiam suam* (1964) y por san Juan Pablo II en *Novo millennio ineunte* 56 (2001). En la tercera encíclica de Francisco, el diálogo es ampliamente tratado. Todo su capítulo sexto versa sobre «diálogo y amistad social», que bien podría haberse llamado *diálogo y amabilidad*. Frente a la agresividad de la comunicación actual, el diálogo debe hacerse con una mirada amable: «El amor amable genera vínculos, cultiva lazos, crea nuevas redes de integración, construye una trama social firme»<sup>326</sup>. La amabilidad «supone valoración y respeto» y «cuando se hace cultura en una sociedad transfigura profundamente el estilo de vida», edifica puentes, posibilitando auténticos encuentros.

Gómez Pérez analiza esta cultura del encuentro desde el binomio persona y comunidad, que es ciertamente clave en la encíclica. Afirma que el encuentro y el diálogo «no es entre culturas abstractas, sino entre personas»; por lo que el supuesto *pacto* entre culturas sería una expresión poética de un deseo en sí irrealizable, pero —pienso yo— que puede inspirar el compromiso de las personas por el respeto y acogida del prójimo. Para él, «lo que nunca pierde vigencia son los comportamientos individuales, personales». Y precisamente si Francisco utiliza el término *pacto* es como recurso literario vocativo para —en línea con la categoría *encuentro* de Guardini— convocar a las voluntades personales de la generalidad, o sea de todos, al compromiso con aquella cultura del encuentro<sup>327</sup>. Frente a los fatalismos de quien piense que la mano negra de unos pocos poderosos impone un modelo cultural único, Gómez Pérez señala que la responsabilidad del actual estado del mundo es compartida por prácticamente todos, ya que este estado es «resultado del balance de acciones» constructivas y acciones destructivas «por parte de miles de millones de personas». Hay que evitar discursos colectivistas-culturalistas que diluyan la responsabilidad personal y disuadan de la acción. Para el papa es precisamente el actuar lo que va configurando la «cultura» a la que él se refiere, ya que entiende que la cultura se juega en las relaciones interpersonales: la «noción de cultura» de una sociedad remitiría al «modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios»<sup>328</sup>. Por eso, el *pueblo* está, para él, formado por «muchos rostros» diferentes de personas con nombres propios<sup>329</sup>. Efectivamente, como bien hace ver Gómez Pérez en su contribución, una auténtica fraternidad universal no puede quedarse «sin rostros

---

<sup>324</sup> *Veritatis gaudium* 4b.

<sup>325</sup> *Evangelii gaudium* 239.

<sup>326</sup> *Amoris laetitia* 100.

<sup>327</sup> *Evangelii gaudium* 239: «El autor principal, el sujeto histórico de este proceso, es la gente y su cultura, no es una clase, una fracción, un grupo, una élite. No necesitamos un proyecto de unos pocos para unos pocos, o una minoría ilustrada o testimonial que se apropie de un sentimiento colectivo. Se trata de un acuerdo para vivir juntos, de un pacto social y cultural».

<sup>328</sup> *Ibidem* 115.

<sup>329</sup> *Ibidem* 115-118 y 274. Cf. *Fratelli tutti* 35, 87 y 195.



concretos a quienes amar» (FT 87). El *buen samaritano* está presente en el mundo cada vez que actuamos haciendo nosotros lo mismo que él. En esta línea personalista, el papa apuesta por que los matrimonios cristianos respondan a la llamada «a sanar las heridas de los abandonados, a instaurar la cultura del encuentro, a luchar por la justicia» porque «Dios ha confiado a la familia el proyecto de hacer “doméstico” el mundo, para que todos lleguen a sentir a cada ser humano como un hermano»<sup>330</sup>. En definitiva, «poner los cimientos de la verdadera solidaridad social y de la cultura del encuentro» es, para Francisco, lo que hace «cada hombre» y «cada mujer» «que viven con amor su vocación personal, en el servicio desinteresado por la comunidad, por la patria, en el trabajo generoso por la felicidad de la familia, comprometidos en el arduo trabajo anónimo y gratuito de restaurar la amistad social»<sup>331</sup>. Pienso que el concepto de bien común –tan incomprendido hoy, cuando no se cree ni en la objetividad del bien ni en la realidad de la comunidad– puede y debe iluminar mucho el binomio persona y comunidad para superar tanto el individualismo egoísta como el colectivismo despersonalizante. La *cultura* de Francisco, participativa y orientada éticamente a la edificación de un hogar poliédrico donde todos quepan, aporten y encuentren valorizada «su dignidad, su grandeza como imagen de Dios e hijo del Padre»<sup>332</sup>, que favorezca que «abracemos a los demás con el amor y busquemos su bien» bajo el impulso del Espíritu<sup>333</sup>, puede ser una categoría que ayude a redescubrir ese concepto en nuestro mundo plural. «En esa variedad de dones y de encuentros que maduran la comunión, Dios tiene su morada»<sup>334</sup>, pues su delicia es estar entre los hijos de los hombres (cf. *Prov* 8, 31).

#### *Una nueva cultura comunitaria*

Ángel Barahona, en su contribución a este volumen, nos ha llevado a profundizar, en diálogo con la filosofía, en cómo esa cultura del encuentro ha de alumbrar una nueva cultura fraterna de la que la justicia y el perdón sean notas constitutivas. El énfasis de Francisco está puesto en la vida, en el comportamiento, en la forma y estilo de vida, y para ello el recurso al concepto de cultura resulta muy apropiado. Barahona se ha detenido antes en el problema de la *comunidad*, como sujeto necesario para tal cultura y que, en la actualidad, atraviesa por una evidente crisis. El individualismo –ya aislacionista, ya colectivista– nos ha hecho perder la conciencia de pertenencia mutua entre los miembros de la comunidad y, con ello, nos incapacitamos para la *amistad social*. Esta sería expresión de una fraternidad abierta a todos sin condiciones propia de la propuesta cristiana frente a la fraternidad ilustrada excluyente e ideológica. La *caritas* impulsa a ir al encuentro del otro en donación fraterna desde la fe en el amor que nos tiene el Padre común. Tiene precisamente por esta fe en la paternidad divina una dimensión universal; si bien hoy, en el deseo de abrazar a todos, creyentes de todos los credos y no creyentes, haya de apelar a la madre tierra para favorecer en todos el reconocimiento de una común filiación. Esta fraternidad abierta, amistad social o *caritas* genera comunidad auténtica. El verdadero amor humano entre dos siempre está abierto a un tercero potencial y abre «el corazón en círculos» hacia «las fronteras de la humanidad» hasta poder «acoger a todos»<sup>335</sup>. Sin embargo, varias razones hacen que el egoísmo diluya en nuestro tiempo la conciencia fraterna, tales como los intereses de los mercados transnacionales, el

---

<sup>330</sup> *Amoris laetitia* 183.

<sup>331</sup> *Christus vivit* 183.

<sup>332</sup> *Ibidem* 164.

<sup>333</sup> *Ibidem*.

<sup>334</sup> *Amoris laetitia* 315.

<sup>335</sup> *Fratelli tutti* 89 y Pedro Antonio Reyes Linares, *Fratelli tutti. Paso a paso a la apertura universal*, 17, pp. 20-21.

deconstruccionismo de toda memoria histórica, la colonización cultural del exitismo, la tergiversación del lenguaje que adultera los ideales más nobles o el *marketing* político que demoniza al rival y exacerba las pasiones populares. En consecuencia, tenemos un mundo de exclusión y descarte de personas, de despilfarro de los bienes de primera necesidad, de invierno demográfico, de nuevas pobreza que se añaden a las viejas, de pisoteo de derechos humanos, de guerras y atentados que estallan y se multiplican sorpresiva y encarnizadamente, de mafias que proliferan despótica e impunemente, de «cultura del enfrentamiento y del aislamiento» que aplasta los anhelos de fraternidad universal en una cultura del encuentro. El mesianismo de la técnica es una tentación que no hace sino decepcionarnos una generación tras otra. La solución no puede ser otra que recuperar la pasión por la comunidad humana: generar el *nosotros* universal (cf. FT 17 y 35). Cobra entonces fuerza el imperativo del *buen samaritano* de hacernos prójimos de los demás en el más amplio alcance posible, porque la *cultura del encuentro* se construye en gerundio, encontrándonos, actuando la amistad social.

La nueva cultura del encuentro ha de abrir las puertas de la sociedad al diálogo sobre la verdad trascendente, sin cuyo reconocimiento la dignidad de las personas no estará fundada y garantizada (cf. FT 273). El aprecio por los valores religiosos y la admisión en la esfera pública de las propuestas religiosas son entonces necesarios (cf. FT 274-275). «El objetivo de esta cultura es la paz», subraya Barahona, la cual pasa por la justicia, por saber acoger las legítimas diferencias, por la amabilidad, por la disposición a ceder en favor del bien común, por la defensa de valores universales auténticos compartidos. La justicia se ha de concretar mediante la garantía del derecho, también a nivel universal debe prevalecer el derecho sobre la fuerza si queremos generar una comunidad universal, mediante la subsidiaridad y mediante la caridad social o gratuidad, sin la que la justicia no llega a plenitud. Pero actuar la justicia depende del compromiso social con la verdad; sin este, derecho, subsidiaridad y gratuidad se reducen a sentimentalismo (cf. FT capítulo VI). Junto a la justicia, necesitamos también del perdón, como elemento de esta nueva cultura, para engendrar la paz en nuestra deseada comunidad universal. Francisco desarrolla mucho el tema del perdón en su encíclica: su relación con la memoria, con la justicia, con la dignidad, con el bien común, con la esperanza. Barahona llama la atención sobre la matriz cristiana del perdón y, su fruto, la reconciliación. En la gestación de esta nueva cultura, la Iglesia ha de tender puentes y sembrar reconciliación entre los hombres (cf. FT 276), «ponerse en diálogo respetuoso con un mundo que no es cristiano» y «ser signo de unidad, de esperanza» (Barahona); lo cual implica a sus fieles –en plena coherencia con lo visto en la primera parte de estas páginas– vivir la vicariedad propia del cristiano, la disposición al martirio, «aceptar el papel de Siervo de Yavhé en la historia» (Barahona). Es la presencia de la caridad desinteresada y sacrificada la que despierta esperanza. Justicia y perdón, perdón y justicia, en círculo virtuoso, abren espacio a la paz<sup>336</sup>.

Según Barahona, la propuesta de Francisco de «reconocer a cada ser humano como un hermano o una hermana y buscar una amistad social que integre a todos» (FT 180; cf. FT 97) podría parecer una utopía, un sueño irrealizable; pero el papa cree en el amor (cf. FT 183). El cristiano cree en el amor. Creemos en el hombre y en sus posibilidades para el bien auxiliado por la gracia. De

---

<sup>336</sup> Cf. Pedro Antonio Reyes Linares, Fratelli tutti. *Paso a paso a la apertura universal*, 31, p. 33.

hecho, de la parábola del buen samaritano emerge el «ser humano en su misterio, capaz de mal pero también de bien»<sup>337</sup>.

Nos detenemos así, de la mano de Rafael Gómez Pérez, en un concepto fundamental y recurrente de esta encíclica, el del *sueño*, y su relación con la esperanza. En su segundo trabajo, Gómez Pérez diserta sobre el uso y las acepciones de la palabra *sueño* en el lenguaje cotidiano, en la literatura, en el documento pontificio, para poner de relieve que la esperanza cristiana funda en nosotros una actitud de buenos samaritanos que nos mueve a extender la caridad concreta desde la amistad con el cercano, ampliando concéntricamente el círculo más allá todo lo que podamos. El eventual valor del sueño reside entonces en la capacidad que tenga de movilizar fraternalmente a las personas hacia el ejercicio de la amistad social. Primero, se nos ofrece la identificación de los sueños con los deseos, también se identifican con lo irreal, y en tales sentidos son volátiles. Después, se nos mencionan los sueños como comunicaciones de Dios, que la Biblia atestigua. Los sueños también pueden indicar las ilusiones, en cuanto deseos vivos de algo de lo que esperamos recibir felicidad, algo que nos plenifique, y en este sentido su consistencia depende del realismo con el que puede o no esperarse su realización; si son de contenido bueno, pueden prepararnos a la esperanza teologal. No cabe duda de que el papa usa el término *sueño* inspirándose en el discurso de Martin Luther King (1929-1968) de 1963 por los derechos civiles de los afroamericanos, quien recurrió a ese término para indicar un deseo noble, una causa justa, buscando además la adhesión de los oyentes a ella, con el deseo de convertirla así en sueño colectivo. Como anota Gómez Pérez, no siempre los sueños colectivos han sido buenos, sino también los ha habido terriblemente perversos bajo el aliento de los totalitarismos.

Después de leer a Gómez Pérez, considero que podemos descubrir en *Fratelli tutti* una invitación a la esperanza. Quien espera en Dios puede también esperar en el ser humano, en su capacidad de apertura al bien con la gracia divina. El *sueño*-convocatoria de Francisco es una ilusión por un mundo fraterno, la causa más noble, que está presente en muchísimas personas y de la que él se hace intérprete y propagador con la intención y esperanza de convertirla en ilusión colectiva general, alma de esa nueva cultura de encuentro, diálogo y amistad que pueda unirnos como familia de pueblos sin cancelar sino enriqueciendo nuestras identidades. Y la esperanza teologal, que nos hace confiar en el crecimiento del Reino de Dios en el mundo hasta su plenitud no obstante las contradicciones de la historia humana, nos permite la audacia de convocar a todos a un gran proyecto colectivo de amistad universal, aun cuando no todos parezca que vayan a sumarse a él. El papa «sueña en una sociedad ideal [y universal] en la que a cada persona se le reconozca la misma dignidad y donde la diversidad sea interpretada como variedad infinita de la creación divina»<sup>338</sup>. Es una *utopía*, pero llena de profetismo y esperanza en Dios y en el hombre; una llamada a entrar en «otra lógica» (FT 127, concluyendo el tercer capítulo y con ello todo el paso del *juzgar*), o sea a adquirir una nueva actitud, a hacernos «capaces de reaccionar» (FT 6), a ponernos en movimiento<sup>339</sup>, porque —ha dicho Roberto Mordacci— «la utopía es cómo el mundo humano podría

---

<sup>337</sup> Ramón Alfredo Dus, «¿Quién es mi prójimo? Una parábola para la fraternidad universal», *op. cit.*, p. 49.

<sup>338</sup> Maurizio Cambi, «La ricostruzione del “noi”: un’utopia per questi tempi», en G. Canobbio, G. De Simone, G. Grandi y G. Notarstefano (coordinadores), *Costruire un mondo nuovo. In dialogo con l’enciclica Fratelli tutti*, (pp. 50-53), p. 51 (traducción nuestra).

<sup>339</sup> Cf. Pedro Antonio Reyes Linares, *Fratelli tutti. Paso a paso a la apertura universal*, 6, p. 11.

y debería ser, si los hombres estuviesen a la altura de ellos mismos»<sup>340</sup>. El hecho de interpretar los anhelos de muchísimos, las intenciones de muchos, los esfuerzos de un buen número y de convocar a todos confiando en la bondad que Dios ha puesto en el ser humano hace que «la palabra profética responsable» del pontífice y de quien se sume a ella «se convierta en origen de fraternidad, contenido de la esperanza que invoca: porque una palabra así solo puede ser plural, solo puede nacer de una red de relaciones»; «es escucha tanto cuanto es [también] responsable asunción del propio *deber* decir [...] “yo estoy aquí, ¿tú dónde estás?”», yendo al encuentro, solidarizándose con el otro, generando comunidad<sup>341</sup>. De hecho, la fraternidad «vivida según la trilogía “creer-esperar-amar”» es cómo se hace amistad<sup>342</sup>. «La reconstrucción del *nosotros* es la premisa irrenunciable de una utopía *para estos tiempos*»<sup>343</sup>, superando la masificación que ha debilitado la conciencia comunitaria de las personas impulsándolas a encerrarse en la atención a sus intereses individualistas (cf. FT 12). Gómez Pérez, partidario de lo concreto, de lo real, de lo que cada uno es capaz de hacer, encuentra justo en el comentario de Francisco a la parábola del buen samaritano la respuesta apropiada frente a la tentación de quedarnos en efímeros buenos deseos: sí, es posible la concordia social en la medida en que cada individuo va cayendo en la cuenta de que todos somos hijos de Dios y hermanos y convirtiéndose al amor, pues «solo desde la responsabilidad individual se construye una verdadera comunidad». Por lo tanto, como Barahona, también Gómez Pérez apuesta por las obras de la caridad para hacer un cambio real en gerundio, en acto. «La extensión de la caridad concreta» es lo que da esperanza al mundo y prepara la difusión de la fe, que está a su vez en el origen de ese amor.

### *Reencontrando la realidad*

¿Cuál es el marco histórico-social en el que hoy tenemos que promover la nueva cultura del encuentro? Y, dentro de él, ¿dónde estamos situados como católicos?, ¿desde dónde miramos el mundo y nos acercamos a él?

Lejos de cualquier optimismo barato e ilusorio, la encíclica *Fratelli tutti* se abre con un capítulo que expone sin paliativos un panorama bien triste de la falta de fraternidad en el mundo. Y no debemos mirar el mundo como algo externo a nosotros mismos, pues somos todos parte de él: lo sufrimos y lo construimos. Como decía un agnóstico después de leer la encíclica: «la injusticia del mundo no es ya externa, o sea propia de todo el resto del mundo, [...] sino que está también en nosotros, y este mal nosotros con los demás podemos intentar limitarlo, reducirlo, contenerlo»<sup>344</sup>. Los historiadores Marcial Sánchez y María José Navasal dialogan aquí, en su contribución a este libro, con el diagnóstico del papa Francisco, dejándose interpelar y declarándonos con gran sinceridad los desafíos que presentan las sociedades occidentales actuales a los católicos, que estamos llamados a ser fermento en la masa para el necesario cambio cultural universal que auspicia la encíclica. Después de haber comprendido con mayor profundidad la propuesta de fondo de esta

---

<sup>340</sup> Citado en Maurizio Cambi, «La ricostruzione del “noi”: un’utopia per questi tempi», *op. cit.*, p. 53 (traducción nuestra).

<sup>341</sup> Stella Morra, «Parole di profeti di speranza», en G. Canobbio, G. De Simone, G. Grandi y G. Notarstefano (coordinadores), *Costruire un mondo nuovo. In dialogo con l’enciclica Fratelli tutti*, (pp. 61-63), p. 63 (traducción nuestra; la autora no aplica la frase directamente a las palabras del papa Francisco).

<sup>342</sup> Jean-Marie Petitclerc, sdb, *Reconstruir la fraternidad*, p. 51.

<sup>343</sup> Maurizio Cambi, «La ricostruzione del “noi”: un’utopia per questi tempi», *op. cit.*, p. 52 (traducción nuestra).

<sup>344</sup> Ricardo Cristiano, en Ricardo Cristiano y Rocco D’Ambrosio, «*Siamo tutti della stessa carne*». *Dialogo su Fratelli tutti tra un cattolico e un agnostico*, Castelvevchi-Lit Edizioni, Roma 2020, pp. 48-49 (traducción nuestra).

encíclica y habernos provisto de una mayor claridad de algunos de sus conceptos clave, podemos sacar mucho jugo a este trabajo que viene a colocarnos como creyentes ante un contexto social y eclesial necesitado de fraternidad, sabiendo ya que nos corresponde a nosotros sembrar esperanza a través de la vivencia de la caridad sufriente propia de la vicariedad cristiana que representa el buen samaritano.

En Occidente, vivimos en sociedades desestructuradas, en las que el individualismo ha atomizado el sentido de comunidad, y secularizadas, en las que la privatización de lo religioso ha abierto paso a una cultura postcristiana, incomprensible sin el cristianismo, pero independizada de él. El egoísmo y el relativismo tienen carta de ciudadanía y campean a sus anchas. Parece que los intereses individualistas –o de camarillas– y subjetivos, disfrazados de supuestos derechos individuales o revestidos de rimbombantes nobles palabras adulteradas (democracia, tolerancia, progresismo, interés general, convivencia...; cf FT 14), y la tecnocracia pragmática y amoral cuando no inmoral, elevada socialmente al rango de religión civil, son los motores de la vida pública. Todo esto, junto con las noticias cada vez más preocupantes que nos llegan de la proliferación de guerras, desastres naturales, crisis económicas, ensombrece la mentalidad y cultura actual sembrando pesimismo, desconfianza, inseguridad. Como bien anotan Sánchez y Navasal, las instituciones han perdido credibilidad, como herencia o lastre de un pasado que se juzga fracasado. Estos autores se detienen particularmente en la crisis en la que la Iglesia misma se habría metido, pues hay que reconocer que, después de decenios o siglos, de culpabilizar de su pérdida de relevancia cultural a las incomprensiones y ataques externos, ha venido ella misma a despertar y sorprenderse –especialmente a través del descubrimiento de los abusos sexuales y de autoridad de algunos de sus eclesiásticos<sup>345</sup>– de que el clericalismo y la mundanización habían enraizado en ella<sup>346</sup> y le habían hecho más perjuicio del que pudiera venirle de fuera. De hecho, la secularización de la sociedad en los dos últimos siglos tiene una de sus causas principales en la clericalización de la Iglesia del siglo XIX, que dificultó la presencia y actuación de los fieles laicos en la esfera pública<sup>347</sup>.

El papa Francisco es un profeta, que no puede disimular ni minimizar los males que afligen a tantas personas sin voz en nuestro mundo. Su teología –muy relacionada con la argentina e iberoamericana teología del pueblo<sup>348</sup>– es profundamente encarnada. Este primer capítulo es contundente. «Se encienden conflictos anacrónicos que se consideraban superados» entre pueblos

---

<sup>345</sup> Marcial Sánchez Gaete es un experto y referente sobre la crisis de los abusos sexuales de eclesiásticos en Chile en los pasados decenios; además de ser el director de la reciente obra enciclopédica *Historia de la Iglesia en Chile* (5 volúmenes, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2009-2017), historiográficamente novedosa y pertinente en su enfoque y documentada y precisa en su elaboración, que ha sido fruto del mayor esfuerzo colectivo que se ha realizado en el estudio de esta historia.

<sup>346</sup> El papa Francisco no ha dejado de denunciar y buscar corregir este mal eclesial a lo largo de su pontificado; recientemente cf. Francisco, Intervención en la 18ª Congregación General de la Asamblea Sinodal (25 de octubre de 2023): «El clericalismo es un látigo, es un azote, es una forma de mundanidad que ensucia y daña el rostro de la esposa del Señor; esclaviza al santo pueblo fiel de Dios».

<sup>347</sup> Tuve oportunidad, como fruto de mis tesis doctorales, de subrayar la clericalización de la Iglesia en la eclesiología del siglo XIX y sus consecuencias: cf. Emilio Martínez Albesa, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México*, II. (1825-1848), Porrúa, México 2007, pp. 793 y 1096; e *ibidem*, III. (1848-1867), pp. 1445-1458, 1722-1723 («esa eclesiología clericalizada incluía una falta de comprensión hacia la vocación y misión de los fieles laicos, que le impedía considerar que la Iglesia puede y debe estar presente en la vida temporal por medio de ellos», p. 1723) y 1997.

<sup>348</sup> De autores como Lucio Gera, Rafael Tello, Juan Carlos Scannone. El mismo filósofo Alberto Methol Ferré estuvo también influido por esta corriente. Cf. Carlos Hoevel, *La teología del pueblo: orígenes, ideas e interpretaciones*, en «Communio» Argentina, XXVII (2021/3), pp. 91-123.

(FT 11). Se echa en falta el sentido social dentro de las naciones. Se recurre a ideologías simplistas para defender intereses de parte y no analizar los problemas salvo en lo que parece afectar a los propios. Crece el sentimiento de soledad a pesar de la cercanía física y digital. La economía global tiende a uniformar y masificar, cancelando identidades y formas culturales particulares, y poderes financieros internacionales colonizan el planeta sin miramientos, medrando con la desigualdad, e incluso mafias de la droga y de la trata de personas tiranizan impune y cruelmente territorios y regiones a escalas intercontinentales. Los derechos humanos de los más débiles son avasallados sistemáticamente con el aborto, la eutanasia, las terribles migraciones forzadas, las exclusiones legales y sociales, las guerras, las mentiras de la ideología de género divulgadas entre menores y vulnerables. Hoy ser feto, niño, adolescente o anciano es ser persona en alto riesgo de descarte. La violencia verbal de las redes sociales contamina las mentes y las relaciones. La intolerancia de todo tipo, étnica, nacionalista, religiosa, de opinión política, se difunde sin escrúpulos. Y tres años después de la encíclica, ciertamente no podemos decir que el panorama haya mejorado... Sánchez y Navasal, revisando el diagnóstico del pontífice, nos muestran la contradicción de nuestro mundo, que anhela integración, paz, progreso, pero que no reconoce sus raíces históricas, con lo que de posibilidades y de desafíos conllevan, pretendiendo ilusoriamente por el contrario partir de cero, ni tiene un proyecto verdaderamente común capaz de suscitar entusiasmo y reunir esfuerzos. Como humanidad, no estamos constituidos realmente en un *nosotros* inclusivo y global (FT 17): nos falta identidad, que solo da la conciencia histórica, y nos falta esperanza, que solo da un propósito compartido de dignidad y bien común. De aquí que la necesidad de gestar una nueva cultura, un alma para esa sociedad universal que somos la humanidad. Como vimos, el término *cultura* ha de ser necesariamente análogo, pues no pretende Francisco negar la legitimidad de la diversidad cultural, todo lo contrario. No se trata de «imponer un modelo cultural único» (FT 12). Como se ha explicitado, aceptar la invitación del papa «no quiere decir negar lo que somos, en términos de pertenencia a culturas y religiones diversas, quiere decir, por el contrario, unir las fuerzas y construir y reconstruir sociedades, grupos y familias sobre un fundamento común de acogida y fraternidad»<sup>349</sup>. Se trata pues de dotarnos entre todos de unas actitudes constructivas, humanizadoras, fraternas, mediante encuentros de amistad promovidos en todos los niveles que podamos cada uno abarcar. En este sentido, el señalamiento que dirigen estos autores a la belleza, la esperanza y la audacia como fuerzas capaces de suscitar y alimentar gestos de amistad en medio de este marco concreto en que nos toca vivir nuestra vicariedad cristiana me parece muy acertado.

### *Las propuestas de transformación*

De la mano de Miguel Ángel Martínez López, nos adentramos en los capítulos la encíclica que corresponden a las propuestas de acción, al *actuar* (después del *ver* y el *juzgar*), del cuarto al octavo. Ante el panorama presentado en el capítulo primero (*ver*), con la luz de los capítulos segundo y tercero (*juzgar*), tenemos que reaccionar de forma evangélica y asertiva, buscando cambiar las cosas (*actuar*). Para este autor, en su aportación a esta obra, *Fratelli tutti* –por más polémica que pueda haber sido– se inscribe en la tradición de documentos pontificios de la Doctrina Social de la Iglesia que promueve una revisión y renovación «de la escala de valores de la cultura occidental, poniendo al ser humano en el centro del bien común, de las relaciones económicas y de la vida social, tanto a nivel local, como a niveles superiores: nacional e internacional».

---

<sup>349</sup> Rocco D’Ambrosio, en Ricardo Cristiano y Rocco D’Ambrosio, “*Siamo tutti della stessa carne*”. *Dialogo su Fratelli tutti tra un cattolico e un agnostico*, p. 30 (traducción nuestra).

Efectivamente, Francisco subraya aquí cómo la dignidad de todas y cada una de las personas humanas debe estar en el centro de todo proyecto social y el bien común precisamente se autentifica como tal cuando no excluye a nadie (cf. *FT* 69, 107-108 y 232-235). El papa nos coloca la verdad de la fraternidad universal como presupuesto y punto de partida para pensar y actuar amistosamente un bien común a escala local, nacional y mundial.

Entre los valores y los principios, de una parte, y los comportamientos, de otra, están las actitudes. Podemos decir que los valores (que están en la realidad misma y han de descubrirse, aceptarse, apreciarse o valorarse y promoverse) y los principios (que son verdades orientadoras para la acción, que la reclaman y encauzan) pertenecen al orden potencial de la moral (nos dan la potencialidad de obrar correctamente), mientras que las actitudes (disposiciones para actuar de cierta forma) y los comportamientos (maneras de actuar) al orden actual o práctico de la moral (nos hacen actuar, nos llevan a obrar correctamente). El papa Francisco, con *Fratelli tutti* y en general con su magisterio, se está manifestando como un notable educador de actitudes, un gran formador de actitudes cristianas.

Martínez López va al meollo de propuesta pontificia, señalando que el objetivo del documento es «promover actitudes y comportamientos que se concretan en iniciativas de transformación de la sociedad». ¿Qué actitudes?, ¿qué comportamientos? Este autor los sintetiza en cuatro: luchar contra todo descarte social, poner al ser humano en el centro de la actividad política, económica y social, buscar la equidad económico-social<sup>350</sup> y vivir en armonía con la creación. Y ¿qué iniciativas? Estas corren a cuenta de la conciencia, creatividad y capacidad de los fieles laicos; pero el papa no deja de proponer algunas acciones ante problemas concretos –tales como el drama migratorio, el deterioro político, la necesidad de una nueva cultura basada en el diálogo, la falta de reconciliación social, la guerra, la pena de muerte, la privatización de la religión– y Martínez López nos enumera las avanzadas en cada capítulo. Para este autor, a la hora de valorar esas propuestas, el lector de la encíclica necesita tener en cuenta que el estilo del pontífice difiere del de sus predecesores, siendo poético y evocativo y no técnico ni académico, que además escribe de los problemas del mundo desde la perspectiva iberoamericana y no europea, que las propuestas no pretenden estar acabadas ni ser exhaustivas, sino solo esbozadas, siendo por tanto incompletas, y que el concepto de *neoliberalismo* –y liberalismo económico en general– utilizado corresponde al de la jerga político-ideológica de las izquierdas y carece de precisión semántica. También es útil la observación sobre el uso del término de *populismo*. Con estas advertencias, se facilita mucho la comprensión de los actuares que el papa ofrece a nuestra consideración con el fin de animarnos a comprometernos con «un mundo mejor donde impere la justicia y el amor» (Martínez López).

En consonancia con los autores anteriores, Martínez López comparte que la transformación social en esta línea, que toca íntimamente los valores, requiere un cambio cultural y subraya el papel en ello del diálogo, en línea con *Fratelli tutti*. La misma encíclica estaría escrita para suscitar diálogos. El primero, entre los mismos creyentes, llamados a vivir la doctrina social en un discernimiento comunitario, pues esta «tiene vocación de ser un cruce de caminos» (*idem*) entre diversos saberes y perspectivas; y así, luego, entre todas las personas de buena voluntad. En este sentido, se congratula del esfuerzo conjunto que este libro representa y augura que la reacción a la encíclica

---

<sup>350</sup> Hay que tender a superar las desigualdades en este campo; pero sin olvidar que bien dijo Aristóteles en su *Política* que la justicia es igualdad para los iguales y desigualdad para los desiguales, distinguiendo la igualdad numérica de la igualdad de mérito: cf. José Ramón Recuero, *El bien común en la filosofía clásica y moderna*, p. 27.

pueda de esta forma llegar a ser más fecunda que la encíclica misma. Efectivamente, apunta otro autor, «la recepción de las encíclicas es un gran tema histórico, que deja al descubierto tanto al ambiente eclesial como al laico»: «el texto de Francisco mete en crisis, si somos honestos, a todos»<sup>351</sup>.

### *La fecundidad social de la amistad*

El diálogo amistoso y constructivo que desea el papa Francisco entre «todas las personas de buena voluntad, creyentes y no creyentes» –como señala José Corral en su contribución a este volumen– puede alumbrar una nueva cultura; puede dotar de un alma nueva a las relaciones sociales locales, nacionales y globales, de manera que la *civilización del amor*, que nos ha recordado Martínez López como ideal de la doctrina social de la Iglesia, vaya adquiriendo realidad cada vez mayor.

Para Corral, es un acierto del papa el que piense en «toda la humanidad» como «sujeto», «porque es toda la humanidad la que está afectada por los problemas y la humanidad quien debe resolverlos». La Iglesia, en efecto, como señala este autor, ha sido la institución que, desde muchos siglos atrás, ha concebido a la entera humanidad como un sujeto a partir de la universalidad de la salvación traída por Jesús a todos los hombres y a todo el hombre (alma y cuerpo); por ello, la concepción de una historia universal es deudora en buena medida del cristianismo<sup>352</sup>. El bien común universal merece tener la prioridad entre todos los bienes de las personas, porque es el que nos concierne a todos por atender esos problemas de todos, y puede y debe alcanzarse solo con la aportación de todos. Y esto –pienso– no es ningún tipo de socialismo ni colectivismo; sino simplemente la conciencia de que todos compartimos la misma dignidad humana por ser hermanos –tal y como reconocen el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos<sup>353</sup> y el Catecismo de la Iglesia Católica<sup>354</sup>– y los derechos humanos son de y para todos, así como el desarrollo auténtico no puede hacerse a costa de la dignidad de nadie y la deseada paz solo puede universalizarse desde la búsqueda de una justicia sin exclusiones y el ofrecimiento de un perdón sin exclusivismos. Sintetiza Correa Fontecilla que la dignidad humana significa que «los seres humanos tienen el derecho –son merecedores– a vivir en una sociedad cordial y además [...] [a] poder avanzar en la construcción de una vida más plena, más autorrealizada» y a gozar del «derecho a la libertad»<sup>355</sup>. Este es el verdadero *interés propio* de todos, es decir, el interés general u objetivo básico –que Corral identifica en definitiva en la continuidad de la «vida humana», y yo añadiría verdaderamente humana (o sea social y libre) y cada vez más humana–, y su persecución es la base para vivir «con el mayor bienestar posible» (Corral). «Cualquier acto, interesado o no, que beneficia a otro beneficia a la especie, puesto que además del provecho directo, mejora al grupo al mejorar

---

<sup>351</sup> Rocco D’Ambrosio, en Ricardo Cristiano y Rocco D’Ambrosio, *“Siamo tutti della stessa carne”*. *Dialogo su Fratelli tutti tra un cattolico e un agnostico*, p. 91 (traducción nuestra).

<sup>352</sup> Cf. Emilio Martínez Albesa, *Repensando la Historia desde la fe. Algunas pistas*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2018, pp. 41-46 y 64-66.

<sup>353</sup> «Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana; [...]»: Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos adoptada y proclamada por la Resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas 217 A (III) del 10 de diciembre de 1948.

<sup>354</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica* 356-361.

<sup>355</sup> Pedro Pablo Correa Fontecilla, *La dignidad. Una respuesta a los desafíos del siglo XXI*, Historia Chilena, Santiago de Chile 2021, p. 104.



la convivencia. Y al bien común en su caso»<sup>356</sup>. Matizo: siempre y cuando ese *beneficio* hecho a otro sea un bien moralmente bueno y dado con medios moralmente lícitos.

Como el papa advierte, necesitamos una *ética* universal (cf. FT 126), porque –señala Corral– no basta con *saber* y *poder* hacer el bien, sino es también necesario *quererlo*. Bien ha señalado Gómez Pérez:

El sentido de la dignidad está ligado al sentido de la igualdad, porque nadie es más ni menos que nadie. Esto se entiende con la razón, pero se queda en casi nada si no se pone en ello el corazón.<sup>357</sup>

Mi comportamiento es ético cuando logro «que mis acciones respeten la dignidad propia y la de los demás»<sup>358</sup>; y esto, ya desde Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), tiene mucho que ver con el concepto de bien común<sup>359</sup>. «Ponerse en el lugar del otro es el primer y más fundamental paso que se puede dar para actuar éticamente o sea para respetar la dignidad de todos», ha dicho Correa Fontecilla<sup>360</sup>. Y «luchar por el bien común es luchar por la libertad y la dignidad de todo ser humano», afirma Recuero<sup>361</sup>. La ética «implica crecimiento»<sup>362</sup>; está finalizada a que avancemos, al mismo tiempo, «hacia una sociedad más cordial y hacia una vida más plena» como personas<sup>363</sup>.

La concordia social significa, en primer lugar, que las acciones no solo no dañen directamente a nadie, sino que [...] contribuyan al desarrollo de la comunidad de la que formamos parte, comunidad que abarca desde aquellos que nos rodean directamente hasta todos los habitantes del planeta. Significa, entre otras cosas, justicia, bien común, paz social, solidaridad, equidad, fraternidad, [...], etc.<sup>364</sup>

Como ya insinué arriba, en un mundo globalizado, el tratarnos como hermanos es la única opción para alcanzar el éxito en una historia universal y sobrevivir como humanidad. Advierte el Card. Matteo Maria Zuppi (arzobispo de Bolonia y actual presidente de la Conferencia Episcopal Italiana): «vivimos ya y cada vez más en un mundo en que muchas diferencias están llamadas a estar juntas y, por tanto, es necesario encontrar un modo para caminar juntos: no es una elección opcional»<sup>365</sup>. La supervivencia de la especie humana solo puede darse en la amistad universal. De hecho, como dice Gómez Pérez: «El origen de la concordia es una extensa práctica de la amistad»<sup>366</sup>. Estamos ciertamente ante una utopía si pensamos que el bien común universal pueda alcanzarse cabalmente y para siempre, lo cual solo ha sido pretensión de las ideologías; pero estamos ante un proyecto posible y en marcha de mejora perfectible y escatológica si observamos desde la razón y la fe la realidad de las posibilidades humanas para el bien y del crecimiento misterioso del Reino de

<sup>356</sup> José Corral, *Supervivir amando. Un principio ético universal*, Letras de Autor, Madrid 2016, p. 40.

<sup>357</sup> Rafael Gómez Pérez, *Lo breve. Aforismos*, 259, Ideas y Libros Ediciones, Madrid 2021, p. 82.

<sup>358</sup> Pedro Pablo Correa Fontecilla, *La dignidad. Una respuesta a los desafíos del siglo XXI*, p. 101.

<sup>359</sup> José Ramón Recuero Astray, *El bien común en la filosofía clásica y moderna*, p. 25: Según Aristóteles, «si la prudencia nos invita a buscar en nuestro interior el bien propio de cada uno [el de nosotros mismos] para la acción que vamos a acometer, la justicia nos permite sopesar el bien de los demás y buscar así el “bien común”».

<sup>360</sup> Pedro Pablo Correa Fontecilla, *La dignidad. Una respuesta a los desafíos del siglo XXI*, p. 104.

<sup>361</sup> José Ramón Recuero Astray, *El bien común en la filosofía clásica y moderna*, p. 177.

<sup>362</sup> Pedro Antonio Reyes Linares, *Fratelli tutti. Paso a paso a la apertura universal*, 20, p. 23.

<sup>363</sup> Pedro Pablo Correa Fontecilla, *La dignidad. Una respuesta a los desafíos del siglo XXI*, p. 111.

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 104. De hecho, «la concordia supone cumplidas la justicia y la equidad», siendo fruto de la amistad: Rafael Gómez Pérez, *Lo breve. Aforismos*, 548, p. 150.

<sup>365</sup> Card. Matteo Maria Zuppi, en Corrado Caiano y Nicoletta Ulivi (coordinadores), *Fratelli tutti. Davvero. Uomini e donne in dialogo con il cardinale Matteo Maria Zuppi*, p. 44 (traducción nuestra).

<sup>366</sup> Rafael Gómez Pérez, *Lo breve. Aforismos*, 549, p. 150.

Dios en el mundo (cf. FT 127). Con razón se ha mencionado que la cultura de la fraternidad «es amiga del tiempo, el tiempo del diálogo, de la recíproca explicación y comprensión, del compromiso»<sup>367</sup>; es laboriosa, artesanal; es apuesta por un tiempo que es superior al espacio; es generadora de procesos. Y, a Dios gracias, nunca faltará la suficiente amistad universal –caridad social– para nuestra supervivencia como humanidad en virtud precisamente por lo menos de la vicariedad cristiana, pues nunca dejará de haber uno y varios buenos samaritanos: Cristo y los de Cristo, su Cuerpo místico.

El recurso principal con el que contamos para avanzar en este bien común universal es por lo tanto el amor, que se expresa en amistad. Su utilidad es máxima. Su fecundidad social, indiscutible. El auténtico progreso social viene del amor, avanza con el ejercicio de la amistad. Corral lo identifica con el *altruismo*, que para él es amor en ejercicio: «cualquier acción u omisión que beneficie a otro u otros»<sup>368</sup> –podríamos decir amistad–, señalando además que la humanidad «ha sobrevivido y prosperado gracias al uso creciente de diversas formas del altruismo amplio» (*idem*, contribución en esta obra). «El dar o transmitir la vida y el convivir altruistamente, son las formas *naturales* más eficientes y eficaces para sobrevivir. Como individuos, grupalmente, y como especie»<sup>369</sup>. El cristianismo, además, como también otras religiones, predica un *altruismo puro*, que es el amor de caridad, desinteresado, cuya fuerza para edificar la sociedad es aún mayor, pues «casi es asimilable al objetivo básico ya que, quien ama así, quiere sobre todo la conservación de lo amado» y «lo amado en este caso son todos los hombres, la humanidad fraterna, la especie»<sup>370</sup>. Completaría yo que la caridad sobrenatural supera el objetivo de la conservación de la humanidad, alcanzando incluso la finalidad de la comunión con Dios y entre sí de las personas, es decir, logra el objetivo sobreabundantemente, en total plenitud, de la vida humana con lo que ello supone de presencia de Reino de Cristo en la sociedad, de hacer de este mundo un hogar digno para los hijos de Dios.

El rol de las religiones en la facilitación de una sociedad más cordial, amistosa, fraterna, en definitiva, humana, ha sido muy cuestionado a lo largo de los últimos siglos –pienso aquí desde mediados del siglo XVI, pudiendo remontarnos más atrás– y quizás sobre todo en estos primeros decenios del siglo XXI. Sin embargo, el papa Francisco, en continuidad con toda la moderna doctrina social<sup>371</sup>, no deja aquí de reclamar el derecho humano a la libertad religiosa<sup>372</sup> y, consecuentemente,

---

<sup>367</sup> Ricardo Cristiano, en Ricardo Cristiano y Rocco D'Ambrosio, "*Siamo tutti della stessa carne*". *Dialogo su Fratelli tutti tra un cattolico e un agnostico*, p. 83 (traducción nuestra).

<sup>368</sup> José Corral, *Supervivir amando. Un principio ético universal*, p. 40.

<sup>369</sup> *Ibidem*, p. 45. Lo refiere a toda especie de seres vivos, especialmente a los sociales. Pero encierra sin duda una verdad particular en lo que se refiere a la especie naturalmente más perfecta que tiene fin sobrenatural, la especie humana.

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>371</sup> La cual habría nacido para reivindicar la participación de la religión cristiana en la esfera pública, según Benedicto XVI, *Caritas in veritate* 56. Pienso que esto es así con el magisterio de León XIII, si pensamos en sus encíclicas políticas *Diuturnum illud* (1881), *Immortale Dei* (1885) y *Libertas* (1888), antes de *Rerum novarum* sobre la cuestión obrera (1891).

<sup>372</sup> Sobre el tema de la libertad religiosa, cf. Comisión Teológica Internacional, *La libertad religiosa para el bien de todos. Aproximación teológica a los desafíos contemporáneos*, BAC, Madrid 2019; Emilio Martínez Albesa, «Libertad religiosa y autoridad política a la luz de la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI», en Rafael Rubio de Urquía y Juan José Pérez-Soba (eds.), *La Doctrina Social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, BAC-AEDOS, Madrid 2014, pp. 1005-1111, y Alberto García Gómez, Emilio Martínez Albesa y Oscar Sanguinetti (coordinadores), "*Dignitatis humanae*" e *libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles 2017.

el derecho de las comunidades religiosas a participar de la vida y del debate públicos, recordando además que la fe en Dios es un bien común que promueve fuertemente una sociedad más justa y fraterna pues da el fundamento más firme para la fraternidad (cf. *FT* 271-285; cf. *Lumen fidei* 26, 34, 51, 54-55 y 57). En nuestra obra, Manuel Cruz nos ofrece un breve apunte sobre el tema, sugestivo y oportuno, reflexionando sobre la problemática relación actual entre el mundo occidental laicista y el mundo islámico radicalizado. Es un botón de muestra de la complejidad del tema religioso-cultural, pero también de la necesidad y fecundidad del diálogo interreligioso para la paz universal, en línea con el capítulo octavo de la encíclica. Se trata de un diálogo irrenunciable, que ha de fundarse sobre la fraternidad humana como hijos de un mismo Dios «o estamos condenados a una guerra sin fin» (Manuel Cruz, pensando en *FT* 285).

La Iglesia enseña la necesidad y alienta la práctica del diálogo interreligioso como parte de la construcción de la comunión entre todos los pueblos. En un mundo de violencia y fragmentación, parece cada vez más urgente dar testimonio de la unidad de la humanidad, de su origen común y de su destino común, en una solidaridad coordinada y fraterna hacia la justicia social, la paz, la reconciliación y el cuidado de la casa común. La Iglesia es consciente de que el Espíritu puede hablar a través de las voces de hombres y mujeres de toda religión, convicción y cultura.<sup>373</sup>

La presentación de las bondades y beneficios objetivos para el bien común de la sociedad de este comportamiento ético, y más aún santo, debe ayudar a abrir los ojos de nuestros demás hermanos en humanidad. Para Corral, es urgente que los más influyentes «conozcan y asuman estas ideas» y la doctrina social de la Iglesia puede facilitar el diálogo que les haga *ver* estas verdades antropológicas. «Aceptar que hay algunos valores permanentes, aunque no siempre sea fácil reconocerlos, otorga solidez y estabilidad a una ética social. Aun cuando los hayamos reconocido y asumido gracias al diálogo y al consenso, vemos que esos valores básicos están más allá de todo consenso, los reconocemos como valores trascendentes a nuestros contextos y nunca negociables» (*FT* 211). Este autor nos ofrece su libro *Supervivir amando. Un principio ético universal* (2016) como herramienta para proseguir el diálogo con la encíclica *Fratelli tutti*, pues encuentra que esta corrobora lo esencial de su aportación y que este plantea objetivos y acciones convergentes y complementarios con los de ella.

### *Valores para un nuevo humanismo*

Un nuevo humanismo cultural requiere unos nuevos valores. Ya dijimos que una cultura es principalmente un conjunto de valores y de expresiones de estos en un estilo de vida. Martínez López y Barahona han ya hablado de esta necesidad. Andrés Muñoz Machado nos ofrece en su contribución a esta obra una propuesta de revitalizar los valores cristianos – es decir, redescubrirlos, mostrarlos y ponerlos en aprecio– ante los problemas actuales para gestar este humanismo nuevo, esta nueva *cultura de la amistad*, o sea una cultura en la que la amistad sea una actitud generalizada entre las personas de tal modo que caracterice decisivamente a las comunidades locales, nacionales y universal.

Muñoz Machado nos ayuda a interpretar la encíclica *Fratelli tutti* desde el contexto histórico que la justifica, la problemática actual abordada en el capítulo primero e interiorizada por Sánchez y Navasal considerada desde sus raíces, que ahondan en la Postguerra de la Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría, la caída del muro de 1989, la revolución de las comunicaciones y las nuevas

---

<sup>373</sup> XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Una Iglesia sinodal en misión* I.5.f.

tecnologías, la crisis económica de 2008 y la pandemia del COVID-19. Las vicisitudes históricas del nuevo orden internacional en estos decenios han desembocado en unos problemas que el papa describe en aquel primer capítulo y que testimonian que «se han ido perdiendo los valores cristianos» en el concierto mundial. La parábola del buen samaritano se nos ofrece como una luz para contribuir desde nuestra realidad a ofrecer solución: se trata de hacer lo mismo que hizo ese buen samaritano, es decir, de tener misericordia, de tratarnos como hermanos. Según este autor, la aplicación del relato evangélico a la situación actual lleva al pontífice a denunciar el egoísmo burdo del materialismo, la indiferencia ante la desgracia ajena para preservar el propio coto de bienestar y la organización social internacional dominada por la gran finanza que apuntala la inequidad. Hay que superar la visión del mundo de *socios* que coinciden en intereses propios y comparten proyectos con miras al propio beneficio y pasar, introduciendo la gratuidad de la amistad desinteresada, a generar un mundo de *hermanos* que reconocen su igual dignidad y sirven al bien común (cf. FT 101-102). Para esto, Francisco propone revitalizar las actitudes del buen samaritano, *vivir el cristianismo* en lo que tiene de novedad humanista: la práctica del amor, de la caridad cristiana.

Gómez Pérez ha escrito con razón que:

En la historia se registra una fuerza centrípeta hacia la unión, y una centrífuga para la división. A veces domina esta última. Algo que solo se corregiría rebasando la justicia cumplida con el don de la caridad.<sup>374</sup>

Este don, que es la vida del Espíritu Santo en nosotros, es la mejor contribución que los cristianos podemos hacer a nuestros coetáneos. «El amor —“*caritas*”— es una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz», y «tiene su origen en Dios»<sup>375</sup>; pero nos mueve incluso a superar la justicia para abrirnos a ofrecer a todos un trato de amistad: «actuar hacia los demás, cercanos y lejanos, como si los estuviéramos escogiendo como hermanos y amigos nuestros»<sup>376</sup>. «Quienes son capaces de amistad son aquellos que pueden comprender de corazón la suerte de un desconocido. No hay otros», sentenció Simone Weil<sup>377</sup>. En efecto, si a los amigos se les escoge y pensamos en la amistad como en una relación propia del ámbito privado, al hablar de amistad social en *Fratelli tutti*, el papa nos está pidiendo llevar el amor al ámbito público, en continuidad con el mensaje de *Caritas in veritate*<sup>378</sup>, con una iniciativa libre y personal —que es tan fuerte que con ella «podemos ser amigos de cualquiera que esté en nuestras antípodas, en cualquier clase de antípodas»<sup>379</sup>— por la cual abrimos nuestro corazón al prójimo todavía desconocido con quien coincidimos en sociedad, reconociéndolo hermano de la misma dignidad, le miramos con empatía y misericordia, nos acercamos a él y lo acogemos como amigo<sup>380</sup>, y procuramos que toda la organización social, a todos los niveles —local, nacional, internacional—, esté al servicio del bien común, que comienza por la inclusión de los más necesitados o periféricos (cf. FT 215 y 233-235). «Solo ese bien es el que puede

---

<sup>374</sup> Rafael Gómez Pérez, *Enseñanzas de la caridad. El amor a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo en el Nuevo Testamento y en la doctrina social de la Iglesia*, Ideas y Libros Ediciones, Madrid 2020, p. 241.

<sup>375</sup> *Caritas in veritate* 1.

<sup>376</sup> Card. Michael Czerny y Christian Barone, *Fraternità “segno dei tempi”*, p. 226.

<sup>377</sup> Simone Weil, *La amistad*, p. 88 (Fragmento XIX, selección de *Attente de Dieu*).

<sup>378</sup> *Caritas in veritate* 2.

<sup>379</sup> Rafael Gómez Pérez, *Lo breve. Aforismos*, 557, p. 151.

<sup>380</sup> Cf. Card. Michael Czerny y Christian Barone, *Fraternità “segno dei tempi”*, p. 226.

recibir, con verdad, el nombre de *sociedad*, palabra que en el latín antiguo era tan cercana a la amistad»<sup>381</sup>; de manera que proponer amistad para el ámbito público no debería sonarnos tan raro y novedoso. «Dios nos da la fuerza para luchar y sufrir por amor al bien común»<sup>382</sup>. No consiste en otra cosa la vivencia de la doctrina social de la Iglesia. Nos dice el papa:

Este es el fundamento de la Doctrina Social de la Iglesia. No es una simple implicación de la fe cristiana, sino una realidad que tiene un fundamento teológico: el amor de Dios por la humanidad y su designio de amor y de fraternidad que él realiza en la historia por medio de Jesucristo, su Hijo, a quien los creyentes están íntimamente unidos por medio del Espíritu.<sup>383</sup>

Dentro de este marco, de vivir la caridad, el amor de Dios y del prójimo, Muñoz Machado presenta algunas concreciones en las que el papa Francisco traduce la práctica del *humanismo nuevo* del Evangelio a nuestra realidad: Una «práctica de la benevolencia y de la solidaridad», es decir, de la amistad, que corresponda a la declarada fraternidad e incluya, de consecuencia, entre otras cosas, la función social de la propiedad privada bajo el principio del destino universal de los bienes. La atención a la familia como agente de transmisión de valores religiosos y sociales. El centrar la economía en la persona, atendiendo a su dignidad y al bien común. La renovación del liderazgo político con una correcta ética y con unos objetivos justos y transparentes. El respeto a las culturas locales en una gran familia de pueblos, donde se ayude con creatividad empresarial al desarrollo de cada una según su necesidad. La integración respetuosa y fraterna del Norte y el Sur del planeta como fruto de políticas justas y amistosas sobre libertad económica, migraciones, instituciones internacionales. La acción testimonial, fraterna y cordial de los cristianos en un mundo plurirreligioso y pluricultural. Como explica Jesús Castro, Obispo de Nuestra Señora de la Altagracia (Higüey, República Dominicana), el amor fraterno implica «procurar una maduración de las personas y de las sociedades en los distintos valores morales que lleven a un desarrollo humano integral»<sup>384</sup>. Así, por todos esos caminos, se irán descubriendo, apreciando, encarnando y comunicando los valores humanos, de matriz cristiana, que podrán dar contenido a una nueva cultura o estilo de relación entre todos animada por la actitud de la amistad fraterna.

Podemos comprender así que, como anota el Card. Zuppi, la encíclica *Fratelli tutti* «resulta ser el primer abecedario para conseguir convivir, para entender lo que quiere decir convivir, para encontrar las reglas de nuestra convivencia, haciéndolas nacer de la inspiración cristiana»<sup>385</sup>. De hecho, si bien la parábola del buen samaritano debe ser identitaria del cristiano, podemos sin embargo afirmar que, «por fortuna, son muchas las personas que comparten estos valores, a veces conscientemente, otras, con frecuencia, sin saberlo, tomándolos del humanismo tan radicado» en los países con raíces culturales cristianas<sup>386</sup>. Que el samaritano sea presentado como modelo a los

---

<sup>381</sup> Pedro Antonio Reyes Linares, *Fratelli tutti. Paso a paso a la apertura universal*, 15, p. 18.

<sup>382</sup> *Caritas in veritate* 78.

<sup>383</sup> Francisco, «Prefacio» (3 de octubre de 2021), en Card. Michael Czerny y Christian Barone, *Fraternità "segno dei tempi"*, (pp. 5-10), p. 7 (traducción nuestra).

<sup>384</sup> Jesús Castro Marte, «El gran sueño de la fraternidad universal», en Consejo Episcopal Latinoamericano, *Fratelli tutti. Reflexiones desde y para América Latina y El Caribe*, p. 59.

<sup>385</sup> Card. Matteo Maria Zuppi, en Corrado Caiano y Nicoletta Ulivi (coordinadores), *Fratelli tutti. Davvero. Uomini e donne in dialogo con il cardinale Matteo Maria Zuppi*, p. 43 (traducción nuestra; en lugar de *convivir y convivencia*, el original emplea «estar juntos»).

<sup>386</sup> *Ibidem*, p. 28 (traducción nuestra; el cardenal se refiere allí específicamente al humanismo radicado en Italia).

judíos habla también, en la misma parábola, de la universalidad con la que su actitud y sus valores pueden llegar a abrazarse. Miremos, por tanto, adelante con confianza y esperanza.

#### 4. La amistad social como actitud política

##### *La actitud de amistad política*

La amistad social, en *Fratelli tutti*, es una *actitud* que se corresponde, como consecuencia práctica, «al principio de gratuidad como expresión de fraternidad»<sup>387</sup>, la cual sería un *valor* de la sociedad humana<sup>388</sup>. Así,

la fraternidad entendida como un valor tiene que ver con la solidaridad, el respeto y la ayuda mutua entre los pueblos, sin distinción de su cultura de origen o su credo particular. Un pueblo fraterno es aquel que está dispuesto a socorrer al necesitado y a condolerse de sus padecimientos, bajo la premisa de que todos los seres humanos, en alguna medida, somos hermanos.<sup>389</sup>

De hecho, la *amistad social*, traduciéndose en promoción del bien común, ha de privilegiar a los miembros más necesitados de la comunidad, comenzar por abrazarlos a ellos. No olvidemos que la *opción preferencial por los pobres* es exigencia necesaria del principio del *destino universal de los bienes* que, a su vez, es una implicación del principio de *bien común*<sup>390</sup>. Por esto, el papa Francisco pide partir en lo concreto por procurar el bien del necesitado que está a nuestro alcance, como en la parábola del buen samaritano, para ir a continuación extendiendo nuestra amistad hacia todos los más posibles sin límites, pero en círculos concéntricos cada vez más extensos (cf. FT 89 y 95-100), al modo de lo que nos decía Gómez Pérez.

Debemos hacer de la amistad una *actitud* generalizada en nuestras comunidades y en nuestro mundo que llegue a estar tan radicada que sea parte constitutiva y caracterizante de sus *culturas* o maneras de ser y expresarse. En todos los niveles, también en la misma sociedad internacional.

En el ámbito político, esta actitud de amistad social habrá de tener lógicamente muchas consecuencias. No sin razón señaló Aristóteles que la comunidad política necesita de la amistad para subsistir<sup>391</sup>. *Fratelli tutti* le dispensa gran atención a este ámbito, sobre todo en los capítulos quinto y séptimo, aunque no solo.

La amistad social es la búsqueda del bien común desde la conciencia de la dignidad de las personas humanas y el amor por el bien de la convivencia. De hecho, «la caridad social nos hace

---

<sup>387</sup> *Caritas in veritate* 34. Subrayado en el original. Además, también, la amistad social se corresponde a los principios básicos de respeto a la dignidad de las personas y de promoción del bien común, los cuales son asimismo expresión de fraternidad humana, aun cuando menos inmediatamente que el de gratuidad. También tiene correspondencia con el principio de solidaridad.

<sup>388</sup> «La fraternidad es el lazo de unión entre los hombres basada en el respeto a la dignidad de la persona humana, en la igualdad de derechos de todos los seres humanos y en la solidaridad por de unos por los otros. La fraternidad es un valor [...] universal y transversal a todos los seres humanos de considerarnos todos hermanos. De esta manera el valor de la fraternidad nos lleva a ser solidarios, respetuosos y empáticos unos con los otros»: Significado de Fraternidad, «Significados.com», en: <https://www.significados.com/fraternidad/>.

<sup>389</sup> Equipo editorial Etecé de Argentina, *Fraternidad*, «Concepto.de» (2 de febrero de 2022), en: <https://concepto.de/fraternidad/>.

<sup>390</sup> *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 182 y 171.

<sup>391</sup> Cf. José Ramón Recuero, *Respuestas breves a inmensas cuestiones. Dios, el mundo y yo; mi libertad con ley moral; el poder político, las leyes y la justicia*, Editorial Y, Madrid 2019 (2ª ed.), 530, p. 274. En *Política* y en *Ética a Nicómaco*.

amar el bien común y nos lleva a buscar efectivamente el bien de todas las personas, consideradas no sólo individualmente, sino también en la dimensión social que las une»<sup>392</sup>. Es, pues, «amor a la sociedad» y consecuente «compromiso por el bien común»<sup>393</sup>, manifestado «en todas las acciones que procuran construir un mundo mejor»<sup>394</sup>, en la búsqueda del «bien posible para la comunidad en su conjunto», en «servirse de las mediaciones sociales para mejorar su vida, o bien eliminar los factores sociales que causan su indigencia», en «organizar y estructurar la sociedad de modo que el prójimo» puede vivir conforme a su dignidad humana<sup>395</sup>. Este amor social, si está fundado en la verdad sobre el hombre, tendrá presente que «el desarrollo integral de la persona y el crecimiento social se condicionan mutuamente»<sup>396</sup>, cuidando también de la dimensión trascendente de la persona humana. Se extiende más allá de las exigencias de la justicia y está en relación con la *realeza* del hombre, a imagen de Cristo, en su *domino* sobre el mundo visible conforme a la misión recibida en el Génesis<sup>397</sup>. Aun concretándose en el compromiso por las comunidades de las que la persona se siente parte responsable, tiende necesariamente a la universalidad, dado que la dignidad humana es compartida por todos<sup>398</sup>.

Para ello, el arte de la política representa un instrumento cualificado porque busca organizar la convivencia social conforme a la justicia en las circunstancias históricas concretas del pueblo. La amistad política será por tanto la misma amistad social vivida en el ámbito de la actividad política<sup>399</sup>. El amor político o caridad política puede definirse como «el deseo de la justicia y la dedicación al bien común», asumiéndose la responsabilidad de este, como «un servicio eficaz y desinteresado hacia la humanidad»<sup>400</sup>. Debe buscar «crear eficazmente y en provecho de todas las condiciones requeridas para conseguir el bien auténtico y completo de toda persona, incluido su destino espiritual»<sup>401</sup>. Aunque se concrete en el servicio a un pueblo, en su finalidad de realización de la justicia y del bien común, tiende también a la universalidad: «El poder político debe saber desligarse de los intereses particulares, para enfocar su responsabilidad hacia el bien de toda persona, rebasando incluso las fronteras nacionales»<sup>402</sup>. Precisamente, su extensión, su pretensión de abrazar a todos, es lo que hace de la caridad política la forma más amplia de la caridad<sup>403</sup>. El amor político mueve a cada persona «conocer cuál es el contenido y el valor de la opción que se le presenta y según la cual se busca realizar colectivamente el bien de la ciudad, de la nación, de la

---

<sup>392</sup> *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 207.

<sup>393</sup> *Laudato si'* 203.

<sup>394</sup> *Ibidem*.

<sup>395</sup> *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 208.

<sup>396</sup> *Ibidem* 581: «El “amor social” se sitúa en las antípodas del egoísmo y del individualismo: sin absolutizar la vida social, como sucede en las visiones horizontalistas que se quedan en una lectura exclusivamente sociológica, no se puede olvidar que el desarrollo integral de la persona y el crecimiento social se condicionan mutuamente». Cf. *Gaudium et spes* 39.

<sup>397</sup> Cf. *Redemptor hominis* 16.

<sup>398</sup> Cf. *Ibidem* 15, y *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 208.

<sup>399</sup> Cf. *Deus caritas est* 29.

<sup>400</sup> San Pablo VI, Carta apostólica *Octogesima adveniens* (14 de mayo de 1971), 46. Señala que el «poder político» tiene «la responsabilidad última» sobre el bien común.

<sup>401</sup> *Ibidem*.

<sup>402</sup> *Ibidem*. Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 581.

<sup>403</sup> Pío XI, *Discurso a la Federación Universitaria Católica Italiana*, (18 de diciembre de 1927): «Y tal es el dominio de la política que mira a los intereses de la sociedad *entera* y que, bajo este aspecto, es el campo de la más amplia caridad, de la caridad política» (subrayado en cursiva nuestro). El papa se refiere a todos los miembros de una sociedad, pero con más razón si se tiene en la meta el bien de todos los miembros de la humanidad.

humanidad» y a comprometerse activamente, mediante la participación, en ella, para «servir a los demás»<sup>404</sup>.

Urbano Ferrer Santos introduce oportunamente la encíclica en su conjunto, atendiendo especialmente a la dimensión política. Nos recuerda, apoyándose en *Deus caritas est* 15, que el principal valor de la vida humana y por ende de la sociedad es el amor, del cual la gratuidad en forma de solidaridad sería su expresión social. Si bien en puridad la solidaridad deriva de la virtud de la justicia y la gratuidad de la virtud de la caridad, me parece muy adecuado este subrayado en que la solidaridad tiende a desembocar en la gratuidad y en que la gratuidad produce actos de solidaridad, así como la justicia se abre a la caridad misericordiosa y la caridad exige la vivencia de la justicia. Como me dijo un alumno, la justicia entre las personas exige también que nos tratemos con caridad, el tratarnos con caridad es lo justo entre las personas. Y por tal camino se va al desprendimiento personal y a abrazar la cruz del servicio. En este sentido, Simone Weil escribió:

Amor y justicia –hacer justicia al otro es ponerse en su lugar. Porque amamos su existencia como persona, no como cosa. Extensión, desprendimiento. Para concebirse como uno mismo y como otro–  
. La creencia en la existencia de otros seres humanos es amor.<sup>405</sup>

«Para plasmar una sociedad más humana, más digna de la persona, es necesario revalorizar el amor en la vida social –a nivel político, económico, cultural–, haciéndolo la norma constante y suprema de la acción»<sup>406</sup>. La utilidad social del amor cristiano es suma, por lo que de pureza tiene la caridad que viene de Dios. El vínculo solidario de una nación debe estrecharse «con los marginados» «y, en definitiva, potencialmente con todas las personas» (Urbano Ferrer).

Al mismo tiempo, Ferrer Santos nos hace ver que el término *amistad* puede tener una cierta analogía al aplicarse a la sociedad, puesto que indica un amor concreto a personas concretas, de manera que nuestra amistad «solo alcanza a un círculo más o menos amplio de personas»; sin embargo, dado que lo que funda sólidamente este amor es el que sus destinatarios han sido objeto del amor de Dios –es decir, la auténtica amistad a las personas sería gratuita, «por ser ellas mismas»–, esto hace que la amistad esté abierta a todos los miembros de la sociedad y a todas las personas del mundo. Volveremos sobre esta cuestión.

El recurso al concepto de amistad para plantear las relaciones sociales encierra un grande provecho: el de remitir a *la concreción del amor*. Así, en el documento pontificio, las «alusiones que se hacen a la dignidad humana, el bien común, la solidaridad, la subsidiariedad o los derechos humanos se hacen plásticamente desde aquellas situaciones sociales de nuestro tiempo en las que son particularmente requeridos» (Ferrer). Urbano Ferrer se detiene a explicitar cinco temas de la encíclica que retiene fundamentales para el presente: la relación irrenunciable entre dignidad intrínseca y derechos humanos, la injusticia implícita en el relativismo ético, el impacto de los medios digitales sobre la calidad moral de la información, la categoría humana y social de nuestras relaciones sociales abiertas al bien de todos o cerradas en intereses y, finalmente, la necesidad que el bien común tiene de la gratuidad, «pues solo desde ella se abre paso la perspectiva de lo comunitario, específicamente distinto de la búsqueda del interés individual» (Ferrer).

---

<sup>404</sup> *Octogesima adveniens* 46.

<sup>405</sup> Simone Weil, *La amistad*, p. 46 (Fragmento VIII, selección de los *Cahiers*). Por aquí llega a la cruz, cf. pp. 47-48.

<sup>406</sup> *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 582 (en el original, este texto está subrayado en cursiva).



El papa nos pide –según Ferrer Santos– «introducir la caridad en la actividad política» y la concreción que aporta la amistad es vital cuando hablamos de la actividad política. Si amistad social es la búsqueda del bien común desde la conciencia de la altísima e igual dignidad de todos y del valor de la convivencia, conviene muy particularmente al político, llamado por vocación a promover ese bien común de las maneras más adecuadas. La *mejor política* del papa Francisco es por supuesto la que promueve eficazmente el bien común. Asumir una *actitud de amistad política* se traduciría entonces –siguiendo siempre a Ferrer–, primero, en el «respeto y acatamiento al Estado derecho», pues lo primero es asegurar la justicia, armonizando los legítimos intereses de quienes –grupos y personas– componen la sociedad<sup>407</sup>; segundo, en urdir «proyectos de convivencia concordantes con la tradición de cada pueblo» que permitan actuar el precepto del amor, pues hay que quitar obstáculos facilitando y favoreciendo el desarrollo de los auténticos valores culturales de los pueblos que fundan una convivencia cada vez más rica<sup>408</sup>, y, tercero, en propiciar «actuaciones concretas» del amor en el ámbito social, pues se trata de sostener y alentar la libre iniciativa hacia lo bueno y constructivo, ya que el bien común debe lograrse con la contribución de todos los ciudadanos<sup>409</sup>. Podemos poner en relación estos tres rasgos de la buena actitud política con los tres componentes esenciales del bien común<sup>410</sup>, que ella debe promover: los derechos humanos, que necesitan un verdadero Estado de derecho y no un mero Estado legal<sup>411</sup>; el desarrollo, que ha de ser integral –de todos los hombres y de todo el hombre<sup>412</sup>– y por ello cultural<sup>413</sup>, y la paz, que se edifica y extiende con la práctica del amor y no es solo ausencia de injusticia<sup>414</sup>.

Ferrer desenmascara a dos enemigos que vienen a cancelar esa *mejor política* y de los que ciertamente sentimos el perjuicio todos los días: los objetivos partidistas a corto plazo, la partitocracia que nos deja a los ciudadanos como carne de cañón a merced de las agresiones entre grupos de intereses ajenos al pueblo (cf. FT 178), y el dominio de los intereses económicos sobre el Estado de derecho, con el que tienen mucho que ver el materialismo social y el egoísmo individualista (cf. FT 177). Este autor denuncia el ostracismo de la Iglesia –y podemos decir de las comunidades religiosas– de la esfera pública porque, a pesar de todos los límites humanos y pecados de sus miembros, la religión ejerce un papel histórico importante para la moderación de la política y los dos enemigos actuales tienen mucho de inmoderación en el uso de los instrumentos políticos, de los cuales abusan al ponerlos al servicio de causas partidistas y egoístas, contrarias al bien común (cf. FT 274 y 276). La independencia, el respeto y la colaboración entre el Estado y las comunidades religiosas son garantes en buena medida del bien común de las sociedades<sup>415</sup>.

---

<sup>407</sup> Cf. *ibidem* 169, 389, 406 y 408.

<sup>408</sup> Cf. *ibidem* 165, 391, 392, 394, 556 y 558.

<sup>409</sup> Cf. *ibidem* 168, 392, 413, 418 y 419.

<sup>410</sup> Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 1906-1909.

<sup>411</sup> Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 154, 158 y 406.

<sup>412</sup> Cf. San Pablo VI, Exhortación apostólica *Populorum progressio* (26 de marzo de 1967), 14. Ya san Juan XXIII en su encíclica *Pacem in terris* (11 de abril de 1963) dijo: «todos los miembros de la comunidad deben participar en el bien común por razón de su propia naturaleza» y «el bien común abarca a todo el hombre, es decir, tanto las exigencias del cuerpo como las del espíritu».

<sup>413</sup> Cf. *Gaudium et spes* 53 y 55.

<sup>414</sup> Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 494-495.

<sup>415</sup> Cf. *ibidem* 424-427. Señala expresamente los principios de autonomía e independencia y de colaboración; pero se encuentra también el de respeto en n. 424 párrafo 2º y n. 426. Para una explicación ulterior, cf. Emilio Martínez Albesa, *El laicismo y la libertad religiosa en México: raíces históricas*, en «Boletín Eclesiástico. Órgano Oficial de la Arquidiócesis de Guadalajara» CXXI/11 y CXXI/12 (4 de noviembre y 4 de diciembre de 2010), Arquidiócesis de Guadalajara, Guadalajara 2010, pp. 51-72 y pp. 54-71.

Testimoniar la verdad y, más la verdad suprema, es un servicio de estas comunidades a la objetividad e institucionalización del bien, pues sin ella el amor carece de orientación y también de acierto, vaciándose «hacia un emotivismo» (Ferrer) (cf. FT 273). Todo esto debe hacerse sin perder de vista que entre razón y fe debe darse una purificación siempre recíproca<sup>416</sup>.

Con el fin de renovar hoy la política, haciéndola –digamos– más amistosa, además del consentimiento para la religión de intervenir en el debate público, Urbano Ferrer nos propone atender cuatro temas particulares que también encuentra en *Fratelli tutti*: la verdad de la antropología como presupuesto de un diálogo socialmente constructivo (dentro de este podríamos incluir también lo dicho sobre el rol social de la religión); el valor social del trabajo humano – elemento constitutivo de la antropología– como precedente al de la técnica; la necesidad de discernimiento de los ambivalentes populismos contemporáneos derivados de la revolución moral del 68, y la relación entre justicia y misericordia en política que viene representada por la antinomia de la justicia legal y el perdón caritativo. Pienso que esta última relación puede ser especialmente fecunda para reconstruir la vida política en nuestras sociedades y en la actual sociedad internacional, dada la polarización, fragmentación y conflictividad. Para articular bien la relación entre justicia y misericordia deben tenerse en cuenta dos principios, igualmente decisivos para la relación entre política y religión, y son que, como señala este autor e insistirá Rosario González, «no todas las exigencias del Evangelio a nivel personal pueden traducirse en una normatividad jurídico-legal»<sup>417</sup> y que, como bien dice también Ferrer, la persona «no es abarcada dentro de la ciudad terrena» en su totalidad pues tiene una dimensión trascendente y un fin sobrenatural<sup>418</sup>. Y es que la comunidad política se encuentra establecida al servicio de las personas humanas para el logro de su bien común temporal.

### *De la utopía al realismo a través de lo concreto*

El papa Francisco es sin duda certero en su análisis sobre los males de la política actual. Nos abre los ojos a ellos: las guerras (FT 255-262) –y la encíclica se escribió antes de las de Rusia contra Ucrania e Israel contra Hamás, tras sus atentados, y de paso los palestinos<sup>419</sup>–, el aborto y la eutanasia (FT 18), la pena de muerte (FT 255 y 263-270), la trata de personas (FT 24, 38, 118 y 188-189), la violencia física –terrorismos por supuesto incluidos– y verbal (FT 11, 16, 42-46, 131, 168, 188, 199-202, 218-220, 227, 237, 253, 266 y 283-285), el narcotráfico (FT 38 y 118), el negocio del armamento (FT 29, 38, 188, 258, 262 y 283), las migraciones forzadas (FT 37-41, 129 y 141), el predominio de la especulación financiera mundial (FT 12, 52, 168, 172 y 189), el globalismo y

---

<sup>416</sup> Como defendió Benedicto XVI en *Caritas in veritate* y en otros momentos.

<sup>417</sup> Cf. San Juan Pablo II, Encíclica *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), 71: «Ciertamente, el cometido de la ley civil es diverso y de ámbito más limitado que el de la ley moral. Sin embargo, “en ningún ámbito de la vida la ley civil puede sustituir a la conciencia ni dictar normas que excedan la propia competencia” [Instr. *Donum vitae*, III], que es la de asegurar el bien común de las personas, mediante el reconocimiento y la defensa de sus derechos fundamentales, la promoción de la paz y de la moralidad pública [remite a *Dignitatis humanae* 7]. En efecto, la función de la ley civil consiste en garantizar una ordenada convivencia social en la verdadera justicia, para que todos “podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad” (1Tim 2, 2)».

<sup>418</sup> Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 170.

<sup>419</sup> En la bendición Urbi et Orbi de Navidad de 2023, Francisco ha recordado varias otras naciones que también sufren la guerra, como Siria, Yemen, El Líbano, Armenia y Azerbaiyán, las regiones del Sahel, el Cuerno de África, Sudán, Camerún, la República Democrática del Congo y Sudán del Sur, y se refirió a la tensión en la península coreana y a las violencias en el continente americano. Podríamos sumar la violenta persecución religiosa que padecen los católicos en Nigeria, Nicaragua, China y otros países.

neocolonialismo cultural y económico (FT 12, 14, 51-52, 100 y 285), los nuevos nacionalismos cerrados (FT 11, 86 y 141), el liberalismo individualista (FT 155, 163, 165, 167-168, 170 y 209), el populismo demagógico (FT 155, 157 y 161), el encarnizamiento ideológico (FT 11, 173, 176, 189, 201 y 285), la polarización y crispación política (FT 15, 142, 156 y 163), la corrupción y despotismo gubernamental (FT 14, 45, 113, 171, 176-177 y 253), la decepción de los pueblos (FT 29-30), la conculcación del derecho a la libertad religiosa (FT 274-276, 279 y 282), el relativismo ético y la indiferencia (FT 14, 29, 30, 76, 113, 171, 206-210 y 224), la ausencia de autoridad pública internacional reconocida y capaz de asegurar el bien común mundial (FT 138 y 172-174).

Luis Núñez Ladevéze nos recoloca, en su contribución a este volumen, ante la parábola del *buen samaritano*. Ella es el *juicio* evangélico que el papa Francisco ha puesto a nuestra consideración para que, a su luz, nos dejemos interpelar reconociendo la voz de Dios que nos habla desde el Evangelio y desde la realidad sufriente del mundo, invitándonos a posicionarnos ante esta y a actuar de forma evangélica. «Enfrentamos cada día la opción de ser buenos samaritanos o indiferentes viajeros que pasan de largo» (FT 69).

Según Núñez Ladevéze, el papa y Zygmunt Bauman (1925-2017) coinciden en su diagnóstico sobre la degradación política del mundo contemporáneo, con el que constatan «el fracaso de la sublime pretensión ilustrada de crear un mundo de paz». El ideal de *libertad, igualdad y fraternidad* de la Revolución francesa no se ha materializado en la realidad de nuestras relaciones sociales, las cuales serían hoy cautivas de las redes sociales, que falsearían de manera ilusionista la sociedad, promoviendo su disolución en un individualismo mercantilista. Se difumina la conciencia histórica de los pueblos y, con ella, su identidad en aras de un globalismo *líquido* y conflictivo. Ambos pensadores propondrían similares vías de solución, tales como potenciar las relaciones de cercanía y de inclusión del próximo, promover el respeto desde el reconocimiento de la igualdad básica de todos, superar visiones ideológicas cerradas, afrontar coherentemente los problemas de las migraciones, apostar por el diálogo en un mundo multicultural, contar con todos y rehabilitar la política. Bauman, agnóstico<sup>420</sup>, parece más bien pesimista y se confiaría al liderazgo universal del pontífice como única tabla de salvación; mientras que Francisco, creyente –obviamente–, invita a la esperanza, dirigiendo una llamada confiada a todos los miembros de la familia humana.

El buen samaritano nos testimonia «una conducta que merece imitarse» (Núñez). A través de su ejemplo, somos invitados a buscar la santidad personal saliendo al encuentro del prójimo en sus necesidades. Pero se trata de una conducta personal, individual, que resulta difícil o imposible de transferir al plano social, comunitario, en opinión de Núñez Ladevéze y, como también veremos, de Rosario González. Dado que el papa extiende a todos esa invitación, podría parecer entonces que nos propone un imposible, una utopía social que, en realidad, nunca se materializará, dado que no todas las personas van a secundar esta llamada, y mucho menos a un mismo tiempo. Tampoco las naciones se encuentran en unas situaciones reducibles a una unidad que permitiera una reacción

---

<sup>420</sup> Interesante entrevista extractada de: Zygmunt Bauman, *Vivir en tiempo turbulentos. Conversaciones con Peter Haffner* (Tusquets, Barcelona 2021), en WMagazín: <https://wmagazin.com/relatos/zygmunt-bauman-dios-morira-pero-con-el-morira-tambien-la-humanidad/#zygmunt-bauman-vivir-en-tiempos-turbulentos-conversaciones-con-peter-haffner>. Dice Bauman: «Creo que soy ateo. No creo que exista algo así como un dios que se asemeje a una persona. Pero sí creo que un dios es indispensable para nuestra supervivencia. No puedo imaginarme que la humanidad pueda vivir sin un dios. El hombre es un animal inteligente. Pero, a diferencia de los animales, es consciente de su insuficiencia, de que carece de algo. Por más valientes y audaces que seamos, siempre que llegamos a un límite, nos preguntamos qué habrá tras él».

colectiva universal en un único y mismo sentido, en un proyecto social colectivo y unitario. Para Núñez, la utopía social sería «una aspiración a la mejora colectiva en un planeta unificado tecnológicamente, pero social, cultural y políticamente fragmentado por la asimetría de los mutuos reconocimientos, de las diferencias culturales y la desigualdad económica»; lo cual la haría irrealizable. A mi juicio, una mejora colectiva mundial permanece posible; aunque no en el sentido de mero desarrollo económico-social simultáneo y equitativo, sino en un sentido humanizador que pueda participarse de alguna manera diversa por cada quien. En cierta forma misteriosa pero real, toda acción verdaderamente buena mejora el mundo entero, por más que esto no pueda ser percibido del mismo modo por todos. Pero una utopía social en cuanto mejora cuantitativa y cualitativamente igual, igualitaria y definitiva para todos sí resulta imposible. No se puede sustituir la tierra por el cielo. Las ideologías que promueven ingenierías sociales han fracasado siempre en sus utopías y traído un infierno de injusticia. Este mundo contingente siempre será perfectible. Es por esto que la doctrina social de la Iglesia, en el respeto debido a la legítima y necesaria autonomía de lo temporal<sup>421</sup>, no ofrece una tercera vía, no ofrece soluciones técnicas<sup>422</sup>. En consecuencia, *Fratelli tutti* no es un recetario de remedios sociales ni debe entenderse así; sino «una llamada a la buena voluntad de cada uno, un recetario de recomendaciones morales que toda persona ha de abordar para contribuir a una mejora colectiva» (Núñez). De manera que, nos dice este autor, «ser santo es una utopía personal no exigible socialmente»; *utopía*, esta sí, realizable con la gracia de Dios a nivel personal.

El papa no es un ingenuo y es muy consciente de que el ámbito de la política pública tiene una legítima autonomía y una específica jurisdicción y no puede tratarse como se trata la vida personal individual, tal como demostrarían, por ejemplo, según Núñez, sus reflexiones sobre el perdón (cf. *FT* 250-254). Esto no quiere decir que la buena voluntad, incluso la santidad, no sea necesaria o útil para la acción política tanto de los ciudadanos como de los gobernantes. Todo lo contrario. La política no es ni puede ser amoral. Un gobierno debe velar por la convivencia y esta le exige defender la justicia personal y social; pero ello no significa que, garantizada esta, no pueda ir más allá favoreciendo la expansión del amor. La recta moral le exige ya la justicia al gobernante, pero también la caridad social le exigirá justicia y le reclamará amistad social a un tiempo. Por esto, Francisco habla del amor como motor de la política también gubernamental, desde la atención al «amor imperado» (*FT* 186).

*Fratelli tutti*, presentándonos el ejemplo del buen samaritano, es una llamada a la conciencia personal, a la libertad personal de quien, siendo propietario, puede poner lo suyo al servicio del necesitado movido por la compasión, la empatía hacia el que padece, la misericordia, es decir, movido desde dentro de sí mismo y no por coacciones externas. Al decir verdad, como observa Núñez, la parábola prescinde de considerar si la acción del samaritano era o no exigida por la ley, la cual también obliga a prestar ayuda al necesitado en determinadas circunstancias, e incluso podríamos pensar que haber dejado morir al herido hubiera sido sancionable. Lo que se pone de relieve es la humanidad del samaritano que actúa como el herido necesitaba que actuara, pues midió su acción no según una lógica de mínimos a los que estaba obligado ya por la ley civil ya por la ley religiosa, sino según una lógica de la necesidad ajena, según una lógica de misericordia, que

---

<sup>421</sup> Cf. *Gaudium et spes* 36.

<sup>422</sup> Cf. San Juan Pablo II, Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), 41; y Benedicto XVI, *Caritas in veritate* 9.

es participación de la lógica de gratuidad divina. La condición de extranjería parece hacer pensar que la ley positiva civil y, quizá, religiosa no obligaba a prestar ese auxilio. Jesús encomia al samaritano, subrayando su extranjería y con ella su gratuidad, y lo propone como modelo de misericordia y también de inclusión social. Esto no quiere decir que su comportamiento misericordioso fuera moralmente opcional, por más gratuito y heroico que lo juzguemos; pero la parábola no se detiene en distinguir lo malo del comportamiento del sacerdote y el levita y lo bueno del del samaritano, sino que va más allá, en la descripción de detalles, para apuntar a lo mejor respecto de lo malo y de lo bueno, o sea a la excelencia. Muestra en definitiva cómo el amor comprende la justicia, pero va más allá de ella<sup>423</sup>. Ese *más allá* es lo que hace decir a Núñez que «la conducta del samaritano no es exigible ni extrapolable como conducta social» impuesta a todos o presupuesta de todos, aunque lo sea deseable en todos.

La actitud misericordiosa del buen samaritano es la que Dios estaría esperando del cristiano y del ser humano en este momento de la historia. Esta actitud es concreta, práctica, contingente y además, por estar al alcance de todos (pues todos tienen algo de propiedad para compartir), de suyo universalizable. Su fruto es generador de comunidad, porque hermana de hecho al herido con el voluntario, los hace prójimos, los incluye en una misma *sociedad*-amistad-comunidad. A su base, está el reconocimiento mutuo de la igual dignidad propia y ajena. Se trata de una actitud amistosa –propia de quien se reconoce hermano– que puede y debe animar también la política, haciéndose actitud política de ciudadanos y de gobernantes. Con acierto Núñez reivindica el papel de la libertad personal en medio de las cuestiones sociales en juego para que tal actitud personal de buena voluntad pueda tener operatividad en lo concreto.

El caer en la cuenta de que se trata de adquirir una *actitud*, pienso que nos ayuda a superar la incógnita que plantea Núñez sobre cómo trasladar a un proyecto de país e incluso de humanidad una conducta personal, pues como él hace ver no se trata de pretender unos determinados cambios de estructuras, que la encíclica no especifica y menos la parábola; sino un cambio de actitud que sí fructifique en cambios de conductas y de estructuras. A mi entender, la posada y el dinero adelantado por el uno y fiado por el otro de la parábola remiten de algún modo al rol de la *polis* en la convivencia humana, como también nos dice Rosario González Martín: a «la importancia del apoyo de la comunidad, de la *ciudad*, para acometer el cuidado del otro», y podemos verlo apuntado en la referencia al hospedero de *FT 78* y a la posada de *FT 165*. Además y sobre todo, el mismo concepto de *prójimo*, que se encuentra en la pregunta dirigida a Jesús, dando origen al relato, y en la moraleja o conclusión que este da a la parábola, sí encierra un carácter *social* que trasciende el mero encuentro ocasional y fugaz entre dos personas cualesquiera y apunta a un cambio de la mentalidad a cerca de las comunidades de pertenencia, a una transformación de las relaciones sociales ilimitada, sin fronteras, que alcance por tanto a las organizaciones y estructuras y, más allá de ellas, a las culturas y a la *cultura* de la sociedad internacional.

Así encuentra todo su sentido el dilema que Núñez presenta entre el multiculturalismo y la humanidad, como dos planteamientos distintos. Para él, el reconocimiento «de la libertad, igualdad y dignidad de cada ser humano en cuanto perteneciente a una humanidad común» solo llega a producirse desde el Evangelio, por lo que debemos anunciarlo a todos, ya que las culturas sin él siempre permanecerán insuficientes para captar toda la grandeza de la dignidad de ser hijos de Dios

---

<sup>423</sup> Cf. *Caritas in veritate* 6.

en Cristo. Un multiculturalismo que pretenda fundar las relaciones internacionales no logrará superar el relativismo ético. Es necesario que las culturas dialoguen en búsqueda de la verdad sobre el hombre y a partir de ella se interrelacionen. No podemos, por ello, minusvalorar el valor social y humanizador de la evangelización y, con ello, su servicio a la humanización de la vida política, revitalizando la democracia desde su base más profunda y sólida, que es el reconocimiento de la altísima e igual dignidad de todas las personas humanas. No olvidemos la necesidad que el sistema de la democracia tiene de los valores democráticos para dar sus frutos de convivencia, como subrayó san Juan Pablo II<sup>424</sup>, contrariamente al abandono ciego en manos de sus procedimientos como si ellos fueran capaces por sí solos de generar o asegurar los valores; en este tiempo en España vivimos las consecuencias disolventes de esto, cuando se utilizan las reglas contra su espíritu y finalidad, porque si no existen unos valores y principios de justicia y unidad enraizados en la cultura de un pueblo y de su clase política nada garantiza que el aparato estatal no pueda usarse en contra del bien común. Recordemos que «el valor de la democracia se mantiene o cae con los valores que encarna y promueve: fundamentales e imprescindibles son ciertamente la dignidad de cada persona humana, el respeto de sus derechos inviolables e inalienables, así como considerar el bien común como fin y criterio regulador de la vida política»<sup>425</sup>.

Si, entre otros méritos, las contribuciones de Ferrer Santos y de Núñez Ladevéze nos han llevado a comprender la llamada del papa Francisco a asumir de manera principalmente personal una actitud política de amistad que nos mueva a actos concretos, la contribución de Eugenio Alberto Rodríguez nos señala cuáles pueden ser los más importantes desafíos políticos actuales en los que nuestra personal actitud de amistad política debe concretarse en comportamientos de proximidad social. Son desafíos para ese discernimiento comunitario que debemos hacer mediante un adecuado diálogo social. Rodríguez contextualiza su aportación en el diálogo, como el modo de hacernos prójimos, de abrirnos a la realidad de los demás, de generar verdadero encuentro y de posibilitar un discernimiento de la realidad social conforme con la doctrina social de la Iglesia. Se precisa de un diálogo realmente abierto y valiente, capaz de entablarse incluso con quienes hemos considerado competidores nuestros, y humilde, capaz de mantenernos aprendices dispuestos siempre a ser instruidos por la realidad que los demás nos presentan. Este autor coincide con otros autores de nuestro libro en destacar la confianza del papa Francisco en los demás y nos ofrece aclaraciones interesantes para comprender el tono y estilo de la encíclica, resaltando su carácter de convocatoria a un diálogo social abierto y constructivo.

De la mano de Rodríguez, nos fijamos en tres desafíos para la política de nuestros días. Concretan aspectos ya señalados por Ferrer y Núñez y que son, en definitiva, me parece, consecuencia de la crisis del Estado moderno y partidocrático, de la globalización de las comunicaciones y la economía y del relativismo ético y cultural. Vivimos todavía con unas categorías político-sociales heredadas del siglo XIX – y en buena medida incluso del XVI– que hoy sentimos ya obsoletas. Es urgente repensar toda la sociedad y la política, y la doctrina social de la Iglesia es una aportación valiosa para ello.

El primer desafío es el de encontrar nuevas formas de democracia desde una adecuada conceptualización del pueblo, y recordemos aquí la verdad antropológica que señalaba Ferrer.

---

<sup>424</sup> Cf. *Evangelium vitae* 69-71.

<sup>425</sup> *Ibidem* 70.

¿Cómo posibilitar, favorecer, aumentar la participación política de los ciudadanos en la dirección y marcha del Estado o, mucho mejor, de las comunidades políticas locales, regionales, nacionales, continentales, internacional? La participación es la otra cara de la subsidiariedad<sup>426</sup>. Hoy día sigue siendo necesaria la representación para la actuación de la democracia, sin embargo hay que repensar cómo articularla porque lo que está claro es que los partidos políticos están impidiendo más que posibilitando dicha representación; y, por otra parte, es urgente incorporar más y nuevos métodos de participación directa en la marcha política de las sociedades, porque no es suficiente la elección de representantes; todas las personas deben tener «el máximo protagonismo» posible (Rodríguez). Esto pasa por redefinir al pueblo, que no puede ser entendido como un simple conjunto de individuos asociados al modo que hacía el liberalismo de nuevo régimen de principios del siglo XIX<sup>427</sup>. Un pueblo es una comunidad histórico-cultural consciente de un origen común y con un proyecto de futuro; es, por ejemplo, la nación<sup>428</sup>. Ferrer hablaba de discernir sobre los populismos de nuestra época. Para Francisco, el *pueblo* es una categoría central en su pensamiento social (de aquí su recurrente atención a lo que llama movimientos populares), además de eclesial (dada su relación con la Teología del pueblo); se trata de una realidad plural, poliédrica, que tiene como alma la cultura, la cual vincula a las personas manteniendo su protagonismo en la edificación de la patria. Luis Okulik, estudiando la Teología del pueblo, dice que esta categoría «hace referencia al factor unificador de una cultura común, radicada en una historia común que tiende hacia un bien común compartido», y lo relaciona con *Gaudium et spes* 53, el Documento de la Conferencia del CELAM de Puebla (1979) 413 y 448 y el concepto de nación de san Juan Pablo II<sup>429</sup>. Repensar hoy la democracia ha de implicar también llevarla al nivel internacional mediante la reconfiguración de los organismos internacionales para dotarnos de una autoridad mundial conforme a los valores democráticos.

El segundo desafío es el de articular una economía integral y solidaria, y recordemos el valor del trabajo que mencionó Ferrer. Mucho se ha estado hablando de *la economía de Francisco* (Pacto de Asís, 24 de septiembre de 2022), sin tener nadie muy claro en qué consiste, porque precisamente lo que el papa desea es suscitar un repensamiento del sistema económico que dé a luz un nuevo modo de relacionarnos económicamente en todos los niveles, incluido por supuesto el internacional. Los adjetivos integral y solidaria que le da Rodríguez son muy apropiados; subrayan el aspecto inclusivo que debe tener la nueva economía, siendo una economía para todos. La *nueva* –y no solo mejor– economía deberá ser integral, integradora, sostenida y solidaria. Para el papa, requerirá un cierto grado de intervención de las autoridades públicas.

El tercer desafío es el de proyectar nuestro futuro colectivo sobre horizontes apropiados entre la reforma y la revolución en el actual cambio de época, y recordemos aquí la revisión de los populismos contemporáneos y el diálogo entre justicia y perdón que presentó Ferrer. Al procurar el bien de los pueblos, Francisco sería un tanto ecléctico en cuanto que instaría a servirse de todo aquello que pueda servir (antiguo o nuevo). Su visión es muy realista, casi pragmática, cuando se trata de mejorar las condiciones de vida de la gente; lo que parece combinar bien con la idea de *reforma*. Sin embargo, al mismo tiempo consideraría que es necesario tener aspiraciones muy altas, que a algunos podrían parecerles utópicas, pero que inspiran, orientan, sostienen y animan el

---

<sup>426</sup> Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 189-190.

<sup>427</sup> Cf. Emilio Martínez Albesa, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México, I. (1767-1822)*, pp. XLVII-L.

<sup>428</sup> Cf. *ibidem*, pp. XXXIX-XLII.

<sup>429</sup> Luis Okulik, «Teología del pueblo», en G. Canobbio, G. De Simone, G. Grandi y G. Notarstefano (coordinadores), *Costruire un mondo nuovo. In dialogo con l'enciclica Fratelli tutti*, pp. 103-106 (cita en p. 104; traducción nuestra).

empeño cotidiano por hacer el bien y hacer las cosas bien; lo cual puede remitir a la idea de *revolución*.

Como Rodríguez advierte, el papa invita a *la mejor* política –usa «mejor» con el significado de *óptima*, como superlativo y no como comparativo<sup>430</sup>– y no a *una nueva* política. Mejorando las actitudes de las personas –su corazón y su mentalidad–, se podrán mejorar también las estructuras y organizaciones; aunque la mirada debe estar en ambas realidades: «no se puede abandonar ni la conversión personal ni la dimensión estructural o política» (Rodríguez). Estos tres retos requieren de diálogo entre los más posibles y de concreción en acciones efectivas, pues sin llegar a lo concreto no se cambia la realidad.

### *Vivir políticamente la amistad social*

«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» (FT 154). La amistad social debe enraizar como hábito en los pueblos, ser vivida por ellos, ser interiorizada como parte de su cultura. Todos, por tanto, son convocados por el papa Francisco a la adquisición de esta actitud y no solo los políticos.

María del Rosario González Martín nos ayuda, con su trabajo, a dar un paso más en nuestro acercamiento político –y no solo político– a la encíclica. La autora constata el carácter profético, exhortativo, dialógico y personal del documento, con el que el papa Francisco nos recuerda y actualiza mucho de lo que ha ido diciendo a lo largo de su pontificado como queriendo decirnos ahora –en palabras de González–: «¡No paséis de largo!» «ante esto que os he ido queriendo decir en multitud de ocasiones» y que a él le inquieta profundamente. ¿Qué ha querido decirnos? En sustancia, según la síntesis de esta autora, que no es verdadero cristianismo aquel supuesto cristianismo «que no es operativo en lo social y lo político, en la construcción de la fraternidad universal», porque la dimensión social es consustancial a la fe cristiana.

González Martín nos expone que el amor –y yo me permito añadir que la actitud de amistad social– ha de conducirnos a tener comportamientos diversificados según los varios planos o niveles de la vida social. Se trata principalmente de vivir, sin olvidar «que la vida es transición y movimiento, apertura y escucha al otro y a Dios» (González), que es un camino en el que cada día nos encontramos con la realidad que nos interpela de manera nueva; lo cual exige escucha, diálogo, discernimiento y respuesta. Pero la vida social comprende diversos planos, que es importante distinguir para comprender nuestra colocación y nuestra misión en ellos, para comprender el alcance y límite de nuestra responsabilidad en cada caso. No podemos aspirar a solucionarlo todo. De mí también depende mejorar el mundo, pero no solo de mí, afortunadamente. En definitiva, vivir con la responsabilidad y la libertad de ser conscientes de que Dios sí existe y de que no somos nosotros, como alguien dijo; vivir «el disfrute gozoso de saberse criatura», pues: «Desde ahí se pierde el miedo y la desazón, se arremanga una y trabaja con paz y alegría» (González). *Fratelli tutti* tiene algo que decir a todos estos planos. González señala cinco: la familia, lugar de intimidad donde somos únicos, la escuela y los amigos, espacios de relación donde somos uno más con una propia especificidad que aportar entre iguales, la ciudad, donde somos otro para los otros, el pueblo-nación, donde recibimos una identidad histórico-cultural, y la humanidad, donde nos proyectamos

---

<sup>430</sup> Así leemos en la versión de *Fratelli tutti* en latín: «De optima re politica».



dejando huella en el futuro. Todos estos niveles de sociabilidad son fundamentales y necesarios. Ninguno es prescindible para nuestro crecimiento como personas. Por lo que ve a los niveles políticos: en la ciudad, en la *polis*, es donde realmente vencemos la autorreferencialidad; en el pueblo se madura el *nosotros* que nos da confianza y abre posibilidades; en la humanidad se nos ensancha la esperanza, sin la cual nos marchitaríamos como personas, y se concreta nuestro legado. Cada espacio tiene sus propias reglas de juego, necesarias para el bien de las personas que conforman la comunidad. La encíclica presupone niveles de vivencia de la fraternidad que llevan a abrir el corazón en círculos concéntricos (cf. FT 89), distingue entre lo local y lo global, apunta algunas expresiones diferenciadas cómo la amistad social puede concretarse en la familia (cf. FT 114), en las posibles comunidades de amistad y la ciudad (cf. FT 89-90, 97-98, 115-116, 152, 165, 233-234), en el pueblo o nación (cf. FT 143-145, 157-159, 162, 165, 167, 169) y en la vida internacional (cf. FT 141, 143, 146-153, 173-175); aunque no habla sistemáticamente de esas formas distintas de expresión de la amistad social que exige la fraternidad en cada nivel precisamente por respeto a las demás personas, que necesitan de todos ellos. «La buena política busca caminos de construcción de comunidades en los distintos niveles de la vida social [...]» (FT 182). Es cierto que el contenido del bien común de cada plano de sociabilidad es distinto y el compromiso por él requerirá diversidad de expresiones para custodiarlo y promoverlo. Es clave que entendamos esto para que el bien realizado por nuestro amor sea verdadero, pertinente, apropiado, constructivo y, así, efectivo (cf. FT 183).

Esta diferenciación lleva a González a afirmar que «ni la política, ni la economía se rigen por la amistad social, aunque se fundamenten e inspiren en ella», dado que, a su juicio, «la amistad que abre a lo social se da» en sentido propio en los espacios de la escuela-grupo de amigos y la ciudad, siendo siempre determinada en relación con rostros concretos. En efecto, la amistad en su significado más inmediato remite a una relación afectiva entre personas que, entrando en mutuo conocimiento, llegan a valorarse y quererse bien. Hemos ya visto arriba, sin embargo, en qué sentido podemos afirmar como verdadera amistad la amistad social<sup>431</sup> y, con ella, la amistad política y la económica. Así, el papa propone que la *amistad social* parta de los cercanos y la solicita primariamente para el ámbito local –«dentro de cada sociedad» (FT 142)–, pero considera que, como la caridad ha de ser principio también «de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas»<sup>432</sup> (FT 181), ha de extenderse «en círculos» concéntricos –en los cuales habrá de adoptar diferencias de expresión como pide González– «hasta acoger a todos» (FT 89 y cf. 94), hasta lo global, por el reclamo de la fraternidad universal (cf. FT 89, 95, 97, 142, 146); hay que «buscar una amistad social que integre a todos», reconociendo «a cada ser humano como un hermano o una hermana» (FT 180). Francisco sabe que la familia nuclear y la familia humana universal son familia en un sentido distinto, no equiparable, sino análogo, sin por ello dejar de tener este término en ambos casos un contenido objetivo. Lo mismo podemos decir de la amistad, pues, en *Fratelli tutti*, la presenta como actitud para todos los niveles en cuanto generadora de comportamiento fraterno; pero de suyo el pontífice emplea la palabra solo rarisísimamente referida de manera expresa al ámbito universal e incluso pocas veces al nacional, prefiriendo para estos por

---

<sup>431</sup> Véase en «Al encuentro de *Fratelli tutti*» en el apartado 3. «Hacer de la fraternidad una cultura de la amistad» de este epílogo.

<sup>432</sup> *Caritas in veritate* 2.

mucho las de amor, caridad y fraternidad<sup>433</sup>. De hecho, el texto de esta larga encíclica solo recoge el término de *amistad* dieciséis veces, mientras que el de *fraternidad* cuarenta y cuatro veces. La amistad social es para ponerse en camino hacia la meta de fraternidad universal. Francisco nos invita a trascender el mundo de socios, unidos por el interés particular (cf. FT 101-105), para gestar un mundo fraterno, vinculado por el reconocimiento del valor de la dignidad de la persona humana (cf. FT 106-107) y «la búsqueda del bien de los demás y de toda la humanidad» (FT 112), «para nosotros mismos y para toda la humanidad» (FT 113), del bien común, y así alcanzar «un desarrollo humano integral» (FT 112). Al mismo tiempo, no deja de advertirnos de las comprensiones inadecuadas del amor universal (cf. FT 99-100).

La encíclica, aclara bien González, nos convoca al compromiso en lo personal, en lo cívico y en lo político, superando en todos los casos la indiferencia ante el otro por deber de conciencia. Nuestro compromiso se traducirá en aportaciones singulares según las condiciones y necesidades de cada espacio o ámbito social y siempre deberán ser éticas y respetuosas de la autonomía propia de cada ámbito temporal, como son el político y el económico. Esta diferencia específica según niveles de sociabilidad no es indicada expresamente por Francisco, si bien da intuiciones y bases para poder hacerla, y, por tanto, la reflexión de González Martín, desarrollando este aspecto, resulta muy pertinente, clarificadora y enriquecedora. Vivir políticamente la amistad social significará precisamente respetar y secundar sus diversas formas de expresión en cada espacio, garantizando la libertad y participación de las personas y la jurisdicción de las respectivas autoridades con la debida subsidiariedad.

Junto con el sentir general de los autores del volumen, José Ramón Recuero Astray apunta como tema central de la encíclica «la fraternidad universal, que para cada uno se concreta en el amor y la caridad para quienes tiene cerca de sí, o a quienes puede llegar». Nos habla, en su trabajo, de la política, del diálogo intercultural y de la justicia social. Con una visión también amplia de las distintas esferas de la vida social, este autor se suma al reconocimiento de la autonomía temporal de la política y de la economía, en cuanto sectores de la vida dotados de una propia lógica que debe conocerse. En la línea de Núñez Ladevéze y González Martín, Recuero comparte que no puede confundirse la amistad cívica o política de la esfera pública con la caridad propia de la vida privada y precisa que la amistad, por más que necesaria, es insuficiente para la vida política. La justicia, y no la caridad, sería el valor propio que la política ha de perseguir.

¿Puede fundarse la política en el amor universal? Este sería el deseo de Francisco: una comunidad mundial que realice la fraternidad a partir de pueblos y naciones que vivan la amistad social (cf. FT 154). Para esto propugnaría un mundo sin fronteras –en realidad, sin exclusiones de los derechos humanos y del desarrollo por razón de lugar de nacimiento– bajo una autoridad mundial pactada, legítima y fuerte con un correspondiente ordenamiento jurídico, político y económico que incremente y oriente la colaboración para el desarrollo (hablaremos sobre esa autoridad). Recuero afirma con Aristóteles, Benedicto XVI y Francisco que la comunidad política precisa de la amistad para subsistir, de una amistad cívica derivada de la conciencia de fraternidad,

---

<sup>433</sup> Cf. *Fratelli tutti* 99, 176-192 (sobre el *amor político*) y 154. En el n. 99 se refiere a «lo que llamamos “amistad social” en cada ciudad o en cada país»; y en el n. 180 se menciona la «amistad social» como ideal a buscar, en ese sentido inspirador que señala González. En el n. 154, habla del «desarrollo de una comunidad mundial, capaz de realizar la fraternidad a partir de pueblos y naciones que vivan la amistad social». La amistad social es para ponerse en camino hacia la meta de fraternidad universal.

de igualdad. «Sin un amor fiable, nada podría mantener verdaderamente unidos a los hombres»<sup>434</sup>. Y que por parte de gobernante esta amistad civil o política se ha de expresar en la justicia con la que gobernará a todos. Pero la amistad no es suficiente; toda comunidad política necesita también de las leyes y del poder, es decir, de la razón y de la fuerza coactiva. Los tres elementos (amor, razón y fuerza) son basilares para que se la justicia se encarne en la sociedad, posibilitando la conservación y fin de la comunidad política; son necesarios para fundar un Estado de derecho<sup>435</sup>. Para Recuero, la buena política es por tanto resultado de «una combinación armónica de coacción, racionalidad y fraternidad». La Iglesia ha de influir en la comunidad política mediante su autoridad moral, facilitando la comprensión y realización de la fraternidad y la justicia.

Para un buen gobierno, es importante la concordia social que implica un consenso social sobre los valores más fundamentales. En este sentido, el diálogo en la verdad y en el amor ha de ser promovido dentro de las naciones y a nivel internacional. Recordemos que el diálogo está ínsito en el concepto griego de *política*: el compromiso entre hombres libres capaces de organizar su convivencia nacido del diálogo acerca de la justicia en la *polis* y orientado a la realización del bien común<sup>436</sup>. Tal consenso, una vez que reconoce los «valores básicos [que] están más allá de todo consenso», puede concretarse en *pactos*, que hacen que tales valores sean asumidos como no negociables<sup>437</sup> (cf. FT 211). El papa habla de un pacto *social* sobre la verdad de la dignidad humana, algo que está lejos de haberse alcanzado. Que la dignidad de todas las personas sea igualmente inalienable es algo que dudo que sea aceptado por muchos, pues vemos con qué facilidad se prioriza el bien incluso superfluo de los propios frente al bien básico de los otros. En efecto, es casi ilusorio pensar que se pueda acordar un compromiso por la defensa de la dignidad de todas las personas sin una visión trascendente del hombre, pues Dios es el garante de esta dignidad, por lo que Recuero cita FT 273; si bien este mismo autor subraya que debe ser la ley natural, al alcance de la razón humana, el verdadero fundamento del diálogo, para que este sea universal y no solo entre creyentes. El primer acuerdo, por tanto, habría de estar en el carácter incuestionable de la ley natural. Salvaguardado esto, un segundo estadio del pacto social habría de ser, siempre según el papa, de ámbito *cultural*, para respetar los estilos de vida de los demás. Existen no obstante cosmovisiones incompatibles con la dignidad humana (por ejemplo, las que justifican el aborto y la

---

<sup>434</sup> *Lumen fidei* 51. Continúa: «La unidad entre ellos se podría concebir sólo como fundada en la utilidad, en la suma de intereses, en el miedo, pero no en la bondad de vivir juntos, ni en la alegría que la sola presencia del otro puede suscitar».

<sup>435</sup> Cf. José Ramón Recuero Astray, *La cuestión política. Diálogos sobre el Estado, las leyes y la justicia*, Aranzadi, Cendea de Cizur 2018, pp. 48-71.

<sup>436</sup> Dalmacio Negro, *La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid 1995, pp. 22-25 y 41-51. «Por eso ha dicho [Georg] Simmel [1858-1918] que la civilización occidental descansa en el diálogo, en el compromiso» y, «decía finamente Heidegger, la civilización occidental descansa en el diálogo, en la discusión racional pública, transparente de los asuntos comunes»: *Idem, Liberalismo, iliberalismo. Artículos políticos (1989-2013)*, Los Papeles del Sitio, 2021, pp. 68 y 52.

<sup>437</sup> El papa Benedicto XVI habló varias veces (la primera como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe) de los principios (o exigencias éticas o valores fundamentales) no negociables: cf. Giampaolo Crepaldi, *A compromesso alcuno. Fede e politica dei principi non negoziabili*, Cantagalli, Siena 2014. De las cuatro listas de estos principios (Nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 24 de noviembre de 2004, discurso a políticos del 30 de marzo de 2006, Exhortación apostólica *Sacramentum caritatis* del 22 de febrero de 2007 y discurso a obispos del 30 de abril de 2009), podemos sintetizar que estos (el papa no los indicaba como exhaustivos) son: La vida desde la concepción a la muerte natural; La familia fundada en el matrimonio entre hombre y mujer; La libertad de educación de los hijos; El bien común en todas sus formas (ley natural), incluyendo la tutela de los menores y liberación de toda esclavitud, la libertad religiosa, la economía al servicio de la persona y bien común, la paz.

eutanasia, males contra los que se posiciona el papa en *FT 18*); por lo que se hace preciso el discernimiento y la purificación de la razón sobre las culturas, de la razón abierta y no del racionalismo cerrado y a su vez ideológico<sup>438</sup>. Recuero observa oportunamente, frente al relativismo filosófico y cultural y a malinterpretaciones de las palabras del pontífice, que el diálogo propuesto por él es para encontrar la verdad, se funda en que tal verdad sobre el hombre existe y se puede y se debe hallar al menos en la medida necesaria para convivir con dignidad. A este respecto, el autor considera que el término de *pacto* se presta a equívocos con el famoso *pacto social* de los contractualistas, que se apoyaba en la simple voluntad (no en la naturaleza) humana y ha sido la puerta abierta al relativismo filosófico y moral que vivimos hoy en día. Pienso que podría ser mejor hablar de acuerdo, de aceptación o, mucho mejor, de compromiso.

Los creyentes, señala Recuero, debemos ofrecer testimonio de nuestra fe en Cristo en el diálogo público, pues la dimensión trascendente del hombre es la que funda su dignidad y la fe cristiana aporta una luz inmejorable sobre ella y un impulso seguro al servicio de la fraternidad de todos. El papa nos enseña que:

Precisamente por su conexión con el amor (cf. *Gal 5,6*), la luz de la fe se pone al servicio concreto de la justicia, del derecho y de la paz. [...] La luz de la fe permite valorar la riqueza de las relaciones humanas, su capacidad de mantenerse, de ser fiables, de enriquecer la vida común. La fe no aparta del mundo ni es ajena a los afanes concretos de los hombres de nuestro tiempo. [...] La fe permite comprender la arquitectura de las relaciones humanas, porque capta su fundamento último y su destino definitivo en Dios, en su amor, y así ilumina el arte de la edificación, contribuyendo al bien común.<sup>439</sup>

Lo que la doctrina social de la Iglesia aporta es «una concepción de la persona y de la sociedad acorde con las directrices del evangelio» (Recuero), y en esto reside su valencia humanizadora. Propone que los creyentes presentemos la doctrina social de la Iglesia sin complejos ante el relativismo y el laicismo actuales, porque lo que las personas y la sociedad más necesitan es a Dios. Adorar a Dios y amar al prójimo será siempre la tarea esencial de los cristianos.

La real preocupación por todos ha de concretarse en una opción preferencial por los más necesitados. Recuero aborda el tema de la exclusión e integración social en vista de la promoción de la justicia y se detiene en profundizar la causa de los pobres, señalando bien que los gobernantes deben ayudar a los pobres por justicia, no por caridad. Creo que cuando el papa menciona la caridad como «corazón del espíritu de la política» (*FT 187*) apunta al amor por el bien común (cf. *FT 180*, remitiendo a Pío XI), que motiva al «amor preferencial por los últimos» o al menos a su asistencia prioritaria. Que el fin de la política sea la justicia no quita que el amor político no sea el motor más eficaz para de verdad procurarla, y la justicia es la primera concreción de la caridad cuando esta existe. En este sentido, creo que cuando Francisco habla del ejemplo de *FT 186* de la construcción del puente por el gobernante, predicándolo de la caridad, y, por su parte, Recuero lo predica de la justicia, ambos tienen razón. El papa está ejemplificando lo señalado en el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia 208, que él cita. Por otra parte, Benedicto XVI explicó bien que efectivamente la caridad va más allá de la justicia y, en tal caso, el puente obedecería a la justicia, pero al mismo

---

<sup>438</sup> Sobre la mutua purificación entre la razón y la fe, que propugnaba Benedicto XVI, cf. Emilio Martínez Albesa, «Libertad religiosa y autoridad política a la luz de la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI», *op. cit.*, pp.1043-1052.

<sup>439</sup> *Lumen fidei* 51.

tiempo incluye la justicia en la caridad como su primera manifestación por lo que también cabe tal atribución.

*La caridad va más allá de la justicia, porque amar es dar, ofrecer de lo «mío» al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es «suyo», lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo «dar» al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. No basta decir que la justicia no es extraña a la caridad, que no es una vía alternativa o paralela a la caridad: la justicia es «inseparable de la caridad» [san Pablo VI], intrínseca a ella. La justicia es la primera vía de la caridad o, como dijo Pablo VI, su «medida mínima» [san Pablo VI], parte integrante de ese amor «con obras y según la verdad» (1 Jn 3,18), al que nos exhorta el apóstol Juan. Por un lado, la caridad exige la justicia, el reconocimiento y el respeto de los legítimos derechos de las personas y los pueblos. Se ocupa de la construcción de la «ciudad del hombre» según el derecho y la justicia. Por otro, la caridad supera la justicia y la completa siguiendo la lógica de la entrega y el perdón [remite a san Juan Pablo II].<sup>440</sup>*

Ahora bien, concuerdo con Recuero que es muy importante no dar por una supuesta caridad lo que se debe dar por justicia, porque el hacerlo es precisamente un modo de abusar del poder, bajo apariencia de paternalismo, y de crearse clientelas, en definitiva, de ser injusto. Cuando es la caridad la que mueve a hacer justicia, nunca se atribuirá el acto justo como acto de gratuidad. Tampoco debe el gobernante incurrir en favoritismos por falsa caridad selectiva, con recursos que son de la comunidad<sup>441</sup>, sino que ha de dar al necesitado lo que en justicia distributiva le corresponde, como bien dice este autor. Al mismo tiempo, Recuero defiende que todos vivamos la caridad con los necesitados que supera la justicia porque es dar de lo propio al otro<sup>442</sup> por fraternidad, por amor, y señala del deterioro social que acarrea el uso de la dialéctica entre ricos y pobres, como grupos enfrentados. La importancia de generar puestos de trabajo a través de la iniciativa empresarial es subrayada tanto por Recuero como por Francisco. Hablando de dignidad humana, el autor se plantea también el sentido redentor del dolor (recordemos la vicariedad cristiana), que es parte de la experiencia humana de la vida.

Recuero, que defiende la igualdad de mérito frente a la igualdad numérica, advierte del peligro de la falsa confianza en soluciones *fáciles* a la desigualdad que han demostrado ya su fracaso en términos económicos y de derechos humanos, como sería la socialización de los bienes. En la lectura de *Fratelli tutti*, conviene –como en todo el magisterio eclesial– evitar las interpretaciones maximalistas, que tienden a absolutizar frases aislándolas del contexto y quizás también de la continuidad propia del magisterio. No pienso que Francisco esté proponiendo algo más allá de la función social de la propiedad privada de acuerdo con el destino universal de los bienes cuando, en el número sobre los empresarios y la creación de fuentes de trabajo, termina hablando del derecho de todos al uso de los bienes de la tierra, habiendo además citado a dos de sus predecesores (cf. *FT* 120, citando a san Juan Pablo II y a san Pablo VI, y 123, donde remite a *Laudato si'* 93 sobre un texto de san Juan Pablo II, y a *Evangelii gaudium* 189-190). No pretende una socialización universal de bienes y la abolición de la propiedad privada. No dice que todo es de todos. Si bien, sí es cierto que, por otra parte, insiste mucho en la necesidad de la intervención estatal en la economía, haciendo pensar –como dice Recuero– en «un Estado Social, muy social»; pero sin esperarlo ni mucho menos todo de esta intervención, pues habla también de «instituciones de la sociedad civil» no estatales

---

<sup>440</sup> *Caritas in veritate* 6.

<sup>441</sup> El dinero público tiene dueño, pertenece a la comunidad (por si alguien tuviera dudas).

<sup>442</sup> Tal como explica Benedicto XVI en *Caritas in veritate* 6.

(cf. FT 108). De cualquier forma, hay que recordar que estamos ante una encíclica universal y mientras que, en Europa hemos padecido un exceso de Estado –y también hemos conocido las ventajas un Estado social–, en Iberoamérica (*patria grande* de Francisco) han padecido una carencia de Estado, pues, tras las independencias, han tenido grandes dificultades para constituir Estados de derecho y, salvo excepciones localizadas en espacio o en tiempo, no se han consolidado, y mucho menos cuentan con Estados sociales como los de Europa. La experiencia de África, por ejemplo, es aún más distante a la nuestra. Bien dice Agustín García Inda que «no toda la humanidad vive en entornos socio-económicos y políticos semejantes», por lo que las personas y comunidades «recibirán y atenderán su mensaje en función de sus circunstancias»<sup>443</sup>; lo cual corresponde a lo pedido por el pontífice en *Evangelii gaudium* 184. Además, de que el Estado, y máxime en su actual versión hipertrofiada, no es ni mucho menos la organización ideal del poder político (no me refiero aquí al régimen político, sino a la forma política)<sup>444</sup>. Siempre será importante distinguir sociedad de Estado o de poder político y pensar en la sociedad como en el pueblo en su conjunto desde una concepción organicista, que parte de las familias, y no como un conjunto de individuos que sea en definitiva la otra cara o contrapunto y sostén del Estado<sup>445</sup>.

Hoy asistimos a una crisis humanitaria de dimensiones prácticamente planetarias en los migrantes, desplazados de sus lugares de origen por razones de hambre, guerras, persecuciones y explotaciones. *Fratelli tutti* se hace cargo de ello, mencionando con atención los varios aspectos de esta crisis, si bien insistiendo sobre todo en la necesidad de su acogida, promoción e integración. No olvida Francisco el derecho a no emigrar, propiciando que en los países de origen pueda vivirse con dignidad (cf. FT 129). Es necesario preservar el legítimo bien común nacional; pero las naciones no son comunidades cerradas y los Estados, que sí lo son, deben no obstante servir a la libre comunicación entre las personas y los pueblos o naciones<sup>446</sup>. No pretende el papa que las fronteras se borren, pues tienen su sentido y utilidad; sino que no sean barreras insalvables para el necesitado ni muros que aprisionen a los pueblos. No puede ignorarse «el derecho de todo ser humano a encontrar un lugar donde pueda [...] realizarse integralmente como persona» (FT 129). Este derecho es el que hoy está más negado en esta crisis, que afecta lógicamente a los derechos de todas las partes implicadas. Los españoles debemos desempolvar las lecciones del catedrático Francisco de Vitoria op (1483-1546), pionero en el derecho de gentes desde su concepto de *totus orbis*<sup>447</sup>, que fue quien defendió el derecho de toda persona a viajar por todo el mundo sin dañar al bien común de las comunidades que lo habitan. Como ha dicho el párroco de Lampedusa:

Todos, en línea de principio, reconocen la dignidad de los seres humanos y su igualdad en derechos, pero, cuando se trata de las migraciones, se cede el paso a lógicas económicas y de seguridad. Solo en teoría nuestras leyes garantizan iguales derechos a las personas, en la práctica para muchos es casi imposible acceder a ellos; no todos los individuos tienen las mismas posibilidades de obtener el

---

<sup>443</sup> Agustín García Inda, *Fratelli tutti. ¿Ideología en la teología? Juicio moral al capitalismo*, CEU ediciones, Madrid 2022, p. 56.

<sup>444</sup> Cf. Dalmacio Negro, *Historia de las formas del Estado: una introducción*, El Buey Mudo, Madrid 2010, pp. 364-406.

<sup>445</sup> Cf. *Idem*, *Liberalismo, iliberalismo. Artículos políticos (1989-2013)*, «Lo Social» y «¿Comunidad o sociedad?», pp. 290-295.

<sup>446</sup> Cf. Emilio Martínez Albasa, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México, I. (1767-1822)*, «Nación y Estado», pp. XXXIX-XLIII.

<sup>447</sup> Cf. Encarnación Fernández Ruiz-Gálvez, *El totus orbis y el ius gentium en Francisco de Vitoria: el equilibrio entre tradición e innovación*, en «Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho» 35 (junio de 2017), Universidad de Valencia, pp. 19-43.

reconocimiento de esos derechos. Con frecuencia, de hecho, no se trata de reconocimiento, sino de verdadera y real conquista a la cual se llega a costa de la propia vida. La frontera que resulta más insuperable, más todavía que el límite físico entre los Estados, es la de las normas que crean la clandestinidad.<sup>448</sup>

Pretender vivir hoy anclados en un derecho nacional e internacional ajeno a los reclamos de ajuste que la crisis actual supone es cerrar los ojos a la realidad y perder la oportunidad de crecer como personas, pueblos y humanidad. El reclamo a la vía legal es válido siempre y cuando la ley sea justa, algo que hoy no podemos en absoluto dar por supuesto. Me atrevo a señalar que el mundo de los Estados-nación soberanos heredado del Renacimiento con su evolución posterior puede y debe ser mejorado y superado, sin que ello signifique que las naciones dejen de autogobernarse en lo que les compete, sino que lo puedan hacer mejor de lo que lo hacen actualmente, en que cargan con el peso de la razón de un Estado que tiende a lo total<sup>449</sup>.

Vivir políticamente la amistad social implica, por tanto, también y como nos enseña José Ramón Recuero, en el respeto a la naturaleza propia de cada plano social que nos mostraba Rosario González, participar en este diálogo social y cultural desde el respeto a la ley natural con la razón y también con la aportación de nuestra fe, buscando por amor a las personas y a nuestro bien común, el acuerdo sobre el valor de la dignidad irrenunciable de todas las personas y las condiciones de justicia. Solo así el bien común será una meta alcanzable en nuestra convivencia.

#### *Bases para una mejor política y unos mejores políticos*

El fin de la política es «el servicio y respeto a la dignidad de cada persona humana y el cuidado del bien común»<sup>450</sup>. Por esto, la buena –incluso *la mejor*– política para Francisco es la solicitud eficaz por el verdadero bien común que nace del amor político, el cual, reconociendo en cada ser humano un hermano, propicia una amistad que integre a todos los miembros, sectores y ámbitos de la sociedad, convocándolos a proyectos de renovación de sus estructuras, instituciones y ordenamientos, que tal política es capaz de liderar y que generen de manera efectiva procesos sociales de desarrollo integral, fraternidad y de justicia para todos, especialmente para los más necesitados, cohesionando así la comunidad, vivificando la convivencia y consolidando la paz social (cf. FT 154, 176, 177, 179, 180, 183, 186, 187 y 190). Requiere visión amplia, disponibilidad y fortaleza para la siembra fecunda a largo plazo y no afán de cosechar éxitos inmediatos, pero de frutos aparentes y efímeros (cf. FT 193-196).

Esta solicitud política eficaz por la dignidad de todos –es decir, en términos prácticos de quienes no la tienen respetada: los necesitados– y por el bien común será vivida por los ciudadanos mediante el diálogo libre y racional sobre las condiciones de justicia que mueve a consensos y acuerdos sociales y por los gobernantes mediante el ejercicio de la autoridad que decide legítimamente en el campo de su jurisdicción. El hombre es un animal social y político, como se ha dicho desde Aristóteles, y su «natural politicidad» consiste –enseña Dalmacio Negro– en «la

---

<sup>448</sup> Carmelo La Magra, «Senza frontiere: nella fraternità l'autentica sicurezza», en G. Canobbio, G. De Simone, G. Grandi y G. Notarstefano (coordinadores), *Costruire un mondo nuovo. In dialogo con l'enciclica Fratelli tutti*, (pp. 142-144), p. 142 (traducción nuestra).

<sup>449</sup> Cf. Dalmacio Negro, *Historia de las formas del Estado: una introducción*. El Estado ha ido monopolizando progresivamente los atributos de la sociedad, tendiendo a apropiarse de todo lo público.

<sup>450</sup> Mario Moronta Rodríguez, «La mejor política», en Consejo Episcopal Latinoamericano, *Fratelli tutti. Reflexiones desde y para América Latina y El Caribe*, (pp. 93-135), p. 96. Se trata de un artículo muy provechoso.

tendencia innata a organizar su vida de manera que pueda compartirla con justicia con otros miembros de su especie»<sup>451</sup>. De manera que todos han de poder participar en la vida política.

Se perfila, así, también, el valor de la política de la cotidianidad, el actuar ordinario con el que se construye la vida en las dificultades de cada día. Del otro lado, después, la política de las instituciones, en la que se asumen decisiones dirigidas a toda la comunidad. Ambas, sin embargo, no representan caminos opuestos o divergentes. Convergen, más bien, en individualizar y realizar las condiciones contextuales y organizativas que facilitan las políticas del cuidado.<sup>452</sup>

En opinión de Lucio Romano, interpretando a Francisco, «el paradigma del cuidado representa la esencia de la política», de la mejor política<sup>453</sup>. *Fratelli tutti* recurre poco a este concepto, por otra parte, muy apreciado por el papa (cf. FT 17, 117 y 181). Pero, dos meses después, Francisco le dedicó el mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2021, sosteniendo que: «La *cultura del cuidado*, como compromiso común, solidario y participativo para proteger y promover la dignidad y el bien de todos, como una disposición al cuidado, a la atención, a la compasión, a la reconciliación y a la recuperación, al respeto y a la aceptación mutuos, es un camino privilegiado para construir la paz»<sup>454</sup>. Es opuesta a «la cultura de la indiferencia, del rechazo y de la confrontación». Implica adoptar «la “gramática” del cuidado: la promoción de la dignidad de toda persona humana, la solidaridad con los pobres y los indefensos, la preocupación por el bien común y la salvaguardia de la creación»<sup>455</sup>.

Hay que reconocer que la dignidad de la persona y el bien común no encuentran suficiente sostén en la política actual. La política ha de prescindir «del colectivismo, del individualismo y del economicismo para centrarse en la persona humana y en el bien común»<sup>456</sup>, como sintetiza el obispo venezolano Mario Moronta Rodríguez que nos pide *Fratelli tutti* (cf. FT. 155-172). Esto no es fácil, por más que indispensable. Hoy la política parece no consistir ya «en la discusión racional pública, transparente de los asuntos comunes»<sup>457</sup> Para empezar, porque, sin comunidad, no se cree que existan asuntos verdaderamente comunes, puesto que no se cree en la comunidad, no se piensa lo social en términos de comunidad, sino de suma de individuos incomunicados; de forma que se atiende a intereses más o menos particulares, más o menos generales, pero difícilmente comunes. Y, para continuar, porque la discusión pública y transparente se ha sustituido por la discusión privada y casi secreta dentro de y entre los partidos políticos. La confusión entre lo estatal, lo público y lo privado es mayúscula<sup>458</sup>. Incluso el concepto de ciudadanía y la igualdad entre los ciudadanos

---

<sup>451</sup> Dalmacio Negro, *Liberalismo, iliberalismo. Artículos políticos (1989-2013)*, p. 56.

<sup>452</sup> Cf. Lucio Romano, «Un estraneo sulla strada», en Lucio Romano, Vannino Chiti y Paolo Corsini (coordinadores), *Un mondo aperto per una buona politica. Sulla Lettera enciclica Fratelli tutti*, Cantagalli, Siena 2021, (pp 247-259), p. 257 (traducción nuestra).

<sup>453</sup> *Ibidem* (traducción nuestra).

<sup>454</sup> Francisco, *La cultura del cuidado como camino de paz*. Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2021 (8 de diciembre de 2020).

<sup>455</sup> *Ibidem*. Desarrolla «El cuidado como promoción de la dignidad y de los derechos de la persona», «El cuidado del bien común», «El cuidado mediante la solidaridad» y «El cuidado y la protección de la creación», señalando que: «Paz, justicia y conservación de la creación» «están absolutamente ligados».

<sup>456</sup> Mario Moronta Rodríguez, «La mejor política», *op. cit.*, p. 95.

<sup>457</sup> Dalmacio Negro, *Liberalismo, iliberalismo. Artículos políticos (1989-2013)*, p. 52.

<sup>458</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 314-325, y Monserrat Herrero López, «Lo público y el bien común en la “Caritas in veritate” », en Rafael Rubio de Urquía y Juan José Pérez-Soba (eds.), *La Doctrina Social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, pp. 989-1003.



está en franca crisis<sup>459</sup>. Peor está la igualdad en los derechos fundamentales entre todos los habitantes. Vivimos una tiranía no solo de las mayorías, sino también de las minorías<sup>460</sup>. No es rara la corrupción política<sup>461</sup>. Prolifera la desinformación política mediante la manipulación y la fragmentación de la información (en medios y en redes sociales) para demonizar al adversario, generando desprecio y hostilidad, con enorme falta de sabiduría<sup>462</sup>. Experimentamos sobre todo una escasez notoria de políticos competentes, que se deban a todos los ciudadanos y con vocación de servicio.

La política, en nuestros días, necesita fundamental y urgentemente recuperar su contacto con la realidad<sup>463</sup>. «La política, que no es simple ciencia de la organización del poder, no puede eludir la exigencia de comprender que el destino de cada uno está ligado al de tantos otros prójimos con quienes juntos compartimos nuestra vida social»<sup>464</sup>. Esto parece hoy lejos de ser asumido por los políticos de partidos, que son la inmensa mayoría. Una vez que el contractualismo social individualista ha impuesto la entelequia del conjunto de individuos como el imaginario colectivo desde el que pensar la política<sup>465</sup>, resultan desconocidas la dimensión social de la naturaleza humana y, con ella, la realidad de las comunidades. El primer baño de realidad ha de ser caer en la cuenta de que las personas conformamos una comunidad y, por tanto, no podemos poner el aparato público al servicio de bienes o intereses particulares de grupos dominantes por la vía electoral o pactista.

Con el término *pueblo*, el papa recupera la condición de comunidad natural de la nación (frente a la artificiosidad propia del Estado) y, con ella, su apertura intrínseca, propia de toda realidad social organicista y animada por una cultura viva que, a la vez que le asegura identidad, la capacita para la relación con la realidad y, con ello, el desarrollo, y no para el encerramiento y aislamiento (cf. *FT* 158, 160 y 148)<sup>466</sup>. De ello nos han hablado especialmente Urbano Ferrer y Eugenio Alberto Rodríguez. Vimos como Luis Okulik relaciona este concepto con la cultura y la nación. En efecto, la nación «es una comunidad de personas que comparten un mismo origen histórico y una propia cultura y que, conscientes de ello, planean un futuro colectivo; comunidad orientada a la conversación y desarrollo de su cultura en beneficio de sus miembros»<sup>467</sup>. Apunta el jesuita Francesco Occhetta que, para Francisco, «el pueblo es una categoría histórica y mítica que se construye en un proceso en vista de un objetivo, un proyecto común y el sentido de

---

<sup>459</sup> Cf. Dalmacio Negro, *Liberalismo, iliberalismo. Artículos políticos (1989-2013)*, pp. 330-332.

<sup>460</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 345-347 («La tiranía de las minorías»). Sobre la *tiranía de la mayoría*, habló ya Alexis de Tocqueville en su célebre *La democracia en América (1835-1840)*.

<sup>461</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 354-356.

<sup>462</sup> Cf. Giovanni Solimine, «Informazione senza saggezza», en Lucio Romano, Vannino Chiti y Paolo Corsini (coordinadores), *Un mondo aperto per una buona politica. Sulla Lettera enciclica Fratelli tutti*, (pp. 261-273), p. 269.

<sup>463</sup> Cf. *Evangelii gaudium* 231-233 («La realidad es más importante que la idea»), y Dalmacio Negro, *Liberalismo, iliberalismo. Artículos políticos (1989-2013)*, pp. 342-344.

<sup>464</sup> Lucio Romano, «Un estraneo sulla strada», *op. cit.*, p. 258 (traducción nuestra).

<sup>465</sup> Dalmacio Negro, *Liberalismo, iliberalismo. Artículos políticos (1989-2013)*, «El contractualismo», pp. 192-194.

<sup>466</sup> Cf. Urbano Ferrer y Eugenio Alberto Rodríguez, en este libro; y Paolo Corsini, «Popolo, popolare, populista», en Lucio Romano, Vannino Chiti y Paolo Corsini (coordinadores), *Un mondo aperto per una buona politica. Sulla Lettera enciclica Fratelli tutti*, (pp. 83-94), pp. 87-88.

<sup>467</sup> Cf. Emilio Martínez Albesa, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México, I. (1767-1822)*, «Nación y Estado», p. XXXIX.

pertenencia»<sup>468</sup>. Por su parte, la cultura «es la actividad, los medios y el resultado por que el hombre desarrolla su humanidad» y una cultura «es el estilo de vida propio de una comunidad definido por su conjunto de valores y actitudes y de manifestaciones que expresan y comunican tales valores y actitudes», siendo «como el alma de la nación» y su sentido es capacitar «para la relación con el entorno»<sup>469</sup>. Como comunidad abierta naturalmente a la relación con los demás pueblos (al modo de la familia, su célula básica), la nación no es excluyente, sino incluyente; le interesan los criterios de pertenencia, los vínculos, a diferencia de al Estado, que necesita una clara delimitación. «Ante un individuo, el Estado se preguntará si cae o no bajo su jurisdicción; por el contrario, la nación se preguntará cuál es la relación que tal individuo tiene con la comunidad»<sup>470</sup>.

Frente al individualismo del “sálvese quien pueda”, que se traduce en “todos contra todos”, y a la tendencia del ser humano «a encerrarse en la inmanencia del propio yo, de su grupo, de sus intereses mezquinos» (n. 166), Francisco afirma el sentido comunitario de la existencia humana y «la pasión compartida por una comunidad de pertenencia y solidaridad» (n. 33).<sup>471</sup>

Un segundo paso de encuentro con la realidad implica entonces entender que un pueblo se edifica entre todos, sin discriminaciones y contando con los pobres o excluidos<sup>472</sup>. Por ello, es clave que el gobierno y todo ejercicio de autoridad sea subsidiario y que promueva la participación de los grupos intermedios y de los ciudadanos de la manera más amplia posible. «Lo importante es reconocer al pueblo como sujeto social del quehacer de la sociedad»<sup>473</sup>. Construir la política desde las bases<sup>474</sup>. Devolver la política a la sociedad, como actividad propia de hombres libres, recuperando la libertad política, diría Dalmacio Negro<sup>475</sup>. La participación del ciudadano en la vida pública, orientada al servicio al bien común, comprenderá el cumplimiento de los deberes de estado, la aportación profesional a la sociedad, la iniciativa ante los problemas socioeconómicos, la participación responsable en las consultas, la asociación con fines políticos<sup>476</sup>. Y, con una mirada en la persona, el pueblo o nación y la entera familia humana<sup>477</sup>, hay que construir comunidades subsidiarias desde la sociedad internacional a la familia.

Aquí se inserta la atención que el papa Francisco dispensa a lo que ha llamado *movimientos populares*, alentando su organización y su actividad, porque serían «experiencias de solidaridad que crecen desde abajo» (FT 169). «Hay un sufrimiento humano difundido, vasto, con frecuencia

---

<sup>468</sup> Francesco Occhetta, «Dai populismi al popolo», en G. Canobbio, G. De Simone, G. Grandi y G. Notarstefano (coordinadores), *Costruire un mondo nuovo. In dialogo con l'enciclica Fratelli tutti*, (pp. 116-118), p. 117 (traducción nuestra).

<sup>469</sup> Emilio Martínez Albesa, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México, I. (1767-1822)*, «Nación y Estado», pp. XL-XLI.

<sup>470</sup> *Ibidem*, p. XLI.

<sup>471</sup> Juan José Tamayo, «Prólogo. *Fratelli tutti*, una guía de alternativas políticas y económicas», *op. cit.*, p. 18.

<sup>472</sup> Cf. Francisco, *Mensaje a los participantes del IV Encuentro anual “La economía de Francisco”* (6-8 de octubre de 2023), en «L'Osservatore Romano», Edición semanal en lengua española, LX/41 (13 de octubre de 2023), p. 8: «la primera pobreza de los pobres es ser excluidos del poder opinar, excluidos de la misma posibilidad de expresar un pensamiento considerado serio».

<sup>473</sup> Mario Moronta Rodríguez, «La mejor política», *op. cit.*, p. 126.

<sup>474</sup> Cf. Carla Danani, «Costruire la politica dal basso», en G. Canobbio, G. De Simone, G. Grandi y G. Notarstefano (coordinadores), *Costruire un mondo nuovo. In dialogo con l'enciclica Fratelli tutti*, pp. 119-121. Con atención a la dimensión ecológica.

<sup>475</sup> Cf. Dalmacio Negro, *Historia de las formas del Estado: una introducción*, p. 421. También, otras obras de este autor.

<sup>476</sup> Cf. Rafael M<sup>a</sup> Sanz de Diego sj, *Moral política*, (Serie de manuales de Teología), BAC, Madrid 2012, pp. 650-656.

<sup>477</sup> Cf. Mario Moronta Rodríguez, «La mejor política», *op. cit.*, pp. 96-97 y 120-126.

arrinconado en la lista de las preocupaciones sociales»<sup>478</sup>, y estos movimientos manifiestan una prometedora solidaridad entre los pobres. El papa en los dos primeros encuentros, de octubre de 2014 y julio de 2015 en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), subrayaba este aspecto, cómo no se trata de reivindicar ningún asistencialismo paternalista, sino de promover la inserción activa de los pobres, que, a través de su propia solidaridad, caminando juntos (sinodalmente), generan comunidad. La búsqueda de *tierra, techo y trabajo* para cada familia no fragmenta, sino que es una tarea de todos. Insistió en pedirles «capacidad de organizarse y promover alternativas creativas, en la búsqueda cotidiana de las Tres T (trabajo, techo y tierra)»<sup>479</sup>, incluyendo, según Raúl Zibechi,

la auto-emancipación de los pobres. [...] para Francisco los “naides” son los sujetos de los cambios y quienes encarnan la esperanza de un mundo nuevo y mejor. [...] la lucha de los movimientos no puede consistir solo en demandar derechos, sino que debe centrarse en crear alternativas [...]; lo que necesitan para vivir con dignidad, [...] puede nacer del trabajo comunitario [...]. Los movimientos están creando vida digna.<sup>480</sup>

Y lo hacen: «A través de la acción comunitaria, de lo pequeño y lo cercano, a través de la dignificación de la economía popular, la autoconstrucción de viviendas y el desarrollo de infraestructuras barriales»<sup>481</sup>.

En Roma, en 2016, el papa anima a, «frente a la globalización de la indiferencia: 1. poner la economía al servicio de los pueblos; 2. construir la paz y la justicia; 3. defender la Madre Tierra»<sup>482</sup>. Denuncia el gobierno del dinero con el látigo del miedo, la inequidad y una violencia desatada, cómo el terrorismo facilita buscar refugio en el aislamiento, pero lo importante que es optar por puentes de misericordia. Habla en favor del amor y del desarrollo humano integral. Ve necesario responder a la crisis de los migrantes. Alerta a estos movimientos de los peligros de quedarse en aspiraciones cortas y conformismos y de corromperse. Repite algo ya dicho:

El futuro de la humanidad no está únicamente en manos de los grandes dirigentes, las grandes potencias y las elites. Está fundamentalmente en manos de los pueblos, en su capacidad de organizarse y también en sus manos que riegan con humildad y convicción este proceso de cambio.<sup>483</sup>

En ocasión del cuarto encuentro, en 2021, en el contexto de postpandemia, el pontífice subraya la importancia de enfrentar juntos los retos que impulsan hacia la intolerancia, la indiferencia, el aislamiento, teniendo ideales altos de fraternidad que, aunque quizá sean inalcanzables, nos ponen en camino abriendo procesos de cambio para mejorar el mundo; e indica el valor de la doctrina social de la Iglesia para esto. Afirma:

---

<sup>478</sup> Lucio Romano, «Un estraneo sulla strada», *op. cit.*, p. 258 (traducción nuestra).

<sup>479</sup> Francisco, *Discurso en el II Encuentro Mundial de los Movimientos Populares* (9 de julio de 2015). El discurso papal en el primer encuentro fue el 28 de octubre de 2014.

<sup>480</sup> Raúl Zibechi, «Pueblos en movimiento. La utopía política de Francisco», en Carlos Mendoza-Álvarez (coord.), *Carta encíclica “Fratelli tutti”. Una recepción crítica desde América Latina y el Caribe*, (pp. 63-73), p. 71.

<sup>481</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>482</sup> Francisco, *Discurso en el III Encuentro Mundial de los Movimientos Populares* (5 de noviembre de 2016).

<sup>483</sup> *Idem*, Discursos en el II y III encuentros mundiales de los movimientos populares, 9 de julio de 2015 y 5 de noviembre de 2016.

estoy convencido de que el mundo se ve más claro desde las periferias. Hay que escuchar a las periferias, abrirle las puertas y permitirles participar. El sufrimiento del mundo se entiende mejor junto a los que sufren.<sup>484</sup>

Las necesidades de la gente, y en particular de quienes más sufren, nos hace constatar la escasez de dirigentes políticos –y en general sociales– a la altura de estos tiempos. El encuentro con la realidad supone, como tercer paso, repensar el liderazgo político de manera que sea capaz de guiar un cambio como el que requerimos.

El papa Francisco aboga por lo que podemos llamar un *liderazgo interpretativo*. Frente al *liderazgo sustitutorio*, en el que el líder se sustituye al pueblo en señalar sus necesidades y soluciones y lo atrae a su particular visión, y al *liderazgo mimético*, en el que el líder se camufla como encarnación del interés del pueblo para salirse en realidad con la suya al modo de lobo vestido de cordero, la propuesta en línea con *Fratelli tutti* es la de un liderazgo capaz de interpretar al pueblo (cf. FT 159), es decir, de escuchar y entender su sentir, de valorar este sentir popular en el contexto de la propia época (en una lectura de los signos de los tiempos), de recoger su valor y traducirlo en propuestas que, por su propia verdad, bien y belleza, convoquen a todos y puedan integrar sus múltiples aportaciones en un proyecto de desarrollo integral e integrador de la comunidad. Necesitamos líderes identificados con su pueblo y, al mismo tiempo, capaces de abrirles horizontes de esperanza y de, mediante la integración de los esfuerzos de todos, hacerlo crecer no solo material, sino integralmente como comunidad humana.

Lo primero entonces, en este liderazgo, es escuchar al pueblo. Y para ello hay que saberse, sentirse y hacerse uno más del pueblo, pues «ignorar la cultura de un pueblo hace que muchos líderes políticos no logren implementar un proyecto eficiente que pueda ser libremente asumido y sostenido en el tiempo» (FT 52). El líder ha de formar parte de la comunidad. Por tanto:

Hablamos de líderes realmente “populares”, no elitistas o clausurados en pequeños grupos de selectos. [...] hace falta que «aprendan a auscultar el sentir del pueblo, a constituirse en sus voceros y a trabajar por su promoción» [Conferencia Episcopal Argentina, Declaración de 1969]. Cuando hablamos de “pueblo” no debe entenderse las estructuras de la sociedad o de la Iglesia, sino el conjunto de personas que no caminan como individuos sino como el entramado de una comunidad de todos y para todos, que no puede dejar que los más pobres y débiles se queden atrás: «El pueblo desea que todos participen de los bienes comunes y por eso acepta adaptarse al paso de los últimos para llegar todos juntos» [cita a Rafael Tello].<sup>485</sup>

Recordemos que, para la Teología del Pueblo,

pueblo es una categoría histórica y cultural con un proyecto propio, formado abiertamente o apenas insinuado, con su particular racionalidad, modos de ser y hacer diferentes. Se trata de un sujeto colectivo que, en palabras del teólogo argentino Lucio Gera, solo se puede conocer y comprender desde el amor, o sea desde la participación directa (convivencia) en la vida del pueblo.<sup>486</sup>

Por lo tanto, el pueblo solo será comprendido «por quien se siente prójimo de los otros (con preferencia a los más pequeños y débiles)»<sup>487</sup>, es decir, por quien se siente servidor de hermanos

---

<sup>484</sup> *Idem*, Videomensaje en el IV Encuentro Mundial de los Movimientos Populares (16 de octubre 2021).

<sup>485</sup> *Christus vivit* 231.

<sup>486</sup> Raúl Zibechi, «Pueblos en movimiento. La utopía política de Francisco», *op. cit.*, p. 65.

<sup>487</sup> Mario Moronta Rodríguez, «La mejor política», *op. cit.*, p. 95.

suyos. Sin olvidar que «el amor por los pobres ha de ser preferencial, pero no excluyente»<sup>488</sup>. El reconocimiento de todos como hermanos requiere la apertura a la civilización del amor y el compromiso con la verdad<sup>489</sup>. En primer lugar, ser uno del pueblo, formar parte de la comunidad sin estar aislado, escucharlo, y, en segundo lugar, ser amante servidor comprometido de ese pueblo. El líder ha de estar comprometido «con su pueblo hasta dar la vida por él», para «la construcción del bien común»<sup>490</sup>. «La política es vocación de servicio, diaconía laical que promueve la amistad social para la generación de bien común»<sup>491</sup>. Es una actividad siempre profundamente personal y moral, por más de que desde esta se expanda con libertad creativa a opciones concretas en función de la legítima autonomía racional de lo temporal. El amor debe hacer al líder político priorizar la dignidad de las personas y el bien común, por lo que consecuentemente cuidar con mayor atención de los más periféricos, pero teniendo en el objetivo el cuidado por el desarrollo integral de la persona, de la nación, de la humanidad<sup>492</sup>. Por este amor social, el líder será honesto y honrado, desplegará su liderazgo natural y la genialidad de sus carismas personales, y también buscará formarse y capacitarse<sup>493</sup>. El pueblo habrá de encontrar en sus líderes sinceridad, amabilidad, comprensión, libertad<sup>494</sup>. Para Francisco, por tanto, «entrar en política, significa apostar por la amistad social»<sup>495</sup>, amar al pueblo y empeñarse por su concordia, cohesión, protagonismo y desarrollo.

En tercer lugar, el líder interpretativo que escucha y que ama a su pueblo buscará facilitar, avivar, fomentar la participación del mismo pueblo en su vida política, dar el protagonismo a la gente. «El político está en medio de su pueblo y colabora con este medio u otros a que el pueblo que es soberano sea el protagonista de su historia», «colabora a que el pueblo se torne protagonista de su historia»<sup>496</sup>. Promueve la democratización de la política, sin olvidar que el Estado de Derecho «es la condición necesaria para establecer una verdadera democracia»<sup>497</sup>. Él se debe al pueblo y su política habrá de ser hecha para el pueblo y desde el pueblo. «Hacer política inspirada en el evangelio *desde el pueblo en movimiento* se convierte en una manera potente de sanear nuestras frágiles democracias y de abrir el espacio para reinventar nuevas instancias representativas de origen popular»<sup>498</sup>. «Los líderes populares, entonces, son aquellos que tienen la capacidad de incorporar a todos, incluyendo en la marcha [...] a los más pobres, débiles, limitados y heridos»<sup>499</sup>.

El auténtico amor sabe que «cuando está en juego el bien de los demás no bastan las buenas intenciones, sino lograr efectivamente lo que ellos y sus naciones necesitan para realizarse» (FT 185). Por esto, el líder interpretativo, en cuarto lugar, ha de ser realista. Busca conocer la verdad de las situaciones. No se queda en idealismos. Huye de la retórica y se apega a la realidad. «Lo que convoca es la realidad iluminada por el razonamiento» y no «una racionalidad ajena a la gente»<sup>500</sup>.

---

<sup>488</sup> San Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Ecclesia in America* (22 de enero de 1999), 67.

<sup>489</sup> Cf. Mario Moronta Rodríguez, «La mejor política», *op. cit.*, pp. 103-109.

<sup>490</sup> Francisco, *Discurso a un grupo de la Pontificia Comisión para América Latina* (4 de marzo de 2019). Grupo de la Academia de Líderes Católicos.

<sup>491</sup> *Ibidem*.

<sup>492</sup> Cf. Mario Moronta Rodríguez, «La mejor política», *op. cit.*, pp. 113-116.

<sup>493</sup> Cf. *Christus vivit* 230 y 245.

<sup>494</sup> Cf. *Ibidem* 246.

<sup>495</sup> Francisco, *Discurso a un grupo de la Pontificia Comisión para América Latina* (4 de marzo de 2019).

<sup>496</sup> *Ibidem*.

<sup>497</sup> *Ecclesia in America* 56.

<sup>498</sup> Francisco, *Discurso a un grupo de la Pontificia Comisión para América Latina* (4 de marzo de 2019).

<sup>499</sup> *Christus vivit* 231.

<sup>500</sup> *Evangelii gaudium* 232.

Esta adhesión a la verdad sella su respeto a los principios no negociables de que hablaba Benedicto XVI y también le lleva a hacer uso de las ciencias humanas, sociales, naturales y a alentar el diálogo interdisciplinar, siendo capaz de «forjar alternativas que simultáneamente sean críticas y constructivas. Alternativas que busquen siempre el bien posible, aunque sea modesto»<sup>501</sup>.

En quinto lugar, el líder interpretativo, desde su inserción popular, su amor a la comunidad y su adhesión a la verdad, será capaz de interpretar al pueblo. Para esto, «es preciso valorar de un modo nuevo a nuestro pueblo y a los movimientos populares que expresan su vitalidad, su historia y sus luchas más auténticas»<sup>502</sup>. De esta forma, hacerse *vocero* del pueblo; pero de lo más noble de él, siendo capaz de interpretar sus fortalezas, debilidades, amenazas, oportunidades, ideales, necesidades, objetivos, a la luz de la historia y actualidad nacional e internacional, y proponiendo proyectos comunes para el desarrollo integral de acuerdo con la dignidad de las personas y el bien común mundial, nacional, local y familiar. No caerá en el error de esperar siempre resultados tangibles inmediatos, sino que tendrá la honestidad y la valentía de buscar una fecundidad duradera a medio y largo plazo<sup>503</sup>. Serán proyectos de convocación hechos con amabilidad (cf. FT 222-224), dirigidos a todos y abiertos a modificarse en el diálogo, reconociendo «una legítima variedad de opciones posibles»<sup>504</sup>, es decir, la pluralidad política.

Hay líderes populares capaces de interpretar el sentir de un pueblo, su dinámica cultural y las grandes tendencias de una sociedad. El servicio que prestan, aglutinando y conduciendo, puede ser la base para un proyecto duradero de transformación y crecimiento, que implica también la capacidad de ceder lugar a otros en pos del bien común. (FT 159)

Este liderazgo interpretativo, en sexto lugar, fructificará en la promoción de la reconciliación, de la justicia y de la paz, facilitando concordia, garantizando libertad religiosa y demás derechos fundamentales, fortaleciendo los vínculos sociales, difundiendo amabilidad, propiciando el diálogo, integrando culturas, armonizando poliédricamente las legítimas diferencias, en definitiva, construyendo comunidad. Hará brillar de modo especial el valor no negociable de la vida humana, frente al aborto, la eutanasia, la pena de muerte y la guerra (cf. FT 18, 255-270). Un líder así será un mediador:

Los intermediarios buscan agradar a todas las partes, con el fin de obtener una ganancia para ellos mismos. El mediador, en cambio, es quien no se guarda nada para sí mismo, sino que se entrega generosamente, hasta consumirse, sabiendo que la única ganancia es la de la paz. Cada uno de nosotros está llamado a ser un artesano de la paz, uniendo y no dividiendo, extinguiendo el odio y no conservándolo, abriendo las sendas del diálogo y no levantando nuevos muros. (FT 284)

La reconciliación exige la justicia, pues es necesario evitar la impunidad y detener la opresión. No obstante, además, la justicia también necesita del perdón, porque la justicia restaurativa nunca puede satisfacerse del todo, y de la memoria, «porque el silenciamiento de la verdad está a la raíz de ciclos políticos y comunitarios que perpetúan la violencia»<sup>505</sup>. La capacidad de perdonar de las

---

<sup>501</sup> Francisco, *Discurso a un grupo de la Pontificia Comisión para América Latina* (4 de marzo de 2019).

<sup>502</sup> *Ibidem*.

<sup>503</sup> *Fratelli tutti* 161: «Otra expresión de la degradación de un liderazgo popular es el inmediatismo. Se responde a exigencias populares en orden a garantizarse votos o aprobación».

<sup>504</sup> Francisco, *Discurso a un grupo de la Pontificia Comisión para América Latina* (4 de marzo de 2019).

<sup>505</sup> Soledad del Villar Tagle, «Caminos de reencuentro. Perdón, liberación y no-violencia en tiempos de justicia transicional», en Carlos Mendoza-Álvarez (coord.), *Carta encíclica "Fratelli tutti". Una recepción crítica desde América Latina y el Caribe*, (pp. 85-94), p. 90. Cf. pp. 91-92.

víctimas «habla de la restauración de su humanidad y de su voluntad de amar, a pesar de todo», mostrando «que ningún pecado o crimen tiene el poder de destruir de manera definitiva la humanidad»; pero la memoria de la verdad es necesaria para afirmar la dignidad de las víctimas y para llamar a la conversión a los violentos<sup>506</sup>.

Los buenos políticos son aquellos que facilitan y promueven la convivencia, que favorecen la solidaridad y hacen crecer la comunión<sup>507</sup>; por tanto, los que ayudan a superar las divisiones entre los ciudadanos y a poner en valor que les une. «Recomenzar es saber convivir y compartir en la pluralidad de las concepciones morales, culturales y religiosas, individuando un horizonte de puesta en común sobre los fundamentos que unen, ontológicamente, a los seres humanos»<sup>508</sup>. Todo lo contrario de quienes buscan dividir, polarizar y medrar a costa de la demonización de los adversarios; son sembradores de discordia. La crispación en el seno de la sociedad (como la que se vive hoy en España o en México) es la prueba más elocuente del fracaso de su liderazgo político.

El liderazgo interpretativo es, pues, convocador, carismático, realista, propositivo, popularizador, armonizador, generador de comunión. Es incompatible con la instrumentalización del pueblo del populismo (cf. FT 156, 157, 160 y 161) y con el individualismo disolvente de lazos comunitarios del llamado neoliberalismo mercantilista<sup>509</sup> (cf. FT 163, 166, 167, 168 y 169).

#### *Mejorando al servicio del verdadero bien común nacional e internacional*

«La política que propone Francisco es [...], en definitiva, la que busca el bien común»: «no puede estar sometida a la economía, [...]. Debe pensar en las futuras generaciones, no en fines y resultados electorales, e integrar a todos los sectores, especialmente a las personas y los colectivos más vulnerables de la sociedad»<sup>510</sup>. Para esto, habría que «reformar las instituciones, establecer coordinación entre ellas, generar buenas prácticas y superar las presiones e inercias viciosas»<sup>511</sup>. Si no debe estar sometida a la economía –en puridad a los intereses de los poderes financieros– es, para el papa, porque debe estar centrada en la dignidad de las personas y orientada al bien común. Moronta subraya que, además de esto, el Estado ha de ser subsidiario y democrático<sup>512</sup>.

*Fratelli tutti* presenta «la mejor política». Nosotros tratamos en nuestro libro de dar algunas pistas para mejorar la política actual y encaminarla hacia ese ideal. Los análisis y propuestas de los autores ya mencionados iban ya en esta línea. Completamos ahora con las aportaciones de otros dos, atendiendo sucesivamente al Estado y a la sociedad internacional.

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría Ortega profundiza en la problemática de la democracia occidental actual: cómo el Estado democrático, pretendiendo controlar la economía nacional y dominado por los intereses partidistas, atenta contra el bien común y profundiza cada vez más en su propia crisis, trabajando contra sí mismo, puesto que la sociedad civil –que es su contrapartida y sostén– parece difuminarse al ser despojada de lo que le era distintivo, la economía. Se trata de una

---

<sup>506</sup> *Ibidem*, p. 94, y cf. p. 90.

<sup>507</sup> Cf. Mario Moronta Rodríguez, «La mejor política», *op. cit.*, p. 132.

<sup>508</sup> Lucio Romano, «Un estraneo sulla strada», *op. cit.*, p. 255 (traducción nuestra).

<sup>509</sup> Cf. *Ecclesia in America* 56 y *Evangelii gaudium* 54.

<sup>510</sup> Juan José Tamayo, «Prólogo. *Fratelli tutti*, una guía de alternativas políticas y económicas», *op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>511</sup> *Ibidem*.

<sup>512</sup> Cf. Mario Moronta Rodríguez, «La mejor política», *op. cit.*, pp. 117-118; cf. p. 95.

crisis degenerativa con raíces incluso en el ser mismo de la forma política estatal<sup>513</sup>, monopolizadora de esferas sociales, que nos hace pensar que estamos asistiendo a su ocaso para permitir el comienzo de algo nuevo. Este Estado, explica Martínez-Echevarría, busca legitimarse mediante su intervención sobre la economía, como única y última cuestión común en una sociedad materialista. ¿Es posible mejorar un Estado así? ¿o hay que optar por sustituirlo?

El Estado habría nacido para neutralizar el mal y ello implicaría neutralizar los efectos de la libertad humana en la sociedad. Se reservaría para sí inicialmente la exclusividad de la acción política, como explica este autor, monopolizando lo público y supervisando lo privado –en principio la economía– al menos para reprimir eventuales conflictos. El orden artificial de vida generado por el Estado en sustitución del orden natural-sobrenatural haría pensar que el ser humano tendría un fin dentro del mundo, bajo del Estado, y no solo un fin sobrenatural o trascendente<sup>514</sup>. «Todo intento de dar “solución” intramundana al problema del mal, conlleva oponerse al libre ejercicio de la política» y, en definitiva, al diálogo en búsqueda de la verdad para «ponerse de acuerdo sobre lo bueno y lo mejor, que es la esencia de la vida política» (Martínez-Echevarría). Interesante la observación de este autor de cómo la falta de libertad política conduce a empoderar al economicismo y cómo «el intento de dar cabida a una libertad desligada de la política» convierte a la economía en un simple proceso de producción sin sentido, haciéndose fin en sí misma. El valor del trabajo humano, que ya Urbano Ferrer reivindicaba, se muestra aquí como elemento fundamental en la humanización de la economía y en la edificación social. Martínez-Echevarría considera que, si en sus inicios históricos el Estado moderno, monopolizando la política, habría pretendido dejar la vida económica a la sociedad civil, ahora pretende mantener su menoscabada legitimidad precisamente erigiéndose como el actor económico principal y fundamental. Esto sería el fin de la ya muy deteriorada autonomía de la sociedad civil, que se limitaba a la esfera de la producción. Existiría hoy una alianza o, mejor, subordinación de los Estados respecto de la «industria financiera globalizada» de la cual dependen en su viabilidad, de manera que hoy la gente no confía en «que los Estados nacionales puedan corregir los defectos y desajustes del mercado globalizado» (Martínez-Echevarría), lo cual explicaría FT 170 sobre la crisis de 2007-2008 como oportunidad perdida para regular la especulación financiera. Esta situación favorece que se consideren incompatibles la democracia y el capitalismo, complicándose la perspectiva política, dado que, además, ante la penetración estatal en economía, cada vez más se piensa que los partidos políticos socavan la libertad política convierten la democracia en un fraude.

Precisamente cuando el papa, reivindicando el primado de la política sobre la economía (cf. FT 177), denuncia que hoy es la economía la que domina la política, lo hace –pienso yo– porque la alta finanza internacional impone una lógica mercantilista a la vida internacional, mediatizando las posibilidades decisorias de los Estados (cf. FT 172), y también porque él considera que, dentro de las naciones, los gobiernos han de intervenir la economía en favor de una justa distribución de acuerdo con los derechos de los más pobres (cf. FT 108-109). No obstante, conviene advertir al hilo de la oportuna reflexión de Martínez-Echevarría que, como señala Dalmacio Negro, ha sido justamente el Estado la forma política que ha encumbrado la economía al vértice de la política, pues

---

<sup>513</sup> Remito a la amplia producción al respecto de Dalmacio Negro y a José Ramón Recuero Astray, *La cuestión política. Diálogos sobre el Estado, las Leyes y la Justicia*.

<sup>514</sup> Sobre el debate sobre los supuestos dos fines del hombre (natural y sobrenatural), cf. José Andrés-Gallego, *Sobre las raíces católicas de la des cristianización*, en «Rocinante» 1 (2004), pp. 13-56.



en su origen no solo monopolizó la política dejando en principio la economía a la sociedad civil como su contrapunto, sino que además:

Por otra parte, la *ratio status* es del tipo económico al consistir su función en calcular la adecuación de los medios a los fines del poder estatal. Para la soberanía, el principio de acción del Estado, constituye una finalidad primordial dotarle de recursos económicos. Y la política, que empezó siendo la primera esfera monopolizada por el Estado para neutralizarla, empezó a llenarse de contenido económico: hoy se concibe como política económica incluso la internacional, y el peso del Estado polariza la acción humana hacia la economía, a la vez que socava sus propios fundamentos al orientarla casi exclusivamente hacia fines utilitarios.<sup>515</sup>

Así que al hablar hoy de política y de economía como esferas separadas o contrapuestas, podemos no entendernos suficientemente, máxime cuando, como señalé arriba, la experiencia y realidad histórica de las regiones del mundo al respecto de la relación entre ambas son tan variadas.

La propuesta de Martínez-Echevarría es recuperar el auténtico sentido subsidiario del gobierno, despojar al Estado del monopolio de la acción política para que todas las instituciones puedan participar de ella y contribuir libremente en la mejora de la sociedad, reproponer el valor de la verdad como requisito para la libertad –la verdad que encierra cada persona, y con ella el sentido humano del trabajo–, promover las virtudes cívicas y, sobre todo, la altura ética, abrir la política a la vitalidad creativa de la razón práctica desde la perfectibilidad de lo temporal y aplicar al máximo el principio de participación. En síntesis, libertad política real, ética, inteligencia y trabajo. El autor subraya los valores de la vida social que enseña la doctrina social de la Iglesia, como son la verdad y la libertad. Además, la dimensión trascendente del ser humano ha de ser respetada y estimada porque:

La libertad solo puede ser defendida si los hombres tienen alguna conciencia de su condición de personas, si de un modo u otro perciben que su destino está más allá de los fines alcanzables con los medios de este mundo, si admiten un principio moral que lleva a hacer el bien y evitar el mal (Martínez-Echevarría).

Existe hoy, en definitiva, pienso yo, la necesidad de personalizar y popularizar la política, que el Estado moderno despersonalizó, despojándosela a la sociedad y despersonalizando el gobierno, y que los partidos políticos, en su asalto al Estado, han venido a confundir con los intereses partidistas que además son ya más personalistas que ideológicos. Personalizar la política es moralizarla en el sentido de hacer responsables a las personas de sus decisiones, y popularizarla es hacerla participativa por parte de la sociedad (de la sociedad a secas, la real, sin adjetivos). Estos dos pasos, complejos de dar, no garantizan que la política se vaya a poner al servicio del bien común, pero creo que son requisitos para que esto pueda darse. El primer cambio, a mi juicio, ha de ir por la sustitución de los partidos políticos por otro tipo de organización en plataformas que permita devolver el debate público y el voto libre al seno de un parlamento de diputados que lo sean realmente de la nación. La economía es una esfera vital de la vida personal y social y no ha de contraponerse a la política, por más que sí distinguirse, sino ponerse también al servicio de las personas y del bien común. «Hoy, pensando en el bien común, necesitamos imperiosamente que la

---

<sup>515</sup> Dalmacio Negro, *Historia de las formas del Estado: una introducción*, pp. 408-409.

política y la economía, en diálogo, se coloquen decididamente al servicio de la vida, especialmente de la vida humana»<sup>516</sup>, escribió Francisco.

Por su parte, Francisco Molina nos hace elevar la mirada a la sociedad internacional y nos presenta el desafío y la oportunidad que representa la globalización. El Estado nacional ha dejado de ser sociedad perfecta (si es que alguna vez lo fue), pues ya no se basta políticamente a sí mismo para satisfacer sus fines. Ya no puede garantizar por sí solo a sus ciudadanos la seguridad ni la consecución del bien común nacional. Desde las grandes guerras mundiales del siglo XX esto ha sido evidente y se ha buscado articular la sociedad internacional de alguna manera, tanto a nivel regional o continental como a nivel mundial. En los últimos decenios hemos asistido, de la mano del desarrollo de la técnica y la universalización de las comunicaciones inmediatas, al fenómeno de la globalización, que afecta profundamente todas las esferas de la vida, desde la económica a la cultural. *Fratelli tutti* busca sobre todo responder a la necesidad de articular lo global y lo local en el respeto de la dignidad de todas las personas y en la promoción del bien común.

El planteamiento de Molina es analítico y propositivo. Invita a la confianza, afirmando que es posible orientar la globalización en favor de la familia humana. Por lo que de verla como un desafío hemos de pasar a verla como una oportunidad. ¿Cómo afrontarla? En ella, el papel de la tecnología es fundamental y es preciso superar el paradigma tecnocrático, tantas veces denunciado por los papas, recientemente en la exhortación apostólica *Laudate Deum*. Si el desarrollo tecnológico no va acompañado del desarrollo ético, el ser humano puede quedar «expuesto frente a su propio poder, que sigue creciendo, sin tener los elementos para controlarlo», de modo que: «No todo aumento de poder es un progreso para la humanidad»<sup>517</sup>. Además, a los creyentes nos corresponde buscar informar la globalización con los principios antropológicos cristianos al servicio de toda la humanidad. La encíclica *Fratelli tutti* es precisamente un intento de esto, ofreciendo la idea cristiana de la fraternidad universal como base para promover tanto la dignidad de todos como el bien común a través del ejercicio de la amistad social que nazca de un diálogo profundo y sincero entre cristianos, creyentes de otras religiones y no creyentes.

Molina observa la geopolítica actual liderada por China, Rusia y Estados Unidos. Este país, cabeza de Occidente, está en crisis por el peso de su oligarquía. Los intereses económicos de las oligarquías juegan un rol decisivo en esta geopolítica. El autor se detiene en el Informe Kissinger de 1974 con sus medidas antinatalistas y de colonización ideológica, que han tenido un efecto profundo en la mentalidad occidental y en la vida de los pueblos en los decenios siguientes. Hoy, la eutanasia y la ideología de género han venido a prolongar esa degeneración moral y cultural. Además, la pragmática y amoral o egoísta *realpolitik* –propuesta también por el mismo Kissinger en su libro de 1994– parece regir las relaciones internacionales, también de Occidente, más que el sentido responsable de misión. La triste situación bélica en que se encuentra hoy gran parte del mundo testimonia la verdad de esta sospecha.

Ante este panorama, la globalización, que es inevitable, representa una oportunidad en cuanto contexto que abre posibilidades no solo de repensar, sino de influir con nuestras decisiones y acciones en un ámbito sin confines. Para Molina, la parábola del buen samaritano nos presenta una propuesta de «ampliación voluntaria y gratuita del grupo de referencia y de pertenencia a todo

---

<sup>516</sup> *Laudato sí'* 189.

<sup>517</sup> Francisco, Exhortación apostólica *Laudate Deum* (4 de octubre de 2023), 24.

aquel que sufre», con lo que «pone en marcha una solidaridad universal». Como Ferrer, también este autor relaciona la gratuidad con la solidaridad, viendo que la primera es una fuerza capaz de activar procesos de extensión de la segunda. La caridad da así sostén a la justicia.

Hoy, dada la globalización como nos la presenta Molina, el bien común ha de considerarse en su dimensión espacial universal, pero también en su dimensión temporal de largo plazo, abierto a las futuras generaciones (cf. FT 178). La política debe realizarse en todos los niveles con el objetivo de servir a la persona, a la propia comunidad y a la familia humana, y con una visión más a largo plazo. La necesidad de la ética es palpable, porque conformamos queramos o no una comunidad universal y requerimos de compartir valores que la sostengan y reorienten nuestra historia común. Para esto, nuestra aportación como cristianos de la visión que tenemos del ser humano a un diálogo respetuoso y que busque la verdad con todos representa de una utilidad preciosa para toda la humanidad.

Ya vimos que el concepto de bien común no es fácilmente comprensible en nuestra época, incluso dentro de Occidente, debido al relativismo y al individualismo. Sin embargo, tiene su fundamento en la antropología, en la verdad sobre el hombre, y en el diálogo abierto precisamente con personas de otras civilizaciones puede llegar a redescubrirse con una nueva nitidez. Desde luego, no dudamos de que todo lo que sucede en el mundo nos afecta a todos, más o menos pero nos afecta. Ya el Concilio Vaticano II percibió el cambio de época que estamos viviendo marcado entre otros elementos por la universalización de las relaciones<sup>518</sup>; y hace años dijo san Pablo VI:

Los que en el año dos mil tengan la responsabilidad de los destinos de la gran familia humana, nacen en un mundo que en cierto modo ha descubierto su interdependencia, su solidaridad en el bien y en el mal, su deber de unirse para no perecer, su deber, en una palabra, de obrar juntos para edificar el futuro común de la humanidad.<sup>519</sup>

Hoy resulta imprescindible comprender que el principio bien común, siendo común, jerarquiza el bien común de la comunidad más extensa de pertenencia sobre el de la menos extensa. Una comunidad puede y debe decidir libremente sobre todo lo que le afecta solo a ella, pero no sobre lo que además de a ella afecta a otras. Por esto, el bien común universal tiene prioridad sobre el bien común continental, el continental sobre el nacional, el nacional sobre el regional, el regional sobre el local. El bien común nunca será contra nadie, sino en beneficio de todos; por lo que las comunidades inferiores se benefician de él también cuando se custodia en un nivel superior.

Pertenecemos a una familia universal por ser personas humanas, no por ser miembros de tal o cual Estado. La familia universal es una comunidad natural, la más extensa, la que precede a las demás. Por esto, nos dice Francisco,

la sociedad mundial no es el resultado de la suma de los distintos países, sino que es la misma comunión que existe entre ellos, es la inclusión mutua que es anterior al surgimiento de todo grupo particular. En ese entrelazamiento de la comunión universal se integra cada grupo humano y allí encuentra su belleza. Entonces, cada persona que nace en un contexto determinado se sabe perteneciente a una familia más grande sin la que no es posible comprenderse en plenitud. (FT 149)

---

<sup>518</sup> Cf. *Gaudium et spes* 5-10. «Las naciones, por otra parte, se esfuerzan cada vez más por formar una comunidad universal» (n. 9).

<sup>519</sup> San Pablo VI, *Discurso en el 25º aniversario de la FAO* (16 de noviembre de 1970).

Es este ser comunidad universal lo que hace que tengamos todos un bien común universal, que a todos nos afecta y atañe. Los derechos humanos, el desarrollo integral y la paz han de verse primero de todo en esta dimensión global, pues no pueden asegurarse, custodiarse y promoverse suficientemente solo desde comunidades políticas menores. Sin embargo, esto no significa que la comunidad superior pueda desposeer a las inferiores de lo que sí pueden, y por tanto deben, hacer en favor de estos bienes comunes universales; sino al contrario debe subsidiariamente facilitar y promover su participación. De hecho, sería una entelequia pensar el mundo como un conjunto de individuos, haciendo abstracción de las diferentes comunidades culturales, nacionales que la integran, así como de la realidad de las familias como núcleo básico de la vida social. La sociabilidad de la persona humana se manifiesta primero de todo en la familia, después en comunidades cada vez mayores hasta conformar la universal; por más que esta sea la *anterior* en el sentido de ser la que se funda en la igualdad más fundamental que es la participación en la naturaleza y dignidad humana. El papa piensa por ello la sociedad mundial de manera orgánica y concibe que su articulación ha de ser subsidiaria: «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» (FT 154). Y «en orden a reequilibrar y reorientar la globalización para evitar sus efectos disgregantes», la «buena política busca caminos de construcción de comunidades en los distintos niveles de la vida social» (FT 182). Son pues los pueblos y naciones los protagonistas de esta vida mundial fraterna<sup>520</sup>. Ya había dicho Benedicto XVI que: «La globalización necesita ciertamente una autoridad, en cuanto plantea el problema de la consecución de un bien común global; sin embargo, dicha autoridad deberá estar organizada de modo subsidiario y con división de poderes»<sup>521</sup>. Las relaciones entre las naciones «deberían inspirarse en la fraternidad, el respeto mutuo, la solidaridad y el cumplimiento del derecho internacional» y «debe reafirmarse la protección y la promoción de los derechos humanos fundamentales, que son inalienables, universales e indivisibles»<sup>522</sup>.

Esto nos conduce a decir algo sobre la propuesta de autoridad mundial en *Fratelli tutti*, que José Ramón Recuero califica de «fuerte y organizada»; aunque, en puridad, el papa habla de que sea «más fuerte» de lo que actualmente es y «eficazmente organizada» (FT 172, citando a LS 175). Y el ordenamiento jurídico mundial que Francisco propone está dirigido no a que cada país sea asimismo del extranjero, sino a que los Estados sean impelidos a colaborar en favor del desarrollo integral de todos y a la conservación de la paz (cf. FT 138 y 257)<sup>523</sup>; elementos constitutivos, junto con el respeto a los derechos humanos, del bien común en este caso universal. Ya señaló Benedicto XVI la necesidad de «gobernar la globalización y orientarla hacia un verdadero desarrollo humano»<sup>524</sup>.

---

<sup>520</sup> Con realismo, cf. *Populorum progressio* 62: «Es natural que comunidades recientemente llegadas a su independencia política sean celosas de una unidad nacional aún frágil y se esfuercen por protegerla. Es normal también que naciones de vieja cultura estén orgullosas del patrimonio que les ha legado la historia. Pero estos legítimos sentimientos deben ser sublimados por la caridad universal, que engloba a todos los miembros de la familia humana. El nacionalismo aísla los pueblos en contra de lo que es su verdadero bien».

<sup>521</sup> *Caritas in veritate* 57.

<sup>522</sup> Francisco, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2021* (8 de diciembre de 2020).

<sup>523</sup> Cf. *Caritas in veritate* 67: «un ordenamiento político, jurídico y económico que incremente y oriente la colaboración internacional hacia el desarrollo solidario de todos los pueblos». También pues Benedicto XVI lo refiere al desarrollo.

<sup>524</sup> *Ibidem* 57.

Lo que propone la doctrina social de la Iglesia, antes de Francisco y con Francisco, ¿es una autoridad moral o una autoridad pública? Recuero hace bien en advertir, en línea con el magisterio, del peligro de un super Estado global<sup>525</sup>, lo que sería sin duda no solo peligrosísimo, sino catastrófico. Pero, para evitar este peligro, tampoco podemos conformarnos con invocar una autoridad moral que los países más fuertes se pasan por el arco de triunfo cada vez que les interesa y que es incapaz de exigir el cumplimiento de los pactos y hacer valer la justicia. ¿Existe o no existe un bien común universal? Desde Juan XXIII a Francisco no faltan señalamientos de los contenidos concretos de este bien común universal. Podemos recordar los todavía actuales que indicó Benedicto XVI al decir que se necesita una autoridad: «Para gobernar la economía mundial, para sanear las economías afectadas por la crisis, para prevenir su empeoramiento y mayores desequilibrios consiguientes, para lograr un oportuno desarme integral, la seguridad alimenticia y la paz, para garantizar la salvaguardia del ambiente y regular los flujos migratorios»<sup>526</sup>. Y hemos de añadir «el respeto a los derechos humanos más elementales» y otros<sup>527</sup>. Si existe ese bien común mundial, significa que existe también una comunidad mundial y, si ese y esta existen, se necesita efectivamente una autoridad que rij a esta en orden a alcanzar su fin de custodia de ese bien común<sup>528</sup>.

Entonces, dado que esa comunidad mundial natural existe, ¿tendremos que constituir un Estado mundial? El Estado no es la única forma de comunidad política que ha conocido la historia en el pasado ni tiene que ser la forma que conozca en el futuro. De hecho, como sabemos, el Estado se encuentra en una profunda crisis de la que –para felicidad nuestra– no creo que pueda recuperarse. Pensar en un Estado mundial como opción de futuro sería descabellado y ciertamente no conduciría sino a un despotismo colosal e insoportable. Hoy se necesita creatividad política, tanto para las comunidades políticas nacionales como para la internacional. Entre la autoridad moral y el Estado, son posibles múltiples formas de autoridad pública, dotada tanto de *auctoritas* como de *potestas*, para el gobierno de la comunidad política. La doctrina social de la Iglesia ha defendido el establecimiento de una autoridad pública internacional desde san Juan XXIII en *Pacem in terris*<sup>529</sup>, y también la necesidad que esta autoridad esté dotada de *potestas* –es decir, sea

---

<sup>525</sup> *Ibidem*: «Para no abrir la puerta a un peligroso poder universal de tipo monocrático, el gobierno de la globalización debe ser de tipo subsidiario, articulado en múltiples niveles y planos diversos, que colaboren recíprocamente».

<sup>526</sup> *Ibidem*, 67. *Fratelli tutti* sintetiza más: «asegurar el bien común mundial, la erradicación del hambre y la miseria, y la defensa cierta de los derechos humanos elementales» (FT 174); pero en muchos otros párrafos expresa contenidos de ese bien común mundial.

<sup>527</sup> *Laudate Deum* 42: «los retos ambientales, sanitarios, culturales y sociales, especialmente para consolidar el respeto a los derechos humanos más elementales, a los derechos sociales y al cuidado de la casa común».

<sup>528</sup> Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 393, basándose en santo Tomás de Aquino, en León XIII y en san Juan XXIII. León XIII, Encíclica *Immortale Dei* (1 de noviembre de 1885): «En efecto, como Dios ha creado a los hombres sociales por naturaleza y ninguna sociedad puede conservarse sin un jefe supremo que mueva a todos y a cada uno con un mismo impulso eficaz, encaminado al bien común, resulta necesaria en toda sociedad humana una autoridad que la dirija; una autoridad que, como la misma sociedad, surge y deriva de la naturaleza, y, por tanto, del mismo Dios, que es su autor». También, León XIII, Encíclica *Diuturnum illud* (29 de junio de 1881): «La necesidad obliga a que haya algunos que manden en toda reunión y comunidad de hombres, para que la sociedad, destituida de principio o cabeza rectora, no desaparezca y se vea privada de alcanzar el fin para el que nació y fue constituida».

<sup>529</sup> San Juan XXIII, Encíclica *Pacem in terris* (11 de abril de 1963): «Y como hoy el bien común de todos los pueblos plantea problemas que afectan a todas las naciones, y como semejantes problemas solamente puede afrontarlos una autoridad pública cuyo poder, estructura y medios sean suficientemente amplios y cuyo radio de acción tenga un alcance mundial, resulta, en consecuencia, que, por imposición del mismo orden moral, es preciso constituir una autoridad pública general». A continuación, detalla más sobre la conformación de esta autoridad.

gobierno/gobernanza mundial, que no Estado mundial— con Benedicto XVI en *Caritas in veritate*<sup>530</sup>. En este sentido, se expresa el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 441-442. Francisco no va más allá; solo pretende eliminar suspicacias hacia tal propuesta. Justamente habla de la necesidad de esta autoridad mundial como respuesta a la opresión que muchos experimentan a causa de un poder concentrado en manos de pocos: hay «grandes sectores indefensos, víctimas más bien de un mal ejercicio del poder»; y en el contexto de la necesidad de limitar el poder mediante una mayor distribución del mismo entre «una pluralidad de sujetos» y un adecuado sistema jurídico para su ejercicio (FT 171). Habla de «alguna forma de autoridad mundial regulada por el derecho» que él concibe conformada por un conjunto de instituciones cuyas direcciones se designen «equitativamente por acuerdo entre los gobiernos nacionales» (FT 172). Dice que no tiene por qué ser «una autoridad personal» (FT 172) y, en *Laudate Deum*, explicitará que con esto se refiere a que no esté «concentrada en una persona o en una élite con excesivo poder», sino que sea una instancia de instituciones que genere un nuevo multilateralismo «que no dependa de las circunstancias políticas cambiantes o de los intereses de unos pocos y tenga una eficacia estable»<sup>531</sup>. No se trataría por tanto de una autoridad o poder despersonalizado en el sentido de amoral, de que las personas concretas que hayan de ejercerlo sean irresponsables; sino que no personal, aquí obedece a la distinción común en contexto eclesial entre autoridad personal y autoridad colegial. Para ello, el pontífice actual retoma la llamada de san Juan Pablo II y de Benedicto XVI a la reforma del sistema de Naciones Unidas (FT 173); no se trata de partir de cero. Reitera Francisco lo ya dicho por su predecesor de que debe ser una autoridad con poder, capaz de hacer valer sus decisiones; dice que las organizaciones que la compongan «deben estar dotadas de autoridad real», supongo que se refiere a la *potestas* que mencionó Benedicto XVI y no solo a la *auctoritas*<sup>532</sup>. El fruto de la implementación de esta autoridad mundial habrá de ser «una suerte de mayor “democratización” en el ámbito global»<sup>533</sup> por vía de una mayor y más ordenada participación de los pueblos. Todo lo contrario a una cesión de poder en una entidad monocrática.

Por supuesto, el papa no baja a concretar cómo constituir en la práctica esta autoridad mundial ni es él quien debe adelantar una propuesta en este sentido. Por esto, sus palabras pueden sonar a utopía, a buenos deseos; sin embargo, marcan un horizonte que los politólogos, expertos en relaciones internacionales y otros podrán ir concretando en propuestas sucesivas y que habrá de implementarse en fases. Creo que faltan todavía reflexiones y propuestas maduras para comenzar a articular esa autoridad pública mundial, que pasa por la reforma de las actuales organizaciones internacionales, de acuerdo con los principios de la doctrina social de la Iglesia.

---

<sup>530</sup> Cf. Emilio Martínez Albesa, «Libertad religiosa y autoridad política a la luz de la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI», *op. cit.*, pp. 1057-1063, donde explico la autoridad política mundial del n. 67 de esta encíclica. En dicha obra colectiva, se encuentra un capítulo dedicado a la «Necesidad y riesgos de una autoridad política mundial» de José Luis Bazán López (pp. 909-988), muy valioso en sus concreciones; difiero sin embargo con él en su afirmación de que a la Autoridad política mundial de CIV no se le aplique el concepto de *potestas*, porque el mismo n. 67 sí lo hace expresamente (tanto en su versión latina como española).

<sup>531</sup> *Laudate Deum* 35.

<sup>532</sup> Aunque para la idea equivalente en *Fratelli tutti* 172 se utiliza en la versión latina *auctoritate praeditae* y no *potestate praeditae*; lo cual en mi opinión no tiene mucho sentido. *Caritas in veritate* 67 utilizó con mayor propiedad para el caso *potestas*. Podríamos pensar que la apuesta de Benedicto XVI por la autoridad política internacional era más fuerte que la de Francisco, si atendemos a este detalle; no obstante, a mi juicio, no hay diferencia sustancial en el contenido que quieren expresarnos y la diferencia se debe solo a una menor precisión lingüística en *Fratelli tutti* respecto a *Caritas in veritate* en este particular.

<sup>533</sup> *Laudate Deum* 43.

## 5. La amistad social como actitud económica

### *La actitud de amistad económica*

La encíclica *Fratelli tutti* no tiene ningún capítulo dedicado expresamente a la economía. Sin embargo, hemos creído provechoso acercarnos a ella también desde esta disciplina porque la economía es componente fundamental de la vida humana y social<sup>534</sup> y las referencias a sus temas se encuentran esparcidas por toda la encíclica. Nuestra relación con los bienes creados marca de forma determinante nuestro modo de compartir esos bienes y consecuentemente de vivir la amistad social. Es muy significativo que el apóstol san Juan, al hablar del amor fraterno, después de sintetizar magníficamente el cristianismo en dos frases: «En esto hemos conocido el amor: en que él dio su vida por nosotros; y también nosotros debemos dar nuestra vida por los hermanos» (1Jn 3, 16), añade a continuación una tercera sobre el compartir los bienes materiales: «Pero si uno tiene bienes del mundo y, viendo a su hermano en necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios?» (1Jn 3, 17); para concluir con la admonición: «Hijos míos, no amemos de palabra y de boca, sino de verdad y con obras» (1Jn 3, 18). Podemos decir que solo la amistad que llega a ser también económica demuestra la autenticidad del amor fraterno.

Es el servicio caritativo “encarnado” lo que educa en el realismo de la fe y lo que muestra la dimensión social del Evangelio: con su presencia física, con su dolor y sus peticiones, pero también su alegría, el otro interpela mi fe, la ancla a la realidad, la mueve al estupor (cf. EG 179).<sup>535</sup>

La amistad económica es la actitud de quien quiere compartir la propia vida con los demás y por ello establece su relación con los bienes materiales en función de esta vida en común. Esto supone interiorizar y vivir el principio del destino universal de los bienes<sup>536</sup>. Desde la conciencia de la fraternidad universal, esta actitud habrá de promover un *nosotros* sin fronteras, que tienda a incluir a todos (cf. FT 17). Moverá a amar al cercano por razón de su dignidad con ese amor universal del que vimos que hablaba Simone Weil. La amistad económica es la vivencia de la amistad social a través de la actividad económica, es decir, es la disposición permanente a buscar el bien común mediante un uso de los recursos acorde a la dignidad de todas las personas humanas y que evidencie y fortalezca el bien de la convivencia. En definitiva, la actitud de disposición permanente a vivir la caridad económica. El Card. Carlos Amigo Vallejo (1934-2022) describió la *caridad económica* como «la que busca los recursos, que promueve la producción, que aplica con justicia los beneficios, que sirve para ayudar al sector que esté más necesitado»<sup>537</sup>. Busca, incrementa, distribuye justamente los bienes y, de esta forma, se hace útil a los más desfavorecidos.

Domingo Sugranyes Bickel abre este apartado de nuestro volumen, constanding que las palabras del papa Francisco no caen en saco roto, por más que vayan contracorriente de la cultura predominante. En realidad, no faltan personas que viven con esta actitud de amistad social su labor en instituciones económicas de todo tipo –desde internacionales hasta pequeñas empresas–, y pueden ser de distintas religiones. Quien se dedique a promover la economía con sentido de

---

<sup>534</sup> Rafael Gómez Pérez, *Qué no cambia en economía cuando parece que cambia todo. Antropología económica*, Ideas y Libros Ediciones, Madrid 2017, p. 259: «La acción económica, una manifestación de la poliédrica y a la vez unitaria acción humana, se sigue de una misma naturaleza humana, aunque adquiera características diversas según los contextos históricos».

<sup>535</sup> Card. Michael Czerny y Christian Barone, *Fraternità “segno dei tempi”*, p. 89.

<sup>536</sup> Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 171.

<sup>537</sup> Carlos Amigo Vallejo, *Caridad financiera, también*, en «Vida Nueva» 2748 (1 de abril de 2011).

fraternidad será capaz de sintonizar con la visión y el impulso humanizador de esta encíclica y servirse de su inspiración profética.

En el diálogo con el islam, auspiciado por este autor, ha trabajado Radek T. Biernacki (Universidad Finis Terrae)<sup>538</sup>, discípulo de Rafael Rubio de Urquía y experto en la relación entre teoría económica y religión, en sus estancias en la Universidad Islámica Internacional de Islamabad (Pakistán). Por su parte, la Cátedra Unesco de Bioética y Derechos Humanos establecida en el Pontificio Ateneo Regina Apostolorum y dirigida por Alberto García Gómez desarrolla desde hace años diversas iniciativas de diálogo interreligioso en favor de la dignidad humana<sup>539</sup>. En ese mismo ateneo pontificio, tuvimos hace unos años un congreso sobre la dignidad humana y la libertad religiosa con presencia de representantes de diversos credos, incluido el islam<sup>540</sup>.

Para Sugranyes, el modelo del *homo oeconomicus* de la escuela neoclásica no alcanza a dar explicación de la realidad económica porque –señala– «nuestra inclinación natural a la fraternidad y a la gratuidad también es muy real y produce frutos económicos y sociales». En efecto, Adriana Gómez Chico Spamer contrapone a ese modelo, caracterizado por decidir en función de la información que posee según sus intereses de maximización del propio bienestar, el del *homo reciprocans*, el cual hace propio el interés de los demás, viviendo el principio de gratuidad, da algo al otro esperando que a su vez este dé también algo de lo suyo a otros según sus posibilidades<sup>541</sup>. Agustín Ortega Cabrera sostiene, en este libro, que la persona humana está creada por y para el amor, para el don, y que la fraternidad constituye la base de su relación con los demás (cf. FT 88). Frente a la visión insolidaria del hombre que presentan el neoliberalismo y los populismos colectivistas, la antropología del amor, de la fraternidad y de la solidaridad sería la que correspondería a la mejor ciencia, filosofía y teología. De hecho, para este último autor, la idolatría del dinero y el poder sería en realidad una imposición contraria a la real naturaleza humana, si bien hay que recordar su estado actual caído tras el pecado original. También José Barta Juárez, en su trabajo en este volumen, expone la falacia del *homo oeconomicus*. Estos autores sostienen pues que no es real que el mundo opere como un simple conjunto de mercados, donde las personas son o productores o mercancías o consumidores o espectadores que quedan al margen. La visión mercantilista de la economía sacrifica la realidad en función de los intereses de algunos y no de todos.

No obstante, a pesar de la presencia de la gratuidad, es también verdad que la realidad económica está marcada por los egoísmos que producen marginación y exclusión, dejando mucho que desear. Como nos hace ver en su trabajo José Antonio García Durán, las dos ciudades

---

<sup>538</sup> Cf. Radek T. Biernacki, «La teoría económica y la religión: Un análisis explícito de una relación implícita», en Félix-Fernando Muñoz Pérez y Ángel Rodríguez García-Brazales (coordinadores), *Rafael Rubio de Urquía. Ampliando los límites de la teoría económica*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2018.

<sup>539</sup> Con orientación fundamentalmente bioética. Cf. Joseph Tham, Chris Durante y Alberto García, *Religious Perspectives on Social Responsibility in Health*, Springer, Nueva York 2018; Joseph Tham, Kai Man Kwan y Alberto García, *Religious perspectives on bioethics and human rights*, Springer, Nueva York 2017, y Joseph Tham, Alberto García y Gonzalo Miranda, *Religious perspectives on human vulnerability in bioethics*, Springer, Nueva York 2014.

<sup>540</sup> Cf. Alberto García Gómez, Emilio Martínez Albesa y Oscar Sanguinetti (coordinadores), *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*. Atti del Convegno (Roma, 10 dicembre 2015), Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles 2017.

<sup>541</sup> Cf. Adriana Gómez Chico Spamer, «Con sumo impacto. Preguntas y respuesta en torno al consumo como parte de la vida», en José Sols Lucia (ed.), *Fraternidad universal desde México. Lectura de la encíclica Fratelli tutti con espíritu de discernimiento*, Obra Nacional de la Buena Prensa, Ciudad de México 2022, pp. 225-256.



agustinianas están en cada uno de nosotros, y la sociedad terrena puede tener paz y concordia si en ella el hombre se sujeta al plan de Dios, alcanzando la auténtica justicia con la fuerza del amor de caridad y ordenándose a la paz la diversidad de sus culturas mientras peregrinamos por ella hacia la patria celestial; pero faltando el amor al prójimo como a uno mismo «no hay una comunidad de hombres asociados [...] en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes», pues sin Dios quedamos a merced de nuestros vicios y de los demonios. También Andrés Arnaldos Cascales contextualiza la aportación del papa Francisco en un panorama de «dominación del débil por el fuerte», de ausencia de fraternidad, que ha quedado descrito sin medias tintas en el primer capítulo. Toda la encíclica *Fratelli tutti* trata de responder al problema de la exclusión social en el mundo actual.

### *Acabar con la “cultura del descarte”*

La encíclica *Fratelli tutti* está escrita desde el corazón y, por ello, nos habla al corazón para hacernos reaccionar ante una situación que, sin necesidad de analizar en detalle y profundidad, sabemos que es hiriente, con pobres y excluidos, y requiere, siendo una cuestión de falta de amor, que todos unamos esfuerzos para mejorarla, que amemos. Así lo considera Andrés Arnaldos Cascales, que parte de esta idea para desarrollar su trabajo en este volumen, sobre el que más adelante nos detendremos. Refiriéndose a la falta de respeto de los derechos humanos de todos, san Juan Pablo II alertaba: «Es una amenaza capaz, al límite, de poner en peligro el significado mismo de la convivencia democrática: *nuestras ciudades corren el riesgo de pasar de ser sociedades de “con-vivientes” a sociedades de excluidos*, marginados, rechazados y eliminados»<sup>542</sup>.

José Antonio García Durán aborda específicamente, en su contribución a este libro, el tema de la exclusión social con una perspectiva histórica, analizando cómo ha sido juzgado a lo largo de la historia del pensamiento social, partiendo de Aristóteles. La marginación ha sido un fenómeno siempre presente; pero que desde la Revolución industrial tomó una dimensión y un significado en cierta manera nuevos, por lo que el autor se detiene más en autores del siglo XIX en adelante. Veamos su reflexión.

La amistad virtuosa, para Aristóteles, es aquella en la que «se quiere el bien para los amigos, que son mutuamente agradables» (García Durán). No es el interés ni el placer los que motivan una amistad duradera, sino el bien; algo que hoy, dominados por una mentalidad utilitarista, deberíamos aprender para nuestra vida en común. Al final el interés por más general que queramos que sea termina mostrándose insuficiente para fundar la sociedad, termina por abocarnos a una discusión y un enfrentamiento interno que crispa y rompe. La sociedad del futuro será de quien sepa presentarle un bien común que convoque a un proyecto común y le dé así razones de esperanza, sin la cual no hay comunidad que pueda subsistir. Como dijo el Concilio, precisamente concluyendo párrafos dedicados a la justicia social y a la responsabilidad y participación en lo común frente a la ética individualista: «el porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las generaciones venideras razones para vivir y razones para esperar»<sup>543</sup>.

Con *Fratelli tutti*, Francisco constata, en su primer capítulo, la falta de un proyecto común para nuestra humanidad mientras que en la vocación misma de la familia humana estaría inscrito

---

<sup>542</sup> *Evangelium vitae* 18. Cursiva en el original.

<sup>543</sup> *Gaudium et spes* 31.

por Dios un «proyecto de fraternidad» (FT 26); por ello, cree que es posible elaborar un proyecto común ilusionante y esperanzador desde la conciencia de que todos nos necesitamos y ninguna parcialidad ni nación puede bastarse a sí misma para alcanzar «una vida plena» (FT 150). Esta plenitud ha necesariamente de concretarse para poder convertirse en una meta compartida. Por esto, tenemos que comenzar por ir fijando y esforzándonos por conquistar objetivos comunes, de cuya suma irá tomando forma lentamente ese proyecto común (cf. FT 157 y 158), que no se diseña en un escritorio, sino que se construye en la vida mediante el encuentro, el diálogo y el acuerdo (un pacto social y cultural) (cf. FT 218-221). Debe ser un proyecto *poliédrico*, donde cada pueblo conserva, aporta y enriquece su propia cultura y logros, que por lo tanto no anula sino que presupone los propios proyectos de los pueblos e incluso de las familias (cf. FT 158, 178, 220, 230 y 231): «un proyecto político, social, cultural y popular que busque el bien común» de toda la familia humana (FT 179), basado en la verdad y la caridad (cf. FT 184), que permita la participación creativa de todos y cada uno, pobres incluidos (cf. FT 231 y 220). «La inclusión o la exclusión de la persona que sufre al costado del camino define todos los proyectos económicos, políticos, sociales y religiosos» (FT 69).

El crecimiento de la desigualdad y de la exclusión social fue visto ya por los clásicos latinos como signo de decadencia. No veían mal el deseo y búsqueda de la prosperidad; pero sí la ambición que movía a la maldad hacia los demás, a la envidia, a la indiferencia o a la discordia. La lectura de san Agustín de la querrela entre hermanos de la historia sagrada y civil, en *La Ciudad de Dios* (obra de madurez, terminada en 426), ponía de relieve la falta de fraternidad como la causa de la extensión del mal en el mundo. La lucha contra la exclusión está en los orígenes mismos del cristianismo y dan de ello fe los Santos Padres de la antigüedad cristiana; así como tantos otros testigos a lo largo de los siglos, de los que el monje Samson, abad de Bury St Edmunds en el siglo XII, y san José de Calasanz, en el siglo XVII, son botones de muestra.

Tras la Revolución industrial y en medio de sus consecuencias sociales, las reflexiones y propuestas de varios autores, como Alexis de Tocqueville, Henry George y Knut Wicksell, manifiestan el esfuerzo constructivo que se hizo para salir al paso de los problemas de desigualdad generados en el interior de las naciones, buscando soluciones de diverso orden para los colectivos desfavorecidos. Podríamos recordar aquí también a los pioneros de la doctrina social de la Iglesia, como los alemanes Wilhelm Emmanuel von Ketteler y Franz-Josef Buß, los austriacos Karl Freiherr von Vogelsang y Karl Lueger, el cardenal británico Henry Edward Manning, los franceses Albert de Mun y Charles-Humbert La Tour du Pin, los italianos Giuseppe Toniolo y Luigi Sturzo, los españoles Alejandro Pidal Mon y Ángel Ayala, por mencionar solo a europeos. También en pleno siglo XX y hasta nuestros días, se ha buscado responder con originalidad y eficacia a necesidades de grupos excluidos o vulnerables. García Durán nos lo ejemplifica con Amartya Sen, Julian Le Grand, Denis Goulet, quien alarga la perspectiva de la exclusión al ámbito internacional, John Paul Lederach, sobre la transformación del conflicto más allá de su pretendida resolución –ya que este formaría parte normal de la vida–, cuyas ideas pueden iluminar algunas referencias del papa Francisco al conflicto (cf. FT 191, 240, 244 y 245, y *Evangelii gaudium* 228), Rafael Termes Carreró, en perspectiva internacional, y Fernando Álvarez Gómez, quien se suma a la búsqueda de una *nueva* economía –como hará Francisco– desde las empresas con no solo responsabilidad social sino orientación social. Desde la segunda mitad del siglo XX y de manera cada vez más acuciante, se ha sentido la necesidad de abordar el tema de la marginación del tercer mundo respecto del primero y pensar el desarrollo

en términos globales. La doctrina social de la Iglesia ha jugado un papel importante en la internacionalización de la cuestión social. Esto es evidente desde el magisterio social de san Pablo VI, con *Populorum progressio* (1967) en adelante<sup>544</sup>. No pueden obviarse aspectos como la relación del subdesarrollo en países con el comercio internacional de armas, con la contraposición ideológica en el mundo, con el proteccionismo de los países ricos hacia su propio sector primario. En los últimos decenios, además, la globalización ha facilitado la migración forzada por el hambre, la precariedad, la persecución, la inseguridad, la guerra, de muchos grupos de personas desde países en vías de desarrollo a países más desarrollados; con esto, han surgido nuevas experiencias de marginación dentro de los países de recepción de inmigrantes, que requieren un nuevo impulso de la imaginación de la caridad. Francisco insiste en vencer la *cultura del descarte* (cf. FT 18-20 y 188), que de alguna manera predomina, amparada por la indiferencia, en el ámbito mundial y en el interior de las naciones. El papa habla de «resolver las causas estructurales de la pobreza», superando el asistencialismo, «renunciando a la autonomía absoluta de los mercados y de la especulación financiera y atacando las causas estructurales de la inequidad», y teniendo como meta resolver «los problemas de los pobres»<sup>545</sup>. No cabe duda de que, si bien la miseria (pobreza extrema) parece haberse reducido en las últimas décadas en términos absolutos, es necesario abordar el tema de la pobreza con una visión sobre todo humana, integral, que va más allá de las matemáticas (cf. FT 21). Hay hoy «nuevas formas de pobreza y fragilidad»<sup>546</sup>.

Es interesante, por más que también sea discutido, el esfuerzo de comprensión de los pobres llevado a cabo por el centro de estudio *The Abdul Latif Jameel Poverty Action Lab* (J-PAL) del Instituto de Tecnología de Massachusetts, fundado en 2003. Allí destacan Abhijit Banerjee y Esther Duflo, quienes junto con Michael Kremer ganaron el Premio Nobel de Economía de 2019, y a quienes menciona José Barta Juárez en su trabajo en este volumen. Atentos a la llamada economía del comportamiento, han buscado comprender experimentalmente la pobreza desde las víctimas de la desigualdad para proponer medios que aumenten eficazmente su calidad de vida. Han mostrado que, en la lucha contra la pobreza mundial, se necesita entender y dialogar con los contextos locales. Se centran en problemas puntuales y localizados. Sus resultados no pueden universalizarse y parece que metodológicamente pueden cuestionarse sus estudios, quizá demasiado focalizados y, por ello, paradójicamente descontextualizados de los problemas derivados de la política y de la realidad más general; pero han logrado dar voz a los pobres y mejorar aspectos significativos de sus vidas. En su libro de 2011, han subrayado la importancia de facilitar a los pobres información fundamental para su vida cotidiana que desconocen, facilitarles también la realización de las muchas tareas de autocuidado que necesitan hacer y no siempre aciertan en ellas, generar mercados adecuados para ellos (gestión bancaria y seguros sanitarios incluidos), romper la indiferencia hacia el subdesarrollo de países enteros por prejuicios, ya que desconocemos los motivos por los que el desarrollo se dispara o no y se consolida o no en la práctica, teniendo que observar cada caso en sí mismo, y sí vemos que muchas veces los fracasos se deben a fallos evitables de las políticas, a la ignorancia, a la ideología y a la inercia, habiendo mucho margen para la mejora concreta a pesar de no poder cambiar como quisiéramos las situaciones políticas y estructuras injustas, y finalmente abrirles

---

<sup>544</sup> Recordemos *Sollicitudo rei socialis* 42 y *Caritas in veritate* 33 y 43.

<sup>545</sup> *Evangelii gaudium* 202.

<sup>546</sup> *Ibidem* 210. Cf. *Fratelli tutti* 21 y *Caritas in veritate* 22.

horizontes y expectativas desde los éxitos que se retroalimentan e impulsan a salir de inercias y a abrazar cambios<sup>547</sup>.

Con el trabajo de García Durán, valoramos la importancia de cubrir las necesidades básicas de todas las personas y el papel que en ello juegan las circunstancias de posibilidades reales, servicios sociales como educación y salud, libertad para optar, mentalidad, trabajo, honestidad política, contexto social. Y junto a esto, la importancia también del proyecto social común del que habla Francisco, pues como el autor aprende de Lederach, no se trata de ver cómo acabamos con lo que no queremos, sino sobre de todo cómo construimos algo que sí queremos todos. Tenemos necesidad de «programas de promoción integral de los pobres» (FT 233), entendidos estos de manera amplia y diversificada (y la lista de categorías de marginados que presenta García Durán es larga); pero sabiendo que «hay trabajar con el oprimido más que para él», participación, iniciativa, dinamismo; políticas sociales con los pobres y no hacia los pobres (cf. FT 169).

La amistad social implica, para García Durán, siguiendo al papa, «la búsqueda de un reencuentro con los sectores más empobrecidos y vulnerables» (FT 233) y pensar el desarrollo desde los más pobres o necesitados, de manera que demos «concreción real al concepto de familia de naciones» (FT 173). «El Papa ama a todos, ricos y pobres, pero tiene la obligación, en nombre de Cristo, de recordar que los ricos deben ayudar a los pobres, respetarlos, promocionarlos»<sup>548</sup>. La creatividad que se desarrolló en la respuesta a la pobreza de la Revolución industrial dentro de las naciones ha de extenderse ahora a la entera familia humana, y no solamente en un sentido de internacionalidad, sino también de globalidad. En esto, mucho se espera de la conciencia singular de los ciudadanos pudientes y de las empresas, es decir, del sector privado; por más que el sector público deba asumir su responsabilidad subsidiaria (cf. FT 123 y 188).

Para esta tarea de inclusión, el papa Francisco ha venido a invocar el principio del *destino universal de los bienes*, sin el cual el bien común es una falacia<sup>549</sup>. Como enseñó san Juan Pablo II, funda el derecho al «uso común» de los bienes, primer principio de todo el ordenamiento ético-social<sup>550</sup>. El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia habla de «derecho universal al uso» y de «uso universal» de los bienes, como sinónimo de «uso común», que también emplea<sup>551</sup>. Francisco se sirve tanto de san Juan Pablo II como del compendio, utilizando «uso común» y «derecho universal a su uso»<sup>552</sup>, no *uso universal*. Al reflexionar sobre el derecho a la propiedad privada, Andrés Arnaldos Cascales, en su contribución a este libro, sin duda bajo el influjo de algunas afirmaciones que encuentra confusas en *Fratelli tutti*, parece sorprenderse de la colocación del uso común de los bienes creados como primer principio del ordenamiento ético-social y la consecuente supeditación a él del de la propiedad privada, reclamando el papa que con frecuencia este deje sin relevancia práctica al primero. No obstante, en esto no va Francisco más allá de lo que la doctrina social de la Iglesia ha sostenido siempre. Ahora bien, el derecho universal al uso común de los bienes

---

<sup>547</sup> Abhijit V. Banerjee y Esther Duflo, *Repensar la pobreza. Un giro radical en la lucha contra la desigualdad global*, Taurus, Barcelona 2016 (4ª ed.), pp. 327-333.

<sup>548</sup> *Evangelii gaudium* 58.

<sup>549</sup> Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 171-172.

<sup>550</sup> San Juan Pablo II, Encíclica *Laborem exercens* (14 de septiembre de 1981), 14 y 19. Se refiere, como primer principio, al «principio del uso común de los bienes» (n. 19); antes se refirió al «derecho al uso común» (n. 14).

<sup>551</sup> *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 172 y 173.

<sup>552</sup> *Laudato sí'* 93 y *Fratelli tutti* 120.

—sin excluir ni privilegiar a nadie<sup>553</sup>— no significa «que todo esté a disposición de cada uno o de todos, ni tampoco que la misma cosa sirva o pertenezca a cada uno o a todos»<sup>554</sup>; lo cual sería irrealizable y conduciría a la anarquía y a la conculcación del principio. Significa que todos estamos llamados al *trabajo*, como medio de acceso a tales bienes<sup>555</sup>; por esto, el trabajo es deber y derecho<sup>556</sup>. Y el trabajo viene a fundar la *propiedad privada* como manera de realizar ese principio primario de destino universal y uso común de los bienes. «El derecho a la propiedad privada sólo puede ser considerado como un derecho natural secundario y derivado del principio del destino universal de los bienes creados, y esto tiene consecuencias muy concretas que deben reflejarse en el funcionamiento de la sociedad» (FT 120). La referencia al trabajo, que falta en este número citado y sí se encuentra en su fuente (*Centesimus annus* 31), clarifica esta dependencia entre los dos principios. Señala Ortega Cabrera que el «principio rector de la economía es el destino universal de los bienes, con la justa distribución de los recursos», siendo la propiedad privada un derecho natural secundario respecto a este principio; y que el trabajo cumple un rol clave en la razón de ser de una economía al servicio de la persona, pues mediante él se hace posible esa justa distribución de bienes y real el destino universal de estos. La propiedad privada tiene entonces una función a un tiempo personal y social. Así, la propiedad privada, al mismo tiempo que sirve para satisfacer la necesidad que la persona propietaria tiene al uso de los bienes (y esto es ya una primera utilidad social, pues la persona es miembro de la sociedad), ha de permanecer de alguna manera al servicio de la entera sociedad, ya que sobre toda ella «grava siempre una hipoteca social, para que los bienes sirvan a la destinación general que Dios les ha dado»; por lo que «no es conforme con el designio de Dios usar este don de modo tal que sus beneficios favorezcan sólo a unos pocos»<sup>557</sup>. En esto, existiría una diferencia en el modo de concebir la propiedad privada entre el cristianismo y el capitalismo<sup>558</sup>. La posesión privada de los bienes, más allá de la satisfacción de la propia legítima necesidad, «se justifica para cuidarlos y acrecentarlos de manera que sirvan mejor al bien común, por lo cual la solidaridad debe vivirse como la decisión de devolverle al pobre lo que le corresponde»<sup>559</sup>. «La solidaridad es una reacción espontánea de quien reconoce la función social de la propiedad y el destino universal de los bienes como realidades anteriores a la propiedad privada»<sup>560</sup>. Por esto, Francisco nos exhorta «a la solidaridad desinteresada y a una vuelta de la economía y las finanzas a una ética en favor del ser humano»<sup>561</sup>.

---

<sup>553</sup> Cf. *Centesimus annus* 31, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 171, *Laudato si'* 93 y *Fratelli tutti* 120.

<sup>554</sup> *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 173.

<sup>555</sup> Cf. *Laborem exercens* 14 y 19 y *Fratelli tutti* 162.

<sup>556</sup> Cf. *Centesimus annus* 43: «La obligación de ganar el pan con el sudor de la propia frente supone, al mismo tiempo, un derecho».

<sup>557</sup> San Juan Pablo II citado en *Laudato si'* 93. Las frases proceden de dos homilías de 1979 y 1980.

<sup>558</sup> Cf. *Laborem exercens* 14: «El citado principio [derecho a la propiedad privada], tal y como se recordó entonces y como todavía es enseñado por la Iglesia, *se aparta* radicalmente del programa del *colectivismo*, proclamado por el marxismo y realizado en diversos Países del mundo en los decenios siguientes a la época de la Encíclica de León XIII. Tal principio se diferencia al mismo tiempo, del programa del *capitalismo*, practicado por el liberalismo y por los sistemas políticos, que se refieren a él. En este segundo caso, la diferencia consiste en el modo de entender el derecho mismo de propiedad. La tradición cristiana no ha sostenido nunca este derecho como absoluto e intocable. Al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos a usar los bienes de la entera creación».

<sup>559</sup> *Evangelii gaudium* 189. Cf. *Fratelli tutti* 123.

<sup>560</sup> *Evangelii gaudium* 189.

<sup>561</sup> *Ibidem* 58.

### *Vivir económicamente la amistad social en nuestro tiempo. Centralidad de la persona*

«Parece que san Agustín acertaba: la amistad generosa permite ver con precisión el camino a seguir» (García Durán). Francisco estaría pues en línea con san Agustín —y también con Simone Weil<sup>562</sup>—, al señalar la amistad social como vía eficaz para reconstruir la fraternidad a escala universal. Hay que instaurar lo que el papa llama «una mística de la fraternidad» (FT 165). «La obra de fraternidad empieza por esta compasión eficaz hacia el pequeño, el excluido, el marginado»<sup>563</sup>, precisa Mathias Nebel. «El amor al prójimo es realista y no desperdicia nada que sea necesario para una transformación de la historia que beneficie a los últimos» (FT 165). La compasión del samaritano —ha señalado con acierto Nebel— sería amor fraternal que impulsa a cuidar al prójimo (cf. Gen 4, 9). «La fraternidad/dignidad compartida debe constituir el proyecto común que anime todo nuestro quehacer», siendo «la dignidad humana o fraternidad universal (FT 106) como el contenido concreto del bien común universal (FT 15-17)»<sup>564</sup>.

El amor social y civil ha de ser ejercicio tanto por los particulares como por quienes gestionan lo público, y «la auténtica caridad siempre es promotora de la justicia» (Ortega). Una recta educación social por lo tanto habrá de facilitar experiencias que desarrollen esas capacidades fraternas propias del ser humano conforme a las exigencias de la ley natural. La economía está orientada naturalmente al servicio del desenvolvimiento de la dignidad humana en el amor mediante «el cuidado y la sustentable producción, equitativa distribución y consumo justo de los bienes» (Ortega).

La contribución de José Barta Juárez en este libro es fundamental para comprender cómo secundar desde la economía la llamada de Francisco a la fraternidad universal. Cómo vivir económicamente la amistad social. El autor entiende las encíclicas de Francisco como unas fundadas interpelaciones que nos hace el papa «para propiciar la acción», para examinar nuestra conciencia y mejorar nuestro comportamiento. «Amar exige benevolencia, desear el bien de los demás», de manera que, como amistad social, «debe convertirse en una fuerza transformadora de la sociedad» (Barta).

Este autor nos ofrece el contexto actual de la economía de Occidente y sus desafíos. Comienza constando la ambigüedad del término capitalismo, ya que se utiliza para designar sistemas económicos durante más de dos siglos, lo que hace que necesariamente hayan cambiado bastante. Sería un error, por ejemplo, identificar el mercado libre con el capitalismo. Recordemos a san Juan Pablo II en *Centesimus annus* (1991) acerca de la moralidad del capitalismo:

Si por «capitalismo» se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de «economía de empresa», «economía de mercado», o simplemente de «economía libre». Pero si por «capitalismo» se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular

---

<sup>562</sup> Simone Weil, *La amistad*, p. 45 (Fragmento VI, selección de los *Cahiers*): «Entre los seres humanos, sólo reconocemos plenamente la existencia de aquellos que amamos».

<sup>563</sup> Mathias Nebel, «Casa común y fraternidad universal. La visión del bien común del Papa Francisco», en José Sols Lucia (ed.), *Fraternidad universal desde México. Lectura de la encíclica Fratelli tutti con espíritu de discernimiento*, pp. 41-56.

<sup>564</sup> *Ibidem*.

dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa.<sup>565</sup>

¿Cómo hemos llegado a la situación económica actual? Barta nos expone el recorrido histórico, con especial atención a Europa. La necesidad de incrementar la demanda para dar salida a una producción acelerada por las transformaciones tecnológicas en el paso del siglo XIX al XX puso las bases del posterior y actual consumismo, que ya no pretende satisfacer necesidades, sino otorgar felicidad. En las empresas de entonces se dio una prioridad al capital sobre la persona. La aparente prosperidad tuvo por contrapunto la emigración de mucha población. Tras la Primera Guerra Mundial, será el sector financiero el nuevo motor económico hasta desembocar en la Gran Depresión. La estadística se impuso como forma de evaluación de la salud económica de los pueblos en un contexto de sociedad de masas después de la Segunda Guerra Mundial, en el que la persona continúa perdiendo. Se difundió una sensible y larga mejora del bienestar con una internacionalización de la economía, aunque sin superarse la brecha de la desigualdad y a costa de degradación ambiental y de descarte humano a la espera de un hipotético futuro beneficio general. En 1970, Milton Friedman afirma que la empresa debe aumentar sus ganancias en favor de sus accionistas y así cumple su responsabilidad social. En esa década, vuelve el proteccionismo y se sufre la crisis del petróleo. El endeudamiento de los países en vías de desarrollo hace crisis en los años 80. También habrá crisis financiera en la década de los 90, en que habrá que integrar a los países excomunistas europeos. «El principio del máximo beneficio posible [...] tiene como resultado pernicioso el liderazgo estratégico de las áreas contables-financieras en las empresas» (Barta). La gran crisis financiera de 2008 fue desastrosa y todavía no superamos sus consecuencias, como es el empobrecimiento de las clases medias.

La euforia por el capitalismo que desataron la caída del muro y disolución de la Unión Soviética a partir de 1992 –siguiendo siempre a Barta– parecía querer olvidar que es un sistema que antepone el capital al trabajo y por ende a la persona, y además vino a favorecer el consumismo, al pretender justificar su primacía en el siempre creciente mayor consumo de las personas. Sin embargo, la realidad y no solo la ética ha venido a cuestionar el paradigma neocapitalista: el ser humano no es el racional y egoísta *homo oeconomicus*, la libertad individual requiere dialogar con el compromiso social y la propiedad privada tiene necesariamente una carga social, y además el capitalismo no solo trae crecimiento, sino también daños humanos, sociales y medioambientales, y el caso del crecimiento económico de China viene a cuestionar la relación del capitalismo con el crecimiento o con la democracia. Para Barta, hay que distinguir la economía social de mercado, a la que debemos algunos éxitos, respecto del capitalismo. Él cita no pocos expertos de teoría económica que cuestionarían hoy el modelo neocapitalista o neoliberal; en particular, a Santiago García Echevarría, autor también de este libro, y a Ariel Rubinstein.

Fueron significativas las palabras de san Juan Pablo II en 1991, inmediatamente seguidas al párrafo arriba citado, sobre el riesgo de un posible neocapitalismo post caída del muro de Berlín:

La solución marxista ha fracasado, pero permanecen en el mundo fenómenos de marginación y explotación, especialmente en el Tercer Mundo, así como fenómenos de alienación humana, especialmente en los países más avanzados; contra tales fenómenos se alza con firmeza la voz de la Iglesia. Ingentes muchedumbres viven aún en condiciones de gran miseria material y moral. El fracaso

---

<sup>565</sup> *Centesimus annus* 42. Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 335.

del sistema comunista en tantos países elimina ciertamente un obstáculo a la hora de afrontar de manera adecuada y realista estos problemas; pero eso no basta para resolverlos. Es más, existe el riesgo de que se difunda una ideología radical de tipo capitalista, que rechaza incluso el tomarlos en consideración, porque *a priori* considera condenado al fracaso todo intento de afrontarlos y, de forma fideísta, confía su solución al libre desarrollo de las fuerzas de mercado.<sup>566</sup>

El riesgo que en 1991 preveía el santo pontífice parece que se produjo. Precisamente a lo largo de esa década, particularmente en Hispanoamérica, se desarrolló lo que ha venido a llamarse *neoliberalismo*, término que popularmente tiene hoy una connotación despectiva desde el uso insistente que hace de él la izquierda. Con el término, se hace referencia a la política económica de amplia liberación del comercio exterior y mercados de capitales, privatización, disciplina fiscal y priorización o recorte del gasto público en función de intereses macroeconómicos de reducción del déficit fiscal, conocida como Consenso de Washington, gestada desde los años 80 por el FMI, el BM y el gobierno de Estados Unidos, como respuesta a las consecuencias de la crisis del petróleo (1973) y de la deuda externa en los países hispanoamericanos e implementada en estos países (sobre todo en el Cono Sur) fundamentalmente en los 90 hasta las crisis de inicio del nuevo milenio, como la emblemática crisis argentina de 2001. Parece que las rápidas mejoras macroeconómicas tuvieron como contrapartida un costo social importante por la desregularización de los mercados internos y los recortes sociales, sin que el esperado *derrame* se produjera. El mismo papa Wojtyła era muy crítico ya en 1991 a propuestas económicas que no tuvieran como prioridad el bien de los pobres:

A pesar de los grandes cambios acaecidos en las sociedades más avanzadas, las carencias humanas del capitalismo, con el consiguiente dominio de las cosas sobre los hombres, están lejos de haber desaparecido; es más, para los pobres, a la falta de bienes materiales se ha añadido la del saber y de conocimientos, que les impide salir del estado de humillante dependencia.<sup>567</sup>

En 1999, a finales de la década, san Juan Pablo II denunciaría:

Cada vez más, en muchos países americanos impera un sistema conocido como “neoliberalismo”; sistema que haciendo referencia a una concepción economicista del hombre, considera las ganancias y las leyes del mercado como parámetros absolutos en detrimento de la dignidad y del respeto de las personas y los pueblos. Dicho sistema se ha convertido, a veces, en una justificación ideológica de algunas actitudes y modos de obrar en el campo social y político, que causan la marginación de los más débiles.<sup>568</sup>

Esto es importante tenerlo en cuenta a la hora de leer hoy a Francisco acerca del neoliberalismo, un papa argentino que escribe para todo el mundo desde su propia experiencia de pastor en la Iglesia hispanoamericana y obispo desde 1992. En este sentido, nos previene oportunamente Agustín García Inda que «el lenguaje empleado por Francisco y sus críticas al individualismo y al liberalismo» pueden prestarse a que personas de izquierda política «pretendan adueñarse de su mensaje» y que quienes se adhieren a «postulados liberales en lo económico y en lo social» se sientan acusados y a veces incomprendidos<sup>569</sup>. Por ello, propone estar atentos al contexto de sus frases, leerlas a la luz del magisterio precedente, evitar concluir que se sostiene una ideología cuando se critican aspectos de la contraria (algo muy generalizado en este tiempo de

---

<sup>566</sup> *Centesimus annus* 42.

<sup>567</sup> *Ibidem* 33.

<sup>568</sup> *Ecclesia in America* 56.

<sup>569</sup> Agustín García Inda, Fratelli tutti. *¿Ideología en la teología? Juicio moral al capitalismo*, p. 49.



polarización política) y buscar ir a la esencia evangélica que contienen sin quedarnos en lo epidérmico.

Para Barta, secundando a Francisco, el crecimiento económico no es sinónimo de desarrollo integral (FT 21)<sup>570</sup>, sino que solo servirá a este cuando el modelo económico descansa sobre una antropología adecuada. Esto está en línea con el esfuerzo reflexivo hecho durante años por Rafael Rubio de Urquía<sup>571</sup>. También Santiago García Echevarría, a quien el autor cita, se ha ocupado de esto. Así como, desde la filosofía, Rafael Gómez Pérez<sup>572</sup>. La propuesta es recuperar a la persona como sujeto de la economía y poner la acción económica al servicio del desarrollo integral de la persona y de la sociedad. Por lo tanto, aboga tanto por una nueva empresa como por un nuevo orden económico.

En opinión de Barta, esto, aunque parece que entre las empresas de nuestra sociedad se da por supuesto, no es aún ni mucho menos una realidad hecha hábito social, como demuestra el trato dispensado a trabajadores en muchos casos. En el ámbito privado, se requieren empresas que adopten un nuevo modelo, que de hecho lo está ya demandando la sociedad actual, mucho más consciente de que es necesario cuidar el medioambiente y el conjunto social, dada la crisis ecológica y la crisis financiera. Han de ser empresas –que Barta califica como poscapitalistas o personalistas– cuya producción genere «enriquecimiento material, intelectual y espiritual a sus clientes, trabajadores, inversores, proveedores y al resto de la sociedad» (Barta); y ya hay esfuerzos empresariales que se realizan en este sentido. Para ello, a juicio del autor, la visión realista del papa representa un estímulo importante, precisamente porque insiste en la conversión personal como punto de partida para la regeneración social (cf. FT 78).

José Barta explica, además, que el mercado necesita regulación para defender los derechos de las personas. Nos relata dos casos de engaño al consumidor y manipulación privada del mercado que ha conocido de primera mano en España en los pasados años de cambio de milenio: las fraudulentas participaciones preferentes y el boom y burbuja de inversión inmobiliaria. A su juicio, el orden de competencia tiene que acompañarse de un orden social y ético. Y esta misma sería la opinión del papa, quien no rechaza la economía de mercado, sino la mercantilización de la economía con la falsa idea de que un mercado en busca del máximo beneficio sin intervención alguna mejorará la vida de la gente. Para una sana economía social de mercado, se requeriría un marco ético y unas instituciones reguladoras, incluida por supuesto la autoridad política, el Estado.

«Nuestra contribución a esta fraternidad [de dignidad compartida que todos anhelamos] será, por ello, el criterio único para juzgar, en última instancia, el desarrollo humano, tanto en lo personal como en lo social», concluimos aquí con Mathias Nebel<sup>573</sup>. Se necesita, por tanto, en el ámbito privado, una empresa centrada en la persona y, en el ámbito público, un orden económico centrado también en la persona. *Fratelli tutti* no va de ideologías, sino de actitudes; nos llama «a

---

<sup>570</sup> Francisco cita a san Pablo VI, quien a su vez cita al dominico Lebret: cf. *Popolorum progressio* 14: «El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre. Con gran exactitud ha subrayado un eminente experto: “Nosotros no aceptamos la separación de la economía de lo humano, el desarrollo de las civilizaciones en que está inscrito. Lo que cuenta para nosotros es el hombre, cada hombre, cada agrupación de hombres, hasta la humanidad entera” [Louis-Joseph Lebret op, 1961]».

<sup>571</sup> Cf. Rafael Rubio de Urquía, *Acerca de los fundamentos antropológicos de la ciencia económica. Una introducción breve*, en «Revista Empresa y Humanismo» II/1 (2000), Universidad de Navarra, pp. 109-129. A modo de ejemplo.

<sup>572</sup> Cf. Rafael Gómez Pérez, *Qué no cambia en economía cuando parece que cambia todo. Antropología económica*.

<sup>573</sup> Mathias Nebel, «Casa común y fraternidad universal. La visión del bien común del Papa Francisco», op. cit.

superar el egoísmo y a no regirnos “primariamente” por el mercado, sino a poner en el centro al hombre», como asienta García Inda<sup>574</sup>. Así podremos hacer de la economía un ámbito de amistad social que genere fraternidad. Dionisio Blasco España ha llamado la atención sobre la propuesta de Francisco «de dar el salto de la solidaridad a la fraternidad», la cual «enriquece y redimensiona las relaciones humanas que se dan dentro de la actividad económica, establece un nuevo paradigma que transforma la visión de nosotros mismos y de la humanidad»<sup>575</sup>.

### *Por una nueva empresa*

El trabajo de Andrés Arnaldos Cascales, que como ya vimos arriba parte de la necesidad de amar, se hace eco de la encíclica e interpela nuestra creatividad para mejorar las cosas, para favorecer la equidad frente a la desigualdad, llamándonos a la libertad y la responsabilidad. Con la parábola del buen samaritano, el papa nos ayuda a leer nuestra propia vida y nos motiva a hacernos cargo de la dignidad de cada uno, amando a todos.

También, Agustín Ortega Cabrera, en un ejercicio de diálogo interdisciplinar, parte en su contribución de que todo en la creación está relacionado<sup>576</sup> y las criaturas se integran en «un dinamismo de comunión, amor, trascendencia y liberación integral». En este contexto, la persona humana, creada para el amor, está llamada a generar fraternidad amando, lo que significa económicamente trabajar libre y responsablemente para generar y compartir recursos.

Arnaldos afronta el tema de la propiedad privada para invitarnos a poner en juego nuestra libertad de una forma constructiva, a través de la iniciativa privada, porque las soluciones a la inequidad y exclusión «dependen sobre todo de las personas, en sí mismas y organizadas libremente, mucho más que de los Estados y, sobre todo, mejor, porque nacen de la libertad y eso es lo que les asegura su permanencia y eficacia». Por esto, antes de poner cualquier objeción hacia la propiedad privada, hacia la iniciativa empresarial, etc., es preciso reafirmar decididamente el valor y utilidad social de la libertad personal. La libertad es un valor fundamental de la vida social<sup>577</sup>. En efecto, precisa García Inda que no se trata de confundir «el interés propio y el ánimo de lucro con la codicia y el egoísmo», sino «de que lo primero no se convierta en lo segundo»<sup>578</sup>; pues un sano interés por producir y por progresar no tiene por qué excluir el mejorar las cosas también para los demás. Lo malo es «la pérdida de los vínculos afectivos», el individualismo egoísta, «cuando el interés propio se desvincula del interés público» o común<sup>579</sup>. Somos parte de una comunidad y no podemos mejorar real, integralmente solos, aislados. Incluso nos mostraba Barta que las empresas de orientación social, nacidas por un interés altruista, son también una realidad en nuestros días. La iniciativa privada que proviene de la propia libertad y responsabilidad es del todo necesaria para la realización de la persona y de la sociedad.

Invocar la libertad es, en Arnaldos, un modo de convocar al compromiso, pues la libertad es para el amor. Ya san Juan Pablo II nos ponía en guardia contra «un *concepto de libertad* que exalta de modo absoluto al individuo, y no lo dispone a la solidaridad, a la plena acogida y al servicio del

---

<sup>574</sup> Agustín García Inda, Fratelli tutti. *¿Ideología en la teología? Juicio moral al capitalismo*, p. 71.

<sup>575</sup> Dionisio Blasco, *Una empresa para la persona. Aportaciones desde el pensamiento social cristiano*, ESIC, Pozuelo de Alarcón 2021, p. 160.

<sup>576</sup> Conforme enseña la encíclica *Laudato si'*.

<sup>577</sup> *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 199-200.

<sup>578</sup> Agustín García Inda, Fratelli tutti. *¿Ideología en la teología? Juicio moral al capitalismo*, pp. 94-95.

<sup>579</sup> *Ibidem*, p. 93.

otro»<sup>580</sup>. La libertad es un don que Dios nos da para cuidar de los demás como de hermanos<sup>581</sup>. Con nuestra libertad podemos asociarnos y así tomar responsabilidades juntos. El ser *socios* no tiene que ser algo negativo, aun cuando en *FT* 102 y 104 se utilice como imagen contrapuesta a *prójimos*, oponiendo el interés egoísta a la gratuidad. Efectivamente, no basta saberse hermanos, sino que hay que dar el paso al compromiso que exige el empeño y riesgo del buen emprendedor. Como dice Gómez Pérez, la conciencia de compartir la misma naturaleza humana debería llevarnos «a un esfuerzo aunado (es decir, de cada uno) por la justicia»; pero, para que de hecho nos lleve, se requiere de nuestra voluntad, por lo que «la economía no puede separarse de la ética, porque las fundamentales decisiones económicas implican ya una elección ética»<sup>582</sup>. En este sentido, la fraternidad debe también cultivarse conscientemente, de forma que sí venga a enriquecer a la libertad (cf. *FT* 103). Es posible, deseable y, gracias a Dios, real que las personas se asocian muchas veces para servir a terceras personas. Hay que pensar en el tercer sector, de organizaciones privadas sin ánimo de lucro, que ejercen también un papel positivo en la economía<sup>583</sup>. Desde estas consideraciones, Arnaldos advierte que no tienen que contraponerse individualismo, en cuanto señorío sobre uno mismo y defensa de las legítimas libertades, y amor universal; y, en efecto, García Inda y Gómez Pérez han ahondado en el individualismo cooperativo o relacional respectivamente<sup>584</sup>. Es cierto que en la doctrina social de la Iglesia el término de individualismo se emplea ordinariamente en referencia a una visión antropológica que ve al hombre como ser aislado, sin sociabilidad natural (oponiendo el concepto de individuo a persona), y a una interpretación moral como sinónimo de egoísmo. Lo diametralmente opuesto es el egoísmo y el amor –como aclara Arnaldos–, en línea con las dos ciudades agustinianas. Garantizar la libertad personal es, según este autor, una condición necesaria para el respeto de la dignidad humana de las personas, que no consiste en el solo bienestar material, y para su despliegue en frutos de bien, de crecimiento integral como personas; es «condición indispensable para todo progreso verdaderamente humano» (Arnaldos). «El derecho al ejercicio de la libertad es una exigencia inseparable de la dignidad de la persona humana»<sup>585</sup>, en efecto; y el «valor de la libertad, como expresión de la singularidad de cada persona humana, es respetado cuando a cada miembro de la sociedad le es permitido realizar su propia vocación personal»<sup>586</sup>. Por lo tanto, el autor considera que es preciso velar por que el Estado no intervenga más allá de lo que lo exige la necesaria subsidiaridad, pues si se conculca la libertad, los ciudadanos quedarían degradados en «meros súbditos» (Arnaldos).

Al reflexionar sobre el derecho a la propiedad privada, Arnaldos observa con acierto que el derecho a la libertad de empresa lo es de todos, no solo de algunos, y justamente lo es por razón de la universal vocación humana al trabajo. La ausencia de la referencia al trabajo en *FT* 120, aunque sí

---

<sup>580</sup> *Evangelium vitae* 19.

<sup>581</sup> Cf. *ibidem*: «Sí, cada hombre es “guarda de su hermano”, porque Dios confía el hombre al hombre. Y es también en vista de este encargo que Dios da a cada hombre la libertad, que posee una *esencial dimensión relacional*. Es un gran don del Creador, puesta al servicio de la persona y de su realización mediante el don de sí misma y la acogida del otro». Está comentando *Gen* 4, 9.

<sup>582</sup> Rafael Gómez Pérez, *Qué no cambia en economía cuando parece que cambia todo. Antropología económica*, pp. 262 y 261.

<sup>583</sup> Cf. Agustín García Inda, *Fratelli tutti. ¿Ideología en la teología? Juicio moral al capitalismo*, p. 105.

<sup>584</sup> *ibidem*, pp. 92-94 (habla de «buen individualismo» y del individualismo cooperativo de Tocqueville y Friedrich Hayek); y Rafael Gómez Pérez, *Enseñanzas de la caridad. El amor a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo en el Nuevo Testamento y en la doctrina social de la Iglesia*, pp. 22-29, 177-183 y 248-250.

<sup>585</sup> *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 199.

<sup>586</sup> *ibidem* 200.

está en otros lugares del texto pontificio, pienso que justifica su asombro ante las afirmaciones del número, que sin embargo no pretenden sino reivindicar el primado del principio del destino universal de los bienes; así como el hecho de que el papa dé a entender que considera que la propiedad privada está dejando con frecuencia sin relevancia práctica ese destino universal de los bienes. Sostiene el autor que «hoy por hoy no hay instrumentos más eficaces para el progreso de las personas y de los pueblos, en el orden material, que la libertad de empresa en un mercado libre», refiriéndose a sociedades libres y en las que el Estado mediante los impuestos, la expropiación u otros instrumentos legales vela por el bien común sin negar el derecho natural a la propiedad privada. Lamenta además que existen países sin libertades ni derechos democráticos donde no se reconocen los derechos humanos y las personas son reducidas a la condición de súbditos. Arnaldos invita, apoyado en Johannes Messner (1891-1984), a no perder de vista la naturaleza humana y que es la que reclama la institución de la propiedad privada precisamente para la plena realización de la persona y «también para poder ayudar a los demás».

Según Agustín Ortega Cabrera, la prioridad para la economía y para las empresas ha de ser «la creación y desarrollo del trabajo digno», que ha de tener por tanto primacía sobre las finanzas. La usura, apoyada en la especulación financiera, vacía de realidad a la economía y la deshumaniza, haciéndola instrumento de la injusticia, al especular incluso con los bienes de primera necesidad, y del consiguiente deterioro social y ecológico. La creación de fuentes de trabajo diversificadas es objetivo de toda buena empresa, como señala FT 123. A través del trabajo digno, justamente retribuido, humanizador, la empresa cumple su función humanizadora, ética y social dentro de una economía social y cooperativa del don y de la comunión. Subraya el papa que la miseria «debemos combatirla, sobre todo creando trabajo, trabajo digno»<sup>587</sup>.

En su apunte, Rufino Orejas –reaccionando ante FT 119– valora el trabajo como el modo de hacer que la «enorme riqueza potencial» de la tierra se haga realidad, o sea, como el modo de aumentar la riqueza (que en la lógica de los Santos Padres aquí presentada le parecería al autor ser estable<sup>588</sup>). De ahí, la importancia social de fomentar la iniciativa privada y recompensar «el talento, el esfuerzo, el ahorro y la asunción de riesgos», que son cualidades propias del empresario. No debemos, en efecto, infravalorar el papel del empresario en la edificación de una sociedad digna del ser humano. El papa Francisco considera que, en la lucha contra la exclusión propia de la *cultura del descarte*, los empresarios están llamados a tomar un protagonismo mediante la creación de puestos de trabajo; así como con el desarrollo de sus capacidades y con su iniciativa hacen crecer los bienes, aumentar la riqueza y mejorar el mundo para todos (cf. FT 123 y 168). «Sed pioneros dentro de la

---

<sup>587</sup> Francisco, *Discurso en el encuentro "Economía de Francisco"* (24 de septiembre de 2022).

<sup>588</sup> Según me ha explicado el patrólogo Louis Desclèves, los Santos Padres, en sus reflexiones sobre el origen y el sentido de la desigualdad, subrayan la igual dignidad de todos los hombres como fundamento de su derecho a una vida digna, es decir, el destino universal de los bienes porque Dios es bueno y la creación obra de sus manos es para todos. Se encuentran también textos en los que se explica que los ricos lo son para el bien de los pobres, para ponerse al servicio de su indigencia y ejercer su caridad. Otros textos atribuyen la desigualdad a los vicios de los hombres. Su reflexión parece ser independiente del sistema económico y de la posibilidad o no del incremento global de la riqueza. Los Padres tratarían de mover a sus oyentes a compartir con los más pobres y, en la mayoría de los discursos, no hacen una reflexión específica sobre el funcionamiento del sistema económico. (Conversación con el P. Louis Desclèves lc del 19 de abril de 2023).

vida económica y empresarial de un desarrollo humano integral», ha pedido a los jóvenes emprendedores<sup>589</sup>.

Siguiendo el pensamiento social cristiano, Dionisio Blasco España define la empresa como la comunidad de personas que participan activamente, según sus funciones, tareas y responsabilidades, en una organización cuya finalidad es, por un lado, la producción de bienes o servicios útiles a la sociedad y, por ende, orientados al bien común; y, por otro lado, la justa distribución de la renta generada entre todos los que, de una u otra manera, han participado o colaborado en la producción de esos bienes o servicios.<sup>590</sup>

Se trata obviamente de una comunidad de *trabajo*, con todo lo noble que esta palabra encierra y, por tanto, de servicio. Es con el trabajo personal con lo que se participa de su actividad productiva y distributiva. Y por él la empresa es también «sociedad de capitales»<sup>591</sup>. De esta definición se evidencia que las relaciones de trabajo que se establecen entre las personas buscan beneficiar tanto a ellas como a la sociedad en la que se insertan, y a través de esta a la humanidad misma. Recordemos cómo José Barta nos mencionaba un amplio cuadro humano en relación con la empresa; pensemos en clientes, trabajadores, accionistas, inversores, proveedores y el resto de la sociedad. Siendo comunidad de trabajo, la relación que las personas establecen con los bienes materiales o culturales, sobre los cuales (materia prima) y con los cuales (medios de producción) trabajan es también constitutiva de la empresa; de aquí que tenga una dimensión ecológica, impactando positiva o negativamente sobre el medioambiente físico y sobre el ambiente cultural (ecología integral). Adriana Gómez Chico Spamer recuerda la responsabilidad social corporativa de tipo renano con «tres mínimos irrenunciables: negocio viable, respeto de los derechos humanos y respeto de la naturaleza»<sup>592</sup>. El trabajo ha de ser siempre expresión de la persona que lo realiza (aun por más mecánico que pudiera parecer) y, en este sentido, algo más que una simple prestación o contraprestación conforme a un contrato, el cual establece ciertamente un marco de justicia; es una relación humana que, modificando la naturaleza o cultura, establece un diálogo constructivo, una puesta en común con los demás y con el entorno que produce desarrollo. Advierte Blasco que, en la empresa, no hay que confundir la centralidad de la persona con el individualismo, pues el hombre es un ser social que ha de procurar «el equilibrio entre libertad y bienestar personal, por una parte, y solidaridad, bien común y gratuidad por otra»; que «la actividad empresarial es un recurso para el ser humano, y no al revés», lo que implica que debe tener en cuenta que el desarrollo debe afectar «a todo el hombre y a todos los hombres», y que se debe tener presente el carácter ético y social, o sea, el sentido universal y proyección comunitaria de la propiedad privada por razón de la prioridad sobre ella «del destino y uso universal de los bienes y la justa y equitativa distribución de los recursos»<sup>593</sup>. Para todo esto, puede resultar muy útil el descubrir y fijarse la misión o misiones

---

<sup>589</sup> Francisco, *Mensaje a los participantes del IV Encuentro anual "La economía de Francisco"* (6-8 de octubre de 2023), en «L'Osservatore Romano», Edición semanal en lengua española, LX/41 (13 de octubre de 2023), p. 8.

<sup>590</sup> Dionisio Blasco, *Una empresa para la persona. Aportaciones desde el pensamiento social cristiano*, p. 166.

<sup>591</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>592</sup> Adriana Gómez Chico Spamer, «Con sumo impacto. Preguntas y respuestas en torno al consumo como parte de la vida», en José Sols Lucia (ed.), *Fraternidad universal desde México. Lectura de la encíclica Fratelli tutti con espíritu de discernimiento*, pp. 225-256.

<sup>593</sup> Dionisio Blasco, *Una empresa para la persona. Aportaciones desde el pensamiento social cristiano*, p. 170.

de la empresa que aúne los esfuerzos de todos y focalice el trabajo común en objetivos de resultado compartidos<sup>594</sup>.

La iniciativa privada no se agota ciertamente en el ámbito de la empresa. Es asimismo oportuno decir algo sobre el ámbito del consumo, que en cierta forma es la otra cara de la moneda de la actividad empresarial. La persona no es solo generadora, sino también consumidora de bienes. La libertad y la responsabilidad deben ejercitarse igualmente en el consumo. Necesitamos consumir «para afirmar la vida mediante la satisfacción de necesidades»<sup>595</sup>; pero con frecuencia, en el contexto de sociedad consumista, vamos mucho más allá. En general, nos hemos desligado de la suficiencia. Como explica Adriana Gómez Chico Spamer, que ha reflexionado sobre «el buen consumir», sabemos lo que nos hace falta; pero no sabemos lo que nos basta, lo que nos sobra ni lo que necesitan los demás<sup>596</sup>. Además, se nos hace desear lo que no necesitamos, de forma que «lo que ahora buscamos son sensaciones, vivencias y sentimientos que nos producen felicidad mental»<sup>597</sup>. Consumimos también «por un afán de compensación»<sup>598</sup>. El papa ha denunciado este consumismo (cf. FT 12, 13, 35, 36, 44 y 222). Hoy debemos aprender a consumir. Gómez Chico nos dice que consumir nos da bienestar y valor, pero también supone destruir, extinguir, y puede conducir a un deterioro ambiental y social. «La cantidad del consumo debe estar más relacionada con la supervivencia y con la razonable satisfacción de deseos, siempre y cuando la supervivencia de todos esté ya garantizada»<sup>599</sup>. La autora sostiene que hay que consumir teniendo en cuenta nuestro bien, el de la comunidad y el del medioambiente. Seremos consumidores responsables si tenemos conciencia de cuidadores de nosotros, de los demás, de la creación. Por esto, hemos de consumir mirando, conociendo la información sobre los productos (su procedencia y proceso de elaboración), distribuyendo, con conciencia de las necesidades ajenas, pues nuestro consumo tiene repercusiones en la distribución de la riqueza, optando por los consumos que permitan un desarrollo económico a núcleos concretos, y redistribuyendo, colaborando también en el reciclaje y responsabilizándonos de lo sobrante, velando por la sostenibilidad. También el consumidor, y no solo el empresario, ha de marcarse los límites de la «economía del donut» de Kate Raworth en las necesidades esenciales personales y del bien común de la sociedad (interno: base social) y en la sostenibilidad ambiental (externo: techo ecológico). Se trata de vivir la virtud de la pobreza cristiana en el uso de los bienes creados, generalizada como actitud ecológica. Gómez Chico propone, además, que hagamos de nuestro consumo una ocasión de encuentro interpersonal, con vendedores, productores, proveedores, transportistas, haciendo opciones conscientes que humanicen nuestras relaciones con los demás a través de los productos. Debe desenvolverse un cierto diálogo entre el consumidor y las empresas implicadas que favorezca la amistad social y enriquezca nuestras relaciones.

---

<sup>594</sup> Sobre el modelo de dirección por misiones, cf. Pablo Cardona y Carlos Rey, *En busca de la misión. El secreto de las organizaciones excelentes*, Alienta Editorial, Barcelona 2008.

<sup>595</sup> Adriana Gómez Chico Spamer, «Con sumo impacto. Preguntas y respuestas en torno al consumo como parte de la vida», *op. cit.*

<sup>596</sup> *Ibidem.*

<sup>597</sup> *Ibidem.* Se apoya en Melinda Davis y Carlos Ballesteros.

<sup>598</sup> *Ibidem.*

<sup>599</sup> *Ibidem.*

## *Por una nueva economía*

La suerte de los excluidos no puede quedar solo a merced de la buena voluntad de los particulares. «Esto hace ver que es necesario fomentar no únicamente una mística de la fraternidad sino al mismo tiempo una organización mundial más eficiente para ayudar a resolver los problemas acuciantes de los abandonados que sufren y mueren en los países pobres» (FT 165) y también en los países ricos. Así, «la compasión personal no es suficiente, es necesaria la institucionalización de la fraternidad y aquí entra la amistad social y caridad política», anota Mathias Nebel<sup>600</sup>.

La misma propiedad privada, como ha señalado Agustín Ortega Cabrera, tiene «un constitutivo destino social y universal» que hace preciso que sea regulada en el contexto de un orden justo con el fin de asegurar su función social. El mercado, como ha explicado José Barta Juárez, también necesita una regulación. Y existen además bienes colectivos que no se pueden comprar y vender y que deben custodiarse al margen del mercado, pues afectan determinadamente el ambiente natural y humano<sup>601</sup>.

El actual concierto económico mundial resulta deficiente. Arrastramos al menos tres decenios sin soluciones creativas, constando tal deficiencia, enfrascados en dialécticas y polémicas partidistas. San Juan Pablo II protestaba en 1995:

Si además se dirige la mirada al horizonte mundial, ¿cómo no pensar que la afirmación misma de los derechos de las personas y de los pueblos se reduce a un ejercicio retórico estéril, como sucede en las altas reuniones internacionales, si no se desenmascara el egoísmo de los países ricos que cierran el acceso al desarrollo de los países pobres, o lo condicionan a absurdas prohibiciones de procreación, oponiendo el desarrollo al hombre? ¿No convendría quizá revisar los mismos modelos económicos, adoptados a menudo por los Estados incluso por influencias y condicionamientos de carácter internacional, que producen y favorecen situaciones de injusticia y violencia en las que se degrada y vulnera la vida humana de poblaciones enteras?<sup>602</sup>

Agustín Ortega sostiene, con el papa Francisco, que el actual modelo capitalista neoliberal de la economía produce exclusión y muerte, al priorizar el capital sobre las personas y el bien común integral<sup>603</sup>. El papa, en la encíclica que nos atañe, estaría denunciando el comunismo y los populismos de izquierda y también el capitalismo del neoliberalismo y los populismos de derecha – no hemos de olvidar «el neocapitalismo de partido único» de Rusia y de China, que nos menciona Luis Núñez Ladevéze–, reivindicando una libertad y una igualdad que solo serán auténticas cuando se aúnen a la fraternidad, la cual hace a la actividad económica capaz de solidaridad y liberación, de diálogo y de encuentro, armonizando lo local y lo global.

Francisco habla de la necesidad de una *nueva* economía. Desde luego no está pensando en volver a ninguno de los sistemas económicos pasados. No, por supuesto, en el comunismo ni socialismo. Tampoco en el capitalismo tal como lo hemos conocido hasta ahora. No tiene una propuesta concreta, y tampoco le corresponde ofrecerla. Se permite ser muy crítico porque constata resultados tristísimos<sup>604</sup>, y confía en que las personas podemos cambiar las cosas para

---

<sup>600</sup> Mathias Nebel, «Casa común y fraternidad universal. La visión del bien común del Papa Francisco», *op. cit.*

<sup>601</sup> Cf. *Centesimus annus* 40.

<sup>602</sup> *Evangelium vitae* 18.

<sup>603</sup> Cf. *Evangelii gaudium* 53-54.

<sup>604</sup> Cf. Andrea Tornielli y Giacomo Galeazzi, *Papa Francisco: Esta economía mata. El capitalismo y la justicia social*, Palabra, Madrid 2015.

mejor. Quiere estimular el pensamiento de los economistas y de los expertos de las ciencias sociales para que articulen nuevas propuestas a la altura de los desafíos actuales.

Ortega aboga por el valor de la justicia social como brújula imprescindible de un orden económico donde lo público y lo privado converjan en la oferta de trabajo honesto a las personas para la promoción de la dignidad, del bien y de la solidaridad incluso universal. Se trata de «lograr que la organización de una sociedad asegure a cada persona alguna manera de aportar sus capacidades y su esfuerzo» (FT 162). Para ello, hay que «ofrecer seguridad a las familias y estabilidad a los trabajadores y, a través de reglas y controles apropiados, restablecer la ética en el mundo de las finanzas», decía Benedicto XVI, quien recordaba en 2009, que «un elemento clave de la crisis es un déficit de ética en las estructuras económicas, esta misma crisis nos enseña que la ética no es "externa" a la economía, sino "interna", y que la economía no puede funcionar si no lleva en sí un componente ético»<sup>605</sup>. Y, además, este orden económico, éticamente bien fundado, debe tener también una dimensión universal con una debida regulación «por autoridades e instituciones internacionales» (Ortega). Benedicto XVI aludió a la necesidad de revisar las estructuras globales de la economía.

Entre los principios indispensables que constituyen este enfoque ético integral de la vida económica debe encontrarse la promoción del bien común, basada en el respeto de la dignidad de la persona humana y reconocida como principal objetivo de los sistemas de producción y de comercio, de las instituciones políticas y del bienestar social. En nuestros días, la preocupación por el bien común ha adquirido una dimensión global más marcada. También es cada vez más evidente que el bien común implica la responsabilidad respecto a las futuras generaciones. [...]. Estas realidades ponen de relieve la urgencia de reforzar los procedimientos de gobierno de la economía mundial, aunque con el debido respeto al principio de la subsidiariedad.<sup>606</sup>

¿Cómo organizar económicamente la sociedad nacional e internacional? Una cosa tiene clara Francisco: «¡El dinero debe servir y no gobernar!»<sup>607</sup>. Juan José Tamayo sintetiza el pensamiento del papa al respecto:

¿Qué economía? La integrada en un proyecto político, social, cultural y popular que busque el bien común (FT 179). Lo que no resulta aceptable es que la economía asuma el poder real del Estado. Tampoco puede pensarse una economía sin política.<sup>608</sup>

La economía no debe dominar la política, ni tampoco la economía puede reducirse a la finanza ni estar sometida al paradigma tecnocrático, que identifica el crecimiento continuo de la técnica como el garante de solución de los problemas presentes y futuros de la humanidad, imaginando un desarrollo material infinito que se justificaría a sí mismo sin referencia a valores éticos y a las necesidades integrales de las personas y los pueblos<sup>609</sup>.

En la sociedad resulta fundamental el concepto de *orden*. Dalmacio Negro, partiendo de las reflexiones de Eric Voegelin (1901-1985), presenta un esquema del orden social desglosado en órdenes horizontales y en órdenes transversales que, presupuesto el *ethos* del pueblo, que le da sentido, resulta muy útil para comprender las relaciones entre las diversas esferas sociales. No lo

---

<sup>605</sup> Benedicto XVI, *Carta al primer ministro del Reino Unido con ocasión de la Cumbre G20* (30 de marzo de 2009).

<sup>606</sup> *Idem*, *Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales* (30 de abril de 2010).

<sup>607</sup> *Evangelii gaudium* 58.

<sup>608</sup> Juan José Tamayo, «Prólogo. *Fratelli tutti*, una guía de alternativas políticas y económicas», *op. cit.*, p. 19.

<sup>609</sup> Cf. *Laudato si'* 189; *Fratelli tutti* 172, 176 y 177, y *Laudate Deum* 20 y 24.



explico aquí. Basta recordar que el orden económico se encuentra apoyado en el jurídico y sostiene el político. El tecnológico o técnico es un orden transversal que busca la utilidad y «que puede resultar peligroso si domina hasta tal punto que ponga a su servicio algún orden horizontal, singularmente el económico y el político»<sup>610</sup>; el riesgo es que así la eficiencia venga a sustituir a la justicia 83. La economía implica «la libertad de adquirir, poseer, transmitir y producir bienes naturales, tangibles o cuantificables, mediante el esfuerzo o el trabajo»<sup>611</sup>, por lo que se relaciona con el orden jurídico y con el orden técnico. El orden político debe garantizar la rectitud de los demás órdenes en función de alcanzar el bien común<sup>612</sup>.

Santiago García Echevarría (q.e.p.d.) ha ahondado precisamente en su aportación a este libro en la necesidad de establecer un *orden económico y social* que permita encarnar y vivir en sociedad los valores y principios que presenta la encíclica *Fratelli tutti*<sup>613</sup>. «Lo económico, lo social y lo societario se encuentran intensamente entrelazados, estableciendo las condiciones para la acción de la persona, así como de las instituciones e, instrumentalmente, sobre las formas organizativas [...] económicas, sociales y políticas» (García Echevarría). Según este autor, hay que atender a «*los procesos de coordinación*» entre las personas e instituciones mediante un ordenamiento adecuado para que «se orienten a los principios fundamentales basados en el *sistema de valores* de una sociedad». Ahora bien, ¿puede institucionalizarse la caridad en el sentido de convertir una actitud personal en una política pública, en el sentido de obligar a vivir conforme a ella? Ya vimos con Núñez Ladevéze, González Martín y Recuero que no. La caridad no se puede imponer. Pero la caridad sí nos ha de mover a hacer valer la justicia y a obligar a esta en la esfera pública. Y, además, como anota García Inda: «El cristiano debe practicar el amor político que le llevará a unirse a otros para promover esa caridad» (cf. *FT* 180)<sup>614</sup>. Hay que ser cuidadosos a la hora de pensar en políticas públicas porque, aunque fuera el amor lo que las motivara, las acciones en el ámbito privado y en el ámbito público no siempre tienen los mismos efectos<sup>615</sup>; se impone la distinción de niveles de González Martín. Sin embargo, téngase en cuenta que, al hablar aquí de un orden o de un ordenamiento, no nos referimos únicamente al ordenamiento legal estatal, sino que, con García Echevarría y Negro, aludimos a algo más amplio y profundo, a un ordenamiento de las relaciones económico-sociales «que recoja en los procesos económico-societarios estos principios compartidos que faciliten tanto la acción personal como la institucional» por ellos mismos coordinada; porque son «*los costes de coordinación* lo que hace que se logre el bienestar y el desarrollo integral de las personas» (García Echevarría).

La *economía social de mercado* parece brindar un modelo adecuado a la vivencia de la doctrina social de la Iglesia, cuyos pilares, como sabemos, son la dignidad de la persona y el bien común, principios irrenunciables para el desarrollo integral de la persona. Así lo piensa García Echevarría, porque esta economía equilibra la libertad de mercado con el intervencionismo político

---

<sup>610</sup> Dalmacio Negro Pavón, *La situación de las sociedades europeas. La desintegración del ethos y el Estado*, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales «Francisco de Vitoria»-Unión Editorial, Madrid 2008, pp. 89-90.

<sup>611</sup> *Ibidem*, pp. 82-83.

<sup>612</sup> Cf. *ibidem*, pp. 83-86.

<sup>613</sup> El texto aquí editado abrevia el más extenso: Santiago García Echevarría, *Los valores económico-societarios en la encíclica "Fratelli tutti". Su implicación en la realidad de la sociedad: la definición de orden económico-societario*, (Conferencias y Trabajos de Investigación del Instituto de Dirección y Organización de Empresa 412), Universidad de Alcalá-Instituto de Dirección y Organización de Empresa, Alcalá de Henares mayo 2022, 41 pp.

<sup>614</sup> Agustín García Inda, *Fratelli tutti. ¿Ideología en la teología? Juicio moral al capitalismo*, p. 39.

<sup>615</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 39-43.

en favor de lo social, armonizando lo privado y lo público; si bien –matiza este autor– algunos de sus representantes pueden subrayar más uno u otro de estos dos aspectos. Sabemos que la doctrina social de la Iglesia no se identifica con ningún ordenamiento concreto, pudiendo animar y convivir con varios, pero efectivamente unos le son incompatibles y algunos le resultan más adecuados que otros. Como señala el mismo autor, hay que diferenciar entre los fundamentos del sistema de valores para una cosmovisión y la coordinación de los procesos económicos, sociales y políticos que los integra en el orden económico-social de la sociedad. Ambos niveles deben corresponderse adecuadamente con la doctrina social de la Iglesia, pues si falta el del orden, fallará la encarnación de tales valores. Este autor se apoya principalmente en Walter Eucken (también citado y apreciado por José Barta), y la Escuela de Friburgo. El orden viene a ser ese «gran espacio» poliédrico, que incluya la diversidad, en que dialogan personas e instituciones y se vinculan o integran las diversas organizaciones, y la política económica deberá cuidar que tanto el modo de operar como los principios de estas sean coherentes con el marco del orden. El ordenamiento ha de contar con principios constituyentes, que dan estabilidad a largo plazo al espacio disponible para la acción de personas e instituciones, y principios regulatorios, que permiten en cada momento afrontar los problemas coyunturales.

García Echevarría valora el papel facilitador de la cultura del encuentro y del diálogo para la coordinación y de la amistad social para el bien común. Reflexiona sobre la dirección de las instituciones en el contexto del orden planteado, coincidiendo con algunos de los aspectos que vimos sobre el liderazgo interpretativo, al enfatizar la importancia de respetar la libertad de las personas y buscar su involucración dentro de una cultura institucional que dé confianza y consienta la asunción de riesgos y responsabilidades, subrayándose la subsidiaridad y la participación. Así por la vía de la práctica de la amistad social se va favoreciendo a un tiempo el desarrollo personal y la consolidación de la comunidad. El orden social deberá tener por centro la persona, valorar la libertad y la justicia, valorar la dimensión social que permite el desarrollo de las competencias personales, las cuales solo se concretan cuando se incluye al otro en el propio horizonte de responsabilidad, valorar el trabajo como contribución personal en favor de los demás. En línea con la encíclica, este autor subraya cómo lo local enriquece lo global y lo global confiere reconocimiento a lo local, y propugna un orden económico-social que esté asentado sobre un sistema de valores centrado en la persona y su dimensión social y esté orientado al desarrollo integral de la persona. Este orden coherente con los valores ha de implementarse a nivel institucional, nacional y global.

El papa Francisco quiere que se repiense el orden económico-social, atendiendo a sus valores de fondo, a sus principios más operativos y a sus resultados. Ha lanzado a los jóvenes el reto de gestar una nueva economía, la llamada *economía de Francisco*, en referencia directa al santo de Asís<sup>616</sup>:

Hoy, una nueva economía inspirada en Francisco de Asís puede y debe convertirse en una economía de amistad con la tierra y en una economía de paz. Se trata de transformar una economía que mata (cf. *Evangelii gaudium* 53) en una economía de la vida, en todos sus aspectos.<sup>617</sup>

---

<sup>616</sup> Cf. Francisco, *Carta para el encuentro “Economía de Francisco”* (1 de mayo de 2019), y *Videomensaje en el Encuentro Internacional en línea “La economía de Francisco – Los jóvenes, un pacto, el futuro”* (21 de noviembre de 2020).

<sup>617</sup> *Idem*, Francisco, *Discurso en el encuentro “Economía de Francisco”* (24 de septiembre de 2022).

La sostenibilidad, fundamental para toda economía sana, es para el papa un concepto amplio que engloba varias dimensiones: la medioambiental, la social, la relacional y la espiritual<sup>618</sup>. Esto porque la economía debe estar al servicio del desarrollo integral de las personas.

Francisco ha insistido en tres rasgos para mejorar la economía. Primero, mirar las realidades «desde la perspectiva de las víctimas y de los descartados», en línea con la idea de que el bien común se construye si se comienza desde la periferia. Segundo, crear trabajo digno y bien remunerado, que es la solución fundamental a la pobreza. Tercero, usando *cabeza, corazón y manos*, o sea: «tú debes hacer lo que sientes y piensas, sentir lo que haces y pensar lo que sientes y haces» porque «la realidad siempre es superior a la idea»; se trata de convertirse y de actuar.<sup>619</sup>

Los jóvenes le han respondido con el propósito de:

- una economía de paz y no de guerra,
- una economía que se opone a la proliferación de las armas, especialmente las más destructivas,
- una economía que asume el cuidado de la creación y no la saquea,
- una economía al servicio de la persona, de la familia y de la vida, respetuosa de cada mujer, hombre, niño, anciano, y sobre todo de los más frágiles y vulnerables,
- una economía donde el cuidado sustituya al descarte y la indiferencia,
- una economía que no deja atrás a nadie, para construir una sociedad en la cual, las “piedras” que la mentalidad dominante descarta, se vuelvan “piedras angulares”,
- una economía que reconozca y tutele el trabajo digno y seguro para todos, especialmente para las mujeres,
- una economía donde las finanzas sean amigas y aliadas de la economía real y del trabajo, y no estén en su contra,
- una economía que sepa valorizar y preservar las culturas y tradiciones de nuestros pueblos, todas las especies vivientes y los recursos naturales de la Tierra,
- una economía que combata la miseria en todas sus formas, que reduzca las desigualdades y sepa decir con Jesús y Francisco «dichosos los pobres»,
- una economía guiada por la ética y abierta a la trascendencia,
- una economía que cree riqueza para todos, que genere alegría y no solo bienestar, porque una felicidad que no se comparte, es una felicidad incompleta.<sup>620</sup>

También, el papa señala un primado a la política sobre la economía, en el sentido de que la segunda no debe imponerse a la primera, que es la custodia por excelencia del bien común. El Estado puede intervenir sobre la economía para garantizar y promover la libertad económica de las personas, proteger a los más débiles o suplir excepcionalmente la iniciativa privada en ejercicio de la subsidiaridad, velar por la Hacienda pública proporcionalmente a las necesidades redistributivas en la sociedad, incentivando la creación de puestos de trabajo y velando por sus condiciones dignas<sup>621</sup>.

Al pensar hoy en un nuevo orden económico y social, no podemos prescindir del horizonte mundial. Sabemos que «la globalización, a priori, no es ni buena ni mala en sí misma, sino que depende del uso que el hombre hace de ella»; pero hace «necesaria una globalización de la tutela,

---

<sup>618</sup> Cf. Francisco, *Discurso en el encuentro “Economía de Francisco”* (24 de septiembre de 2022).

<sup>619</sup> *Ibidem*.

<sup>620</sup> *Pacto por la economía*, Encuentro en Asís “La economía de Francisco”, (24 de septiembre de 2022).

<sup>621</sup> Cf. Agustín García Inda, *Fratelli tutti. ¿Ideología en la teología? Juicio moral al capitalismo*, pp. 107-110. Se apoya en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*.

de los derechos mínimos esenciales y de la equidad»<sup>622</sup>, porque también ella, «como cualquier otro sistema, debe estar al servicio de la persona humana, de la solidaridad y del bien común»<sup>623</sup>.

A esta luz, comparte García Inda:

Así, creo que la globalización económica es buena si sirve a la eliminación de aranceles y otras formas de proteccionismos y así se permite el desarrollo industrial y el crecimiento económico de zonas subdesarrolladas. En cambio, podría no ser conforme con la moral cristiana si únicamente sirve para generar relaciones de dependencia consumista o situaciones de explotación, al aprovecharse de situaciones de extrema necesidad.<sup>624</sup>

Ciertamente, las fuerzas centrípetas (hacia localismos o nacionalismos) y centrífugas (hacia la globalización) que constantemente se dan en el mundo son cuestiones políticas. Pero ello no significa que, por sus efectos, queden exentas de poder ser enjuiciadas conforme a la moral cristiana. Y *Fratelli tutti* lo hace, entiendo que con la intención de prevenir que se generen como estructuras de pecado.<sup>625</sup>

Ya nos advirtió Benedicto XVI frente al peligro de proteccionismos comerciales que sean egoístas e insolidarios: «la salida a la actual crisis global solo se puede lograr juntos, evitando soluciones marcadas por el egoísmo nacionalista y el proteccionismo»<sup>626</sup>.

También en el ámbito económico, como en el político, hay que escuchar y hacer participar a todos;

es necesario volver a los mecanismos y las estructuras multinacionales que forman parte de las Naciones Unidas y sus organizaciones asociadas, para escuchar la voz de todos los países y para garantizar que las medidas y las decisiones adoptadas en los encuentros del G20 sean compartidas por todos.<sup>627</sup>

En particular, la defensa de la dignidad de la persona y del bien común a nivel global requiere superar el dominio de la gran finanza especulativa que castiga a la economía real y mediatiza la política internacional y nacional.

El papa Francisco está insistiendo, ante la escalada bélica de los últimos años, en lo escandaloso que resulta moralmente que se invierta tanto en armamento, siendo que el bien común de la humanidad reclama avanzar hacia un desarme generalizado, mientras todavía hay hambre en el mundo. Es obvio que el desarme global solo podrá producirse cuando sea concertado por todos y haya confianza suficiente entre todos, y ciertamente la beligerancia actual lleva a sentir a los pueblos necesidad de contar con armas para su defensa. Se alimenta en última instancia un círculo vicioso de «falsa sensación de seguridad» (FT 262). Ha pedido en concreto, en *Fratelli tutti*, avanzar hacia la eliminación de las armas nucleares y que, con la

---

<sup>622</sup> *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 310.

<sup>623</sup> San Juan Pablo II, *Discurso a la Academia de Ciencias Sociales* (27 de abril de 2001).

<sup>624</sup> Agustín García Inda, *Fratelli tutti. ¿Ideología en la teología? Juicio moral al capitalismo*, p. 64.

<sup>625</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>626</sup> Benedicto XVI, *Carta al primer ministro del Reino Unido con ocasión de la Cumbre G20* (30 de marzo de 2009). Lo que no quiere decir que no sea legítimo y necesario proteger en ocasiones determinados sectores económicos en función del bien común, que comienza por la vida digna de todos.

<sup>627</sup> *Ibidem*.

cantidad de dinero utilizado ahora en armamento, se constituya un fondo para luchar contra el hambre y el subdesarrollo (cf. *FT* 262); propuesta que ha reiterado recientemente<sup>628</sup>.

Como vemos las pistas del Santo Padre para la nueva economía apuntan sobre todo a la renovación de las actitudes fraternas y solidarias, que traiga como consecuencia la búsqueda inteligente, creativa y sinodal de nuevos caminos y la valentía para recorrerlos juntos.

## 6. La hermandad de *Fratelli tutti*

Ha escrito Mathias Nebel que «Francisco es un pastor, un profeta que denuncia y que llama a la conversión», que «escribe a partir de un conjunto de parábolas y metáforas potentes que desarrolla en su discurso con la finalidad de aportar luz acerca de la realidad contemporánea»<sup>629</sup>.

Efectivamente, la encíclica *Fratelli tutti* es una llamada que el papa nos dirige a todos a la conversión de nuestro comportamiento en línea con la hermandad que Jesucristo ha hecho posible y desea de nosotros, con la esperanza de que podamos mejorar este mundo con una mejora que la experimenten primero los más pobres y excluidos. Busca fundamentalmente en nosotros la generación de las actitudes que nos lleven a afrontar y no huir de los dolores del mundo expresados por la voz y el silencio de los más desfavorecidos. Que seamos buenos samaritanos.

Los cristianos sabemos que la presencia del Reino de Dios se manifiesta sobre todo en la evangelización de los pobres. La evangelización tiene una dimensión social constitutiva<sup>630</sup>. De manera que, «aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios»<sup>631</sup>. En consecuencia, «la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo»<sup>632</sup>.

La encíclica nace del discernimiento del papa Francisco. Lee los signos de los tiempos presentes y se pregunta por lo que Dios espera hoy del ser humano. Los creyentes tenemos una responsabilidad particular de corresponder al amor de Dios, dado que lo hemos encontrado, se nos ha revelado, lo conocemos. Se trata de juzgarnos desde Dios a nosotros mismos en medio de este mundo necesitado y anhelante de hermandad. El papa ve la realidad con los ojos de la fe y la razón, la interpreta con el Evangelio y la doctrina de la Iglesia, y llama a actuar desde la caridad.

Su idea central –dijimos– es que, en consecuencia con la verdad de que todos somos hermanos, hemos de cultivar una amistad social que abrace a todos, comenzando por la persona más excluida que esté a nuestro alcance. En nuestra propia familia, grupo, entorno, podemos estar excluyendo o ignorando (que es el modo más ordinario de excluir) a alguien necesitado; comencemos por él. Somos miembros de una serie de comunidades de diverso orden que, desde la familia, van agrandándose hasta alcanzar la humanidad entera. Somos hermanos de todos los hombres, por lo que no nos es lícito olvidarnos de los necesitados en ninguna de las comunidades

---

<sup>628</sup> Cf. Francisco, *Discurso a la COP28* (2 de diciembre de 2023).

<sup>629</sup> Mathias Nebel, «Casa común y fraternidad universal. La visión del bien común del Papa Francisco», *op. cit.*

<sup>630</sup> Cf. *Evangelii gaudium* 176.

<sup>631</sup> *Gaudium et spes* 39.

<sup>632</sup> *Ibidem*.

de las que formamos parte. Es verdad, sin embargo, que no tenemos la misma responsabilidad para con todos ni el mismo grado de obligación moral a actuar del mismo modo en todos los niveles. La fraternidad universal e igual dignidad de todas las personas nos impele precisamente a practicar la amistad social primero en los niveles inferiores, donde más responsabilidad tenemos, para desde ahí seguir extendiéndola todo lo posible. Pero, aunque con expresiones distintas y adecuadas a su realidad específica, sí debemos practicarla en todas las comunidades a las que pertenecemos, sin olvidarnos de la entera familia humana. Precisamente el compromiso con el bien común de cada comunidad de la que somos miembros nos permitirá extender nuestra amistad social a todos sin exclusión.

El tema de lo uno y lo múltiple está en el corazón del documento, como lo está en la realidad misma, pues lo está primeramente en Dios uno y trino. «Como un poliedro (FT 144-145, 190, 215), la realidad de la fraternidad universal se da en una unidad plural, polifónica»<sup>633</sup>. Todo el texto apoya sobre la dignidad de cada persona humana y el bien común, los dos principios fundantes de la doctrina social de la Iglesia. El bien de cada uno y el bien de todos no pueden ser excluyentes (cf. FT 111). Así se aborda la relación entre lo local y lo global (cf. FT 142). La amistad social sería la forma de amor que permitiría, con su compromiso por el bien común, ir incluyendo y haciendo comunidad desde lo local hasta lo global, pues el amor es concreto y realista, sin desentenderse del hermano cercano, y la fraternidad universal conlleva ese sano inconformismo de quien ama también hacia el hermano que reconoce investido de su misma dignidad aunque habite en el otro extremo de la tierra.

Esos dos principios de la doctrina social de la Iglesia son aquí ofrecidos como base firme para el diálogo entre todos, creyentes de religiones y no creyentes, para propiciar la vivencia de la amistad social, desde lo cotidiano y más concreto a lo más general, y, a través de ella, dar contenido real a la fraternidad universal, superando los desafíos de exclusión del mundo actual. De esta forma, el mundo se acercará más a lo que Dios Padre desea de él y el amor de Dios será más fácilmente descubierto y secundado.

Es en la vida cotidiana donde somos llamados a vivir la hermandad. Para ello, ayuda mucho encontrar espacios donde hacer experiencia de esta fraternidad universal. Recuerdo, por ejemplo, con gratitud mis estancias en el Albergue La Cabaña del Abuelo Peuto (Güemes), recorriendo el Camino del Norte del Camino de Santiago. Allí, gracias a la acogida y caridad servicial del sacerdote Ernesto Busto Crespo y los voluntarios, los peregrinos recibimos una lección de vida concreta y estimulante sobre la fraternidad universal que nos ayuda a crecer en amistad social y a reemprender el camino de la vida con un renovado compromiso por edificar una hermandad de dimensión universal.

*Fratelli tutti* es una llamada a un cambio de actitudes en todas las facetas de nuestra vida en común. Busca generar y potenciar las actitudes propias de quien vive la hermandad. Nos motiva a la búsqueda del bien común, desde la verdad sobre el hombre y las relaciones humanas, valorando el amor como fuerza social, con la conciencia de la necesidad de corregir y repensar nuestra convivencia para abrirnos a un futuro que sea real y concretamente nuevo y mejor, fraterno. En esta búsqueda, los creyentes no podemos dejar de presentar nuestra fe porque, como dice el papa, «fe es un bien para todos, es un bien común; su luz no luce sólo dentro de la Iglesia ni sirve únicamente

---

<sup>633</sup> Mathias Nebel, «Casa común y fraternidad universal. La visión del bien común del Papa Francisco», *op. cit.*

para construir una ciudad eterna en el más allá; nos ayuda a edificar nuestras sociedades, para que avancen hacia el futuro con esperanza»<sup>634</sup>. Incluso, como llega a afirmar Nebel, «el verdadero bien común universal es Cristo»<sup>635</sup>. De aquí, la reivindicación que hace la encíclica de libertad y aprecio para que las religiones, y específicamente la cristiana, puedan dar su contribución en esta empresa de edificación de la familia humana (cf. *FT* 274-280).

El amor sinodal y social nos mueve a hermanarnos con todos y hacer comunidad, familia humana. El amor sinodal es integrador de todos, abierto a acoger a cada uno tal como es, con su específica personalidad, don de Dios, y aun con su imperfección, como una riqueza que me complementa y hace crecer, aun cuando no alcance a comprender de qué manera. El amor sinodal es disposición a caminar junto al otro, junto a los otros, recibiendo y dando, compartiendo. El amor social abraza a todos, se extiende sin límites porque es una opción por el bien de la convivencia, de manera que busca el bien común, el bien a un tiempo de todos y de cada uno, lo que nos une y nos constituye en un *nosotros* capaz de unidad, de comunión. Vuelto hacia la comunidad, el amor social cuida los límites, expresa su solicitud preferente por quien más necesitado está. El amor social es imparabile, pero hace caminar al ritmo del más lento para no dejar a nadie atrás. Los cristianos estamos llamados a ser testigos de este amor sinodal y social, de buen samaritano, que hermana.

Es verdad, como ha repetido Francisco, siguiendo a santo Tomás de Aquino, que «cuanto más se desciende a lo particular, tanto más aumenta la indeterminación» de la razón práctica para el acierto en la aplicación de los principios, por el más probable desconocimiento de ella de algunos de los elementos implicados en esa situación particular<sup>636</sup>. Esto hace que la concreción de *Fratelli tutti* a la hora de abordar algunos problemas sociales pueda suscitar perplejidades o dudas, si el lector lee sus propuestas desde una situación, grado de conocimiento o perspectiva diversa a aquella en que han sido escritas; así como también que, ante determinadas afirmaciones aplicativas de la encíclica, quepa desde luego la posibilidad de un legítimo desacuerdo, en el respeto siempre de *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 80, y considerando la legítima autonomía de lo temporal conforme a *Gaudium et spes* 36.

El contenido de esta encíclica está, por supuesto, en plena continuidad con el magisterio social anterior, particularmente con *Caritas in veritate*, aplicando a los retos de la realidad actual el principio de gratuidad que esta otra encíclica señaló como expresión de fraternidad<sup>637</sup>. Parte de la convicción de que: «El significado profundo de la convivencia civil y política no surge inmediatamente del elenco de los derechos y deberes de la persona. Esta convivencia adquiere todo su significado si está basada en la amistad civil y en la fraternidad»<sup>638</sup>. Para el desarrollo integral que necesita la humanidad –y en especial los pobres– no basta la justicia, se requiere el amor, la amistad,

---

<sup>634</sup> *Lumen fidei* 51.

<sup>635</sup> Mathias Nebel, «Casa común y fraternidad universal. La visión del bien común del Papa Francisco», *op. cit.* Continúa: «La fraternidad universal en tensión hacia ese bien común universal, que es trascendente: plenitud del Reino de Dios».

<sup>636</sup> *Amoris laetitia* 304. Adviértase que el original latino de Santo Tomás es: «Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae; et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus» (S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, II. *Prima Secundae*, BAC, Madrid 1962, p. 612); es decir: «La razón práctica, en cambio, se ocupa de cosas contingentes, cuales son las operaciones humanas, y por eso, aunque en sus principios comunes todavía se encuentra cierta necesidad, cuanto más se desciende a lo particular tanto más excepciones ocurren» (<https://hig.com.ar/sumat/>).

<sup>637</sup> Cf. *Caritas in veritate* 34.

<sup>638</sup> *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 390.

cuyo campo «es el del desinterés, el desapego de los bienes materiales, la donación, la disponibilidad interior a las exigencias del otro»<sup>639</sup>. El desarrollo integral debe «promover a todos los hombres y a todo el hombre»<sup>640</sup>. Por ello, el auténtico progreso de la humanidad se da cuando el hombre crece en cuanto hombre, «se hace de veras mejor, es decir, más maduro espiritualmente, más consciente de la dignidad de su humanidad, más responsable, más abierto a los demás, particularmente a los más necesitados y a los más débiles, más disponible a dar y prestar ayuda a todos»<sup>641</sup>. Este verdadero progreso es el que hace que todo lo humano, aun lo temporal, cobre valor de eternidad:

Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y trasfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal.<sup>642</sup>

Si leemos las llamadas a la acción de *Fratelli tutti* a la luz del Concilio Vaticano II, podremos advertir mejor su providencialidad para este momento de nuestra historia:

Cada día es mayor el número de los hombres y mujeres, de todo grupo o nación, que tienen conciencia de que son ellos los autores y promotores de la cultura de su comunidad. En todo el mundo crece más y más el sentido de la autonomía y al mismo tiempo de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia para la madurez espiritual y moral del género humano. Esto se ve más claro si fijamos la mirada en la unificación del mundo y en la tarea que se nos impone de edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia. De esta manera somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia.<sup>643</sup>

Este es el humanismo de *Fratelli tutti* y del papa Francisco, sin duda alguna.

Agradezco a cada uno de los treinta y cuatro autores que se han sumado a la elaboración de este libro, abriendo tantos horizontes en el acercamiento a la encíclica con el deseo de conocer, comprender y vivir mejor la llamada que el papa Francisco nos dirige con ella. Un recuerdo particularmente afectuoso para Santiago García Echevarría, que partió a la casa del Padre sin alcanzar a ver esta publicación. A él le confiamos que, como adelantado, presente al Señor este esfuerzo de todos nosotros. Asimismo, muchas gracias a AEDOS, particularmente a Fernando Fernández Rodríguez, José Andrés Gallego y Donato Barba Prieto, por la paciencia proverbial que me han tenido y toda la ayuda dispensada. Agradezco a Manuel Bustos Rodríguez y a los amigos de la Universidad CEU San Pablo, así como al equipo del Magíster Interuniversitario *Doctrina Social de la Iglesia. Reflexión y vida* de la Universidad Finis Terrae, Universidad Francisco de Vitoria, Universidad Anáhuac México y Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. También, mi gratitud al editor Germán Rueda Hernanz. Agradecemos a Dios que nos ha permitido concluir esta obra, que hemos hecho para Gloria suya y comunicación de su Reino.

---

<sup>639</sup> *Ibidem*.

<sup>640</sup> *Populorum progressio* 14.

<sup>641</sup> *Redemptor hominis* 15.

<sup>642</sup> *Gaudium et spes* 39.

<sup>643</sup> *Ibidem* 55.