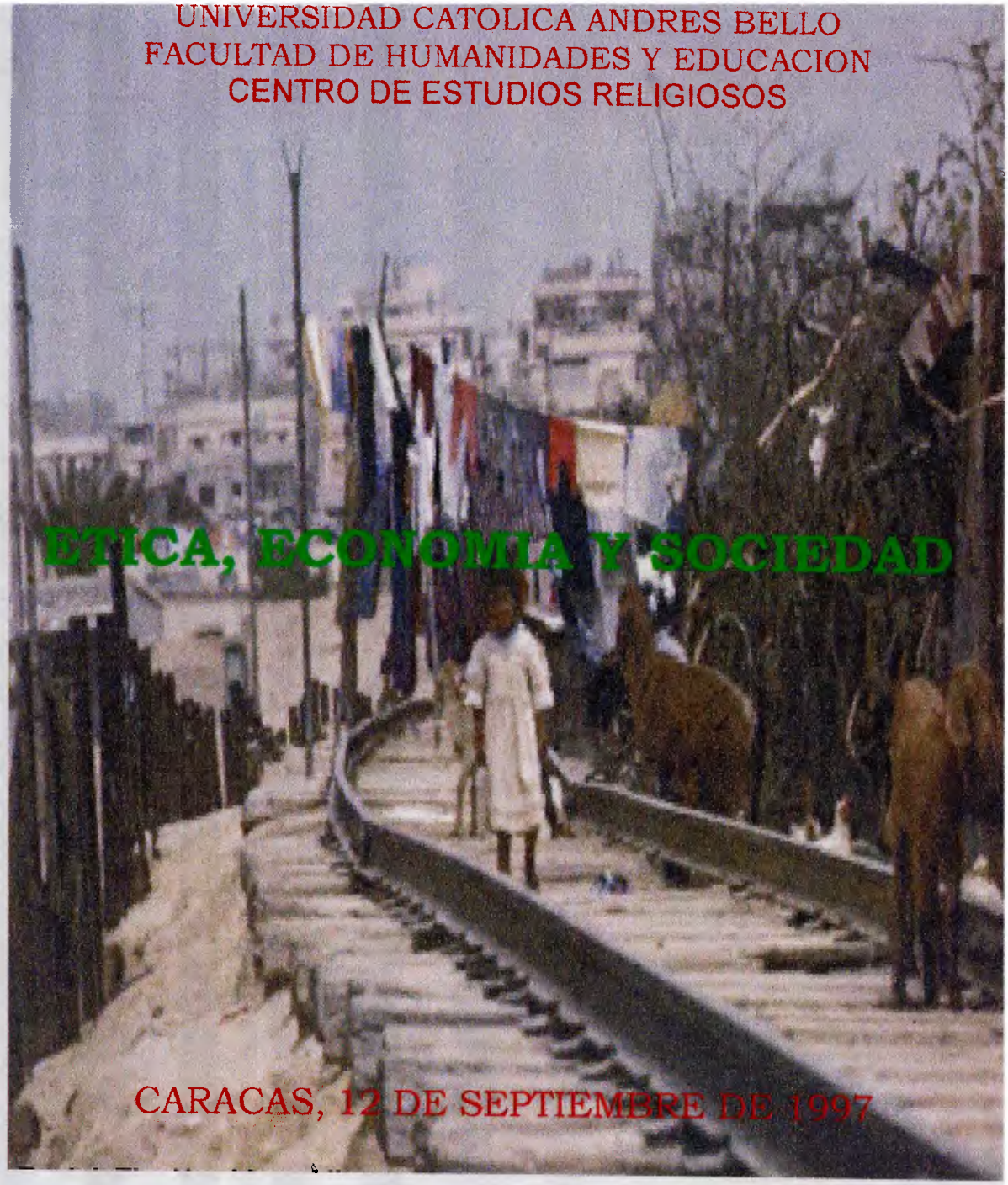
UNIVERSIDAD CATOLICA ANDRES BELLO
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION
CENTRO DE ESTUDIOS RELIGIOSOS



ETICA, ECONOMIA Y SOCIEDAD

CARACAS, 12 DE SEPTIEMBRE DE 1997

1RAB
A997
P4

UNIVERSIDAD CATOLICA ANDRES BELLO
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION
CENTRO DE ESTUDIOS RELIGIOSOS

ETICA, ECONOMIA Y SOCIEDAD

CARACAS, 12 DE SEPTIEMBRE DE 1997

UNIVERSIDAD CATOLICA ANDRES BELLO
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION
CENTRO DE ESTUDIOS RELIGIOSOS

INTRODUCCION A LAS VALORACIONES ECONOMICAS Y SOCIALES

LIC. JOSE LUIS PEREZ VAZQUEZ

INDICE GENERAL

pág.
INTRODUCCION.....vii

1.EL MODELO DE SOCIEDAD.....1
2.LA MODERNIDAD Y LA MORAL CRISTIANA.....5
3.LA ECONOMIA Y LA MORAL.....9
4.LA RACIONALIDAD ETICA: LOS MEDIOS Y LOS FINES.....20
5.EL VALOR DE LA VIDA HUMANA.....24
6.LA CALIDAD DE LA VIDA HUMANA.....30
7.LA HUMANIZACION.....32
8.LA CONCIENCIACION Y EL DESARROLLO HUMANO.....35
9.EL DESARROLLO ECONOMICO.....43
10.EL PROGRESO DE LOS PUEBLOS 51
11.LA COMUNIDAD INTERNACIONAL.....54
12.QUADRAGESIMO ANNO.....56
13.LA ECONOMIA MORAL DE LOS COSTOS HUMANOS.....59
14.LOS BIENES ECONOMICOS.....61
15.EL BIEN COMUN.....64
16.LA COMUNICACION DE BIENES.....66
17.EL DESTINO UNIVERSAL DE LOS BIENES.....67
18.LA CENTESSIMUS ANNUS.....70
19.LA JUSTICIA SOCIAL.....72
20.LA IGUALDAD.....74
21.LA LIBERTAD SOCIAL.....77
22.EL LIBERTARISMO.....80

INDICE GENERAL

pág.

23.EL IGUALITARISMO.....82
24.LOS SISTEMAS ECONOMICOS.....84
25.EL CAPITALISMO.....87
26.EL COLECTIVISMO.....91
27.EL LIBERALISMO.....93
28.EL UTILITARISMO.....96
29.EL MARXISMO.....100
30.EL SINDICALISMO.....102
31.EL SOCIALISMO.....106
32.EL REALISMO IGUALITARIO Y PARTICIPATIVO.....107
33.EL CAMBIO SOCIAL.....109
34.EL CONFLICTO SOCIAL.....112
35.LA RESISTENCIA FRENTE AL ORDEN ESTABLECIDO.....116
36.LA REVOLUCION.....118
37.EL COMERCIO.....123
38.LA EMPRESA.....127
39.LA PARTICIPACION EN LA EMPRESA.....134
40.LA PRODUCTIVIDAD.....137
41.LA SOLIDARIDAD ECONOMICA.....139
42.LA INFORMACION.....142
43.LOS IMPUESTOS.....146
44.EL TRABAJO.....149
45.EL TRABAJO PERMANENTE.....155
46.EL TRABAJADOR.....158

INDICE GENERAL

pág.

47.EL CONTRATO DE TRABAJO.....163
48.EL PRECIO JUSTO.....165
49.LA JUSTA DISTRIBUCION DE LA RENTA.....167
50.LA PROPIEDAD.....170
51.EL LUCRO.....177
52.LA USURA.....179
53.EL CIERRE PATRONAL.....181
54.EL DESEMPLEO.....182
55.EL HAMBRE.....184
56.LA HUELGA.....186
57.LA HUELGA DE HAMBRE.....189
58.LA POBREZA.....192
59.LA CONFLICTIVIDAD LA BORAL.....194
60.LA LUCHA DE CLASES.....196
61.LA MANIPULACION.....200
62.EL OCIO.....205
63.SOBRE LAS COSAS NUEVAS.....207
64.LA VERACIDAD.....210
65.EL SECRETO.....213
BIBLIOGRAFIA.....216

INTRODUCCION

En nuestra Universidad existe la Cátedra de Etica Profesional, prácticamente en todas las carreras que se ofrecen. Sin embargo, todas ellas carecen de un material de texto que contenga aquellos tópicos centrales que son susceptibles de ser visualizados desde una perspectiva ética. El presente trabajo pretende satisfacer esta necesidad.

Procuramos propiciar el desarrollo de un estudio más orgánico y sistemático de los temas clave que configuran el eje humanista de nuestra cultura social y económica. Todos estos temas están repletos de interrogantes y de reflexiones fundamentales con la intención de inducir en el lector un fuerte cuestionamiento ético y, en consecuencia, construir una visión ética del mundo social y económico que nos rodea.

Reflexionar, discernir y chequearnos son actividades prioritarias para iniciar, mantener y extender nuestra facultad ética. Los autores norteamericanos Kenneth Blanchard y Norman Vincent Peele plantean esta actividad del chequeo como una condición sin la cual no se puede gestar el poder ético del ser humano en general y del hombre de empresa y de los negocios en particular[1] . Para estos autores el discernimiento moral se realiza mediante un chequeo que contempla tres preguntas básicas.

La primera pregunta nos interpela del siguiente modo: ¿la acción que voy a emprender es legal?. El propósito de esta pregunta es cuestionarnos si la acción que se propicia está contra los Códigos, los Reglamentos, las políticas formales establecidas por las instituciones y por las empresas, las pautas de conducta y, en fin, se procura analizar qué tanto nuestra decisión se aleja de las condiciones existentes establecidas por los grupos representativos de la sociedad. La pregunta procura analizar qué tanto nuestra subjetividad se separa de lo objetivo y expuesto al público.

---

[1] BLANCHARD, Kenneth y Norman Vincent P.: **El poder ético del directivo**, Editorial Grijalbo, s.f., pp. 126, especialmente, véase, pp. 24-33.

La segunda pregunta realiza el siguiente interrogante: ¿la acción que voy a emprender es equilibrada?, es decir, ¿habrá ganadores y perdedores?. Esta pregunta procura reflexionar sobre las consecuencias de la acción, sobre la distribución de los beneficios y de los perjuicios. Pretende que nos preguntemos por ¿qué tan justo seré?, ¿qué tanto beneficiará mi acción a una parte en detrimento de la otra parte bien sea a corto o a largo plazo?. Muchas acciones contribuyen a que unos pocos ganen cifras astronómicas y que una gran mayoría pierda igualmente cifras astronómicas. Esta pregunta propicia que rechacemos aquellas acciones cuyas consecuencias logren un beneficio para mí exclusivamente a expensas de lograr perjuicios a un tercero. Hay que evitar el desequilibrio, la inequidad y la inadecuada distribución tanto de los beneficios como de los perjuicios.

La tercera pregunta corresponde al siguiente interrogante: ¿cómo me sentiré cuando sepan los demás lo que he hecho?. Con este interrogante se pretende analizar el tipo de sentimientos personales y evaluar la voz de la propia conciencia.

La primera pregunta evalúa el nivel de objetividad; la segunda activa el sentido de la justicia y de la racionalidad y la tercera se centra en las emociones y en el propio código moral.

Pues bien, en nuestro recorrido pretendemos hacer los interrogantes más importantes con el propósito de activar y motorizar nuestra conciencia ética y construir la perspectiva que necesitamos para organizar una sociedad ejemplar.

Iniciamos nuestro recorrido admitiendo la necesidad de diseñar una sociedad modelo que nos sirva de objetivo último y terminal a proseguir. Y aceptamos como principio que sin ideales adecuados no puede existir ningún tipo de moral.

Nos enfrentamos con los retos actuales y con las respuestas que los grandes sistemas morales dan a los mismos procurando entrever la

necesidad de saber ¿desde dónde tenemos que construir nuestro modelo de sociedad?. Entramos de lleno en la coordenada económica con el fin de indagar los orígenes de nuestra crisis moral y penetramos en la íntima lógica de la ética, en su íntima causalidad, en el eje medios/fines.

Posteriormente nos aproximamos a los grandes valores significativos para el individuo y para los pueblos (la vida, la humanidad) y contraponemos el valor del desarrollo humano frente al simple desarrollo económico.

Entramos en los detalles y pasamos revista a los valores más importantes que posibilitan una sociedad más justa tales como: la construcción de la Comunidad Internacional, el bien común, la comunicación de bienes, el destino universal de los bienes, la justicia social, la igualdad y la libertad social.

Posteriormente cuestionamos fuertemente las desviaciones que han sufrido ciertos valores y, por lo tanto, a las sociedades que han recurrido a estas deformaciones para construir modelos de comportamiento a seguir. Así, nos encontramos, por ejemplo, con los grandes sistemas sociales que han surgido desde la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días tales como: el libertarismo, el igualitarismo, el capitalismo, el colectivismo, el liberalismo, el utilitarismo, el marxismo, el sindicalismo.

En la discusión abierta y dinámica de estas desviaciones perfilamos una posible síntesis y proponemos un modelo social a seguir: **el socialismo igualitario y participativo.**

Una vez que reconocemos cuál debe ser el modelo de sociedad a seguir nos enfrentamos al tema del cambio social y de todos aquellos niveles que implican pasar de un modelo social a otro (conflicto, resistencia, revolución) . En este recorrido desarrollamos los interrogantes éticos más representativos que se nos hacen desde tales dimensiones.

Posteriormente nuestro interés se centra en el universo microsocial de la Empresa y hacemos un recorrido significativo por aquellas variables que

poseen un alto contenido moral tales como: el comercio, la participación en la empresa, la productividad, la solidaridad económica, la información, los impuestos, el trabajo, el trabajador, el contrato de trabajo, el precio justo, la justa distribución de la renta y la propiedad. Y pasando por las secuelas más dramáticas y contundentes de nuestra acción empresarial y social moderna (lucro, usura, cierre patronal, huelga, conflictividad laboral, lucha de clases, manipulación, desempleo, hambre, pobreza) alcanzamos el último valor sobre el que debemos asentar nuestra sociedad actual: la veracidad. Y proponemos, finalmente, la posibilidad de que surjan "nuevas cosas", "nuevos modelos sociales" con una mayor claridad ética.

I. EL MODELO DE SOCIEDAD[1].

Una moral social no debe constituirse sino es a través de la prospección de un modelo de sociedad. El discurso de la **moral social** se compone de tres elementos básicos: el ideal o la *utopía* (en cuanto *dimensión ética*), el *modelo social* y las *estrategias y tácticas* . En este capítulo nos habremos de referir específicamente al segundo de los elementos enumerados.

Entendemos por "modelo de sociedad" la configuración que adoptan los elementos de la realidad social (acciones, instituciones, estructuras) para producir una determinada forma de vida social. Esa configuración está constituida por los **factores axiológicos** (objetivos, valores, pautas de comportamiento) que dan cohesión a la realidad social, proporcionándole su justificación fundamental y su forma de ser básica.

Existe un modelo global para toda la vida social; a éste es al que se llama "modelo de sociedad". Pero también se puede hablar de modelos sociales en referencia a ámbitos particulares de la vida social: modelo de economía, modelo de cultura, modelo de sistema educativo, modelo de sanidad, etc.

El **modelo global de sociedad** está constituido por todos los elementos de la vida social. Sin embargo, se deben destacan los siguientes: a) los factores ideológicos, b) la configuración o régimen del poder político y c) la forma que adopta la economía.

---

[1] Puede consultarse al respecto: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), pp. 393, 395. BERGER, Peter, BERGER, Brigitte y KELLNER, Hansfried: **Un mundo sin hogar, (Modernización y conciencia),** Editorial Sal Terrae, Santander, España, 1979, pp. 223. POOLE, Ross: **Moralidad y modernidad, el porvenir de la ética**, Editorial Herder, Barcelona, 1993, pp. 258.

La construcción de un modelo de sociedad debe suponer un planteamiento ético, un dilema moral. En la actualidad existen dos modelos globales de sociedad: el **liberalismo**, y el **socialismo** o igualitarismo. A estos dos hay que sumar otro cuya existencia está más bien en el deseo, si bien se manifiesta mediante algunos destellos: el **libertarismo**.

En todo discurso ético sobre la realidad social se debe asumir y se debe justificar un determinado modelo de sociedad. Por eso, el modelo de sociedad no es algo aséptico o neutral frente a la ética, por el contrario, constituye el núcleo moral básico de toda ética social. De esta forma, le corresponde, pues, a la ética: hacer un **discernimiento moral** de los modelos de sociedad existentes, ofrecer una propuesta alternativa, desde el punto de vista axiológico. Dicha propuesta puede y debe verse bajo la rúbrica de un **socialismo igualitario y participativo.**

Ahora bien, el dilema moral que supone la construcción de un modelo de sociedad habrá de partir de una constatación empírica: la crisis de valores. En este sentido tanto el discernimiento de los modelos de sociedad existentes como la propuesta de una alternativa ética han de partir de una verificación: la crisis real por la que atraviesa la configuración global de la vida social en el momento presente.

La crisis que padece la humanidad actual es una crisis de la sociedad. Las restantes situaciones críticas son desviaciones de aquélla. Si existe una crisis de instituciones (matrimonio, familia, cultura, etc), si existe una crisis de Estado, todo ello deriva de la crisis del modelo de Sociedad.

En consecuencia creemos que la solución al dilema moral está en construir una sociedad más allá de los modelos tradicionales. Desde hace años se viene constatando la inviabilidad de los dos grandes modelos de

sociedad en que viven de hecho los hombres de hoy. Para muchos, es patente tanto la "inhumanidad del capitalismo" como la "debilidad moral del socialismo". Los análisis se orientan hacia la propuesta de un modelo global alternativo a los dos actualmente vigentes.

Es cierto que el edificio de la ética social liberal ha conocido en los últimos años una notable adaptación. Sin embargo, la matriz liberal de este modelo de justicia distributiva sigue viciando la credibilidad del proyecto social que propone.

Desde las sociedades colectivizadas surge con nitidez y hasta con clamor el valor de la justicia igualitaria. Sin embargo, ninguna de las experiencias sociales basadas en el colectivismo han demostrado hasta el presente ser compatibles con el ejercicio de la libertad. Tampoco desde este horizonte puede esperarse un modelo ético satisfactorio.

En este primer capítulo nuestras reflexiones debiesen ser las siguientes: ¿poseemos un modelo de sociedad adecuado e idóneo susceptible de ser ratificado o, por el contrario, podemos constatar fácilmente una crisis profunda en este modelo global de la sociedad?, ¿poseemos una adecuada forma de vida social en cuanto a nuestras acciones, a nuestras instituciones (matrimonio, familia, cultura...) y a nuestras estructuras?, ¿qué tipo de anormalidades podemos constatar en cuanto a nuestras acciones, a nuestras instituciones y a nuestras estructuras?, ¿tenemos objetivos, valores y pautas de comportamiento claras y transparentes, precisas e idóneas?, ¿qué tipo de desviaciones observamos en nuestros objetivos, valores y pautas de comportamiento?, ¿tenemos un modelo de economía, de cultura, de educación, de sociedad, de comunicación adecuados?, ¿qué crisis podemos constatar en estos

submodelos sociales?, ¿cuáles son nuestros factores ideológicos?, ¿qué ideas rigen nuestras conciencias?, ¿cuál es la configuración de nuestra perspectiva política y económica?, ¿podemos verificar que nuestro tejido ideológico está pasando por algún trastorno?, ¿qué modelo de sociedad podemos y debemos escoger?.

2. LA MODERNIDAD Y LA MORAL CRISTIANA[1].

Es necesario evaluar la sociedad moderna para que podamos elegir adecuada y oportunamente el modelo de sociedad a construir. La teología moral ha intentado responder a los retos de la Sociedad Moderna pero sin alcanzar sus propósitos definitivamente. La modernidad, en su doble vertiente de situación vivida y de saber crítico, se ha convertido en juez insobornable de la plausibilidad del discurso teológico-moral. En el intento de respuesta al reto de la modernidad, la ética teológica ha conseguido elevar las cotas de su criticidad interna y de su plausibilidad externa, si bien no ha logrado alcanzar todos los objetivos deseables.

El balance del diálogo de la ética cristiana con la modernidad ofrece **elementos positivos**, entre los cuales es preciso destacar los siguientes: la teología moral ha aceptado el diálogo con las corrientes de pensamiento cercanas a los planteamientos humanistas (o antihumanistas) de la existencia personal: vitalismo (Bergson, Ortega y Gasset); ética de los valores (Hartmann, Mounier); filosofía reflexiva (Levinas, Ricoeur). De este diálogo, la ética teológica ha salido notablemente revitalizada[2]; pocas tendencias filosóficas han producido tantos estudios sobre la ética en el siglo xx como la filosofía analítica[3]. Pues bien, desde hace algunos años, la

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), pp. 395-396; Varios, **Modernidad y ética cristiana**. Ps, Madrid 1981; E. Menéndez Ureña, **Etica y modernidad**. Universidad Pontificia, Salamanca 1984; J. Rubio, **La ética ante el reto de la postmodernidad**: Arbor 135 (1990) n. 530, pp. 119-146; POOLE, Ross: **Moralidad y Modernidad, el porvenir de la ética**, Editorial Herder, Barcelona, España, 1993, pp. 258.

[2] Ver ética filosófica en VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), pp. 239-242.

[3] Ver Análisis Lingüístico. en VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), pp. 27-28.

ética teológica ha tratado de "asimilar" las aportaciones de la ética analítica, manteniendo una confrontación crítica con ella. Los ámbitos en los que más se manifiesta este influjo son el lenguaje moral, el de las normas y el de los juicios morales ; pero donde se constata la mayor y mejor reacción de la ética teológica ante el reto de la modernidad es en la **recepción de la filosofía de la razón práctica de Kant** No en vano sobre el discurso ético actual se proyectan de manera decisiva la sombra de Hume y de Kant. El primero con la permanente advertencia sobre el peligro de la "falacia naturalista" y el segundo con la exigencia de la "autonomía" para toda ética que pretenda ser crítica. Si bien, el tema de la falacia naturalista no ha recibido mucha atención por parte de los moralistas, en cambio, la exigencia crítica de la autonomía constituye el pilar sobre el que pretende apoyarse la ética teológica.

Junto a los logros, es necesario situar las **deficiencias**. En el diálogo de la ética teológica con la modernidad existen temas pendientes. Creemos que las lagunas y silencios más importantes son los siguientes: falta una confrontación seria con la categoría de **praxis** como lugar y medida de la normatividad ética del cristiano. Aunque se ha analizado la relación entre experiencia y moral, no se ha llegado a dar el paso hasta asumir la experiencia humana en cuanto praxis socio-histórica; aunque no faltan estudios sobre la relación entre ética cristiana y **marxismo** no se ha conseguido todavía realizar un diálogo definitivo del ethos cristiano con el horizonte teórico de nuestro tiempo que es el marxismo; es mínimo el diálogo mantenido por los moralistas cristianos con el fenómeno de las ideologías y con corrientes de pensamiento tan importantes como la sociología del conocimiento, la teoría crítica de la sociedad, el

estructuralismo, las posturas ácratas, las corrientes postmodernas; la teología moral no ha asumido suficientemente las críticas hechas a los planteamientos socio-históricos derivados de la Ilustración. Para Metz, la Ilustración puso en primer plano al hombre, pero a un "hombre determinado": el burgués. A partir de esta opción antropológica prejuzgada e ideológica, las formulaciones teóricas y los movimientos de emancipación derivados de la Ilustración han sufrido una distorsión ideológica. Es preciso, por tanto, rescatar al sujeto auténtico de la historia, es decir, no un hombre determinado, sino **a todo hombre**. Ese rescate del sujeto es una tarea decisiva del cristianismo en la hora presente: la afirmación de Dios se concreta en el rescate liberador del sujeto humano, *que es todo hombre*. Esta perspectiva orientará la reflexión teológico-moral hacia áreas geográficas nuevas (Tercer Mundo) y hacia zonas humanas de preferencia cristiana (los marginados y los oprimidos).

En este Capítulo nos podemos hacer las siguientes reflexiones: ¿desde dónde debemos y podemos analizar y evaluar adecuadamente la sociedad moderna nosotros que no tenemos estudios serios y profundos de teología?, ¿es nuestra profesión la más adecuada para enjuiciar y criticar la sociedad actual?, ¿a qué utopía acudir para gestionar la evaluación y poder decidir la alternativa social más ejemplarizante?, ¿es nuestra conciencia personal, íntima y subjetiva, el órgano ideal desde donde elaborar la evaluación de nuestra sociedad actual?, ¿es, por el contrario, la conciencia colectiva, la que se habrá de encargar de este espinoso asunto?, ¿a qué instancia acudir, a qué autoridad moral podemos solicitar una reingeniería moral?, ¿qué nos puede decir la ética cristiana al respecto, específica y particularmente la ética contenida en la obra de San Ignacio de Loyola (la

ética ignaciana)?, ¿qué nos puede decir la ética filosófica?, ¿qué nos puede decir la ética profesional?.

3. LA ECONOMIA Y LA MORAL[1].

El proyecto de moral económica cristiana engloba los siguientes capítulos: 1) **Relación entre economía y moral**: el modo de entender esta relación constituye la base de todo el edificio de la moral en relación con la economía. 2) **Propuesta de los criterios morales fundamentales** en relación con el mundo de la economía: con ello se construye un modelo ético global con el que poder discernir y orientar las diversas situaciones de la

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano: **Diccionario de Etica Teológica,** Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1991, pp. 181-186; J.M. MENDEZ, **Relaciones entre economía y ética**, Confederación Española de Cajas de Ahorra, Madrid 1970; L. VILA, **La economía como sistema abierto: la posibilidad de una ética para la economía**: Escritos del Vedat 3 (1973), pp. 619-642; Ph. WOGAMAN, **Los problemas económicos como problemas éticos**: Concilium 16 (1980), pp. 539-550; R. DUQUE, **Opción por una ciencia humanizada de la economía**, Herder, Barcelona, 1979; R. ALBERDI, **Una economía digna del hombre**: Moralia 2(1980), pp. 405-419; L. A. ROJO-V.PEREZ, **Economía y moral**, Alianza, Madrid, 1984; E. KUENG, **Economía y moral** : (Fe cristiana y Sociedad, t. 17), SM, Madrid, 1986, pp. 149-192; **Religión y economía**: Revista del Instituto de Estudios Económicos 1(1986); CONFERENCIA EPISCOPAL DE USA, **Justicia económica para todos,** PPC, Madrid, 1987; A.J.E. COEYMANS, **Iglesia y economía a la luz de la Constitución pastoral "gaudium et Spes":** Teología y Vida 30 (1989), pp. 71-90; A. SEN, **Sobre ética y economía**, Alianza, Madrid, 1989;Esta temática resulta sumamente esclarecedora en el texto **Los niveles de la ética: freno y motor de la teoría económica** elaborado por el Dr. Massimo Desiato con motivo del IV taller iberoamericano de ética y economía auspiciado por la AUSJAL y realizado en Caracas del 23 al 26 de setiembre de 1996.Allí el profesor Desiato hace referencia a los distintos niveles en los que se muestran los valores haciendo especial énfasis en los **valores base**. Estos **valores base** aparecen subyacentes en toda actividad humana y su clarificación supone un ejercicio de lucidez para determinar las bases valorativas desde las cuales se investiga. A juicio del profesor Desiato estos valores son casi siempre escondidos por la ciencia económica con el propósito de propiciar la neutralidad y la objetividad de la ciencia económica. Sin embargo, no traerlos a luz pública y no esclarecerlos a tiempo indica la poca seriedad de los profesionales de la economía pues éstos desconocen las raíces humanas de la ciencia económica. La pretensión científica de la ciencia económica no puede eludir la pretensión ética de la misma ciencia. El punto de partida de la reflexión ética es que no hay ninguna actividad humana que pueda evadir los valores base, esto es, las estimaciones subyacentes a toda actividad humana, incluso la económica. En este sentido ser científico o ser neutral y objetivo implica reconocer y comunicar las bases valorativas y describir con exactitud los valores implicados en las conductas que se desean examinar y, en consecuencia, explicitar lo que para el científico de la economía es la vida buena. El economista no puede renunciar a enfrentarse con el tercer nivel de la ética esto es, no puede dejar de indicar qué debe ser la vida buena o qué relaciones puedan tener sus recetas económicas con la vida buena.

realidad económica. 3) Este modelo ético global nos permite ver **la coherencia o incoherencia moral de los sistemas económicos**. 4) De los *principios generales* es necesario pasar a los análisis concretos y, consiguientemente, llegar a discernir *las situaciones económicas concretas.*

En este capítulo tomaremos en cuenta los dos primeros puntos. En otros capítulos analizaremos las estructuras económicas globales, así como las situaciones económicas concretas tales como Trabajo, Propiedad y Empresa.

I. Relación entre economía y moral . El presupuesto de todo proyecto ético acerca de las realidades económicas debe consistir en la relación que se establece entre economía y moral. He aquí los interrogantes básicos: La racionalidad científica de lo económico ¿soporta la presencia axiológica de la racionalidad ética?, ¿tiene sentido y función el juicio moral en el campo científico-técnico de la economía?, ¿No pertenece al mundo de los "prejuicios" precientíficos e ideológicos el intento de resucitar actualmente la moral económica?, ¿no resulta un "ingenuo voluntarismo" toda la consideración ética de la economía?.

Tras este planteamiento, es fácil ver la sospecha de que la relación entre economía y moral se encuentra problematizada por falsos planteamientos anteriores que han originado recelos y prejuicios mutuos. Desde un nuevo planteamiento, nuestra reflexión debe discurrir en tres momentos: 1.a.) **Reconocimiento** de la autonomía de la racionalidad científico-técnica del mundo económico; 1.b.) **Descubrimiento** de la coherencia y necesidad de la ética dentro de la economía. 1.c.) **Papel** que la reflexión moral desempeña en la economía humana.

1.a.) Reconocimiento de la autonomía de la economía. Partimos del siguiente principio: la economía, en su doble vertiente de **actividad** y de **ciencia**, goza de plena autonomía. "La actividad económica debe ejercerse siguiendo métodos y leyes propias" (GS 64).

1.a.1.) La *actividad económica* es una de las actividades humanas y, como todas ellas, autoconsciente, libre y responsable. Tiene además la actividad económica una dimensión social por la que a través de una serie de factores, los bienes económicos son producidos, repartidos, intercambiados y consumidos. Todo esto da a la actividad económica una serie de características propias: creciente dominio del hombre sobre la naturaleza; intensificación de las relaciones sociales; mayor interdependencia entre ciudadanos, grupos y pueblos; aumento progresivo de bienes y servicios. Todas ellas son características que reafirman su autonomía.

1.a.2.) Por su parte, *la ciencia económica*, como saber positivo que es, establece las leyes empíricas sobre la actividad económica. Tales leyes no se limitan a conocer, sino que buscan la posibilidad de transformar la realidad económica. De esta manera, la ciencia de la economía se traduce en tecnología, surgiendo de ello todo un complejo científico-tecnológico que analiza, orienta y transforma la actividad económica humana. Tan importante es el papel de la economía en su doble vertiente de actividad y de ciencia que constituye en la sociedad actual el núcleo básico de la misma en las relaciones humanas. Hoy, los hombres se ordenan y se relacionan a través de su puesto de trabajo dentro del mundo económico-técnico. Tanto es así que las justicias y las injusticias actuales se sitúan de modo preferente dentro de las relaciones económico-tecnológicas.

Ahora bien, las leyes que regulan la actividad económica tienen plena autonomía. esta se organiza de forma autónoma para conseguir sus propias finalidades. Y en relación con la moral, sus leyes gozan de neutralidad.

1.b.) Necesidad y coherencia de la ética en la economía. Afirmar la autonomía de la racionalidad científico-técnica de la economía no supone cerrar el mundo económico en los límites del horizonte creado por la ciencia económica. Por el contrario, afirma su autonomía cuando se sabe abierta a la totalidad explicativa del fenómeno económico. En otras palabras la interdisciplinaridad, ley especial del saber sobre lo humano, garantiza la autonomía de la ciencia económica y le impide cerrarse sobre sí misma. Ahora bien, dentro de esta interdisciplinaridad destaca la reflexión ética. La economía, como actividad y como ciencia, está inserta dentro del horizonte de la eticidad.

A continuación aportaremos *tres núcleos de reflexión* que nos permiten llegar a la necesidad y la coherencia de la ética en la realidad global del mundo económico.

1.b.1.) Del examen de las "premisas de valor" de tres economistas tan importantes en las síntesis de economía científica como A. Smith, Ricardo y K. Marx, podemos concluir diciendo que a pesar de los intentos reiterados de los positivistas de la economía por elaborar una ciencia contemporánea ajena a las valoraciones éticas, esos intentos han resultado siempre vanos. El examen de las diversas doctrinas sugiere que en todos los casos las valoraciones éticas están presentes. Unas veces, los economistas son conscientes de ello; la mayor parte de las veces, manejan unilateralmente unos valores éticos prescindiendo de los demás. Pero, en definitiva, se

confirma la lógica: algunos valores se infiltran necesariamente en todo planteamiento económico.

1.b.2.) El *segundo de los núcleos de reflexión* es la **injusticia** que sufre la humanidad. La conciencia de situaciones injustas es prueba fehaciente de la necesidad que tiene la realidad económica de soluciones éticas. Dicho de otra forma, el clamor que provoca la injusticia es una prueba de la necesidad y coherencia de la instancia ética en el mundo de la economía. Para probarlo bastaría con aludir a la insistencia conque los cristianos han proclamado las injusticias en el mundo de la economía.

1.b.3) El *tercer núcleo de reflexión* nos lo ofrece **el carácter humano** del mundo económico. Es éste el enfoque adoptado por los moralistas y por el magisterio eclesiástico a la hora de ofrecer un razonamiento sistemático del tema. Este carácter humano de la economía exige la dimensión ética. Simplificando la argumentación, podríamos concluir diciendo que el hombre, en cuanto objeto y sujeto de ambas, garantiza la autonomía y la convergencia de las dos formas de racionalidad, la ciencia y la ética. La ciencia económica se mueve en el orden de los *medios,* mientras que la ética tiene la misión de proponer *fines.* En el hombre se conjugan de forma armónica los fines y los medios.

1.c.) El reconocimiento de la autonomía y de la convergencia armónica del orden científico y del orden ético supone ventajas para la economía y para la moral:

1.c.1.) **Para la economía**, ya que ésta no tiene que temer la presencia de la ética en el mundo económico. La moral no es contraria al progreso ni al bienestar. Por la ética, la economía no se cierra en la autonomía, sino que se abre a la búsqueda interdisciplinar de lo humano. La

moral hace que la economía tenga un sentido y una función humanizantes. Por otra parte, la ética obliga a la economía a mantener su necesaria neutralidad. Si la ética se mantiene en el reino de los fines, la economía se mantendrá en el orden de los medios.

1.c.2.) **Para la moral**, las ventajas son evidentes cuando acepta la validez de la economía. Se limita al orden de los fines. Acepta la validez de las leyes económicas. Y en esta limitación de la moral al orden de los fines y a la aceptación de las leyes económicas estriba en la fuerza de la racionalidad ética.

2. Propuesta de los criterios morales fundamentales en relación con la economía.

Después de haber analizado la relación entre economía y moral, (mutua autonomía, convergencia del orden económico y del orden moral, ventajas tanto de la mutua independencia como de la convergencia), nos proponemos ahora exponer los elementos integrantes de la teoría moral sobre la economía.

Se trata de ver **el proceso de moralización** de la vida económica y, al mismo tiempo, cuál es la incidencia de la ética sobre dicha realidad. Sabido es que la eticidad se constituye a través de un proceso de "finalización" y de "significación" de la realidad humana, situando a ésta en el terreno de los "fines", de los "sentidos" o significados.

Edificamos, pues, la teoría ética cristiana de la economía sobre una serie de mediaciones o factores que sirven de puente entre la decisión ética y la realidad. Ellos nos permiten construir un modelo moral válido para el mundo económico: 2.a) Las referencias operativas; 2.b.) Cuadro de criterios

dinámicos; 2.c.) Esquema preferencial de valores y 2.d.) La coherencia moral de las estrategias.

2.a.) El marco de referencia es el primer factor de la teoría ética sobre la economía. Su comprensión es como el motor que pone en funcionamiento el discurso moral sobre la economía. Estas referencias entran de lleno en el compromiso moral, y para el cristiano pueden ser concretadas en los siguientes elementos:

2.a.1.) "El hombre es el autor, el centro y el fin de toda actividad económico-social" (GS 63). "El principio capital, sin duda alguna, de esta doctrina afirma que el hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales; el hombre, repetimos, en cuanto es sociable por naturaleza y ha sido elevado a un orden sobrenatural (MM 219-220).

2.a.2.) La creación y la redención como marco comprensivo de los bienes económicos. Por muy tecnificados que estén los bienes, no dejan de ser dones de Dios. Y además han de ser redimidos de la ambigüedad y la maldad que el hombre introduce en ellos.

2.a.3.) La igualdad de derechos de toda la familia humana. Ello comporta la valoración igualitaria de todo hombre. Aplicado este principio a la economía, cabría formularlo así: "Economía de todos los hombres y de todo el hombre". "La finalidad principal de la producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, el hombre integral, tendiendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas; de todo hombre, decimos, de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o continente" (GS 64).

2.b.) Los criterios dinámicos. El segundo elemento de la teoría ética sobre la economía está formado por el cuadro de criterios dinámicos. Todos ellos forman una unidad dinámica y han de entenderse mutuamente referenciados y dirigidos a la transformación teórico-práctica de la realidad.

Se distinguen dos clases de criterios: **criterios positivos** y **criterios negativos**. Aquí se hace una simple enumeración de los mismos.

2.b.1.) Criterios positivos. La actividad económica debe estar regida por un conjunto de criterios que le marquen o definan "fines" y la configuren como actividad humana. Enumeramos los siguientes criterios: el destino universal de los bienes económicos; la comunicación de bienes; la necesidad humana, criterio de la actividad económica.

2.b.2.) Criterios negativos. Llamados así en cuanto que la economía no debe ser organizada a través de su orientación. Tales son: prejuicios tabuísticos ante la realidad económica, como la pobreza y la templanza, falsamente entendidos; utopías críticas ante la realidad económica: los mitos de la productividad y el lucro. Cada uno de estos criterios es desarrollado en los Capítulos 40 y 51 respectivamente.

2.c.) Esquema preferencial de valores. Además de la cosmovisión y del cuadro de criterios dinámicos, hace falta **una axiología** o esquema preferencial de valores. Entendemos el **valor** como la concreción de la valía ética de la economía y aceptamos el esquema preferencial como modo de expresión de estos valores. A continuación enumeramos las principales polaridades axiológicas existentes en el ámbito de la economía:

2.c.1.) Provecho individual/interés social. La actividad económica se desarrolla en la tensión dialéctica del provecho individual y del interés social. ¿Cuál debe prevalecer?. Ninguno. ¿Existe una síntesis posible?. Sí:

la síntesis del bien comunitario en el que se asumen dialécticamente lo individual y lo social.

2.c.2.) Libertad económica/ planificación controlada. Se trata de dos puntos opuestos que dan lugar a dos economías y a dos ideologías: la afirmación prevalente de la "libertad" o la afirmación también prevalente de la "justicia". La afirmación unilateral de la libertad conduce al liberalismo económico. En contraposición, la afirmación también unilateral de la justicia, que conduce a un sistema económico de planificación excesivamente controlado. Surgen así, dos bloques irrenunciables teóricamente. Una ofrece "libertad sin justicia" y el otro "justicia sin libertad". ¿Es posible la síntesis?. Sí, con tal de que sea dialéctica, es decir, realizada en el modo prevalente de **la planificación democrática.**

2.c.3.) Tecnocracia (desarrollo económico) /concienciación (desarrollo humano). Podría traducirse en estas dos alternativas: o un tangible desarrollo económico controlado por el poder de la técnica, o un hipotético desarrollo "humano" basado en el dinamismo de la concienciación humana. Ante la inviabilidad ética de cada una de estas alternativas por separado, surge la pregunta: ¿Es posible la síntesis?. Sí: mediante la aceptación del medio prevalente de la **técnica humanizada**.

2.c.d.) El último factor de la teoría ética de la economía se concreta en la racionalidad moral de **las estrategias y medidas tácticas**.

El discernimiento ético de **las estrategias concretas** debe estar orientado por los siguientes principios: 1) el terreno de las decisiones concretas pertenece, de por sí, a la **racionalidad científica** de la economía; 2) la racionalidad ética de las estrategias ha de contar con las **posibilidades técnicas** del momento concreto; 3) la ética de las opciones económicas

concretas ha de tener una **formulación diversificada**, que puede adoptar estas formas: 1) **Cambio estructural**: ruptura o cambio brusco; 2) **Evolución progresiva** mediante una dinámica de reformas; 3) **Sistema de correctivos** que pretende corregir los desvíos de la evolución justa, atemporar las injusticias o transformar a la larga el sistema estructural.

En este capítulo haremos la siguientes reflexiones: ¿cuáles son las premisas de valor, esto es, las valoraciones éticas, con las cuales, consciente o inconscientemente, se mueven los economistas?, ¿cuáles son los valores que aparecen infiltrados en sus actitudes, en sus retóricas, en sus decisiones o en sus acciones?, ¿existen situaciones económicas donde se reconozca abiertamente la presencia de hechos injustos?, ¿hay situaciones que interpelan profundamente a las decisiones económicas adoptadas en un determinado momento?, ¿qué visión del hombre propone la economía, como medio o como fin?, ¿cuál es el puesto del hombre promovido por la racionalidad económica actual?, ¿qué criterios morales o principios morales generales deben tomar en cuenta las decisiones económicas?, ¿cuál es el marco de referencia que adopta el sistema económico actual?, ¿este marco de referencia es el más adecuado, el más idóneo?, ¿el sistema económico actual propone al hombre como el autor, centro y fin de toda actividad económica o, por el contrario, lo propone como simple medio?, ¿cuál es el origen de los bienes económicos?, ¿se trata de un origen exclusivamente individual y particular o de un origen producto de la divinidad, esto es, de la creación y de la redención, de Dios?, ¿el sistema económico actual tiene como propósito el servir a todos los hombres?, ¿este mismo sistema toma en cuenta los criterios dinámicos en los que se debe fundamentar toda acción económica?, ¿qué preferimos en nuestras

decisiones o actividades económicas: el provecho individual o el interés social, la libertad económica o la planificación controlada, el desarrollo económico o el desarrollo humano?.

4. LA RACIONALIDAD ETICA: LOS MEDIOS Y LOS FINES[1].

La relación medios/fines es uno de los tópicos o lugares comunes de la teoría ética. Constituye también uno de los **principios morales** denominados "técnicos".

Sobre cualquier decisión que pretenda atenerse a la normatividad moral podemos elaborar el siguiente interrogante: ¿se puede utilizar un medio malo para conseguir un fin bueno?, o el fin bueno ¿justifica el empleo de cualquier clase de medio?.

El modo de plantear y de solucionar la relación medios/fin divide los sistemas éticos en "maquiavélicos" y "puritanos". El maquiavélico carece de sensibilidad moral ante los medios; la consecución del fin absorbe totalmente la eficacia prima sobre la consideración ética. Los sistemas maquiavélicos se mueven por la moralidad del éxito y descuidan la moralidad de los costos intermedios. En el extremo opuesto, el puritanismo opta no sólo por la fuerza ética de la intención, sino también por la consideración cuasi-autónoma de la moralidad de los medios; éstos se convierten en fines y pierden el valor de la eficacia y de la instrumentalidad en orden a fines superiores. ¿Se puede vencer el maquiavelismo sin caer en el puritanismo de una moral ineficaz?. La eficacia del éxito y el respeto ético ¿son incompatibles o pueden ser asumidos en una síntesis superior?.

En la historia de la moral se constatan movimientos pendulares hacia uno u otro de los extremos enunciados. También se puede advertir que cuando en la historia de la moral surgen soluciones nuevas, aparece de inmediato la acusación: "éstos admiten hacer algo malo para conseguir un

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 384-386; VIDAL, Marciano, **La**

fin bueno". Los puritanos suelen tener una actitud conservadora y suelen acusar de maquiavelismo a las posturas innovadoras. Pablo dice que sus enemigos le levantaron la calumnia de que enseñaba una ética maquiavélica: "hagamos el mal para que resulte el bien" (Rom. 3,8). Parecida acusación sufrieron los jesuitas al adaptar la moral cristiana a las nuevas exigencias de las nuevas situaciones socio-históricas de la época moderna. En determinadas discusiones actuales dentro de la moral católica también se utiliza como arma arrojadiza la acusación de que el adversario defiende el principio de que el fin justifica los medios. Estas constataciones históricas y del presente indican la notable carga dialéctica que encierra la consideración moral de la relación medios/fin.

Junto a la importancia objetiva de la relación medios/fin, es necesario situar su función de resonancia de otros factores no directamente implicados en la teoría moral. La diversa solución que se da a esta relación depende en gran medida de la base temperamental de los sujetos. La constitución biopsíquica predispone notablemente a una u otra de las soluciones extremas. Pero, sobre todo, es la manipulación ideológica la que condiciona de modo decisivo la diversidad de interpretaciones.

Los llamados **principios morales** , entre los cuales se cuenta el principio de la relación medios/fin, tienen una función instrumental en la vida moral y en la teoría ética. Hacer de ellos un absoluto sería manipularlos indebidamente. El principio de que "el fin bueno no justifica medios malos" tiene por finalidad defender a la persona de toda opresión. Pues bien, si al utilizarlo como un absoluto favorece la opresión de la persona, es entonces cuando ese principio está siendo manipulado. Ya es sintomático que sus

relación medios-fin y la ética de los costos humanos: Misión Abierta 75 (1982), 404-413.

más encarnizados defensores sean quienes en la vida práctica lo pisotean con mayor facilidad.

Como se puede apreciar, a la importancia objetiva del tema se suma el peligro de ser utilizado unilateralmente. A la consideración teórica y a la aplicación práctica de la relación medios/fines les acecha la tentación de la unilateralidad emocional y partidista.

Para vencer esas posibles tentaciones, es preciso señalar cuáles son las orientaciones exactas para entender adecuadamente la relación entre medios y fin.

Teniendo en cuenta el significado de la intencionalidad en la vida moral se hacen las siguientes anotaciones sintéticas: es evidente que existe una relación entre el fin y la moralidad de los medios en general: el bien moral está "materialmente" en la ordenación teológico-práctica establecida en la realidad, y "formalmente" radica en la intencionalidad del fin encarnada en la objetividad de los medios. En este sentido, se puede afirmar que el fin "justifica moralmente" los medios; lo que no se puede afirmar es que la intención de un fin bueno justifique un medio en sí desordenado. En este sentido, el fin no justifica los medios. Habría que tener en cuenta que para que sea verdadero este axioma hay que dar un sentido exacto a los términos "fin" y "medio": a) "medio" significa en este caso no un mal óntico, sino un mal moral, es decir, una acción intencionalizada negativamente; b) "fin" significa aquí no el fin (negativo) inherente a la objetividad del medio, sino un fin exterior y discontinuo a dicha objetividad del medio; la razón que fundamenta la afirmación anterior está en que la intención (fin) y la realización objetiva (medio) tienen que ser "proporcionados", ya que se dan como "materia y forma", en la unidad de una acción humana moral. Si son "desproporcionados" o "discontinuos", originan una contradicción en la única acción humana: se requiere la realización auténtica (fin bueno) y al mismo

tiempo se quiere una objetividad (medio malo) que se opone a dicha realización auténtica. Por otra parte, el fin bueno que justificase un medio malo sería una "ficción" de la mente humana, ya que quedaría exterior a la acción objetiva (sin poder justificarlo internamente), y de este modo el medio recibiría la justificación (mala) de su propio fin; volvemos así a encontrar la justa función de la intención del agente en la determinación de la moralidad. La intención no excluye la objetividad moral ni es exterior a ella. Esto supone, por otra parte, que el valor de la acción no está a merced de la intención y, por otra parte, que la intención tienen que estar necesariamente presente para marcar la orientación moral primaria de una objetividad moral sustantiva.

En este capítulo nos podemos hacer las siguientes preguntas: ¿cómo se plantea la relación medios/fines en nuestra sociedad?, ¿nos preocupan más los fines o los medios?, ¿somos maquiavélicos o puritanos?, ¿qué es preferible, el maquiavelismo o el puritanismo?, ¿se puede concebir una síntesis de ambos sistemas?, ¿los medios que utiliza la sociedad en general (sanitarios, comunicacionales, educativos, quirúrgicos...) son proporcionales a los fines que persigue?, ¿hay proporcionalidad entre los medios y los fines en el interior de nuestro sistema social?.

5. EL VALOR DE LA VIDA HUMANA[1].

El respeto a la vida humana es uno de los ejes primarios en torno a los cuales se ha desarrollado la conciencia ética de la humanidad. Dentro de la tradición occidental marcada por el judeo-cristianismo, el imperativo "no matarás" expresa sintética y apodícticamente el valor de la vida del hombre. Aunque en formulación negativa, el quinto precepto del decálogo constituye una expresión básica del ethos humano.

Sin embargo, a pesar de esta conciencia ética de la humanidad, es preciso constatar dos hechos: a) **el oscurecimiento del valor de la vida.** El hombre no ha logrado desterrar de su horizonte la muerte en cuanto realidad impuesta y manipulada por el hombre mismo. Son de todos conocidas las agresiones a la vida humana: suicidios más o menos justificados; homicidios, impuestos por uno u otro motivo, muertes legales, abortos, eutanasia positiva; querras; secuestros; torturas, etc. Todo esto está indicando que el hombre actual no ha llegado a la plena concienciación con respecto al valor de la vida humana; b) La conciencia moral frente al valor de la vida humana **denota una notable ambigüedad**. Por una parte, se afirma el valor de la vida. Por otra, de hecho la vida humana no es inviolable. ¿A qué se debe esta ambivalencia?. Sin duda a la ambigüedad con que se ha presentado y se presenta el valor ético de la vida humana.

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 616-619; VIDAL, Marciano, **Respeto a la vida humana**: Iglesia Viva n. 69 (1977); VIDAL, Marciano, **Inviolabilidad de la vida humana**: Moralia 1 (1979) n. 1; VARIOS, **El respeto a la vida humana**, Mensajero, Bilbao, 1981; VIDAL, Marciano, **Etica fundamental de la vida humana**. SM, Madrid, 1985; X. PIKAZA, **La vida en la Biblia**: Verdad y Vida 45 (1987), pp. 323-346; E. LOPEZ Azpitarte, **Planteamientos fundamentales en torno a la vida humana**: Sal Terrae 77

El proyecto de Sociedad debe ser construido desde una ética fundamental que sea coherente con el valor de la vida. La ambigüedad ha de ser resuelta mediante la coherencia. Para salir de la situación ambigüa en que se encuentra la estimación y la presentación del valor de la vida humana esta ética de la vida ha de reunir dos cualidades: a) ha de ser **fundamental o justificada** en su misma raíz, cosa que falta en los tratados morales. Falta un tratamiento fundamental y general del valor de la vida humana en cuanto tal; b) **una ética coherente**, que supone la aplicación de conclusiones pertinentes a las diversas situaciones en que se verifica el valor de la vida humana. Supone, además utilizar idéntica argumentación en la valoración de todos y cada uno de los problemas de la vida humana, así como denotar su amplitud y unidad de significado.

El planteamiento de una **moral fundamental y coherente de la vida humana** supone **una revisión de la doctrina tradicional** sobre esta materia y un **empeño serio de formulación** de una ética fundamental y coherente sobre la misma.

No se puede negar que la moral tradicional ha subrogado con notable énfasis el valor de la vida humana. Pero al mismo tiempo llama la atención el constatar cómo admite numerosas excepciones al principio general de la inviolabilidad de la vida. Por otra parte, aparecen en la doctrina tradicional las raíces históricas de la ambigüedad ética que subyace al planteamiento y a la vivencia morales de hoy ante el valor de la vida humana. Se hace a continuación un análisis de estos puntos.

Es evidente la afirmación de la vida humana y su valor ético en la doctrina tradicional. Las razones que aduce para justificar el valor ético de la vida son los siguientes: a) la vida es **un bien personal**. Quitarse la vida o

(1989) pp. 515-529; J-R. FLECNA, **Sobre el derecho a disponer de la vida humana**:

quitar la vida a otro es ofender la caridad; b) la vida humana es **un bien de la comunidad.** Atentar contra la vida propia o de otro supone una ofensa a la justicias; c) la vida humana es **un don recibido de Dios y a Dios pertenece**. Disponer de la vida humana, propia o ajena, es usurpar **un derecho que sólo a Dios pertenece.**

El elenco de excepciones a esta afirmación del valor de la vida se va formando en la historia de la moral a lo largo de numerosas y variadas disquisiciones casuísticas. He aquí las principales excepciones: aborto indirectamente realizado; suicidio indirecto; muerte del agresor en legítima defensa personal y guardando la moderación debida; muerte del malhechor decretada por la autoridad pública según el orden jurídico; muerte del enemigo en una situación considerada de guerra justa; muerte del tirano, etc.

Respecto a la ambigüedad que subyace al planteamiento ante el valor histórico de la vida humana, juzgamos de gran interés constatar las siguientes causas: **1) sacralización e ideologización**. La moral tradicional se mueve dentro de un ambiente de excesiva "sacralización" del valor de la vida humana, en cuya argumentación se incluyen factores de "ideologización". Hasta se llega a introducir la categoría de **inspiración divina** para justificar acciones humanas contrarias al valor ético de la vida.; **2) excesiva confianza** en la autoridad pública. Se le concede al poder público un amplio campo de intervención sobre la vida de los individuos. Como ejemplo, podemos citar la justificación abierta y poco condicionada de la pena de muerte, la aceptación de formas de guerra justas; **3) incoherencia lógica** en la vida y en la formulación de situaciones concretas: actitud diferente ante la vida no nacida y ante la vida nacida. Por ejemplo,

Moralia 12 (1990), pp. 383-406.

rechazo del aborto y justificación de la pena de muerte o de la guerra justa; **4) penuria y formalismo en la argumentación.** En la argumentación tradicional sobre la ética de la vida humana constatamos una notable penuria de razones. Se mueve dentro de un ambiente de "excesivo formalismo" y de "notable abstraccionismo". ejemplos: decir que la vida es un bien **en usufructo** para rechazar el suicidio es, en el fondo, quitar importancia a la vida y al suicidio. Justificar la pena de muerte es **una insensibilidad** ante el valor de la vida humana.

Descubierta la ambigüedad en la presentación histórica del valor ético de la vida humana, surge la necesidad de encontrar la coherencia adecuada en el ethos vivido y formulado de la vida misma. Esta coherencia se consigue descubriendo la **dimensión ética** de la vida humana. Ahora bien, ¿cómo formular para el hombre de hoy y en el momento actual el valor ético de la vida humana?.

La respuesta aparece a continuación mediante el análisis de los distintos niveles y valores de la vida humana:

En primer lugar podemos argumentar que la vida humana es el apoyo fundamental y signo privilegiado de los valores éticos. En este sentido, encontramos: **1) un nivel premoral u óntico,** como lo son también la salud, el placer, el conocimiento, la técnica. En este nivel óntico es donde surgen los auténticos "conflictos de bienes/males" que han de ser resueltos buscando el valor prevalente que se traduzca en opción ética preferencial.; **2) nivel ético**: el reconocimiento del "otro" y el reconocimiento de uno mismo hacen pasar a la vida humana de valor premoral a valor ético. Para Ferrater Mora, el vivir es la primera preferencia ética.

En segundo lugar el contenido del valor de la vida humana abarca mucho más que el mero vivir biológico. Se extiende desde la subsistencia

fáctica hasta la plena "calidad de vida humana". De ahí que el valor ético de la vida humana haya de ser entendido y formulado en clave de **humanización.** La exigencia de "humanizar" al máximo el vivir es el núcleo del ethos de la vida.

En tercer lugar el **rango** del valor ético de la vida humana se mide por su puesto en una hipotética escala de moralidad. No dudamos en situarlo en el puesto primero, esto no indica que no se encuentre en determinadas ocasiones en conflicto con otros valores. En tales situaciones conflictivas, el discernimiento y la acción han de plantearse desde una opción metodológica considerada de "juicio preferencial".

En cuarto lugar por lo que se refiere a la **formulación normativa** del valor ético de la vida humana, baste con señalar que ha de tener en cuenta las características siguientes: ser positiva (la vida humana tiene una exigencia a ser respetada y desarrollada) y no negativa ("no matarás"); ser teleológico (tener en cuenta las implicaciones y las consecuencias) y no deontológica (fijándose sólo o preferencialmente en el modo como se realiza la acción: directa o indirectamente); ser absoluta (inviolabilidad de la vida humana), pero abierta al juicio preferencial.

En este Capítulo habremos de hacer las siguientes reflexiones: ¿el modelo de sociedad que hemos elegido contempla el valor de la vida humana como el valor máximo?, ¿son proporcionales los medios con que cuenta esta sociedad al fin de respetar la vida humana como un valor máximo del ser humano?, ¿podemos establecer un modelo de sociedad idóneo y adecuado sin tomar en cuenta este valor máximo de la vida?, ¿tiene sentido alguno la construcción de la sociedad desde una dimensión ajena a este valor?, ¿qué sociedad podemos construir alejada de la vida?,

¿qué preferencia le otorga nuestra sociedad actual al valor de la vida?, ¿el objetivo fundamental de nuestra sociedad consiste en humanizar a la gente, en propiciar una idónea calidad de vida?.

6. LA CALIDAD DE LA VIDA HUMANA[1].

La expresión **calidad de vida** es reciente. Su uso, sin embargo, se ha extendido de forma tan notable que hasta se ha convertido en un slogan político-social.

Dada la sobrecarga emocional que conlleva, se hace difícil precisar **el contenido exacto de este concepto**. Sirve de concepto-medida para describir las condiciones de vida de una sociedad determinada. Se emplea para discutir los problemas sociales del crecimiento demográfico, del desarrollo económico o de la protección del medio ambiente. Y, en fin, aglutina el malestar de amplios sectores de la población ante una civilización que no colma las aspiraciones del hombre.

En torno a este concepto, cabe hacer las siguientes precisiones:

Calidad de vida no es lo mismo que nivel de vida. Este último concepto designa el grado de bienestar económico y social sometido a medición cuantitativa, por ejemplo, la "renta nacional". La calidad de vida se mueve en el ámbito de dos referencias: vida y calidad. Vida designa aquí toda realidad que tiene algún significado para el hombre, desde las necesidades primarias hasta los deseos más humanos. La calidad orienta los significados de la vida hacia el ser humano.

La calidad de vida designa la autorrealización desarrollada y plena del hombre, el encuentro de su propia identidad. Significa la plenitud de las posibilidades de realización de la existencia humana: seguridad,

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 66-67;F. BOECKLE, **¿Es medible la calidad de vida?:** Pentecostés 15 (1977) pp. 60-74; A. PECCEI, **La calidad humana**. Taurus, Madrid, 1977; P. GONZALEZ, **La calidad de la vida: un problema de decisión personal**: Razón y fe 198 (1978) pp. 289-301; D. GRACIA, **Etica de la calidad de vida**, SM, Madrid, 1984.

satisfacción constante de las necesidades vitales materiales fundamentales, desarrolladas en la libre actividad del individuo en el juego, en el arte, en el intercambio comunicativo, la entrega social y religiosa...etc.

La calidad de vida aparece a través de un sistema equilibrado de **indicadores**: desarrollo económico, desarrollo de las necesidades psicológicas y relacionadas, sistema de relación con el medio ambiente, etc.

Desde el punto de vista ético: a) La meta que acabamos de asignar a la calidad de vida corresponde a la finalidad básica de la ética: la realización de condiciones de vida que responden a la dignidad humana para el mayor número posible de hombres b) En consecuencia, la realización de la calidad de vida **es uno de los imperativos básicos del ethos humano**: objetivamente, en ese empeño, se totaliza el contenido de las exigencias morales. Subjetivamente, en esa realización se concretan las instancias éticas de la responsabilidad humana: solidaridad, justicia, libertad. La ética, pues, apoya el empeño de implantar en el mundo humano la calidad de vida y se siente interpelada por este concepto-valor al organizar el campo de los contenidos y de las responsabilidades morales.

En este Capítulo haremos las siguientes reflexiones: ¿propiciar la calidad de la vida humana para la mayor cantidad posible de los individuos debe ser el objetivo de una sociedad modelo?, ¿en qué medida la sociedad actual contribuye con la autorrealización del ser humano, con el hecho de que cada individuo se encuentre con su verdadera vocación y que cada quien desarrolle todas sus capacidades, habilidades y destrezas al máximo?.

7. LA HUMANIZACION[1].

El contenido de la moral cristiana puede ser expresado mediante las categorías religiosas de *reino de Dios* y de *historia de Salvación*. Pero también puede ser formulado a través de una categoría de signo más ético-antropológico como es la idea de la **humanización** y, por su parte, el significado teológico de *reino de Dios* y de *historia de la Salvación* reciben una formulación exacta mediante la expresión *Civilización del amor.*

La humanización en cuanto categoría ética expresa el contenido del valor moral. Constituye un lugar común del discurso ético cuando éste trata de orientar moralmente las situaciones concretas.

Esta fórmula, fraguada con diversos elementos tanto del humanismo occidental como de la concepción cristiana de la vida, es la ampliación del criterio ético formulado por Pablo VI en relación con el desarrollo económico. Pablo VI formuló el criterio ético de la humanización al definir el "verdadero desarrollo" como "el paso, para cada uno y para todos" de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas" (PP20), y al colocar como criterio ético: "promover a todos los hombres y a todo el hombre" (PP 14). Por otra parte, el Concilio Vaticano II entendió la misión de la Iglesia en

---

[1] Puede consultarse la siguiente bibliografía al respecto: Vidal, Marciano: **Diccionario de Etica Teológica**. Editorial Verbo Divino. Estella (Navarra), 1991. pp. 299-300;Vidal, Marciano: **La moral como servicio a la causa del hombre**: Moralia 12 (1990) 3-29.

el mundo como un servicio de humanización: "dar un sentido más humano al hombre y a su historia" (GS 40).

Humanización es lo mismo que: realización de cada persona y construcción de la historia humana de acuerdo con la dignidad de todo ser humano, imagen de Dios y recreado en Cristo por la fuerza del Espíritu.

En este sentido el ideal ético de la humanización ha de ser comprendido y realizado: 1) como un *proceso histórico* y no como una realidad abstracta; 2) como un dinamismo siempre *creciente* y no como la repetición de algo previamente dado; 3) como una liberación de *cada hombre* y *de todos los hombres* sin concesiones fáciles a visiones totalitarias, que vacían el valor del individuo, y a visiones liberales, que no tienen en igual consideración a todos los grupos humanos; 4) como un *despliegue de humanidad*, elevando las capacidades humanizadoras del "yo", del "otro" y de las "estructuras sociales"; 5) como la búsqueda, llena de compromiso concreto y de imaginación creadora, de la *nueva humanidad*.

En este Capítulo nuestras reflexiones pueden sintetizarse en las siguientes preguntas: ¿en qué medida la sociedad actual contribuye con la humanización del individuo?, ¿en qué medida contribuye con el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas?, ¿en qué forma contribuye con el crecimiento de la dignidad de la persona humana?, ¿en qué medida la sociedad actual materializa y convierte en algo histórico el ideal de la humanización?, ¿en qué forma la sociedad convierte el proceso de humanización en un proceso

creciente?, ¿cómo esta sociedad en su dinámica humanizadora libera al hombre y cómo va descubriendo su propia humanidad?.

8. LA CONCIENCIACION Y EL DESARROLLO HUMANO[1].

El individuo **debe ser considerado digno** y lo es si se le aprecia **como una persona.** Al considerársele como una persona se le debe percibir como **sujeto**. Al mismo tiempo, se realiza como sujeto si vive su existencia **de una forma concienciada**. De esta manera, al ser la concienciación un modo de ser del hombre debe ser asumida esta instancia o coordenada dentro de la ética cristiano-ignaciana de la persona.

La importancia que suscita esta coordenada ética en la actualidad es decisiva por las implicaciones que posee para la liberación y la vida del pobre, del marginado y del oprimido.

¿Por qué la concienciación puede considerarse como una de las dimensiones o coordenadas morales fundamentales de la persona humana en cuanto que ésta tiene que actuar y ser considerada como sujeto?.

Concienciación significa toma de conciencia. Se refiere a la toma de conciencia de la realidad, del universo que nos rodea; a través de esta realidad, el hombre se descubre a sí mismo, descubre sus relaciones con los

---

[1] Puede consultarse la siguiente bibliografía: Vidal Marciano: **Diccionario de Etica Teológica**. Editorial Verbo Divino. Estella (Navarra). 1991. pp. 109-111);Freire, P.: **La educación como práctica de la libertad**. Tierra Nueva, Montevideo. 1969; Barros R.C.: **La educación ¿utilitaria o liberadora?.** Marsiega, Madrid. 1971; Franco F. : **El hombre: construcción progresista. la tarea educativa de Paulo Freire**. Marsiega, Madrid, 1973; Inodep, **El mensaje de Paulo Freire. Educación y concienciación**. Sígueme, Salamanca, 1980; Monclús A. **Pedagogía de la construcción**. Paulo Freire. Anthropos, Barcelona. 1988.CINTERPLAN, **Educación y trabajo, igualdad de oportunidades. Caso: Venezuela**, Publicaciones Cinterplan, caracas, 1995, pp. 134. FUNDACION KONRAD ADENAUER , **Democracia y desarrollo**, Editado por Fundación Konrad Adenauer, Caracas, 1993, pp. 27.

demás. Las diversas formas de conciencia ante la realidad originan actitudes humanas y políticas muy diferentes.

Para comprender adecuadamente este proceso de concienciación hay que distinguir entre dos niveles o formas de conciencia fundamentales. Por una parte, a) **la conciencia intransitiva**, que se encuentra en los hombres acríticos y en comunidades cerradas. Se caracteriza por una impermeabilidad a los problemas y a los estímulos situados fuera de lo biológicamente vital, por la casi ausencia de conciencia histórica y por una captación y una comprensión principalmente mágicas de la realidad. Por otra parte, 2) **la conciencia crítica**, se caracteriza por la profundidad en la interpretación de los problemas; por la sustitución de las explicaciones mágicas por el estudio de las causas reales; por la seguridad en la argumentación; por la práctica del diálogo y no de la polémica; por la receptividad ante lo nuevo; por no transferir ni abandonar su responsabilidad.

Así entendida, la concienciación supone el paso de la conciencia intransitiva a la conciencia crítica. Se caracteriza este paso o proceso por tres fases o rasgos: 1) toma de conciencia *de sí mismo* (sentido crítico); 2) toma de *conciencia de la realidad* (sentido de la praxis); 3) toma de conciencia de la *reciprocidad* en la acción y en la vida política (sentido de solidaridad).

Desde este paradigma hay que considerar que la concienciación es un proceso más bien que una acción; no es una realidad instantánea, sino procesual. Este proceso coloca al hombre en una postura especial: no se deja encerrar en una situación, sino que la domina, siendo capaz de superarla con la crítica valorativa.

Las etapas decisivas del proceso de concienciación pueden ser descritas así:

1) Reflexión sobre la realidad. La reflexión sobre la realidad es un elemento esencial de toma de conciencia. Se realiza mediante un análisis de la experiencia y su interpretación y mediante la sistematización de la realidad en orden a poseer una visión global para intentar el esfuerzo de superación.

2)Toma de conciencia como proyección que quiere transformar y elaborar una nueva realidad. Este momento de proyección se realiza mediante: proposición y objetivos; reflexión sobre las operaciones que se han de emprender para realizar el cambio.

3) Elección de opciones: El proceso concientizador comienza en la reflexión, continúa en la proyección y culmina en la elección de opciones. Estas tres fases nos llevan a la praxis transformadora basada en un método evaluativo que permite ir avanzando.

El proceso de concienciación conduce a una *educación liberadora.* En este sentido el proceso posee una dimensión personal y otra política. Crear hombres concienciados es crear hombres "politizados". La autorreflexión conduce a las masas a la profundización que sigue a su toma de conciencia y que tiene por efecto su inserción en la historia, no como espectadores, sino como actores y protagonistas.

Ahora bien, el tema de la concienciación ha sido tratado de un modo privilegiado en el ámbito educativo. La educación aparece hoy como una de las formas básicas de concienciación y liberación. Una de las tareas

8. LA CONCIENCIACION Y EL DESARROLLO HUMANO

fundamentales de la educación liberadora y respetuosa de la persona es la de expulsar la sombra aplastante de la opresión mediante la concienciación.

Esta educación liberadora habrá de intentar: 1) despertar y desarrollar en todos los estudiantes una crítica, por medio de la cual se hagan capaces de interpretar y valorar su experiencia y su situación, anudar con los demás relaciones de diálogo y de comunicación en un esfuerzo de interpretación recíproca, comprometerse con los demás en la transformación del universo y de la sociedad para conseguir mayor liberación y comunión; buscar el desarrollo humano en su aspecto económico, en su aspecto social y cultural y en su aspecto político: el desarrollo de todo el hombre, de cada hombre y de todos los hombres; 2) *Establecer las leyes* de la educación liberadora y de su pedagogía mediante: 2.1.) primacía de la praxis, 3.2.) respeto a la libertad del sujeto, 2.3.) democratización cultural, 2.4.) culminación de la educación en el proceso de liberación humana, 2.5.) la educación de adultos en su sentido amplio: desde la alfabetización hasta la educación para el uso adecuado del tiempo libre, pasando por la cultura, la formación profesional; 3.) La educación liberadora supone la ruptura de la educación para la domesticación y la sumisión, llamada también "utilitaria" y educación "bancaria". Esta educación tiende a integrar a la población en la cultura de los grupos que están en posesión del poder. La creación cultural la hacen esos grupos para su propio servicio. Por lo que hace a la educación bancaria, el educando es como un recipiente donde el educador va haciendo sus depósitos y supone una falsa concepción del hombre: concepción mecanicista de la conciencia freno de toda creatividad, negación del carácter crítico, aceptación de una visión estática de la realidad.

En vista de que la concienciación constituye una forma de ser del hombre es un quehacer moral y se puede decir que la concienciación aporta un veredicto decisivo a la persona.

Finalmente, la perspectiva moral de la concienciación se concreta en las siguientes orientaciones del ethos personal: 1) El hombre debe luchar por huir del polo de la domesticación y buscar el polo de la "concienciación"; 2) El hombre debe ser tratado como una conciencia *crítica*, es decir, como sujeto y nunca como una conciencia *intransitiva*, esto es, como objeto; 3) El hombre debe vivir en un proceso constante y permanente de concienciación. Este proceso llevará a formar: un hombre solidario con apertura a los demás, un hombre abierto a la praxis, un hombre alertado; 4) La concienciación debe ser el gran medio para romper las injusticias. Debe ser la auténtica moral del oprimido.

La concienciación habrá de encontrar en la ciencia y en la profesionalidad dos senderos adecuados para su verificación y fortalecimiento. Por ello, la conciencia científica y profesional habrá de reconocer que la "pobreza" y el escándalo de nuestra sociedad venezolana y Latinoamericana en general no se resuelve con la mera renuncia y buenos deseos de una sociedad utópica. La pobreza creciente que padece nuestra sociedad tiene sus causas y revertirlas exige unas capacidades, una inspiración y una voluntad crítica. El profesional debe definir su entorno, comprender la naturaleza social, los modelos de acción que nos dominan y, al mismo tiempo, transformarla.

Formar, entonces, una conciencia científica supone formar una conciencia que comprenda lo que está sucediendo para construir una sociedad que minimice el sufrimiento, la injusticia, la desigualdad y la falta de sentido de los individuos y de los pueblos.

Nuestro país vive una profunda pobreza y enormes deficiencias, por ello, la responsabilidad del universitario es investigar y llevar a cabo un profundo análisis de sus causalidades políticas, económicas, sociales, comunicacionales, culturales y una sistemática producción de caminos de solución que pasen por la investigación y por el desarrollo de la ciencia, de la tecnología y de las capacidades organizativas.

Quien posee una conciencia científica y profesional se debe preguntar: ¿qué está sucediendo?, ¿por qué está sucediendo esto? y, finalmente, ¿qué puedo hacer para que esto que está sucediendo no vuelva a repetirse?.

Una conciencia con perspectiva científica y profesional pone en primer lugar las siguientes preguntas: ¿los poderes, saberes y haberes predominantes en el país están ordenados a producir vida y a crear sociedades más justas y más dignas?, ¿funcionan estas sociedades fundamentalmente como medios a favor del hombre o más bien lo instrumentalizan?.

La conciencia profesional debe ver la realidad desde la máxima profundidad que le permitan sus instrumentos técnicos. Debe poseer la máxima exigencia de utilizar todos los recursos disponibles en su campo para conocer todo lo que ellos le permitan descubrir.

El profesional debe rechazar las ideologías reinantes sobre la pobreza y construir mecanismos oportunos para esclarecer los orígenes de la riqueza. A mayor conocimiento le debe corresponder mayor capacidad para proponer objetivos que incentiven la vida y el desarrollo. A mayor claridad de objetivos debe seguirle mayor organización y, a ello, mayor

capacidad productiva. Sin objetivos claros y distintos no puede haber construcción alguna.

El científico y el espíritu profesional debe propiciar actuar en libertad, sin compromisos con los intereses establecidos, debe propiciar la máxima objetividad y neutralidad. El amor a la verdad debe ser su prioritario objetivo a fin de descubrir los enigmas del universo y dominar la tierra.

Se habrá de rehusar el hedonismo, es decir, amar los recursos tecnológicos y la profesión por sí misma. Se debe recurrir al altruismo, es decir, aplicar la fuerza de la tecnología no para el endiosamiento particular sino para la creación de bienes y a la invención de medios destinados a rescatar al hombre del subdesarrollo.

El estudio y la investigación se centrarán en los grandes problemas contemporáneos, tales como la dignidad de la vida humana, la promoción de la justicia para todos, la calidad de la vida personal y familiar, la protección de la naturaleza, la búsqueda de la paz y de la estabilidad política, una distribución más equitativa de los recursos del mundo y un nuevo ordenamiento económico y político que sirva mejor a la comunidad humana, nacional e internacional.

En este Capítulo debemos hacer los siguientes cuestionamientos: ¿la sociedad actual propicia la concienciación de cada individuo?, ¿de qué manera lo hace?, ¿se procura erradicar la pobreza, la marginalidad y la opresión o por el contrario la sociedad establece políticas para mantener y profundizar estas situaciones?, ¿en la sociedad actual se propicia una conciencia intransitiva o una conciencia crítica?, ¿qué acciones sociales

materializan la existencia de una conciencia intransitiva y cuáles lo hacen de una conciencia crítica?, ¿qué tanto la sociedad actual promueve que cada individuo reflexione sobre la realidad natural y social?, ¿qué tanto nuestra sociedad promueve las transformaciones sociales, la dinámica y la reingeniería social?, ¿qué tanto la sociedad actual nos convierte en los protagonistas de la historia?, ¿la sociedad actual domestica o concientiza a los individuos?.

9. EL DESARROLLO ECONOMICO[1].

La realidad del desarrollo económico ha entrado por la puerta grande en el edificio de la ética económica. Y ha entrado de la mano de los papas y del Concilio Vaticano II. Una síntesis de los números 64-66 de **la Gaudium et spes** y de la **Populorum progressio** (n. 6-11) nos ofrece las pistas para el estudio ético del desarrollo económico. La **encíclica Sollicitudo rei Socialis** (SRS) ofrece la culminación del tema.

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1991, pp 148-150; F. PERROUX, **El desarrollo y la nueva concepción de la dinámica económica**, Ariel, Barcelona, 1984; L. ORDUÑA, **Etica y desarrollo económico**: Revista de Fomento Social 41 (1986), pp. 183-193; A. GALINDO, **Dimensión moral del desarrollo**: Corintios XIII n. 47 (1988) pp. 69-97; Id. **Hacia una nueva mentalidad. Valoración ética de las relaciones Norte/Sur**: Salamticensis 35 (1988) pp. 321-344; R. BELDA, **Solidaridad ética y nuevo orden económico internacional**: Moralia 10 (1988) pp. 57-64; J. GOROSQUIETA, **La interdependencia y la solidaridad Norte/Sur**: Corintios XIII n. 49/51 (1989) pp. 161-218; J. ESPEJA, **Teología del desarrollo humano** : Corintios XIII n. 49-51 (1989) pp. 219-243. Es de notar la comprensión que posee el filósofo mexicano Salvador Abascal Carranza quien con motivo de su participación en el IV Taller iberoamericano de ética y economía promovido por la AUSJAL y celebrado en Caracas del 23 al 26 de septiembre de 1996 expone en su Conferencia "**Las crisis infernales de la economía mexicana**" la íntima conexión que existe entre el desarrollo humano, la educación o concienciación y el desarrollo económico. Para este filósofo la ignorancia y la miseria son los principales obstáculos del desarrollo integral del ser humano. Ambos fenómenos son gestados y producidos por la injusticia y la injusticia es la consecuencia de un desarrollo económico desordenado motorizado por apetitos erráticos del poder y del tener. En su pensamiento se juzga que la educación es el gran motor del desarrollo económico pero , de igual manera, la economía o, en nuestro caso, el desarrollo económico entendido como cultura debe ser el instrumento de la transformación del mundo a la medida del ser humano como algo que éste crea y de lo cual se apropia. La economía o la cultura económica debería ser entonces una herramienta indispensable del desarrollo integral de cualquier ser humano y de la sociedad en su conjunto. La sociedad debe contribuir con la felicidad de los seres humanos y este logro no se hace mediante las promesas gubernamentales sino mediante la educación. La cultura económica lleva implícita la identificación de los grupos sociales, en este caso, de los grupos nacionales o internacionales. Esta identificación como una construcción de un juego simbólico que nos permite conocer pretensiones y expectativas recíprocas hace posible el ejercicio de la virtud social por excelencia: la solidaridad. Y es la solidaridad la verdadera constructora de la grandeza económica de los pueblos. Esta solidaridad se fundamenta en la igualdad humana , expresada e interiorizada cuando reconocemos a los demás como sujetos. La igualdad humana, por su parte, es el resultado del proceso educativo quien produce igualdad de oportunidades para todos los miembros de una sociedad.

El punto de partida para la valoración ética del desarrollo económico lo ofrece **la situación de desequilibrio** en que se encuentran las economías de las naciones y la economía internacional.

Las leyes o normas reguladoras del desarrollo económico se pueden concretar en las siguientes: 1) el desarrollo del hombre, de todos los hombres y de todo el hombre: he ahí la ley fundamental del desarrollo económico (GS 64; PP 34); 2) el hombre debe ser el actor y protagonista del desarrollo (GS 65; PP 33). La realización de estas dos leyes lleva consigo la creación de estructuras democráticas de participación activa de todos en el proceso de desarrollo económico; 3) el desarrollo económico sólo es posible por medio de reformas profundas (PP 22-42); 4) el desarrollo económico no es un fin en sí mismo, sino un medio "necesario" para permitir que el hombre sea más hombre (PP 19).

La ética del desarrollo económico debe concretarse en distintos aspectos de la actividad económica: a) **la planificación** , que hay que valorar desde las dimensiones éticas de la libertad de los individuos y de los grupos y desde la necesaria intervención de los poderes públicos (PP 33-34; 50); b) **los planes de desarrollo** en un país determinado han de ser sometidos en su programación, en su ejecución y evaluación a un serio discernimiento ético. El cristiano valora todos los esfuerzos encaminados al crecimiento económico, necesario, por otra parte, para una liberación de la humanidad. Liberación que no puede medirse con criterios cuantitativos de consumo exclusivamente; c) **las técnicas y tácticas publicitarias** recurren a procedimientos que no sólo afectan a una auténtica jerarquía de valores, sino que llegan incluso a atenuar seriamente a la libertad misma humana. El aumento del nivel de vida ha de orientarse a un nuevo género de vida en que primen los valores culturales, espirituales y religiosos; d) **la acumulación de capital y las inversiones de capital extranjero** plantean

serios problemas a la ética y a la conciencia cristiana. No pueden justificarse moralmente la apropiación por parte de unos pocos de lo que es fruto del esfuerzo de la comunidad. En cuanto a las inversiones, es evidente que puede ser una forma de colaboración internacional. Por desgracia, en la mayoría de los casos estas inversiones se hacen en busca del mayor beneficio posible y de una influencia que impide con frecuencia la autodeterminación de los pueblos.

La ética del desarrollo económico deriva hoy hacia dos capítulos muy importantes: a) la relación económica entre los países desarrollados y subdesarrollados. La clarificación de este aspecto desde la perspectiva cristiana puede verse en la encíclica **Populorum progressio** y en el **Documento de Puebla** (n. 492); b) la creación de un nuevo orden económico internacional para la hora presente y dentro de este orden hay que solucionar los problemas económicos internacionales, como el de la deuda externa que tanto nos preocupa.

En el campo del desarrollo económico no podemos dejar de lado aquellas acciones o actitudes que en la mayoría de los casos llevadas por un fuerte desconocimiento de la racionalidad económica impiden la adecuada y correcta búsqueda del crecimiento social y humano. Entre estas actitudes o acciones podemos destacar las siguientes:

a) Las políticas ecológicas[2]. En muchas oportunidades surgen partidarios de un **fundamentalismo ecológico** que sin probadas razones y apelando a cuestiones sentimentales impiden el desarrollo de grandes proyectos tecnológicos que, sin duda, propician el crecimiento y el desarrollo humano en general.

---

[2] **ZAÑARTU** Mario S:J:, **Políticas ecológicas y "cultura obrera" como frenos al desarrollo de América Latina**, Trabajo presentado para el **Taller Permanente Iberoameroamericano de Etica Económica**, IV Encuentro Anual, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela, 23-26 de septiembre, 1996, pp.7.

b) La cultura obrera[3]. Los obreros, guiados por una irracionalidad. se apegan a "**las conquistas tradicionales**" y cuando surge en las grandes organizaciones empresariales la necesidad de una fuerte reconversión en las **maneras de hacer** y en las **maneras de remunerar**, esta **masa laboral** se cierra a cualquier propuesta que venga del lado del racionalismo administrativo o calculado por la ingeniería organizacional de las empresas modernas. La cultura obrera es muda y sorda a los imperativos que puedan proceder de conceptos empresariales modernos tales como: estrategia, viabilidad, negocio, benchmarking, competitividad, productividad, rendimiento, eficiencia, etc. Los sentimientos se convierten aquí en un importante freno para el desarrollo económico y humano.

c) La imprevisibilidad[4]. El ser humano desarrolla en muchas oportunidades la capacidad de llevar a cabo empresas inútiles sin el más mínimo afán o interés por preguntarse por los límites, objetos y consecuencias de sus actos. Estos arrebatos extremos de apasionamiento tienen repercusiones dramáticas sobre las sociedades en general, llegando al límite de destruir y abolir todo signo de esperanza, toda posibilidad de crecimiento y desarrollo. Así, por ejemplo, uno de los frenos más fuertes con los que se encuentra el crecimiento económico de los países en vías de desarrollo es la **imprevisibilidad**.

Todo surge cuando aparecen las grandes crisis que empañan el panorama económico y social. Las crisis cíclicas, profundas y persistentes. Al preguntarse por el origen de las mismas hay quienes llegan a emitir respuestas extremas: el resultado es la perversidad de los políticos o es una cuestión de estupidez. Después de un fuerte debate en torno a esta temática

---

[3] Ibídem.

[4] **NUÑEZ DE LA PEÑA**, Francisco J., **Naturaleza humana y realidad política: ¿frenos de la economía mexicana?,** Trabajo presentado para el **Taller Permanente Iberoameroamericano de Etica Económica**, IV Encuentro Anual, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela, 23-26 de septiembre, 1996, pp. 9

surgen posiciones bien interesantes. Frente al actuar político en los países en vías de desarrollo aparecen planteamientos de largos alcances. No todo vale por igual. Hay razones para preferir un tipo de actuación a otros. Y nacen cuestionamientos éticos bien intensos: ¿Posponer una medida necesaria es inmoral?, ¿no hacerlo con la celeridad requerida?, ¿ocultar la información o las intenciones verdaderas?, ¿No negociar?, ¿tomar decisiones en la soledad?, ¿crear falsas expectativas? ,¿no proteger a los más débiles?, ¿tomar riesgos innecesarios?, ¿no prever canales de acción alternativas ante la posibilidad de que no ocurran las cosas como se planearon?, ¿es inmoral equivocarse, causando daño a los demás?, ¿es inmoral la estupidez?.

En el fondo de estos cuestionamientos existe una ausencia vital: no existe una racionalidad económica. Existe una acción económica carente de racionalidad. De esta manera esta acción únicamente puede estar dirigida por la estupidez de una naturaleza humana en los albores del proceso de culturación. Hay negligencia e irresponsabilidad en las acciones. Y lo peor es que hay estupidez cuando se "causa daño a otra persona o grupo de personas sin obtener, al mismo tiempo, un provecho para sí o incluso obteniendo un perjuicio "(Op.cit., pág. 7).

¿Es ético fundar la economía en puras especulaciones con supuestos optimistas apoyados en falsas ideas, en vez de hacerlo sobre los fundamentos que sustentan una actividad económica sana y equilibrada?, ¿Es ética una acción económica imprevisible, una acción que, por lo demás, ataca a todos por sorpresa o incluso que, teniendo un conocimiento del ataque, no es posible organizar una defensa racional?. ¿Es ético que la acción político-económica carezca de cualquier tipo de estructura racional?. ¿Es ética la actitud del pasional que se muestra en las siguientes palabras: "con la sonrisa en los labios, como si hiciese la cosa más natural del mundo, el estúpido aparecerá de improviso para echar a perder tus planes, destruir

tu paz, complicarte la vida y el trabajo, hacerte perder dinero, tiempo, buen humor, apetito, productividad, y todo esto sin malicia, sin remordimientos y sin razón" (Op.cit, p. 8).

¿Es inmoral esta inclinación?. ¿Cómo evitar la miopía, las ideas equivocadas, las ilusiones falsas, los desaciertos, las necedades o las torpezas en las decisiones de política económica?. ¿Es ético que en ausencia de un seguro contra esta imprevisibilidad del estúpido y las adversidades de la política económica, la persona asuma los costos de todos los programas nefastos que se han ido aplicando?.

d) La irracionalidad económica[5] **.** Uno de los factores que impiden el desarrollo de las sociedades es la irracionalidad económica. Esta irracionalidad puede conceptualizarse en el siguiente principio: **Toda práctica económica que impida o dificulte el desarrollo es irracional, toda acción que conduzca al desarrollo es racional.** Y en consecuencia el principio ético implícito es bien manifiesto: **Toda acción que conduzca a preservar y mantener este principio es justa y aquella que no contribuya a ello es injusta**.

En función de los principios anteriormente indicados el esquema de la perspectiva económica orientada éticamente adopta la siguiente estructura: 1) Debemos propiciar una política que nos conduzca al desarrollo, 2) La inversión real debe convertirse en el centro, en el motor y en el recurso decisivo para gestionar una política del desarrollo, 3) todas las variables de la política económica deben ser coordinadas y operadas teniendo como objetivo el incremento de la inversión real, 4) las variables de la política económica, básicamente las variables financieras (monetaria, cambiaria y

[5] VALENCIA V. Eduardo, **La caída de la inversión real como freno al desarrollo: el caso ecuatoriano**, Trabajo presentado para el **Taller Permanente Iberoameroamericano de Etica Económica**, IV Encuentro Anual, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela, 23-26 de septiembre, 1996, pp. 9.

fiscal) deben ser juzgadas en función de la consecución o no de la inversión real.

Pues bien, siguiendo este esquema anterior, se pueden tomar en cuenta una serie de lineamientos prácticos para juzgar oportunamente la racionalidad económica: 1) no se debe promocionar el éxito de una política económica resaltando exclusivamente el logro de la estabilidad en los mercados financieros y haciendo caso omiso de los resultados obtenidos en el sector real de la economía, 2) no se debe proceder a ejecutar experimentos económicos y sociales que tomen en cuenta una mera concepción financiera orientada exclusivamente al logro de la estabilidad del sector externo y del sector financiero privado, 3) no se debe proceder a ejecutar experimentos económico-sociales de larga gestación (quince años, por ejemplo) y que representen sacrificios desmedidos para la población, 4) no se debe proceder a gestionar un ajuste económico cuando las expectativas de recuperación se desvanecen constantemente después de cada intento fallido, 5) no se debe gestionar una política económica dirigida expresamente a inducir la caída de la tasa de inversión real y en consecuencia que genere una descapitalización de la economía y, finalmente, desencadene en un desempleo generalizado y en una pobreza extremas.

En este Capítulo conviene que reflexionemos sobre los siguientes puntos: ¿cuál es el ideal del desarrollo económico que propone la sociedad actual?, ¿qué tanto planifica nuestra sociedad actual su desarrollo económico?, ¿se propicia la libertad individual, la planificación central o ambos?, ¿qué sistema es el más adecuado?, ¿de qué manera nuestra sociedad actual somete los planes de desarrollo económico a un discernimiento ético?, ¿el desarrollo económico se gesta en forma equilibrada o por el contrario el crecimiento de unos países o de unos

grupos supone el hundimiento de otros?, ¿cuáles son las acciones o las actitudes que observamos en esta sociedad actual, nacional o internacional que frenan el crecimiento social y económico de los individuos y de los pueblos?.

10. EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS (POPULORUM PROGRESSIO)[1].

La *Populorum Progressio* es una encíclica social de Pablo VI, publicada en 1967, sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos. Como dice Juan Pablo II, en el cuerpo de la Doctrina Social de la Iglesia "se encuadra y distingue la encíclica PP" (SRS 2). La encíclica SRS, uno de cuyos dos objetivos es "rendir homenaje a este histórico documento de Pablo VI y a la importancia de su enseñanza (SRS, 3), destaca la gran novedad de la PP en tres puntos (SRS 8-10): el haber elegido como tema el "desarrollo de los pueblos"; el haber ampliado el horizonte de la cuestión social "hasta alcanzar la dimensión planetaria y el haber propuesto una concepción nueva de "desarrollo". "Esta novedad se halla en una frase que se lee en el párrafo final del documento y que puede considerarse como su fórmula recapituladora, además de su importancia histórica: el desarrollo es el hombre nuevo de la paz (PP 876)" (SRS 10).

Pablo VI constata la nueva situación en que se encuentra la realidad social internacional: "Hoy, el hecho más importante del que todos deben adquirir conciencia es el de que la cuestión social ha tomado una dimensión mundial...Los pueblos hambrientos interpelan hoy, con acento dramático, a los pueblos opulentos. La Iglesia sufre ante esta crisis de angustia, y llama a todos para que respondan con amor al llamamiento de sus hermanos" (PP 3).

La encíclica PP ve la solución a esos problemas en la realización práctica de un auténtico "desarrollo".

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 476-477; VARIOS, **Comentarios de "Cuadernos para el diálogo" a la PP**, Edicusa, Madrid, 1967; Iglesia Viva n. 10-11 (1967) **Monográfico sobre la PP**; M. GARCIA (de.), **Teología y sociología del desarrollo. Comentario a la PP**. Razón y Fe, Madrid, 1968; J. GOROSQUIETA, **A los veinte años de la PP**: Revista de Fomento Social 42 (1987) pp. 229-242. **VIANA** de, Mikel S.J.: **El ámbito internacional: El nuevo contexto mundial y el problema del desarrollo**, en Revista sobre Relaciones Industriales y Laborales, UCAB, Caracas, 1996, pp. 97-110.

El punto de partida es la aceptación de un concepto exacto de desarrollo: "el desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promocionar a todos los hombre y a todo el hombre" (PP 14).

Para realizar el desarrollo integral se precisan un conjunto de medidas tanto en el orden nacional como internacional. En el primer nivel es necesario: hacer real el principio del destino universal de los bienes de la tierra (n. 22); la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto (n. 23); equidad en la distribución y uso de la renta (n. 24); aceptada la industrialización como señal y factor de desarrollo (n. 25), es necesario discernir el sistema económico construido sobre ella (n. 26); organización humana del trabajo (n. 27-28).

El desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad (n. 23). Por eso se impone la obligación de buscar "medios concretos y prácticos de organización y cooperación para poner en común los recursos disponibles y realizar así una verdadera comunión entre todas las naciones (n. 23).

Estas exigencias de la fraternidad humana y cristiana "se presentan bajo un triple aspecto: deber de solidaridad, en la ayuda que las naciones ricas deben aportar a los países en vías de desarrollo; deber de justicia social, enderezando las relaciones comerciales defectuosas entre los pueblos fuertes y los débiles; deber de caridad universal, por la promoción de un mundo más humano para todos, en donde todos tengan que dar y recibir, sin que el progreso de los unos sea un obstáculo para el desarrollo de los otros. La cuestión es grave ya que el porvenir de la civilización mundial depende de ello" (PP 14).

En este Capítulo podemos hacer el siguiente chequeo ético: ¿qué literatura existe actualmente en el mercado que ponga de relieve la necesidad de un desarrollo conjunto de los pueblos?, ¿qué significado le

podemos dar al concepto "el desarrollo es el hombre nuevo de la paz"?, ¿qué tanta conciencia tiene nuestra sociedad actual de la perspectiva planetaria de la cuestión social?, ¿el desarrollo económico que propicia el modelo de sociedad vigente va en la dirección del desarrollo propiciado por la encíclica PP?, ¿cómo se aplica el mensaje normativo de la PP en la sociedad actual?, ¿cómo se está gestando la "comunión entre todas las naciones"?.

11. LA COMUNIDAD INTERNACIONAL[1].

El cristianismo ha constituido, junto a otras ideologías (piénsese, por ejemplo, en el estoicismo), un factor de "universalización" de la conciencia humana. El contenido nuclear de su mensaje de salvación y de esperanza, apoya toda aspiración tendente a crear la comunidad internacional. Por otra parte, los grandes pensadores cristianos han puesto de relieve las incidencias universalizadoras de la fe. Así, por ejemplo, San Agustín, Santo Tomás, Vitoria, Suárez y Taparelli, entre otros.

El reciente magisterio eclesiástico ha manifestado particular atención y preocupación por la dimensión universal de los problemas humanos: la paz, el desarrollo, la justicia. Desde Juan XXIII hasta Juan Pablo II, pasando por el Concilio Vaticano II y el Sínodo de los obispos, el magisterio eclesiástico tiene presente continuamente el horizonte universal de la convivencia humana (MM 200-211; PT 130-145; GS 77-90).

La cosmovisión cristiana, apoya de un modo especial todos los esfuerzos por hacer efectiva la unidad del género humano. La "unidad de la naturaleza humana", el principio de la "caridad universal", la existencia de un derecho de gentes y de un "bien común" internacional, la creencia en una "esperanza escatológica" común, son otros tantos aspectos de la fe y de la creencia cristiana que empujan a los creyentes a la edificación de una convivencia universal en la paz y en la justicia.

La ética cristiana postula la creación y la funcionalidad de una "societas gentium" o "desiderativa asociación entre las naciones de la tierra".

En este Capítulo nos debemos hacer dos únicas pregunta: ¿de qué manera la Iglesia y más concretamente la sociedad venezolana actual propician el establecimiento de la comunidad internacional?, ¿qué tanta

---

[1] VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella,

importancia puede tener el establecimiento de esta comunidad internacional para la obtención de la felicidad humana?.

Navarra, 1991, pp. 320-321.

12. LA QUADRAGESIMO ANNO[1].

La **Quadragesimo Anno** es una encíclica social de Pío XI (1931) publicada en el cuadragésimo aniversario de la encíclica Rerum Novarum (RN), "sobre la restauración del orden social y su perfeccionamiento de conformidad con la ley evangélica". Con esta encíclica, Pío XI, se propuso prolongar la iniciativa de León XIII, incrementando la Doctrina Social de La Iglesia y aplicándole a la nueva situación variaciones en el mundo de la economía y en la realidad del socialismo.

He aquí la descripción que hace la encíclica de la situación económica de su época[2]: "salta a los ojos de todos, en primer lugar, que en nuestros tiempos no sólo se acumulan riquezas, sino que también se acumula una descomunal y tiránica potencia económica en manos de unos pocos, que la mayor parte de las veces no son dueños, sino sólo custodios y administradores de una riqueza en depósito, que ellos manejan a su voluntad y arbitrio.

Dominio ejercido de la manera más tiránica por aquellos que, teniendo en sus manos el dinero y dominando sobre él se apoderan de las finanzas y señorean sobre el crédito, y por esta razón administran, diríase, la sangre de que vive toda la economía y tienen en sus manos así como el alma de la misma, de tal modo que nadie puede ni aun respirar contra su voluntad.

Esta acumulación de poder y recursos, nota casi característica de la economía contemporánea, es el fruto de la ilimitada libertad de los competidores, de los que han sobrevivido sólo los más poderosos, los que

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano; **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 502-503; **Nueve grandes mensajes**, De. Católica, Madrid, 1986, pp. 57-120.

[2] Es bien significativo ver la inmensa similitud que existe entre la reflexión que hace el papa Pío XI y la comprensión que de la realidad económica mexicana nos ofrece el profesor y filósofo mexicano Salvador Abascal Carranza. El modelo social mexicano puede ser incluido con toda exactitud en el paradigma de desarrollo denunciado por el papa.

con frecuencia es tanto como decir los más violentos y los más desprovistos de conciencia y escrúpulos.

Tal acumulación de riqueza y de poder origina, a su vez, tres tipos de lucha: se lucha, en primer lugar, por la hegemonía económica; se entabla luego el rudo combate para adueñarse del poder público, para poder abusar de su influencia y autoridad en los conflictos económicos. Finalmente, pugnan entre sí los diferentes Estados, ya porque las naciones emplean su fuerza y su política para promover cada cual los intereses económicos de sus súbditos, ya porque tratan de dirimir las controversias políticas surgidas entre las naciones, recurriendo a su poderío y recursos económicos" (QA 105-108).

La descripción que Pío XI hace de la situación económica de su época es suficientemente negativa: "hemos examinado la economía actual y la hemos encontrado plagada de vicios gravísimos" (QA 128).

Los principios fundamentales que ofrece la encíclica para solucionar la situación son resumidos por Juan XXIII en los dos siguientes: 1) prohibición absoluta de que en materia económica se establezca como ley suprema el interés individual o de grupo, o la libre competencia ilimitada, o el predominio abusivo de los económicamente poderosos, o el prestigio de la acción, o el afán de dominio, u otros criterios similares.

Por el contrario, en materia económica es indispensable que toda actividad sea regida por la justicia y la caridad como leyes supremas del orden social.

El segundo principio de la encíclica de Pío XI manda que se establezca un orden jurídico, tanto nacional como internacional que, bajo el influjo rector de la justicia social y por medio de un cuadro de instituciones públicas y privadas, permita a los hombres dedicados a las tareas económicas armonizar adecuadamente su propio interés particular con el bien común" (MM 38-40).

En este Capítulo haremos las siguientes reflexiones: ¿cómo describiríamos la situación social en la que estamos viviendo?, ¿responde esta situación a un modelo de sociedad adecuado?, ¿cuál?, ¿qué tanto se está haciendo para cumplir con los principios fundamentales propuestos por la encíclica QA?.

13. LA ECONOMIA MORAL DE LOS COSTOS HUMANOS[1].

En todas las decisiones morales, sobre todo en el campo de la **ética social**, existe una inevitable tensión entre el ideal o **utopía** y las **estrategias o tácticas**. Esa no adecuación entre el ideal y las posibilidades históricas se traduce en tener que cargar con costos humanos. Para hacer el discernimiento ético de los costos humanos en las decisiones morales, es necesario tener en cuenta el principio de la "justificación moral de los medios". En concreto, todo ello se ha de plasmar en una "economía moral de los costos humanos", la cual se ha de regir por los criterios siguientes: **1.) Los costos humanos son inevitables** en toda decisión ética, sobre todo en las decisiones macrosociales. Esta constatación nace de la inevitable tensión entre el ideal utópico y la realización histórica; pero hay que resaltar que se trata de costos **humanos**. Es falaz la creencia de que existe una división neta entre lo humano y lo no humano en las decisiones históricas. También es falaz el recurso a la pureza de la moral kantiana: admitir los costos en la "instrumentalidad" de lo no humano y negarlos en relación con el hombre valorado como "fin en sí mismo". Los costos de las estrategias históricas se refieren siempre, directa o indirectamente, al hombre. Son siempre costos humanos; **2.)** La moralidad de las estrategias y de las tácticas hay que mediarlas por **la economía moral de los costos humanos**. Siguiendo los pasos de M. Weber, quien defendía la "ética de la responsabilidad" frente a la "ética de los fines absolutos", Berger propone una ética política situada entre los extremos de la neutralidad científica y del compromiso delirante. Ni la frialdad de las técnicas ni el ardor de los

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 127-128; P:L: BERGER,

utópicos son métodos adecuados para orientar moralmente la sociedad. Para Berger, la necesaria dimensión moral de la sociedad radica en la dialéctica entre ideal utópico y eficacia empírica. Esta dialéctica se traduce en unos costos. Concretamente, en costos de sentido y de sufrimiento. La ética social es un método de discernimiento en el que se ponderan los cálculos de sentido y de sufrimiento. "No puede haber ningún cambio social sin unos costos. Las preguntas que hay que hacer con toda seriedad se refieren precisamente al número y naturaleza de los costos concretos, a la identidad del que ha de pagarlos, y a si las supuestas ganancias compensan dichos costos. Tampoco puede haber cambio social alguno sin que se produzcan ciertas perturbaciones en el orden del sentido. Una vez más es preciso hacer las mismas preguntas acerca de la relación entre los costos y los beneficios que se esperan" (Berger, op. cit., pp. 253-254).

En este Capítulo es pertinente hacer los siguientes planteamientos: ¿en qué costos humanos incurre la sociedad actual para conquistar sus objetivos?, ¿cuál es el balance entre los costos humanos y las ganancias o beneficios humanos que se pueden hacer en la sociedad actual?, ¿de qué manera los cambios sociales están perturbando el conjunto de significados y sentidos que poseían los seres humanos hasta ahora?, ¿es esto justificable?, ¿en función de qué principios se podría justificar?.

Pirámides de sacrificio, Etica política y cambio social, Sal Terrae, Santander, 1979.

14. LOS BIENES ECONOMICOS[1].

La relación del hombre con los llamados bienes económicos ha sido un tema importante en la síntesis moral de todas las épocas. El precepto del "no robarás", en cuanto expresión de la instancia ética del mundo económico, ha resonado y sigue resonando en la conciencia de todos los grupos humanos.

Como punto de partida anteponemos la orientación y las referencias del NT (Nuevo Testamento) en relación con los bienes terrenos. La moral del orden económico se basa en última instancia, en el significado que se le atribuye a los bienes temporales dentro del conjunto de los **valores humanos** y dentro de la síntesis del misterio cristiano.

El mensaje del NT sobre los bienes temporales ilumina el **origen** de los mismos y su **relación** con los hombres, sobre todo a través de la **figura de Cristo**. No hay que olvidar que la comprensión que el NT hace de los bienes temporales se sitúa dentro del plan de salvación, anunciado y realizado por Cristo.

Cristo, en efecto es el centro de la creación: a) en el sentido de que **Cristo interviene, de una manera especial, en la creación**. Dios lo ha creado todo, pero **por, en y para su hijo** (1 Cor 8, 6; Col 1, 5-17; Heb 1, 2-10; Jn 1, 3-10; Ap 3, 14); b) **La redención de Cristo tiene un aspecto cósmico**. El NT destaca la idea de que la salvación de la humanidad no se realizará sin una participación del universo entero.

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 55-57; M. HENGEL, **Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo**. Desclée, Bilbao, 1983; P. CHRISTOPHE, **Deberes morales de los ricos. El uso del derecho de propiedad en la Escritura y la tradición patrística**. Studium, Madrid, 1965; J. GARCIA TRAPIELLO, **Valoración bíblica de las cosas terrenas**: Angelicum 54.

Esta referencia de la creación a Cristo tiene importancia para la moral cristiana: no hay ningún problema en la relación de los hombres entre sí y de éstos con los bienes temporales que no pueda recibir iluminación del misterio de Cristo, c) Debemos añadir todavía **la perspectiva escatológica**. La resurrección de Cristo (1Cor 7, 29-31) ha inaugurado una nueva etapa. En este "entretiempo" es necesario usar de las cosas con una nueva actitud.

En cuanto al origen de los bienes terrenos, hay una primera afirmación en el NT: los bienes temporales son **manifestación de la bondad de Dios.** Dios es el creador de todos los bienes. De aquí nacen los principales aspectos o características de los mismos: a) **Los bienes temporales son buenos en sí mismos.** "Porque toda criatura de Dios es buena" (1 Tim 4, 4) "Y vio Dios que era bueno cuanto había hecho" (Gn 1, 31). b) Los bienes creados han de ser considerados como **dones de Dios**. Son signos de la liberalidad de Dios: manifiestan la amorosa solicitud paternal de dios y son signos de otra donación superior de Dios con que abastece las necesidades del alma. c) Los bienes temporales están puestos por Dios **bajo el dominio del hombre**. Dios constituyó al hombre dueño y señor de la creación y le dio dominio sobre ella.

De esta doctrina sobre el origen de los bienes terrenales podemos deducir las actitudes que el hombre ha de adoptar ante ellos: 1) si son buenos, el hombre puede usarlos con tranquilidad; 2) si han sido creados por Dios, el hombre no tiene derecho absoluto sobre ellos; 3) si son signos de dones superiores, han de ordenarse a ellos; 4) si el hombre ha recibido dominio sobre los bienes temporales, ha de mantenerse superior a ellos y no postrarse ante ellos y 5) si, finalmente, son dones de Dios, el cristiano ha de confiarse a la providencia y ha de pedir a Dios cada día sus favores.

La relación de los hombres con los bienes temporales la expresa el NT diciendo que éstos son medios **para crear, profundizar y expresar la comunicación espiritual y el destino que une a todos los hombres.** De la lectura del NT se desprenden estos dos principios de acción: a) existe una ordenación de los bienes temporales a la caridad y unión fraterna. b) El intercambio de riqueza a que obliga la limitación de las posibilidades individuales nos hace ser conscientes de la **mutua dependencia** y de la responsabilidad que tenemos en orden al bien de los demás.

La conclusión general sobre la actitud del NT ante los bienes económicos puede ser resumida en los siguientes principios: 1) **Principio de aceptación** del orden económico, al que hay que considerar como bueno y como un valor dentro de la visión integral del hombre. 2) **Principio de humanización** de los bienes económicos, en cuanto que han de servir para edificar la justa convivencia entre los hombres y para ayudar al proceso de creciente humanización de todo el hombre y de todos los hombres. 3) **Principio de crítica** ante la situación de injusticia, provocada fundamentalmente por el apego desordenado a las riquezas. 4) **Principio de utopía escatológica**, al proclamar el valor de la pobreza voluntaria para realizar la comunión plena de todos los hombres.

En este Capítulo haremos las siguientes reflexiones: ¿cómo interpreta la sociedad actual a los bienes económicos en cuanto a su propiedad o posesión, a su origen, a su destino, a su uso?, ¿cuál debe ser la relación más adecuada de los seres humanos con los bienes materiales?.

15. EL BIEN COMUN[1].

El concepto de *bien común* es un punto clave de la *Doctrina social de la Iglesia.* La categoría de *bien común* ha desempeñado el primer puesto en el proceso de moralización de la actividad política, pues está considerado "como causa ejemplar, como principio integrador de la actividad política".

¿Cuál es la *función ética* del bien común?. La categoría ética del bien común, en cuanto que expone la normativa de la realidad social ejerce dos funciones:

1) **Función teleológica**: en cuanto que propone una meta a conseguir: el bien común es una meta a perseguir. A través de este concepto, la teleología de la sociedad se convierte en normativa ética. El bien común es la expresión normativa de las realidades sociales.

2) **Función verificadora**: el bien común representa el modelo para hacer realidad histórica la normativa ideal. El bien común necesita ser expresado mediante realizaciones concretas.

La noción de "bien común" ha de mantenerse en el punto equidistante entre el polo individualista y el polo colectivista. *Para el polo individualista* el bien común consiste en el conjunto de los bienes particulares. Sin embargo, hay que afirmar que el bien común no es homologable a los bienes particulares, que aisladamente o formando una suma, no pueden constituir el bien común.

---

[1] Puede consultarse al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano: **Diccionario de Etica Teológica**. Editorial Verbo Divino. Estella (Navarra). 1991. pp. 56-57; J. Maritain. **La persona y el bien común**: Estudios Filosóficos 32 (1964). pp. 81-102; C. Cardona. **La metafísica del bien común**. Rialp. Madrid. 1966; E. García Estébanez. **El bien común y la moral política.** Herder. Barcelona. 1970.

Desde el polo colectivista se afirma que el bien común pertenece exclusivamente a la colectividad. No obstante, hay que afirmar que no es un bien sustantivado y separado de la individualidad.

El punto equidistante se consigue cuando se estima que *el bien común es el bien de las personas en cuanto que éstas están abiertas entre sí en la realización de un proyecto unificador. El bien común es el bien de la comunidad.*

El contenido del bien común no se restringe a los valores económicos, sino que abarca todos los ámbitos de la vida social (Cf. Pío XII: AAS 35 (1943) 13; MM65; PT60; GS74; DH7): el complejo de bienes, fines y condiciones que interesan a todos y de los cuales todos pueden participar. En este sentido, el contenido del bien común está formado : 1) por aquellas condiciones externas necesarias al conjunto de los ciudadanos para el despliegue de sus cualidades y de sus funciones, de su vida material, intelectual y religiosa; 2) por el conjunto de condiciones que permiten a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección; 3) por la defensa de los derechos y deberes de la persona humana

El bien común habrá de aparecer desde un carácter pluralista, dinámico, intencional y objetivo , totalizante e individual.

En el presente Capítulo nos cuestionaremos lo siguiente: ¿cómo funciona el bien común en la sociedad actual?, ¿cómo opera la función teleológica?, ¿cómo opera su función verificadora?, ¿cómo la sociedad actual garantiza el "patrimonio del bien común"?.

16. LA COMUNICACIÓN DE BIENES[1].

La comunicación de bienes es una actitud ética que está en la base de todo edificio moral del mundo económico. La **posesión exclusiva** y el **uso privatístico** son dos aspectos del egoísmo que vician desde el núcleo a los sistemas económicos tanto nacional como internacionalmente.

En consecuencia, el cristiano liberado del egoísmo: a) ha de saber que todos los hombres tienen derecho a disfrutar de los bienes económicos lo mismo que él; b) sabrá encontrar las formas adecuadas para llevar a cabo la comunicación afectiva de sus bienes en relación con las personas más necesitadas que él; c) en esta actitud late la aspiración utópica del comunismo de bienes, que ha sido constante en la historia del cristianismo desde las primeras comunidades de Jerusalén hasta las comunidades cristianas de hoy.

Esta actitud tiene su respaldo en la exhortación del Vaticano II y que marca una orientación decisiva en el mundo de las relaciones: "El hombre no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee como exclusivamente suyas, sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás" (GS 69).

La reflexión de este Capítulo la centraremos entorno a la siguiente pregunta: ¿cómo se aplica la "comunicación de bienes" en nuestra sociedad actual?.

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 103-104; R. RABANOS, **Teología bíblica de la Comunicaciñon Cristiana de bienes**. Studium, Madrid, 1968; R. RAMOS DE ROUF, **La comunicación de bienes en la enseñanza de los Santos Padres**: Theologica Xaveriana 26 (1976) pp. 343-352; J.L. BATALLA, **Los marginados de la Comunicación cristiana de bienes y opción preferencial por los pobres** en la "Sollicitudo rei Socialis": Corintios XII, n. 49-51 (1989) 295-324.

17. EL DESTINO UNIVERSAL DE LOS BIENES[1].

El Concilio Vaticano II (GS 69) y las encíclicas PP (n.22) y CA (c. 4) han sintetizado de un modo preciso la tradición teológico-moral sobre el destino universal de los bienes de la tierra. "Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad. Sean las que sean las formas de propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos según las circunstancias diversas y variables, jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes. Por lo tanto, el hombre, al usarlos, no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee exclusivamente suyas, sino también como comunes en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás" (GS 69).

El principio ético de que los bienes económicos están destinados al servicio de todos los hombres tiene gran riqueza de contenido y es susceptible de múltiples aplicaciones, con tal de que se lo entienda dentro de una economía dinámica.

En una economía pre-industrial y de "pobreza", el principio de destino universal de los bienes económicos se entendía en el sentido de que la masa de bienes disponibles había sido destinada por Dios a todos los hombres, y que una desequilibrada repartición contradecía el orden divino. A partir de esta comprensión fundamentaron los padres y teólogos la obligación de la limosna, el rechazo del lucro, la licitud de sustraer lo "ajeno" en situación de extrema necesidad. Esta comprensión de los bienes como una masa estática interpreta el principio del destino universal de los bienes

---

[1] VIDAL; Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 155-156.

económicos afirmando que los "ricos" originan un desequilibrio injusto y que "sus bienes pertenecen a los pobres".

La economía de la época industrial es una economía dinámica y de "riqueza". Sin embargo, el principio del destino universal de los bienes sigue teniendo vigencia. La actividad económica, en su compleja estructura y en sus variadas funcionalidades, tiene que estar orientada hacia "la realización del principio señalado". Pensemos, por vía de ejemplo, en los siguientes ámbitos de aplicación: 1) las instituciones jurídico-positivas de dominio y apropiación han de ser sometidas a una revisión permanente, a fin de adaptarlas mejor a la consecución del reparto equitativo de los bienes; 2) el interés producido en la actividad económica ha de repartirse equitativamente, a fin de que la economía tenga por beneficiarios a todos los hombres; 3) el desequilibrio económico entre los diferentes países es injusto porque contradice el principio de que todos los bienes económicos están destinados al bien de "toda la familia humana" (Pío XI). "El principio del destino universal de los bienes, unido al de fraternidad humana y sobrenatural, indica sus deberes a los países más ricos con respecto a los países más pobres. Estos deberes son de solidaridad en la ayuda a los países en vías de desarrollo, de justicia social, mediante una revisión en términos correctos de las relaciones comerciales entre Norte y Sur, y la promoción de un mundo más humano para todos donde cada uno pueda dar y recibir, y donde el progreso de unos no sea obstáculo para el desarrollo de los otros ni un pretexto para la servidumbre" (Cfr. PP 55).

La afirmación, permanentemente actualizada en referencia a la situación de la economía, de que los bienes tienen un destino universal es un criterio axiológico fundamental para la formulación de la ética económica desde una perspectiva cristiana. Su fuerza de iluminación axiológica es ilimitada, abarca todo el horizonte de la actividad económica.

En este Capítulo nuestro chequeo ético se reduce a las dos siguientes preguntas: ¿de qué manera la sociedad actual maneja este principio?, ¿de qué manera se podría manejar y se podrían obtener resultados óptimos?.

17. EL DESTINO UNIVERSAL DE LOS BIENES

18. LA CENTESSIMUS ANNUS[1].

La **Centessimus annus** es una Encíclica social de Juan Pablo II (1-5-1991), escrita para conmemorar la también encíclica social de León XIII, Rerum Novarum (RN), con la que se inicia la **Doctrina Social de la Iglesia**. El papa Juan Pablo II ha escrito previamente otras dos encíclicas sociales: **Laborem exercens** y **Sollicitudo rei Socialis**. La encíclica CA consta de una introducción y de seis capítulos. En el primero se hace una relectura de la RN destacando los aspectos más permanentes que hay en ella: la concepción del hombre y la necesaria dignificación del mundo del trabajo. En el segundo analiza los grandes acontecimientos sociales acaecidos desde la RN hasta ahora: totalitarismo, imperialismo, militarismo, comunismo. El tercer capítulo está dedicado a interpretar los acontecimientos que tuvieron lugar en el año 1989 en la Europa central y del este: la caída del "socialismo real". En los tres capítulos restantes se plantean tres grandes cuestiones de la moral social: la relación entre propiedad privada y destino universal de los bienes tal como es entendida y vivida esa relación en los sistemas económicos del colectivismo y del capitalismo; la función del estado en relación con los derechos humanos dentro de una clara opción democrática; el significado y la función de la Doctrina Social de la Iglesia.

Dentro de la riqueza de contenidos de esta encíclica son de destacar los siguientes temas de pastoral: 1) tajante distanciamiento de la concepción marxista del hombre, de la vida social y de la historia (crítica del modelo económico del colectivismo, de la lucha de clases, del concepto marxista de alienación, etc); 2) en el capitalismo se aceptan conceptos económicos básicos como la propiedad, el mercado libre, los beneficios empresariales,

---

[1] VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 86-87.

pero se critica el sistema de valores y el modo de vida a que da lugar (el "tener" por encima del "ser", la insolidaridad económica, etc); 3) apostando por la opción democrática, es necesario profundizar en su auténtica comprensión y realización a fin de que exista un genuino "concepto de libertad" que respete el "valor de la verdad".

En este Capítulo nos haremos el siguiente chequeo ético: ¿qué tipo de literatura existe en el mercado que muestre una visión crítica de las acciones personales o institucionales a través de un perfil histórico?, ¿qué aporte nos puede hacer la CA para develar la crisis de valores que vive nuestra sociedad?, ¿qué aporte nos puede hacer la CA para diseñar un modelo de sociedad alternativo?.

19. LA JUSTICIA SOCIAL[1].

Esta expresión fue acuñada oficialmente por Pío XI y empleada en los documentos posteriores de la **Doctrina Social de la iglesia** para formular el ideal ético del orden económico-social. Se discutió si era una nueva especie de justicia o se identificaba con alguna de las especies clásicas (¿con la legal?, ¿con la distributiva?). Sin embargo, la justicia social no se ha dejado reducir a ninguna de las especies clásicas de la justicia aristotélico-escolástica, ni ha querido ser catalogada como una especie de justicia. Más bien representa una concepción global de las exigencias morales del orden social y ello de forma cercana al modo como se expone en el concepto de **justicia radical**.

Para Julián Marías, "el siglo XX es ininteligible si no tiene en cuenta lo que significa en él estas dos palabras juntas: "justicia social". Es algo indiscutible; todo el mundo la pide; nadie la niega, menos se atrevería a oponerse a ella" (p. 7). Este mismo autor la define como aquella justicia "que corrige o rectifica una situación social que envuelve una injusticia previa que, si se mantiene, invalidaría las conductas justas, los actos individuales de justicia" (p.11).

Esta función asignada a la justicia social es necesario extenderla a toda justicia en cuanto categoría ética. La justicia se refiere a la implantación de la "rectitud", que muchas veces no coincide con lo "establecido" ("ius"). La justicia, como un Quijote que recorre el campo de la moral, tiene por cometido deshacer los "entuertos" que están en la base del orden

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL: Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 334-335; J.L: GUTIERREZ, **Justicia social**, en Conceptos fundamentales de la Doctrina social de la iglesia, II, Madrid, 1971, pp. 423-428; J.CASTAN, **La idea de justicia social**. Reus, Madrid, 1966; J.MARIAS, **La justicia social y otras justicias**. Seminarios y Ediciones, Madrid, 1974. FUNDACION KONRAD ADENAUER, **Libertad y Justicia: Fomento del Estado de derecho en Latinoamérica**, Editado por la Fundación Konrad Adenauer, Caracas, 1993, pp. 14.

establecido. La justicia no es sólo "dar a cada uno lo suyo" según el orden establecido, sino sobretodo dar a cada uno aquello de que está "privado" o "despojado" y que le corresponde según un orden radicalmente recto.

El chequeo ético en este Capítulo lo conforman los dos interrogantes siguientes: ¿de qué manera la sociedad actual propicia y da testimonio de la justicia social?, ¿de qué están "privados" o "despojados" los individuos en la sociedad actual y les corresponde según un modelo de sociedad recto?.

20. LA IGUALDAD[1].

Los valores de justicia y de la libertad social se realizan mediante el *ejercicio de la igualdad y de la participación.* Ambas son aspiraciones fundamentales que expresan y orientan la configuración social del mundo actual. Ambas son formas de la dignidad del hombre y de su libertad (OA 22). La dignidad del hombre postula los valores éticos de la igualdad y de la participación. Estos dos valores son criterios para discernir los cauces éticos de la vida social, de tal forma que exigen un reconocimiento real de los derechos humanos y la promoción de una sociedad auténticamente democrática.

La *desigualdad* en todas sus formas sigue siendo un obstáculo en las relaciones entre los individuos y los grupos. Son muchas las zonas de la vida humana que se sienten regidas de hecho por el principio de la desigualdad. Esto causa un malestar profundo en las relaciones entre razas, bloques económicos, grupos políticos y clases sociales. La desigualdad es causa y efecto de los desequilibrios y de las violencias sociales.

Al mismo tiempo se constata permanentemente *la justificación teórica* de la desigualdad humana, tanto desde la psicología como la etnología y la historia.

De igual forma existe un clamor por la igualdad. En la historia moral de la humanidad se percibe un dinamismo, ascendente hacia la igualdad interhumana. Y desde la Revolución francesa, la igualdad es un principio ineludible de estimativa moral.

---

[1] Véase la siguiente bibliografía al respecto: VIDAL, Marciano: **Diccionario de Etica Teológica.** Editorial Verbo Divino. Estella (Navarra). 1991. pp. 300-302; J:J: Rousseau. **Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres**. Aguilar. Buenos Aires. L. Moure Mariño. **La desigualdad humana**.Moderna, Madrid. 1982.;1G. Fernández de la Mora. **La envidia igualitaria**. Planeta. Barcelona. 1984; F.J. Laporta. **El principio de igualdad. Introducción a su análisis**. Sistema. n. 67 (1985). pp. 3-31.

Podemos hablar de dos tipos de desigualdad clásicas: a) una que llamamos **natural o física** porque se halla establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu o del alma; b) otra, que se puede llamar **moral o política**, porque depende de una especie de convención y que se halla establecida por el consenso entre los hombres. Consiste en los diferentes privilegios de que gozan los unos en detrimento de los otros: más ricos, más distinguidos, más poderosos.

De igual manera podemos hablar de *dos clases de igualdad*::la una, *óntica*, que se identifica con la **uniformidad**. Este tipo de igualdad es inhumana pues intenta realizar el mito de Procusto, quien acomodaba no el lecho a las personas, sino éstas al lecho. Equivaldría a **igualación**. La igualdad de que hablamos es la **igualdad ética**, que supone un proyecto enriquecedor para todos. Una igualdad que se realiza mediante la originalidad, la diferencia, la variedad. La igualdad ética acepta y parte de la diversidad óntica, ya que ésta es la condición del crecimiento humano.

Para pasar de la uniformidad (igualdad óntica) a la igualdad ética, existen una serie de condiciones que hacen funcionar el ideal ético de la igualdad: 1) valoración de la desigualdad como incentivo al trabajo *socialmente útil* y como estímulo y factor de movilización de la actividad social; 2) la igualdad ética no ha de ser sólo "igualdad de oportunidades", sino también "igualdad de resultados". La igualación en el descenso a la miseria pertenece al ethos de los resentidos. La igualdad éticamente funcional es la que iguala en el camino de ascenso hacia cotas cada vez más altas de progreso humano; 3) la igualdad es un concepto límite: marca un ideal utópico. La conciencia de la igualdad es más acuciante en la medida en que van desapareciendo las diferencias; 4) la igualdad éticamente funcional es la que va consiguiendo zonas sociales cada vez

más amplias en las que rige la ley de la "igualdad de resultados"; 5) el ideal ético de la igualdad tiene que ser vivido a escala internacional.

En este Capítulo haremos el siguiente chequeo ético: ¿qué tan prioritaria debe ser considerada la igualdad en la escala de valores de un modelo de sociedad idóneo?, ¿qué situaciones de desigualdad podemos estimar existen en la sociedad actual?, ¿qué tantos desequilibrios y qué tantas violencias sociales podemos atribuir a la desigualdad?, ¿en nuestra sociedad se propicia la uniformidad-igualación o la igualdad ética?, ¿cómo se interpreta la igualdad ética en nuestra sociedad actual?.

21. LA LIBERTAD SOCIAL[1].

El vocablo de **libertad** alude a uno de los valores de la historia del hombre de occidente, y en especial de la edad moderna, idea que culmina en el siglo XIX entusiasmado y enfervorecido por lo que B. Croce llamó la "religión de la libertad". Se puede afirmar sin error ni exageración que la libertad es la historia y que la historia, en cierta medida, es libertad.

La ética de la libertad social consiste en realizar la vida social en libertad. Cuando vivimos "la vida como libertad", en expresión de Ortega y Gasset, podemos afirmar que se cumple la ética de la libertad. De modo concreto, la reflexión ética sobre la libertad social pretende mostrar las **condiciones, los contenidos y las verificaciones** de la vida social entendida y realizada **como vida en libertad**.

La libertad -junto con la justicia- está considerada por el hombre moderno como valor fundamental de la existencia del individuo y de la sociedad. Ocupa un lugar privilegiado en la conciencia actual de la humanidad. Sus rasgos históricos pueden resumirse así: 1) la libertad está incorporada definitivamente al sistema de creencias de la humanidad; 2) también está incorporada a la conciencia actual de la libertad la crítica y el consiguiente rechazo a las realizaciones de la libertad en clave meramente burguesa y en clave totalitaria; 3) en pocas ocasiones históricas como en la nuestra, la conciencia de la humanidad percibe el peligro que amenaza a la

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, España, 1991, pp. 355-356; I. BERLIN, **Libertad y necesidad en la historia**. Revista de Occidente, Madrid, 1974; J.L. ARANGUREN, **Utopía y libertad**: Revista de Occidente n. 33-34 (1984) pp. 27-35; L: SCHOTTROFF, **Experiencias de liberación, libertad y liberación según la Biblia**: Concilium n. 192 pp. 263-274. CAPRILES, Ruth: **La libertad económica, freno y motor de la historia venezolana**, IV Taller Iberoamericano de ética y economía, AUSJAL, Caracas, 23-26 de

libertad social. En la situación actual, la libertad, se siente amenazada por nuevos enemigos: tecnocracia, burocratización, totalitarismo de Estado, etc.; 5) la libertad es vivenciada hoy en estrecha vinculación con las causas decisivas: libertad y paz, libertad y justicia económica, libertad y democracia política, libertad y calidad de vida. Esta libertad y los valores a ella vinculados se formula y vive a escala planetaria.

En las libertades humanas aparece un contenido más social. No sólo surge una nueva ética de las libertades sociales, sino que se impregnan todas ellas de un claro matiz social. En este sentido, la vivencia actual de la libertad supone un salto cualitativo en comparación con las formas comprensivas de otros momentos históricos.

Hemos dicho que la ética de la libertad consiste en realizar la libertad. Ahora bien, la libertad ha de ser comprendida y vivida dentro del proyecto social de emancipación solidaria. Emancipación y libertad son dos magnitudes que mutuamente se explican y se realizan. Los rasgos de esta libertad de emancipación solidaria pueden ser los siguientes: 1) entender la libertad **desde** los que no son libres y propiciar programas de liberación sentidos y coejecutados por los **afectados y conocidos; 2)** extender la amplitud de los afectados por el ideal de libertad hasta alcanzar toda la base social. El proyecto de libertad social ha de ser **popular y no elitista**; 3) aumentar la **densidad de contenido** del ideal de libertad: libertad integral sin caer en reduccionismos idealistas (libertad interior, estoica, religiosa, formal) ni en reduccionismos materialistas (libertad económica, política, etc.; 4) proyectar un **programa de liberación** con fuerza mesiánica, pero sin revanchismos apocalípticos; con carga utópica, y al mismo tiempo con viabilidad histórica; con pasión revolucionaria; pero sin violencia opresora;

Setiembre de 1996, pp. 16; **LIBERTAD Y JUSTICIA**, en *Fomento del Estado de Derecho en*

con preferencia por los marginados, procurando al mismo tiempo la integración social.

Este ideal de libertad, vinculado al magno proyecto de la **emancipación** humana, alcanza la plenitud de significado en el evangelio cristiano y en las experiencias de liberación acaecidas en el interior del cristianismo.

Al hablar de emancipación humana es prudente concebir una historia construida por puras voluntades humanas. En este sentido los individuos y los pueblos pueden decidir que es hora de cambiar y pueden redefinir sus valores de la libertad. Una manera muy próspera de visualizar esta libertad sería entenderla como una inmensa capacidad de realizar empresas, todas las empresas. En este sentido la perspectiva ética asociada consistiría en disponer el ánimo de todos para que reciban las mejores impresiones y hacerles capaces de todas las empresas.

En este Capítulo haremos las siguientes preguntas: ¿de qué manera amenazan a la libertad la tecnocracia, la burocracia y el totalitarismo de Estado?, ¿cómo interpreta esta sociedad nuestra las relaciones que existen entre la libertad y la paz, la libertad y la justicia económica, la libertad y la democracia política, la libertad y la calidad de vida, ¿de qué manera nuestra sociedad actual vive la emancipación cultural, económica, política y social?, ¿es este un camino hacia la conquista o hacia la pérdida de la libertad?, ¿qué programa de liberación están estableciendo en nuestra sociedad actual para construir el modelo de sociedad que todos queremos?, ¿qué testimonios actuales nos ofrece el cristianismo para conquistar nuestra emancipación?.

Latinoamérica, editado por la Fundación Konrad Adenauer Stiftung, Caracas, pp. 14.

22. EL LIBERTARISMO[1] .

La oferta de la **sociedad libertaria** surge en el horizonte como una solución ante el fracaso de las instituciones del Estado en sus intentos por garantizar la libertad humana. Se presenta arropada con el encanto que dan las galas de la utopía. Y, por otra parte, concita las aspiraciones de realización plena de los individuos y de los grupos. En ella caben las más variopintas formas: desde la **acracia** pura hasta el **anarquismo** revolucionario, pasando por el nihilismo, el permisivismo y el pasotismo.

Por ello, es casi imposible hacer una valoración de una oferta tan compleja como la que presenta la concepción libertaria, **del modelo de sociedad.** Ofrecemos dos series de anotaciones: una de carácter receptivo, otras de rechazo.

La propuesta utópica de la sociedad libertaria contiene, entre otros, estos elementos válidos: 1) descubre la insoslayable e inevitable **debilidad** de las instituciones en lo que se refiere a la libertad. Toda mediación de la libertad opera en contra de la libertad misma. Las instituciones generan tóxicos contrarios al ejercicio de la libertad; 2) indica que en las estructuras sociales convencionales **no caben todas las formas** de libertad. Entran las formas de libertad social convencional, pero quedan fuera las libertades atípicas, marginales, originales, carismáticas.

Aceptando estos dos factores de la propuesta libertaria, la auténtica comprensión de la libertad social no puede prescindir de un componente ácrata -anarquista o libertario, según se quiera-. La genuina comprensión y

---

[1] VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 356-357. Puede consultarse especialmente el texto de BERGER, Peter, et alia: **Un mundo sin Hogar**, específicamente la tercera parte correspondiente al fenómeno de la **Desmodernización**, pp.173-219.

realización de la libertad no lo espera todo de las mediaciones sociales. Mantiene ante ellas una actitud que va de la crítica a la ironía.

A esta aceptación parcial oponemos un **disenso y rechazo global** ante la comprensión y realización libertaria de la vida social. Las razones son claras: 1) en primer lugar, una razón fundamental: la necesidad de mediaciones para todo lo humano y, más en concreto, para la convivencia social; 2) la pretensión de **abolir** el Estado no deja de ser una peligrosa tentación. El estado, con todas sus posibles extralimitaciones, es el gerente más eficaz de la vida social. La libertad ha de ser definida no **contra**, ni **a favor**, sino **en dialéctica** con el Estado; 3) la libertad es un ideal absoluto y una aspiración continua. En cuanto ideal, no puede ser alcanzado plenamente. Por eso necesita mediaciones históricas. El ácrata está ciego para ver esas mediaciones que, por definición, tienen que ser realizaciones parciales e imperfectas.

En este Capítulo haremos los siguientes cuestionamientos: ¿ha caído nuestra sociedad en prácticas libertarias?, ¿en cuáles concretamente?, ¿la actitud postmoderna (el postmodernismo) puede ser considerada como la práctica actual más importante del libertarismo?, ¿por qué?, ¿qué prácticas libertarias podemos observar en nuestras instituciones (empresas, Estado, familia, matrimonio)?, ¿de qué manera afectan estas prácticas la consecución de objetivos tan importantes como la calidad de vida y el proceso de humanización?, ¿el libertarismo puede convertirse en un mecanismo ético que refuerce los valores tradicionales y que facilite el escape a la angustia y a la ansiedad cultural que existe en nuestros momentos actuales?.

23. EL IGUALITARISMO[1] .

Cuando hablamos de sociedad impositivamente igualitaria nos referimos a las ideologías y a las realizaciones sociales que de hecho **eliminan la libertad** en la vida social. El **modelo de sociedad** que surge de tales ideologías se configura de acuerdo con el totalitarismo de Estado. Un totalitarismo revestido tanto de un signo como de otro: de izquierdas (socialismo real) o de derechas. En esas sociedades resuena continuamente el sarcasmo oficial formulado en la pregunta de Lenin : "La libertad ¿para qué?".

La **carencia de libertad** es una de las constataciones más negativas en las sociedades del colectivismo marxista. La experiencia colectivista no se ha demostrado por ahora compatible con la libertad política ni siquiera con la libertad personal. Idéntica constatación cabe hacer en las sociedades regidas por dictaduras de derechas.

El juicio que desde la moral social se ha de hacer de estas sociedades puede partir de los principios siguientes: 1) únicamente es **digna del hombre** una vida social programada y ejecutada desde la libertad; 2) sin libertad se desvirtúa, desde la raíz, la convivencia humana. La libertad es la primera categoría de la vida social; 3) la historia humana ha sido una lucha por las libertades. Sólo ella ha dado y sigue dando garantía de éxito a la aventura humana;4) el ejercicio de la libertad es lo que impide a los individuos y a los grupos caer en el vértigo del fanatismo, de la intolerancia y del integrismo; 5) las sociedades que carecen de libertad viven con notable precariedad la existencia humana.

---

[1] VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Pamplona, Navarra, 1991, pp. 302-303.

De estas consideraciones de valor es fácil concluir que: 1) la ética social ha de formular un **rechazo moral** de las situaciones en las que la vida social es algo impuesto de forma igualitaria; 2) igual rechazo ha de hacerse de las propuestas revolucionarias que llevan en su programa la eliminación de la libertad social; 3) el socialismo democrático o socialdemocracia, sobretodo de tipo marxista si quiere consolidarse en cuanto tal dentro de la historia y cultura occidentales ha de dar signos efectivos e inequívocos de estar a favor de la libertad. No puede mantenerse en posturas equívocas; 4) la sociedad necesita un cambio profundo; pero este cambio, no puede ser "impuesto". El auténtico cambio se hace desde la libertad y para la libertad.

En este Capítulo reflexionaremos sobre las dos preguntas siguientes: ¿de qué manera vivimos en la sociedad venezolana el igualitarismo?, ¿de qué forma afecta este igualitarismo al desenvolvimiento social?.

24. LOS SISTEMAS ECONOMICOS[1] .

La valoración moral del sistema económico es previa a la de los problemas económicos implicados en él. En una primera instancia, estudiamos la **noción y descripción de sistema económico**. Analizamos después **los distintos sistemas económicos históricos y actuales**, para terminar examinando la **función de la ética** en la valoración de estos mismos sistemas.

Hablar de "sistema económico" es aludir a un determinado tipo de organización de la economía. Dicha organización depende del esquema estructural que sirve de trama para integrar y conformar las relaciones nacidas de la economía. Por definición, pues, el sistema económico es un "modelo" o "esquema" que estructura la realidad económica en sus elementos básicos. Estos elementos básicos son: el **espíritu** o conjunto de motivaciones predominantes en la actividad económica; la **forma** o conjunto de factores socio-jurídicos que enmarcan y orientan la actividad económica; la **sustancia** o conjunto de procedimientos mediante los cuales se obtienen y transforman los bienes económicos.

¿Cuáles son esos sistemas económicos que responden a la descripción que acabamos de hacer?. Para averiguarlo podemos seguir dos procedimientos: **el método histórico y la consideración actual**.

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL; Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 562-563; R. TAMANES, **Estructura económica internacional**. Alianza Editorial, Madrid 1970; J.M. JORDAN, **Tres grandes doctrinas político-económicas: el liberalismo, la socialdemocracia y el socialismo**: Iglesia Viva n. 110-111 (1984), pp. 111-125. BERGER, Peter L.: **Pirámides de sacrificio**, Sal Terrae, Santander, España, 1979, pp. 263.

Por lo que se refiere al método histórico, encontramos en primer lugar, la interpretación marxista que, preocupada por hacer la crítica "científico-revolucionaria" del capitalismo, se orienta por los sistemas económicos de esclavitud, servidumbre, burguesía , capitalismo, etc. La interpretación no marxista se fija más en las estructuras económicas en cuanto tales y habla de la economía feudal, artesanal, mercantilista, etc.

Tampoco es unánime la identificación de los sistemas actualmente vigentes. Y ello por razones obvias: no existe un sistema económico puro; hay interferencias de unos con otros; elementos de signo capitalista se encuentran en regímenes oficialmente colectivista y viceversa. Además cada sistema económico evoluciona de forma que un sistema como el liberalismo económico del s. XIX no es lo mismo que el régimen actual de economía social de mercado.

Teniendo esto en cuenta, ¿qué sistemas económicos actuales podemos someter a una valoración ética?. Para algunos, los sistemas económicos se dividen en tres grandes grupos: capitalismo, socialismo y sistemas intermedios. Otros hacen una clasificación más diversificable: socialismo marxista, "capitalismo de 'laisser-faire', capitalismo social de mercado, socialismo democrático.

La diversidad de descripciones depende del criterio que se adopte para la clasificación. Samuelson reduce a estas tres preguntas todos los problemas básicos de la organización económica: 1) ¿**qué bienes** se van a producir y **en qué cantidad**?; 2) ¿**cómo** se van a producir?; 3) ¿**para quién** se van a producir?.

De la respuesta a estas preguntas nacerá el correspondiente sistema económico: sistema económico primitivo, si las soluciona la costumbre; socialismo, si las soluciona la autoridad; capitalismo, si las soluciona el sistema de mercado.

La ética, sobre todo si es una ética con referencias religiosas como la cristiana, ha de tener en cuenta las siguientes opciones: 1) ha de optar por una función **crítico-prospectiva**: desde el terreno de los fines, valora los sistemas existentes, pero no propone un sistema económico alternativo; 2) la valoración moral de los sistemas económicos ha de hacerse teniendo en cuenta que éstos se integran en sistemas u opciones humanas más amplias. El discernimiento de este trasfondo humano global es el gran cometido de la ética humanista; 3) la moral no puede repetir sin más valoraciones de otras épocas sobre los sistemas económicos. Ha de formularse desde y para los planteamientos actuales.

En este Capítulo nos proponemos responder el siguiente chequeo ético: ¿qué tipo de sistema económico poseemos?, ¿cuáles son sus objetivos fundamentales y cuáles son sus medios o estrategias y tácticas económicas?, ¿cuál es el nivel de proporcionalidad entre los medios y los fines en el ámbito de este sistema económico?, ¿cuál es el espíritu, la forma y la sustancia predominantes en nuestro sistema económico?, ¿qué tipo de crecimiento humano se persigue con el sistema económico que tenemos?, ¿qué estrategia crítico-prospectiva utiliza el sistema actual para modelar la sociedad más adecuada a nuestros objetivos?.

25. EL CAPITALISMO[1] .

El sistema económico capitalista ha sido objeto de grandes alabanzas y de no menores vituperios. ¿Qué decir de él desde la perspectiva de la ética cristiana?.

Antes de emitir un juicio valorativo moral, conviene hacer algunas anotaciones previas, destinadas a aclarar el significado del capitalismo y de sus diversas formas.

Bajo la etiqueta de **capitalismo** se encierran varias formas históricas y actuales de organizar la economía: entre las primeras figuran el "liberalismo económico". La "economía de mercado" caracteriza a todas las formas actuales de capitalismo. Hay otras concreciones que dan lugar a variantes importantes según la mayor o menor insistencia en la planificación o la libertad, en los aspectos sociales o individuales. En este último sentido se puede hablar de un "neo-capitalismo".

A pesar de todas estas variantes, el capitalismo tiene **una unidad de identificación:** una realidad histórica, entendida como cambio cualitativo en la manera de vivir y de entender la actividad económica. Manera de

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 69-70; VIDAL, Marciano, **¿Podemos bautizar el capitalismo?,** Editorial San Pablo, Madrid, 1994; O. VON NELLBREUNING, **El capitalismo. Examen crítico.** Herder, Barcelona, 1980; R. ALBERDI, **Juicio cristiano sobre el capitalismo: La identidad cristiana en el compromiso social**. .Moraia,Madrid, 1982, pp. 47-62; R. BELDA, **El fraude del cristianismo capitalista**: Iglesia viva n. 99 (1982), pp. 185-198;F. GOMEZ CAMANO, **Capitalismo versus socialismo. Análisis de una controversia**. Miscelánea Comillas 44 (1986) pp. 463-483); I. CAMACHO, **El capitalismo y lla justicia internacional. Especial referencia a la "Solicitudo rei socialis":** Revista de Formación Social 44 (1989) pp. 21-43.PERGER, Peter L.: **Pirámides de sacrificio**, especialmente, el capítulo 2: **¿Contra el capitalismo? Crítica del crecimiento**, pp. 45-81; KOCH B. Uwe, **La ética del mercado y del capitalismo**, Editado por CEDICE, Caracas, s.f., pp. 20; ANLEO, Juan G.:**Consumid, empobreceos, destruid la tierra (perfil de la sociedad de consumo),** Editorial Ediciones S.M., Madrid, 1978, pp. 239. ANISI, David,:Creadores de escasez: del bienestar al miedo, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 149.

entender la vida que se manifiesta en el **espíritu**, en la **forma** y en la **técnica** que configuran sus rasgos esenciales.

El **espíritu** de la actividad económica se manifiesta en la obtención **del máximo beneficio**. Los rasgos o metas esenciales de este espíritu son: 1) espíritu **de lucro**: deseo de obtener ganancias crecientes; 2) espíritu de **competencia**, exacerbado por un fuerte individualismo. Este provoca rivalidad o lucha entre individuos para conseguir las mayores ganancias posibles y hacer tender siempre hacia el monopolio que representa el máximo de libertad propia y de limitación ajena; 3) espíritu de **racionalización,** que aprecia todos los casos basándose en cálculos efectuados en términos de rendimientos y costes.

La **forma** u organización social y jurídica del capitalismo consta de los siguientes elementos: 1) Propiedad privada de los medios de producción; 2) consideración del **trabajo humano** como una **mercancía**; 3) el empresario como centro del sistema: combina los distintos factores de producción, efectúa la distribución de los resultados: salarios, intereses, beneficios.

La **técnica** es muy progresiva, en constante superación. Domina cada vez más la industrialización y la tecnificación.

Paralelamente el sistema económico capitalista genera un **sistema ideológico correlativo,** que sustenta la filosofía de la "economía de mercado" y que tiene su traducción en la política y en la cultura capitalistas. En esquema podría resumirse esta filosofía en los siguientes términos: 1) prioridad valorativa de la libertad individual; 2) consideración de la justicia en clave de equidad inter-individual (justicia conmutativa); 3) sanción filosófica de la propiedad privada; 4) aceptación del mercado como el instrumento más apto para lograr el equilibrio económico; 5) utilización de la economía para ejercer el poder (social, político).

La valoración ética del capitalismo no se puede hacer tan sólo desde los logros sociales del mismo, que ciertamente son muchos. Tampoco puede hacerse desde sus elementos puramente formales: valoración jurídico-formal. La valoración ética se ha de hacer sobre su estructura económica, es decir, por su funcionalidad real. Se trata de ver si el capitalismo realiza los valores básicos humanos. En esta última perspectiva se sitúa la doctrina del magisterio eclesiástico reciente, sobre todo la de Pablo VI y Juan Pablo II en sus **encíclicas Populorum Progressio** (n.26) , **Laborem exercens** (n. 12-14) y **Centesimus annus**, respectivamente.

Partiendo de estos textos, juzgamos **estructuralmente inmoral el sistema capitalista**. Por las siguientes razones: a) Introduce el **lucro** como el motor decisivo de la economía humana, contrariando así la visión humana y cristiana de toda actividad como servicio perfectivo del hombre; b) La **propiedad privada capitalista** de los medios de producción hace al hombre un "instrumento" y a su trabajo una "mercancía"; c) La **división económica** engendra inevitablemente el antagonismo y la lucha en la sociedad humana, contrariando así uno de los principios básicos de la comprensión humana y cristiana de las relaciones entre los hombres.

En este Capítulo las reflexiones éticas que consideramos más oportunos son las siguientes: ¿cómo interpreta el capitalismo de mercado el máximo beneficio?, ¿qué tan valiosa es esta interpretación?, ¿por qué?, ¿cómo interpreta el capitalismo de mercado la competencia?, ¿qué tan valiosa es esta interpretación?, ¿por qué?, ¿cómo interpreta el capitalismo de mercado la racionalización?, ¿qué tan valiosa es esta interpretación?, ¿por qué?,¿cómo interpreta el capitalismo de mercado su forma?, ¿qué tan valiosa es esta interpretación?, ¿por qué?, ¿cómo interpreta el capitalismo de mercado su técnica?, ¿qué tan valiosa es esta interpretación?, ¿por

qué?, ¿cómo interpreta el capitalismo de mercado su sistema ideológico, su sistema de expectativas y de creencias, sus visiones?, ¿qué tan valiosa es esta interpretación?, ¿por qué?, ¿qué tan valiosa resulta la interpretación que hace el cristianismo del capitalismo de mercado?, ¿por qué?.

26. EL COLECTIVISMO[1] .

Preferimos llamar **colectivismo** y no socialismo a aquel sistema basado en la propiedad pública "colectivista" de los medios de producción y de la planificación de las necesidades y de su correspondiente satisfacción económica por el control del Estado. En esta denominación entran los sistemas económicos nacidos de la matriz del comunismo marxista, cuya realización paradigmática se encuentra en la economía soviética (antes de los cambios en curso). Es obligado reconocer, no obstante, múltiples diferencias en ese comunismo marxista, según esté marcado por la línea leninista, maoísta, etc.

A continuación hacemos una descripción del colectivismo según los rasgos característicos de **espíritu, forma y técnica** que lo configuran. Terminamos con la **valoración ética** del mismo.

Para una justa comprensión del sistema económico colectivista es imprescindible tener en cuenta la cosmovisión marxista-comunista en que se justifica. Es esa visión la que: 1) crea **su espíritu**, nacido del deseo de contrarrestar y remediar las fluctuaciones económicas del sistema capitalista, así como las diferencias sociales y económicas que dicho sistema provoca. En consecuencia, el colectivismo pretende conseguir un nivel estable de actuación para satisfacer las necesidades de los individuos, sin que las decisiones económicas de producción sean adaptadas por la iniciativa privada, movida siempre por el afán de lucro; 2) **la forma** se caracteriza por la propiedad colectivista de los medios de producción.

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica,** Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 99-100; F. UTZ, **Entre neoliberalismo y neomarxismo**. Herder, Barcelona, 1977. Peter L.: **Pirámides de sacrificio**, especialmente, el capítulo 2: **¿Contra el socialismo? Crítica de la revolución**, pp. 89-124.

Respecto a los bienes de consumo, se admite la total o parcial propiedad privada. En este punto se dan variantes notables: a) la técnica del colectivismo se encuentra menos desarrollada que en el régimen capitalista.

Resulta interesante seguir la doctrina del magisterio eclesiástico en relación al comunismo. El rechazo ético que la conciencia cristiana viene realizando desde hace más de un siglo se debe en gran parte a este cuidadoso y vigilante magisterio que va desde León XIII hasta Juan Pablo II.

El rechazo ético del colectivismo se apoya en las contrariedades que residen en la estructura misma del colectivismo. Destacan las siguientes: 1) la total planificación de las necesidades económicas ofende frontalmente el respeto a la individualidad del hombre 2) la colectivización plena de los medios de producción elimina "ámbitos de libertad", necesarios para la humanización de individuos y de grupos; 3) la concentración económica origina un Estado Capitalista" con un poder excesivo en lo económico y en lo social, y con una burocratización agobiante.

En este Capítulo las reflexiones éticas que consideramos más oportunos son las siguientes: ¿cómo interpreta el colectivismo el máximo beneficio?, ¿qué tan valiosa es esta interpretación?, ¿por qué?, ¿cómo interpreta el colectivismo la competencia?, ¿qué tan valiosa es esta interpretación?, ¿por qué?, ¿cómo interpreta el colectivismo la racionalización?, ¿qué tan valiosa es esta interpretación?, ¿por qué?, ¿cómo interpreta el colectivismo su forma?, ¿qué tan valiosa es esta interpretación?, ¿por qué?, ¿cómo interpreta el colectivismo su técnica?, ¿qué tan valiosa es esta interpretación?, ¿por qué?, ¿cómo interpreta el colectivismo su sistema ideológico, su sistema de expectativas y de creencias, sus visiones?, ¿qué tan valiosa es esta interpretación?, ¿por qué?, ¿qué tan valiosa resulta la interpretación que hace el cristianismo del colectivismo?, ¿por qué?.

27. EL LIBERALISMO[1] .

Nacido de la Revolución francesa y vinculado a la "lucha de las libertades" a lo largo de estos dos últimos siglos, el **liberalism**o se presenta hoy como uno de los **modelos de sociedad** más vivos y actuales. En efecto, bajo los nombres de liberalismo o "neoliberalismo", aparecen un talante, una educación, un estilo y un modelo de sociedad organizado en distintas ideologías.

Conviene, pues, analizar los diversos usos del término para ver a continuación su significado moral como modelo de sociedad.

Todos conocemos los distintos usos del término liberal: **liberal** como adjetivo que expresa la cualidad que acompaña al actuar generoso y no medido por el cálculo de la recompensa. **Liberal**, como expresión de los ideales históricos de la libertad humana. **Liberal**, como individuo que sigue haciendo avanzar de forma progresiva y progresista las libertades sociales. **Liberal**, como adjetivo con significado político frente a la predominante significación económico-capitalista.

En todos estos usos, el término liberal tiene un significado que honra a los que son liberales de verdad. Se puede y se debe ser liberal, ya que trasciende las fronteras de lo político para convertirse en una actitud humana fundamental. De hecho, dentro de la misma corriente socialista ha existido y existe un socialismo de coste humanista y liberal.

Pero existe también un liberalismo, organizado en diversas ideologías y en variadas opciones de derechas, cuyo componente primario sigue siendo

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 349-350; F. FERRERO, **La moral burguesa**: Moralia 1 (1979) pp. 205-216; C.J. CELA CONDE, **Tres tesis falaces de la ideología liberal:** Sistema n. 50-51 (1982), pp. 51-60; VARIOS, **Liberalismo**: Revista de Occidente n.101 (1989).

el de **carácter económico**. De ese liberalismo brota un modelo de sociedad llamado liberal, y de la que nace **la libertad liberal**. Por motivos éticos, de esta forma de libertad pedimos un distanciamiento.

Nuestro juicio ético recae no tanto sobre las ideologías y propuestas liberales del siglo pasado; se centra más bien en la **comprensión y realización** liberales de hoy. Tenemos presentes las siguientes manifestaciones: 1) **la filosofía política y económica de la escuela liberal renovada.** Trata de apoyarse no sólo en la ciencia estrictamente económica, sino que busca la fundamentación de sus propuestas en la moral. "Si queremos que el capitalismo sobreviva, no es posible defenderlo en términos exclusivamente económicos". Para sus muchos seguidores, esta filosofía política y económica es la defensa de la libertad ante las garras del socialismo; 2) **la propuesta cultural de la "Nueva Derecha".** Basada en propuestas de antropología nietzscheana, con una vuelta nostálgica y aparente a la cultura politeísta grecorromana, haciendo apología de la agresividad humana, proclamando la desigualdad como valor absoluto, y respirando un odio visceral al cristianismo en cuanto religión monoteísta que predica la igualdad, se expresa de muchas formas: cine, teatro, literatura, etc.; 3) la **defensa psicológica y filosófica de la desigualdad humana** o, al menos, la reticencia permanente y activa ante las propuestas políticas que propugnan y propician la igualdad ética. Se afirma que "la desigualdad es inseparable compañera de la naturaleza y de la libertad, y no hay desigualdad sin arbitrariedad y coacción". Para pasar a esta conclusión: "En lugar de la tóxica envidia igualitaria, la creadora emulación jerárquica".

Todas estas manifestaciones de la ideología liberal: 1) **apoyan una concepción muy extendida de la libertad**, que es por definición **antiigualitaria**. Este carácter antiigualitario es suficiente para descodificar

moralmente a la libertad liberal. Es difícil creer que desde un sistema liberal se pueda alcanzar la igualdad exigida por una concepción moral de la vida social; 2) **apoyan el individualismo exacerbado**, que a los liberales les interesa distinguir del personalismo; 3) **apoyan la actitud competitiva** de la vida humana. Se instrumentaliza la palabra libertad para justificar actitudes contrarias al ser personal: insolidaridad, egoísmo, agresividad.

Por todas estas razones, la ética cristiana postula que la comprensión y la realización de la vida social se distancien de las concepciones liberales y abandonen el campo de la sociedad organizada según el modelo liberal.

En este Capítulo nos haremos dos preguntas: ¿qué modelo de sociedad propone el liberalismo?, ¿qué tan valiosa resulta esta propuesta?.

28. EL UTILITARISMO[1] .

El utilitarismo puede ser considerado como una variante del hedonismo; sin embargo, tiene tales características propias que lo convierten en un sistema ético peculiar.

El utilitarismo tiene a su vez distintas presentaciones, con sus correspondientes peculiaridades. Hasta en la ética actual se puede hablar de un neoutilitarismo. Sin embargo, el utilitarismo ético tiene su formulación típica entre los moralistas ingleses de los siglos XVIII y XIX. "De Bentham a Sdgwick, el utilitarismo se ha convertido en la moral clásica de Inglaterra" (R. LE SENNE, Tratado de moral general, Madrid, 1973, 34).

Dentro del utilitarismo inglés también existen diversidad de matices. Para el penalista Bentham, figura representativa del utilitarismo, lo decisivo es conseguir la mayor suma posible de placeres, fijando para ello una especie de "aritmética de placeres". John Stuart Mill señala que no sólo hay que tener en cuenta la cantidad, sino también la calidad en la consecución de los placeres, añadiendo que en el conflicto entre el interés particular y el interés general ha de prevalecer el segundo. Matices propios aportan también los restantes utilitaristas: Adam Smith, Sidgwick, etc.

A continuación se recoge la descripción que hace J.S. Mill del ideal ético utilitarista (El Utilitarismo, Buenos Aires, 1968).

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica,** Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 605-607;J:J:C: SMART-B. WILLIAMS, **Utilitarismo: pro y contra**. Tecnos, Madrid, 1981; J:S:MILL, **El utilitarismo**, Alianza, Madrid, 1984. POOLE, Ross: **Moralidad y modernidad**, Editorial Herder, Barcelona, 1993, pp. 15-37, específicamente el Capítulo 1: **El mercado y sus morales: utilitarismo, kantismo y pérdida de la virtud**: "sociedad comercial" y Utilitaristas y "aprovechados".

El **núcleo** de la concepción utilitarista de la vida se concreta en la siguiente afirmación: el placer y la exención del dolor son las únicas cosas deseables como fines.

"El credo que acepta la utilidad o el principio de la mayor felicidad como fundamento de la moral sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tiendan a promover la felicidad, e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por felicidad el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la ausencia de placer. Para dar una visión clara del criterio moral que establece esta teoría habría que decir mucho más particularmente qué cosas se incluyen en las ideas de dolor y placer y hasta qué punto es éste una cuestión patente. Pero estas explicaciones suplementarias no afectan a la teoría de la vida en que se apoya esta teoría de la moralidad: a saber, que el placer y la exención de dolor son las únicas cosas deseables como fines, y que todas las cosas deseables (que en la concepción utilitarista son tan numerosas como en cualquier otra) lo son o por el placer inherente a ellas mismas o como medios para la promoción del placer y la prevención del dolor".

No todos los placeres tienen la misma calidad; existe una **jerarquía de placeres:** "Es perfectamente compatible con el principio de utilidad reconocer el hecho de que algunas clases de placer son más deseables y más valiosas que otras. Sería absurdo suponer que los placeres dependa sólo de la cantidad, siendo así que, al valorar todos los demás, se toma en consideración la cualidad tanto como la cantidad" (ibid, 31).

La **regla** para la superioridad cualitativa de los placeres está en la preferencia que sienten los que tienen mejores oportunidades de experiencia, junto con los hábitos de la reflexión y de la propia observación.

"Sobre la cuestión de cuál es más valioso entre dos placeres, o cuál es el modo de existencia más grato a los sentimientos, aparte de sus atributos morales y de sus consecuencias, debe admitirse como fines el juicio de aquellos que están más capacitados por el conocimiento de ambos o, si difieren entre sí, el de la mayoría. Y no hay lugar a la menor vacilación en aceptar este juicio con respecto a la cualidad del placer, puesto que no hay otro tribunal a que acudir, ni aun respecto a la cantidad" (Ibid, 35).

En las situaciones conflictivas entre el **interés individual** y el **interés público**, J:S: Mill opta por éste último.

"El utilitarismo exige a cada uno que entre su propia felicidad y la de los demás sea un espectador tan estrictamente imparcial como desinteresado y benevolente. En la norma áurea de Jesús de Nazaret leemos todo el espíritu de la ética utilitarista: "haz a los demás lo que querrías que hicieran contigo y ama al prójimo como a ti mismo?. En esto consiste el ideal de perfección de la moral utilitarista" (Ibid, 45)

Son suficientemente conocidos los reproches que se pueden hacer al sistema moral utilitarista. Es el fiel reflejo de los ideales de una sociedad liberal: ideal del liberalismo económico reflejado en el tema del "bienestar individual".

No se libra de **la tentacion del egoísmo**. A pesar de la tentativa de juntar el altruismo con el utilitarismo, el ideal ético utilitarista se mueve dentro de un horizonte egoísta. La relación entre interés público e interés privado no encuentra el equilibrio exacto a partir de los presupuestos de este sistema moral.

Puede **inducir al sacrificio de valores fundamentales** en orden a conseguir la felicidad, el interés o la eficacia. Un ideal ético basado en la

eficacia, el interés o la felicidad conduce fácilmente a la pérdida de los valores más básicos de la persona.

Se plantea dentro de un **mínimo moral**. "El utilitarismo corresponde en líneas generales, a la moral popular, que es también una moral mínima. El argumento al que mayor parte de los hombres es sensible consiste en que serán desgraciados si no respetan la ley moral" (J.LECLERQ, Las grandes líneas de la filosofía moral, Madrid, 1956, p. 120).

En este Capítulo reflexionaremos sobre: ¿qué modelo de sociedad propone el utilitarismo?, ¿qué tan valiosa es esta propuesta?.

29. EL MARXISMO[1].

No hace mucho tiempo, en algunos ambientes teóricos y prácticos de la sociedad actual predominó hegemónicamente la ética de inspiración marxista; en otros; su presencia, aunque no hegemónica, se dejó sentir con notable influjo; en casi todos, era tenido en cuenta.

Sobre la ética de inspiración marxista pesan abundantes y serios interrogantes. Sobresalen los siguientes: 1) La cuestión sobre **la existencia** o no de una ética en Marx y en el marxismo. Esta interrogante alude a una original ambigüedad de la teoría marxista: el marxismo ¿es **ciencia** o es **empeño ético**?. Muy probablemente pretende ser las dos cosas, no sin viciar de raíz la naturaleza de cada una de las vertientes. 2) La moral oficial de los países socialistas ha creado una **escolástica** y una **ortodoxia** en el terreno ético, hecho que pone al borde del descrédito la genuina ética de inspiración marxista. 3) Los recientes planteamientos de algunos filósofos marxistas han producido una ética con notables "desviaciones" hacia posturas subjetivas y de matiz personalista, lo cual parece invalidar el dogma de la necesaria impostación estructural y materialista de la ética.

A pesar de estas interrogantes, la inspiración marxista es un dato irrenunciable de la teoría ética actual. Para el estudio de ciertos temas de moral concreta, por ejemplo los de moral social, la metodología marxista es muy beneficiosa y hasta imprescindible. La ética marxista no puede quedar

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL; Marciano, **Diccionario de Etica Teológico**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 371-372; J:L:L: ARANGUREN, **El marxismo como moral**, Alianza, Madrid, 1968; E. KAMENKA, **Los fundamentos éticos del marxismo,** Paidós, Buenos Aires, 1972; R. RUBEL, **Páginas escogidas de Marx para una ética socialista**. Amorrortu, Buenos Aires, 1974, 2 vols; A. UÑA, **¿Una ética marxista?. Comentario bibliográfico**: Pentecostés 16 (1978), pp. 3-17; V. ZAPATERO, **Socialismo y ética. Textos para un debate**. Debate, Madrid, 1980; H:C:F:

al margen de la influencia de la inspiración marxista, tanto en lo referente a la metodología ética como en lo que respecta al análisis de contenidos morales concretos.

Sin embargo, la ética marxista no es la base adecuada para configurar, desde ella, el paradigma de la ética social. Son evidentes los reduccionismos metodológicos que propicia (reducción a la infraestructura material, reducción a la dimensión estructural olvidando la esfera de la subjetividad); por otra parte, las propuestas de la ética marxista difícilmente serían aplicables a la sociedad actual.

En este Capítulo nuestro chequeo ético abordará las dos cuestiones siguientes: ¿qué modelo de sociedad propone el marxismo?, ¿qué tan valiosa es esta propuesta?.

MANSILLA, **Contribución a la crítica de la ética marxista soviética**, Estudios Filosóficos 30 (1981), pp. 453-474.

30. EL SINDICALISMO[1].

No podemos abordar aquí todos los aspectos que conlleva el tema del sindicalismo; damos por supuesto el conocimiento de su compleja historia, de su situación actual, de su estatuto jurídico y de su funcionalidad socio-económica.

Nuestro punto de vista se concreta: 1) En la doctrina social de la Iglesia respecto al sindicalismo. 2) En la propuesta de las orientaciones éticas decisivas para el momento actual.

De entrada digamos que el tema de los sindicatos ha estado presente en el primer plano de la doctrina social de la Iglesia a lo largo de toda la historia contemporánea. Ello quiere decir que acepta la realidad del sindicalismo y propone un conjunto de criterios para orientar esta importante estructura de la vida social. Se destacan estos cuatro:

1) El sindicalismo es una exigencia del derecho natural. No tiene otros límites más que los que impone una razonable legislación penal y de orden público. La aplicación de esta legislación y su garantía corresponde a los tribunales de justicia, que sean imparciales e independientes del poder ejecutivo.

Esta doctrina reconoce en el sindicato como una asociación profesional para **representar** a sus propios miembros y para **defender** sus

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 559-560; J.N. GARCIA-NIETO, **El sindicalismo en la encrucijada**: Razón y Fe 214 (1986) pp. 289-301; R. SANZ DE DIEGO, **Sindicalismo actual y doctrina Social de la Iglesia**: Corintios XIII, n. 54/55 (1990), pp. 199-230.

intereses con todos los medios legítimos. La **libertad sindical** es asimismo una exigencia del derecho natural

2) En virtud de este derecho natural, la doctrina católica rechaza la imposición por parte del estado de un sindicato único o de una federación de sindicatos. Esto sólo se podría admitir en virtud de exigencias ciertas y concretas del bien común, pero respetando tanto **el carácter representativo** de las personas de los trabajadores como su genuina **autonomía interna**. Es, por tanto, de estricta justicia la existencia de cauces institucionales suficientes por los que pueda manifestarse, eficaz y sinceramente, la voluntad de los trabajadores.

3.) Es irrenunciable además el derecho de asociación profesional que asiste a los trabajadores y a ejercerlo libremente. Este mismo derecho es una garantía indispensable para que la existencia legal de un sindicato de derecho público no se convierta en instrumento de injusta opresión de los obreros y de otros miembros y grupos del mundo del trabajo, de la producción y de los servicios.

4.) La doctrina de la Iglesia deja abierto el campo a la creación y a la evolución de "modelos" de organización social de la vida económica y del trabajo. Modelos que habrán de proyectarse con fidelidad hacia los derechos fundamentales y a las bases ético-jurídicas de la vida social. Y siempre al servicio de la persona de todos, unidos con vínculos de auténtica solidaridad.

La primera orientación ética ante el sindicalismo es la de la **libertad y pluralidad**. La libertad sindical comprende: el derecho a fundar sindicatos; a afiliarse al de su elección; a formar confederaciones y a fundar organizaciones sindicales internacionales o afiliarse a los mismos; el derecho a no verse obligado a afiliarse a un sindicato.

Esta libertad sindical lleva consigo el reconocimiento del pluralismo sindical. Se opone frontalmente al sindicato único o vertical y a la unificación de los sindicatos desde arriba.

El campo de intervención de los sindicatos no se limita al horizonte concreto de la empresa, sino que abarca la sociedad global. El fin de los sindicatos queda determinado en "representar" y defender los intereses de los trabajadores en los contratos de trabajo" (Pío XII: AAS 37 (1945) pp. 69-70. No es, por tanto, la de movilizar al trabajador para la lucha de clases, sino la de estimular su colaboración cosa que se realiza mediante el **diálogo** y **la concertación social** entre trabajadores y empresarios (Cf. MM 97; OA 14).

La **vida interna** de los sindicatos debe realizar en plenitud el ideal de la participación democrática que postulan para el conjunto de las instituciones sociales. Será tarea ética la de velar por la coherencia interna de los sindicatos. El derecho de la persona a la participación habrá de primar sobre la burocratización excesiva y la búsqueda del pragmatismo, tentaciones del sindicalismo actual.

La ética recuerda finalmente al sindicalismo su **actitud relativizadora**. El sindicato es, al fin y al cabo, una "mediación" y, en cuanto tal, no es un absoluto. De ahí que la ética cristiana debe mantener una postura lúcida ante los "desencantos" de la base frente a la actuación de las élites, ante las nuevas orientaciones asociativas y ante la utopía de la autogestión en el plano de la lucha obrera (Cfr. MM 100-103; LE 20).

En este Capítulo nuestro chequeo ético abordará las tres cuestiones siguientes: ¿qué modelo de sociedad propone el marxismo?, ¿qué tan valiosa es esta propuesta?, ¿cómo visualiza la sociedad venezolana actual el sindicalismo?

30. EL SINDICALISMO

31. EL SOCIALISMO[1] .

Bajo esta expresión se encierran concepciones del hombre y de la sociedad bastante dispares. Cuando el socialismo va unido a una configuración social concreta vinculable a la ideología marxista y al poder comunista, se habla de **socialismo real.** A esta forma de vivir y de entender la realidad humana la denominamos igualitarismo, y sobre él hacemos un discernimiento moral negativo. Cuando el socialismo va unido a una concepción humanista de la existencia, la valoración ha de ser positiva. Es lo que denominamos con el término de "**socialismo igualitario y participativo**", el cual constituye el núcleo decisivo de un válido modelo de sociedad y que será motivo de una exposición más extensa en el capítulo siguiente.

En este Capítulo nos haremos la siguiente pregunta: ¿qué literatura existe en la actualidad sobre la propuesta ética del socialismo?.

---

[1] VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 569-570. Peter L.: **Pirámides de sacrificio**, especialmente, el capítulo 3: **¿Contra el socialismo? Crítica de la revolución**, pp. 45-81.

32. EL SOCIALISMO IGUALITARIO Y PARTICIPATIVO[1] .

El **modelo de sociedad**, construido mediante los valores de la **justicia** y de la **libertad** y, promovido por el ejercicio efectivo de la **igualdad** y de la **participación social**, se sitúa dentro del horizonte utópico del humanismo socialista. La opción por este **humanismo socialista** delimita el horizonte más adecuado para el planteamiento y la solución de los problemas morales de la sociedad.

Analizamos los dos conceptos fundamentales de **humanismo socialista** y de **socialismo.**

Optar desde una conciencia cristiana por un **humanismo socialista** vale tanto como aceptar los valores básicos de la tradición humanista y cristiana:**1) el valor del hombre** por encima de cualquier otra realidad; **2.)** El **reconocimiento** de la persona humana como lugar axiológico autónomo y original; **3.)** La **defensa** de la libertad como ámbito de autonomía del individuo y como límite a los poderes externos a él, especialmente el Estado; **4.)** La **lucha** por la justicia como configuración ética de las instituciones y de las estructuras.

El humanismo socialista se presenta como una oportunidad inédita de auténtica democratización social. Frente a los socialismos totalitarios, ha existido una corriente de socialismo democrático, respetuoso con las exigencias éticas de los derechos humanos. El humanismo socialista, distanciado del capitalismo y del colectivismo **ofrece un modelo económico**

---

[1] VIDAL; Marciano, Diccionario de Etica Teológica, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 570-571.FUNDACION KONRAD ADENAUER, **El Fundamento ético de la economía social de mercado**, Editorial Fundación Konrad Adenauer, Caracas, 1994; POOLE, Ross, **Moralidad y Modernidad**, Editorial Herder, Barcelona, España, 1993, pp. 141-168, específicamente el Capítulo 5: **La comunidad ilusoria: la nación**.

de signo socializante. Esta ética social actúa en muchos cristianos "atraídos por las corrientes socialistas y sus diversas soluciones" (OA 31; cfr. QA 116-120).

Esta opción por el **humanismo socialista** nos lleva a analizar lo que se encierra en el término **socialismo**. En primer lugar, no es lícito entender por socialismo toda solución justa al problema económico y al conjunto de la vida humana. "Semejante identificación constituye un abuso, y diluye el concepto de socialismo que, a fuerza de querer abarcarlo todo, no daría absolutamente nada" (R. ALBERDI, **La realización de la fe en la vida social**: Corintios XIII n. 3 (1977), p. 169).

El ideal ético de la democratización social y de la economía socializada se realiza a través de la mediación histórica del **socialismo igualitario y participativo**, un modelo de sociedad basado en la igualdad y en la participación.

El socialismo igualitario y participativo es la puesta en ejercicio de la igualdad y la participación. Estas, a su vez, son las mediaciones sociales de la justicia y la libertad y, en última instancia, las formas históricas de la dignidad humana (cfr. OA 22).

En este Capítulo nuestro chequeo ético abordará las dos cuestiones siguientes: ¿qué modelo de sociedad propone el socialismo igualitario y participativo?, ¿qué tan valiosa es esta propuesta?, ¿cómo se podría operacionalizar este modelo de sociedad en venezuela?.

33. EL CAMBIO SOCIAL[1].

A la pregunta de si la ética acepta o rechaza el cambio social, la respuesta es tajante y clara: el cambio social es un **postulado ético**. Pero esta afirmación no puede ser una actitud voluntarista, ingenua y acrítica; precisa someterse a dos aproximaciones que muestren: **las razones para el cambio social** y **el significado de la opción ética a favor del cambio social.**

Previo a la pregunta -¿rechazo o aceptación del cambio social?- está el problema del significado mismo del concepto "cambio social". En él caben muchas realidades: el progreso, las reformas, la transformación de las estructuras sociales y políticas actuales. En el concepto de "cambio social" -por otra parte, tan claro y perceptible por todos- cabe introducir la utopía y las aspiraciones de todos los tiempos por un orden social más humano y, por lo mismo, más razonable y mejor.

Sea cual fuere el énfasis o el matiz que demos a "cambio social", es evidente la coherencia de la opción ética a favor del mismo. De entre las muchas razones que la apoyan están las de **carácter sociológico** y las de **condición teológica**.

Para la **sociología**, el cambio social es una realidad primaria. Una estructura social estática es pura abstracción. La estructura social es por esencia dinámica: implica de suyo un juego, un trasiego permanente de sus

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 67-69; CONSEJO ECUMENICO DE LAS IGLESIAS, **Los cristianos en las revoluciones técnicas y sociales de nuestro tiempo**, Sal Terrae, Santander, 1971; Id, Upsala, 1968, **Informes, declaraciones y alocuciones**, Sígueme, Salamanca 1969; E:J: ORTIZ, **Protestantismo y liberación, Teología social del Consejo Ecuménico de las Igleasis**. Mensajero, Bilbao, 1978. BERGER; Peter L.: **Pirámides de sacrificio (Etica Política y Cambio social)**, Editorial Sal Terrae, Santander, 1979, pp. 263.

elementos y relaciones. El cambio social se opera cuando esta estructura se transforma en algunos de sus rasgos o cuando se alteren las mismas reglas según las cuales se desenvuelve la interacción social. Esta transformación estructural está sometida a leyes del tiempo, extensión y profundidad de su influencia y en cuanto a sus causas socio-genéticas.

Por su parte, la **teología** no es refractaria al cambio social. Sus categorías, por el contrario, cobran mayor funcionalidad dentro del cambio social. Así lo vemos confirmado en el horizonte teológico actual que apuesta por el cambio social. "Si hubiera que decidirse por una idea que sirva como centro y aglutinante de las demás -se dice en relación con la Conferencia de Ginebra (1966) del Consejo Ecuménico de las Iglesias- sería necesario elegir la de que el cristiano está llamado a comprometerse activamente a favor del cambio. **Un cambio de las estructuras sociales** que devuelvan al hombre la dignidad con que Dios le ha creado. Esta idea se repite en múltiples documentos de todas las Iglesias.

La opción ética, como dijimos, a favor del cambio no es ni nace de una actitud voluntarista ni acrítica. Tampoco se deja llevar ciegamente de las transformaciones estructurales, ya que no hay un juicio previo cualitativo sobre el proceso: puede ser hacia arriba o hacia abajo, hacia adelante o hacia atrás.

Lo propio y específico que la ética introduce en la consideración del cambio social es **la responsabilidad del hombre dentro del proceso transformativo: 1) a**portando "sentidos" y "fines" al cambio social; 2) situando al hombre como sujeto, activo y pasivo, del cambio social; dando a éste la calidad humana que le es imprescindible para insertarse dentro del proyecto histórico de la humanidad; 3) haciendo coherente la relación entre

conflicto y cambio. La ética de la conflictividad social, se introduce en el cambio social moralizándolo en uno de sus factores básicos.

El magisterio de la Iglesia apoya con notable énfasis los procesos de auténtico cambio social que tienden a propiciar la salida de situaciones injustas. Baste recordar las palabras de Pablo VI: "El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras. Hay que emprender sin esperar más, reformas urgentes. Cada uno debe aceptar generosamente su papel, sobre todo los que por su educación, su situación y su poder tienen grandes posibilidades de acción" (PP 32).

En este Capítulo reflexionaremos sobre las siguientes cuestiones: ¿qué valoración podemos hacer del cambio social como estrategia para lograr la sociedad modelo?, ¿qué estructuras o sistemas de nuestra sociedad venezolana precisan de un cambio social?.

34. EL CONFLICTO SOCIAL[1] .

Partimos de un dato de experiencia: el conflicto es una constante en la realidad humana tanto individual como colectiva. Dando por supuestos los rasgos característicos del conflicto humano y sus múltiples significados, fijamos la atención en su **configuración sociológica**. Hablamos en primer lugar de **la noción** y **tipología** de los conflictos sociales. Discurrimos después sobre la **función**, **génesis y salidas** desde la sociología al conflicto social. Para terminar con **las perspectivas éticas**.

Un conflicto existe cuando dos personas desean llevar a cabo acciones que son mutuamente incompatibles. Su rasgo específico es una **relación de oposición**. Y en la categoría de conflictos se comprenden todas las relaciones contrarias, originadas estructuralmente, de normas y expectativas, instituciones y grupos.

El conflicto humano es **social** cuando se configura mediante estructuras sociales. Para que exista el conflicto social se requiere que trascienda el plano individual y que proceda de la estructura de unidades sociales.

La **tipología** de los conflictos sociales depende de los diferentes criterios a la hora de agruparlos. Hay quienes distinguen tres tipos de conflictos: conflictos **ideológicos**, conflictos raciales o biológicos. Otros prefieren clasificarlos según **el volumen de la unidad social** y la **categoría de los grupos.**

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL; Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 113-115; R. DAHRENDORF, **Sociedad y libertad**, Tecnos, Madrid , 1971; **Conflictos humanos y reconciliación cristiana, Carta Pastoral de los obispos de Pamplona, Bilbao, San sebastián y Vitoria** (Cuaresma, 1984). E.B. MCNEIL, **La naturaleza del conflicto humano,** Fondo de Cultura Económica, México 1975;

Combinando las características de ambos criterios de clasificación, se obtienen muchos tipos más o menos diversos de conflictos sociales que van desde la resistencia del soldado a la obediencia hasta las luchas religiosas y las guerras entre naciones.

¿Tienen **función positiva** los conflictos sociales?. Hay quienes niegan funcionalidad sociológica al conflicto social, como lo hace la escuela funcionalista norteamericana. Otros lo consideran como un agente de cambio social, teoría formulada principalmente por Dahrendorf.

Para Dahrendorf la teoría sociológica del conflicto se encuadra en el marco de referencia de la teoría del cambio social. La relación entre conflicto y cambio es clara. La finalidad y la efectividad de los conflictos sociales consiste en mantener despierto el cambio histórico y fomentar el desarrollo de la sociedad. Su tesis afirma que la misión constante, el sentido y el efecto de los conflictos sociales se concretan en mantener y fomentar la evolución de las sociedades en sus partes y en su conjunto.

¿Qué **causas** sistemáticas, es decir, estructurales, tiene el hecho constante de los conflictos sociales?. Y en consecuencia, ¿cuál es el lugar del conflicto en la sociedad humana y en su historia?. La respuesta depende de la interpretación negativa o positiva de la función del conflicto social. Son muchos: 1) el conflicto social nace de causas patológicas del individuo; 2) el conflicto social es una disfunción originada por el funcionamiento negativo de las estructuras de grupos o de instituciones; 3) el conflicto social es engendrado por la base económica. Para el marxismo, la injusta desigualdad en el sistema de producción engendra una **situación de conflicto permanente**; 4) el conflicto social es un factor de cambio nacido de la desigualdad en el reparto y en el ejercicio del poder dentro de la estructura social.

Las **salidas** al conflicto pueden darse: 1) mediante la **agudización** del conflicto, deteriorando al máximo el enfrentamiento de las partes y provocando la eliminación de uno de ellos; 2) mediante la **propiciación** de diversos factores de equilibrio, como pueden ser la **conciliación**, **la mediación**, el **arbitraje;** formas éstas a que se suele acudir en las sociedades actuales.

La ética del conflicto social se apoya sobre los análisis sociológicos del mismo. Ofrecemos un conjunto de perspectivas éticas sobre el conflicto social, tales perspectivas tendrán su aplicación concreta en acciones conflictivas como la lucha de clases, la huelga, cuya moralidad se ofrece en capítulos sucesivos.

La sociología explica la génesis de los conflictos sociales. También la ética trata de explicar los conflictos como **expresión objetiva y subjetiva de la injusticia social estructural**. Al convertirse en medios de lucha por la justicia, los conflictos sociales adquieren una cara noble y humana; pero, desgraciadamente, no pierden el rostro dolorido creado por la injusticia. Por tanto, la ética de la conflictividad sufre de una radical ambigüedad: a la hora de discernir, se encuentra con que el conflicto es un "hecho" de injusticia y es "medio" de justicia.

La ética de los conflictos sociales ha de tener una **orientación pragmática**, buscando las instituciones socio-jurídicas de solución a los conflictos. Al mismo tiempo, no puede perder **la dimensión profética**, no contentándose con lo conseguido y urgiendo el retorno al aliento original nacido de la injusticia omnipresente.

La dinámica conflictual ha de desarrollarse dentro de unas pautas de valores que engendren y mantengan la coherencia ética: 1) no pueden vulnerar el núcleo del equilibrio social general, a no ser en

situaciones extremas; 2) los conflictos sociales han de ser planteadas y resueltas buscando el interés del grupo, pero sin olvidar el bien de todo el colectivo; 3) las partes en conflicto deben realizar la dinámica conflictual con actitudes constructivas y propiciadoras del cambio social; 4) por otra parte, la ética cristiana introduce una notable carga de esperanza escatológica que "magnifica" y "relativiza" al mismo tiempo los conflictos sociales.

En este Capítulo reflexionaremos sobre: ¿de qué manera la sociedad venezolana interpreta el fenómeno del conflicto social?, ¿qué valoración podemos hacer sobre esta interpretación del conflicto?, ¿debemos propiciar el conflicto, rehusarlo o utilizarlo como un mecanismo para poner al descubierto los diferentes escenarios posibles de nuestras expectativas y actuaciones?, ¿desde qué perspectiva ética debemos interpretar el fenómeno de los cambios sociales?.

35. LA RESISTENCIA FRENTE AL ORDEN ESTABLECIDO[1] .

Existe un grupo de formas de violencia que tienen como denominador común oponerse al "orden establecido" desde unas pretensiones de "legitimidad social". No incluimos entre ellas el **terrorismo** y la **subversión** que no se pliegan a los "convencionalismos" de la legitimidad social.

Las formas de violencia contra el orden establecido son: la **rebelión**, la **revolución** (violencia revolucionaria), el **tiranicidio**, la **resistencia al poder político** o la **sedición**. Queremos hacer aquí las siguientes anotaciones generales en relación con todas estas formas de violencia frente al orden establecido.

La moral tradicional católica ha acogido positivamente las formas que se expresan con el término de **"resistencia"**, opuesta a la "tiranía". Ha rechazado en cambio, como negativa, la rebelión, llamada hoy revolución.

En torno a la expresión "orden establecido", acusamos en ella una radical ambigüedad. En su utilización, no se entiende como un orden social "justamente" establecido, sino como un orden social "de hecho" establecido. Y es precisamente esta radical ambigüedad lo que permite un diagnóstico ético de las formas de violencia.

Creemos que el tema del "tiranicidio" y el de la "resistencia" al poder político adolece, en su planteamiento y en su solución, de una comprensión excesivamente jurídica y personal del poder.

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 523-524; A. de CASTRO ALBARRAN, **El derecho a la rebeldía**, Madrid 1934; J:G: DAVIES, **Los cristianos, la política y la revolución violenta.** Sal terrae, Santander, 1977; PIO XI, carta "**Firmissimam constantiam**", en P. GALINDO, **Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios,**

Tanto el tiranicidio como la resistencia están coloreados por cierto matiz de "integrismo ético-político" lo mismo en el motivo que en la finalidad en que se sustentan.

En la actualidad, este tema clásico se formula en términos de violencia revolucionaria.

La resistencia al poder político injusto y agresor fue tratado por la moral tradicional y ha vuelto a ser considerado por el magisterio eclesiástico reciente. Pío XI, en la Carta al Episcopado Mexicano "Firmissimam constanciam" (1937), afirmó la posibilidad de una insurrección justa y expuso los criterios generales que deben orientar la moralidad de su realización. El Concilio Vaticano II reiteró la doctrina tradicional, proclamando la licitud de la resistencia ante el abuso de la autoridad: "Cuando la autoridad pública, rebasando su competencia, oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común. Les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica" (GS 74).

En este Capítulo nos preguntamos: ¿qué usos hace la sociedad venezolana actual de este recurso?, ¿qué valoración ética podemos hacer de estos usos?.

Acción Católica, Madrid 1955, pp. 1125-1134; I: FETSCHER, **Revolución y resistencia** (Fe cristiana y Sociedad moderna, 14), SM, Madrid 1987, pp. 101-162.

36. LA REVOLUCION[1] .

La opción ética apuesta por **el cambio social**. Pero, ¿qué cambio?. La ética ¿debe propiciar la subjetivación del cambio -transformación de los corazones- o el cambio objetivo - la transformación de las estructuras?. Planteada la cuestión desde otro ángulo: ¿Qué forma de cambio es más coherente con la ética: la revolución o la evolución?.

En este concepto centramos la reflexión en la moral de la revolución. Lo hacemos ofreciendo tres grupos de reflexiones: de carácter **sociológico,** de carácter **teológico** y de carácter **ético**.

El Diccionario de la Real Academia define la revolución como la "acción y efecto de revolver o revolverse". Al término revolución se le asigna un significado socio-político: cambio violento en las instituciones políticas de una nación. La revolución, pues, significa cambio social y para muchos, el cambio social por excelencia.

¿Qué elemento específico le es propio a la revolución?. Se le asigna el siguiente: ser un cambio estructural y explosivo. Este doble elemento aparece con mayor claridad si comparamos el concepto de revolución con el de "reforma" y el de "evolución". La revolución conlleva una ruptura de continuidad, un cambio "estructural", o "revolucionario". Por el contrario, las "reformas" propician un cambio controlado por el poder constituido, un

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica,** Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 524-526; G. GIRARDI, **Filosofía de la revolución y ateísmo**: Concilium n. 36 (1968), pp. 505-519; H. ASSMANN, **El lugar propio de una teología de la revolución**: Selecciones de teología 10 (1971) pp. 157-171; R. SHAULL, **Perspectiva teológica sobre la revolución**: Selecciones de teología 10 (1971), pp. 136-145; J. COMBLIN, **Teología de la revolución**, Desclée de Brouwer, Bilbao 1973; C:J: DAVIES, **Los cristianos, la política y la revolución violenta**, Sal terrae, santander 1977; VARIOS, **Cristianismo y revolución:** Pastoral Misionera n. 163 (1989).HOBSBAWM, Eric J. **Rebeldes Primitivos (Estudio sobre las formas arcaicas de**

cambio que no cuestiona el orden social existente. A su vez la revolución se distingue de la "evolución" en cuanto que aquélla supone un cambio repentino en su manifestación y rápido en su actuación. Es un cambio "explosivo".

Aunque la revolución tiene su verificación más aparente en el campo político, abarca también a tres niveles importantes de la estructura social: económico, cultural, jurídico. Se habla también de la revolución total en cuanto que, al suponer una nueva síntesis de valores proyecta un nuevo sentido sobre todos los valores antiguos.

De entre los muchos aspectos que cabe analizar en la revolución es de destacar su **conexión con la violencia**. Si se entiende por violencia una imposición desde fuera, contraria al desenvolvimiento natural de un sistema, la revolución supone siempre la violencia, ya que es un cambio cualitativo -y en este sentido violentada- de las estructuras. Si entendemos por "violencia" la violencia física, directamente mortífera y bélica, la revolución no la incluye necesariamente, aunque históricamente la ha conllevado.

Hablamos de "teología de la revolución" diferenciándola de la "teología de la liberación". Esta última es fruto del pensamiento católico, y más concretamente de los países latinoamericanos. La primera, en cambio, procede del campo protestante. Hizo su presentación en la Conferencia Mundial de Ginebra (1963).

Para unos, la teología de la revolución es una "teología para el tiempo de la revolución". Otros la entienden como el "descubrimiento de la estructura revolucionaria de la fe cristiana".

Con todas las reservas que la crítica hace de ella y lo poco asimilada que ha sido por parte de las diferentes Iglesias, la "teología de la revolución"

---

los movimientos sociales en los siglos XIX y XX), Editorial Ariel, Barcelona, España,

ha puesto de relieve dimensiones cristianas olvidadas y nada despreciables: **1.)** la actitud revolucionaria como expresión moral del creyente; **2.)** la dimensión escatológica de la existencia humana; **3.)** la atracción por el futuro de la esperanza; **4.)** las categorías de la "novedad cristiana". La Asamblea General de Upsala (1968) escogió como lema: "Ahora hago el universo nuevo" (AP 21, 5).

Nuestra aproximación ética al fenómeno de la revolución considera a ésta desligada de la violencia armada. Sobre la moralidad de la revolución proponemos dos grupos de consideraciones: la doctrina social católica y la reflexión teológico-moral actual.

La doctrina social católica ha adoptado una actitud negativa ante la revolución. Parte de un concepto singular de revolución, considerada como insurrección sangrienta, destructora, atizada por la demagogia, que pretende derrocar, por completo un determinado régimen político legitimado, pero sustituido por otro puesto al servicio de grupos, intereses o movimientos particulares. Se identifica con "rebeldía" e "insurrección", con su connotación negativa de "levantamiento contra un poder legítimo",

Hay otro aspecto a considerar: Para la doctrina social de la Iglesia, la revolución está indisolublemente unida a la violencia armada. Se la considera, además, como contraria a una ley impuesta por la naturaleza y, en última instancia, querida por Dios. No es extraño, pues, que la actitud condenatoria del magisterio sea terminante y permanente hasta nuestros días. No ha habido en ella cambio. El magisterio eclesiástico **considera inmoral recurrir a la insurrección revolucionaria como medio ordinario para combatir la injusticia** (PT 161-162; PP 30-31). Sólo un paréntesis del

1974, pp. 368.

n. 31 de **Populorum Progressio** admite que **la revolución puede ser una solución legítima en casos extremos.**

Los moralistas han precisado las condiciones legitimadoras de esta acción revolucionaria: que la revolución no sea un fin en sí mismo, sino que se ordene a un orden justo. Que la colectividad se halle en verdadero estado de necesidad. Que se hayan agotado todos los medios pacíficos para resolver la situación. Que las acciones o estrategias sean lícitas y apropiadas de manera que no causen a la comunidad daños superiores a los que se aspira a reparar.

Por su parte, la **reflexión teológico-moral** actual introduce algunas perspectivas éticas en el tema de la revolución: **1.**) la revolución puede y debe ser pensada sin relación indisoluble con la violencia; **2.)** necesidad de pasar de "una ética del orden" -cosmovisión estática y conservadora, como la de la doctrina social católica- hacia una "ética del cambio"; **3.)** las reservas eclesiásticas ante la revolución tienden a justificar ideológicamente "estrategias" reformistas, oponiéndose así a opciones sociales verdaderamente progresistas.

Creemos, en conclusión, que el ethos social cristiano está esencialmente abierto al cambio social. Lo propicia como una exigencia ética fundamental. Sin absolutizar ninguna forma de cambio, en el momento actual la estimativa ética cristiana ha puesto de relieve el flanco revolucionario del cristianismo. Entendiendo la revolución como **un proceso permanente y global**, el ethos social de los cristianos expresa sus exigencias en clave humana de **revolución y en clave religiosa de justicia escatológica**.-

En este Capítulo nuestras reflexiones se centrarán entorno al siguiente chequeo ético: ¿cómo interpreta nuestra sociedad actual la revolución?, ¿qué valoración ética podemos hacer al respecto?, ¿por qué?,

¿cuál es a su juicio la táctica más proporcional para lograr un modelo de sociedad adecuado: el conflicto, la resistencia, la revolución o la evolución?, ¿nuestra sociedad actual venezolana es o no es revolucionaria?, ¿qué valoración podemos hacer de la interpretación que el cristianismo nos ofrece de la revolución?.

37. EL COMERCIO[1] .

[1] VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 100-101. Es indudable que el comercio o el mercado es un medio fundamental para lograr los objetivos que persigue la sociedad capitalista actual y, en consecuencia, se muestra como su sustancia. Ahora bien, no por ello deja de tener severas críticas motivadas en su gran medida por la operacionalidad del mercado. El mercado debe lograr el objetivo de la sociedad capitalista actual, esto es: el crecimiento y el desarrollo económico. Si no lo hace entonces es un medio inadecuado y poco proporcional al fin perseguido. Pues bien, hay dos severas críticas entorno a este tema. Por una parte, se critica la poca comprensión que las personas poseen sobre la dinámica del mercado. Por otra parte, se critica la infinita e incondicional capacidad que posee el dinero para ser intercambiado por cualquier cosa incluso por elementos humanos tales como "dignidad", "respeto", "integridad" u "honradez". La primera crítica nos la ofrece el filósofo y economista venezolano Emeterio Gómez, quien, en su ponencia titulada **América latina: la incapacidad para comprender la naturaleza inhumana del mercado** (IV Taller Iberoamericano sobre ética y economía propiciado por la AUSJAL, Caracas, 23-26 de setiembre de 1996, pp. 25) juzga que los habitantes de latinoamérica son poco conocedores de la naturaleza del mercado. El mercado tiene una naturaleza similar a una piedra, a una manzana y a una sartén. Si nuestro objetivo es hacernos con el mayor volumen de recursos en cada momento que tengamos la oportunidad de hacerlo contravenir este principio es irracional. En consecuencia, si estamos en un período de abundancia de recursos monetarios y no lo aprovechamos para que estos recursos pasen de otras manos a las nuestras sería actuar irracionalmente. Si cada mercader quiere lograr el objetivo que hemos mentado anteriormente no puede dejar de procurar todas las estrategias posibles a su alcance para apropiarse de los mayores recursos disponibles de la mercancía que quiere obtener. La argumentación del profesor Emeterio carece de la explicitación del espíritu del capitalismo de mercado pero se puede sobreentender con facilidad. En este marco podríamos decir que los venezolanos tendríamos que poner por las nubes el precio del petróleo en los períodos de mayor consumo como lo es el invierno del Norte y del Sur, cosa que, los países desarrollados están muy convencidos que tienen que superar y proponer en su contra el principio que una vez Bolívar nos ha transmitido: aunque la naturaleza se oponga lucharemos contra ella y haremos que nos obedezca. Este principio, testimonio fundamental de la ética humana es lo que no advierte el señor Emeterio Gómez. No obstante la crítica realizada al sistema de mercado es pertinente pero testimonia la existencia de un tipo de mercado monetarista de relación entre desiguales no entre iguales. En consecuencia es importante tomar nota de ella pero es insuficiente para valorar la naturaleza prospectiva de las actividades humanas, entre ellas, la actividad mercantil, en donde la libertad es su fundamental ingrediente. Esta dimensión prospectiva, sin embargo, no se esconde y así se nos advierte que: "cuando el cardenal Ratzinger alguna vez afirmara que la fuerza ética del Ser humano es inferior a la fuerza material o natural del mercado, cuando llegó al extremo de plantear que 'una formación de la voluntad política que aproveche las leyes internas de la economía...parece casi imposible, pese a toda las solemnes afirmaciones humanitarias; (y) sólo podrá imponerse si para ello se liberan fuerzas éticas totalmente nuevas'...La única posibilidad que tenemos de liberar fuerzas éticas capaces de enfrentarnos al capitalismo se resuelve en una instancia superior: el desarrollo de una visión del Ser humano centrada en el carácter absoluto e infinito de su Espíritu" (op. Cit. Pp. 1 y 25). Esperemos que esta fuerza coincida con la fuerza que Bolívar mencionaba. La segunda crítica se hace a la capacidad infinita que posee el dinero para su intercambiabilidad. Esta crítica procede del padre jesuita Raúl González Febre, quien en su

La actividad comercial o **comercio** se puede entender desde diversas perspectivas. En su acepción más amplia, el mercado constituye uno de los rasgos configuradores de un sistema económico: economía social de mercado. Es el órgano esencial de la economía social. Otras veces se amplía el concepto de comercio hasta identificarlo con la realidad económica de **cambio**. Así entendido, el comercio viene a significar uno de los procesos fundamentales de la actividad económica: **la circulación** de los bienes económicos. Finalmente, en un sentido más reducido de significado, comercio se identifica con el **contrato de compra-venta**. Este último aspecto de compra-venta marca la orientación ética prioritaria de la justicia conmutativa.

Se puede entender también el comercio como la actividad económica orientada a **la distribución de los bienes económicos**. esta actividad tiene una instancia ética que los moralistas de todas las épocas han tratado de formular.

El valor moral de la actividad comercial tiene, a lo largo de la historia de la Iglesia, distinta consideración. Podemos distinguir cuatro etapas o momentos: a) **la época patrística y escolástica** en general no ven muy bien

---

ponencia **Sobre la dimensión ética de la economía** ((IV Taller Iberoamericano sobre ética y economía propiciado por la AUSJAL, Caracas, 23-26 de setiembre de 1996, pp. 7) nos advierte que para adentrarnos en una discusión sobre el mercado es conveniente poner un punto en claro: la elección de la persona en la relación con los demás puede tener un carácter humanizador hacia ellos, ayudándolos a constituirse como personas y hacia uno mismo, reconociendo que hemos sido constituidos con otros o bien puede ser deshumanizadora en ambos sentidos. Y en este escenario debemos elegir la primera opción: humanizarnos, humanizando a los demás y humanizándonos a nosotros mismos. Las únicas actividades económicas válidas y susceptibles de ser intercambiadas por dinero debiesen ser éstas y no otras tales como homicidios, violaciones, insultos y vejaciones, acciones por las cuales, lamentablemente también se paga; POOLE, Roos, **Moralidad y Modernidad, el porvenir de la ética**, Editorial Herder, Barcelona, España, 1993, pp. 16-25, específicamente el Capítulo 1, parágrafo 1: **Sociedad comercial**. ANISI, David: Creadores de escasez: del bienestar al miedo, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 149.

la función comercial. Aunque no condenan abiertamente el comercio lo miraron con cierto recelo por los peligros de lucro, fraude, mentira a que esté expuesto. b) En la **Edad Media** se inicia una cierta revalorización del comercio. Santo Tomás admite la licitud del comercio lucrativo, ya que para el comerciante el lucro es una "remuneración de su trabajo"; c) Los **teólogos del siglo XVI** consolidan definitivamente la aceptación del comercio dentro de la doctrina moral cristiana; d) En la **actualidad**, nadie pone en duda la licitud de la actividad comercial lucrativa. El comercio es una de las actividades sociales más importantes relacionada con la distribución de los bienes y con la regulación del circuito económico.

La moralidad del comercio se enfoca hoy desde distintas perspectivas. Señalamos las principales:

1.) La **moralidad de la ganancia** en la actividad comercial ha de ser medida por el servicio prestado y por los riesgos corridos. Esta legitimidad de un determinado beneficio se apoya: en **el aumento del valor** que el comerciante da a la mercancía; en **el servicio** que presta a los compradores; en **las pérdidas** a que está expuesto.

2.) La **moralidad de los intermediarios** dentro del conjunto de la actividad comercial reside en que el lucro de su función no debe superar la medida señalada en el párrafo anterior.

3.) Respecto de los **monopolios comerciales** y demás formas de control comercial , no se puede negar la licitud de tales consorcios. Pero hay que reconocer, que tales operaciones están expuestas a múltiples inmoralidades: chantaje, fraude, especulación, etc.

4.) La **moralidad del comercio internacional**, sobre todo, de los países desarrollados con los subdesarrollados. El libre intercambio sólo es equitativo si está sometido a las exigencias de la justicia social. Una

economía de intercambio no puede descargar sobre la sola ley de la libre concurrencia, que engendra también demasiado a menudo una dictadura económica.

5.) La **moralidad del equilibrio comercial en el interior de la economía nacional**, procurando favorecer con adecuadas medidas la equidad de los sectores comerciales, por ejemplo, el factor agrícola, minero, etc.

6.) La moralidad de las áreas comerciales más amplias, como el Mercado Común, Mercosur, El Pacto Andino, El Grupo de Río, etc. Pero un equilibrio justo en las relaciones comerciales en el interior de un mercado común es necesario procurar que la política financiera, fiscal y social se esfuerce por procurar, a industrias concurrentes de prosperidad desigual, oportunidades semejantes.

En este Capítulo nuestro chequeo ético tomará en cuenta las siguientes preguntas: ¿cómo interpreta nuestra sociedad el mercado?, ¿qué valoración podemos ofrecer sobre la naturaleza del mercado?, ¿qué perspectiva social posee en Venezuela la dinámica del mercado?, ¿qué valoraciones podemos hacer de un modelo de sociedad que propicie el capitalismo de mercado?.

38. LA EMPRESA[1].

La empresa de producción es uno de los temas fundamentales de la **doctrina social católica**. Al mismo tiempo se ha convertido en el centro del actual movimiento de renovación humana y cristiana de la vida socio-económica.

Como punto de partida ofrecemos unas anotaciones disciplinarias de la empresa para desembocar en **los problemas morales** de la misma.

La **empresa** debe ser considerada como actividad del empresario, como grupo social humano y como organización económica. Desde este punto de vista, la empresa es la unidad económica organizada dirigida a la producción de bienes o de servicios para el intercambio con otras unidades a través del mercado.

Nacida y realizada dentro del sistema capitalista, la empresa conjuga los tres factores de la producción: **naturaleza, trabajo y capital**. A través de

---

[1] Puede verse al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica,** Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 208-209; C: GINER, **Moral de la empresa** : Sal Terrae 63 (1974) pp. 643-652; I. CAMACHO, **Hacia una reforma de la empresa:** Proyección 24 (1977), pp. 205-214 y 275-284; G. HIGUERA, **El empresario indirecto**: Sal Terrae 70 (1982), pp. 55-64; E. RECIO, **La pequeña y mediana empresa en el marco de un sistema de economía social de mercado o de planificación socialista**: Revista de Fomento Social 39 (1984), pp. 119-128; F: UTZ, **La empresa como dimensión del mundo del trabajo. ¿El trabajador como socio?,** Herder, Barcelona, 1986; **Problemas éticos de la empresa**: ICADE n. 19 (1990), pp. 3-185; F. BIANCHI, **La empresa y la doctrina social de la Iglesia**: Corintios XIII, n. 54-55 (1990), pp. 231-263. Véase de igual manera el texto **Etica Empresarial** editado por la Cátedra Fundación Sivensa, Valencia, Noviembre de 1993, particularmente el texto **La responsabilidad ética del empresario actual** elaborado por el profesor Carlos H. García Rivera. BLANCHARD Kenneth y VINCENT P. Norman. **El poder ético del directivo**, Editorial Grijalbo, pp. 126. Es también fundamental el texto del profesor Adolfo Blanco R. titulado **La empresa como freno y motor de la economía** (IV Taller Iberoamericano sobre ética y economía auspiciado por AUSJAL, Caracas, 23 al 26 de septiembre de 1996, pp. 8). AVE: **Etica como factor de éxito y competitividad**, Editado por AVE (Asociación venezolana de ejecutivos), Caracas, Mayo, 1995, pp. 67; **Administración y sociedad: el ambiente externo, la responsabilidad social y la ética**, pp. 57-81;AVE: **Principios y normas éticas para el gerente profesional**, Caracas, 1995, 2da. Edición,(1ra. Edición, 1992), pp. 35.

ella se realiza el reparto de los bienes producidos: el salario al trabajo, el beneficio a la actividad empresarial, el interés al capital, el impuesto al bien común por medio de la Hacienda Pública.

De esta manera, la empresa se convierte en **centro de las decisiones económicas.**

No es fácil hacer una clasificación de las empresas, pues sus formas son variadísimas. Por otra parte, éstas están constantemente sometidas a cambios coyunturales e históricos. En una tipificación sistemática, cabría adoptar una clasificación de carácter **formal** y otra de carácter **real.**

Por su **carácter formal**, señalamos las siguientes, sin mayor especificación pues suponemos son conocidos del lector: empresa industrial o autónoma, empresa colectiva, empresa de capitales o anónima, empresa de forma cooperativa, empresa pública.

Más sentido tiene para nuestro punto de vista la **clasificación real**. Enumeramos las siguientes: 1) **Empresa capitalista**, caracterizada por la distinción jurídica entre los sujetos que participan en la empresa: el titular del capital y los aportadores del trabajo. 2) **Empresa cooperativista**, en la que se da la identidad perfecta entre el sujeto titular del capital y el sujeto titular del trabajo aportado a la empresa. La colectividad de los socios constituidos en cooperativa son los titulares del capital. 3) **Empresa colectivista**, con modelos basados en experiencias dignas de tenerse en cuenta. Por ejemplo la empresa colectivista rusa, la empresa yugoslava de "autogestión", la experiencia israelí, y otras.

Hay que señalar que la evolución de la empresa moderna se orienta hacia un **crecimiento por concentración**, sea horizontal, sea vertical. Y esta misma evolución, camina hacia la **agrupación de empresas**, por fusión (trust), por posesión de acciones de otras sociedades (holding), por acuerdo

(cartel) o por relaciones entre empresas bajo formas muy variadas y más o menos precisas. Las ventajas y los riesgos de esta evolución son evidentes.

¿Tiene algún cometido la moral en la empresa?. La moral tiene por cometido rechazar formas y tipos de empresas que no respeten el valor de la persona humana. Desde esta primera aproximación y, siguiendo la orientación de la Iglesia, hacemos las siguientes valoraciones respecto a los diferentes tipos de empresas indicadas anteriormente:

1.) Empresa capitalista. La empresa capitalista se apoya en un sistema económico que ha sido duramente criticado por la doctrina social de la Iglesia. No obstante, ésta no ha emitido un juicio directamente condenatorio sobre la misma. Ha admitido su legitimidad sin que por ello la haya considerado como la estructura ideal de empresa.

2.) Empresa cooperativista. Aunque no inspirado directamente en la doctrina social de la Iglesia, el movimiento cooperativista ha sido mirado con simpatía por la Iglesia. Juan XXIII otorga gran importancia a la empresa cooperativista y artesanal en ***Mater et magistra*** (n. 85-90).

3.) Empresa colectivista. Respecto a la empresa colectivista, sobre todo, la más colectivizada, hay que afirmar que su estructura es recusable por las implicaciones en el deterioro de los derechos del individuo. Conviene, sin embargo, precisar que las formas de autogestión son muy laudables con tal de que no corran peligro las libertades individuales y no aparezca en ellas la forma coactiva de explotación de los bienes económicos.

4.) La empresa pública es admitida con tal de que se guarde también aquí el principio de la función subsidiaria del Estado (MM 116-117).

5.) Respecto a la nacionalización por parte del Estado de los bienes de producción, distinguimos: 1) **La nacionalización íntegra** no es admisible

por contradecir valores fundamentales: porque niega o hace imposible el derecho natural de propiedad. 2) **La nacionalización parcial** es admisible con determinadas condiciones: cuando se trata de empresas tales que, dejadas en manos de los particulares, corre peligro el bien común.

Como conclusión a los problemas morales que plantea la empresa económica y en particular la capitalista creemos que siendo coherentes con los análisis morales de la empresa capitalista y en armonía con lo dicho sobre el contrato de trabajo en régimen de asalariado se pueden hacer estas afirmaciones: 1) **se puede y se debe afirmar la injusticia radical** de la estructura capitalista de la empresa. 2) No toca a la moral proponer soluciones técnicas pero sí urgir la transformación radical de las estructuras existentes. 3) Teniendo en cuenta la meta del cambio estructural, son aceptables y dignos de encomio los "correctivos" que se proponen para humanizar la situación actual de la empresa.

Dado que la empresa debemos visualizarla desde el empresario, desde el grupo social que compone la organización y desde la finalidad capitalista como una organización económica, conviene que pongamos de relieve la perspectiva ética de cada una de estas dimensiones.

El empresario debe adoptar una postura moral, debe definir una perspectiva ética fundamental para su empresa. Y para ello debe definir una misión, unos valores, debe comprender el contexto en el cual se desenvuelve y debe precisar la cultura en donde está inserto. Habrá de poseer las cinco virtudes básicas de todo buen directivo: el propósito, el pundonor, la paciencia, la persistencia y la perspectiva. El empresario debe buscar la técnica, la excelencia; debe cultivar un espíritu emprendedor e innovador, debe ser un individuo comprometido con su comunidad, tener un alto respeto por el ser humano y un fuerte aprecio por los valores sociales, culturales y éticos.

Los empresarios deben poseer una elevada responsabilidad social, responsabilidad que tiene las siguientes dimensiones: **a)** responsabilidad con la misión empresarial, **b)** responsabilidad con el grupo humano, **c)** responsabilidad con la comunidad, **d)** responsabilidad con los clientes, **e)** responsabilidad con los proveedores, **f)** responsabilidad con los accionistas, **g)** responsabilidad con el entorno nacional y, finalmente, **h)** responsabilidad con el entorno internacional.

Los empresarios deben reconocer las nuevas dimensiones del trabajo y en consecuencia de la productividad. El trabajo deben definirlo como un medio mediante el cual los trabajadores obtienen los objetivos personales y por ello, deben procurar hacer congruentes las metas de las personas con las metas de la organización.

La responsabilidad que los empresarios poseen con la misión empresarial consiste en establecer un norte humano, un conjunto de valores (justicia, equidad, respeto por la dignidad humana, la libertad, la utilidad, el servicio, la superación y la transcendencia de las limitaciones individuales,) y hacer que las organizaciones caminen hacia él.

La responsabilidad de los empresarios con el grupo humano consiste en planear, diseñar y proporcionar a todos las personas que integran una organización trabajos que incremente su calidad de vida, que fomenten su desarrollo personal e impulsen el desarrollo de sus familias y el de sus comunidades. En proporcionar a todos sus trabajadores los valores fundamentales para el correcto desenvolvimiento de sus funciones: libertad, justicia, equidad, el reconocimiento y promoción de su calidad humana, una férrea voluntad colectiva, confianza, solidaridad por el individuo, competitividad, perfeccionamiento contínuo, la autogestión, autonomía y responsabilidad, serenidad en el análisis, tenacidad en el alcance de las

metas. De igual manera, tratará de que este grupo humano alcance una alta productividad y en consecuencia mejore el nivel de compra y su calidad de vida. El empresario debe fomentar la participación del grupo humano en el desarrollo y crecimiento de la empresa propiciando que se involucre en todos sus procesos, que haga sentirse a las personas como dueñas y responsables de la empresa (empowerment). Deben restituir el sentido humano del trabajo haciendo que las personas utilicen su inteligencia, su creatividad, su capacidad de innovación, que el conjunto del grupo humano obtenga su autorrealización y logre sus metas personales.

La responsabilidad del empresario con la comunidad consiste en servir y contribuir con el crecimiento integral de sus comunidades y de sus países (Vivienda, Seguros Sociales, recreación, Educación) de manera proactiva y no reactivamente.

La responsabilidad del empresario con los clientes se concentra en el desarrollo de las siguientes virtudes: calidad, integridad y servicio.

La responsabilidad del empresario con los proveedores se concentra entorno a la equidad, la fidelidad y el respeto.

La responsabilidad del empresario con sus accionistas se resume en: eficacia, eficiencia, solidaridad y utilidad.

El empresario deberá propiciar una fuerte y seria interdependencia con el entorno nacional donde se desenvuelve su empresa coadyuvando al desarrollo social, educativo y cultural de su comunidad (centros familiares, centros deportivos, formación contínua, escuelas). Debe propiciar la virtud de la recirpocidad: la empresa subsiste gracias a la sociedad y ésta gracias a aquélla.

El empresario debe desarrollar una serie de virtudes con respecto a la comunidad internacional. Deberá respetar y proteger el ecosistema

procurando dejar un mundo mejor y más habitable a las generaciones futuras.

Todas estas responsabilidades deben ser desarrolladas por los empresarios no como actos de beneficencia, esto es, por hacer el bien o la caridad a las personas y al mundo que nos rodea, sino como un auténtico compromiso de supervivencia, si queremos sobrevivir en este mundo a largo plazo.

La empresa vista desde su dimensión económica posee la meta fundamental de crear riqueza y esta es su responsabilidad capital.

En este Capítulo reflexionaremos sobre lo siguiente: ¿qué tipo de empresas predominan en Venezuela?, ¿qué valoración podemos hacerle a las mismas?, ¿qué nivel de responsabilidad muestra el empresariado venezolano?, ¿qué valoración podemos hacerle al empresario venezolano en cuanto a la responsabilidad que tiene con la misión de su organización?, ¿qué valoración podemos hacerle al empresario venezolano en cuanto a la responsabilidad que tiene con el grupo humano?, ¿qué valoración podemos hacerle al empresario venezolano en cuanto a la responsabilidad que tiene con la comunidad?, ¿qué valoración podemos hacerle al empresario venezolano en cuanto a la responsabilidad que tiene con los clientes?, ¿qué valoración podemos hacerle al empresario venezolano en cuanto a la responsabilidad que tiene con los proveedores?, ¿qué valoración podemos hacerle al empresario venezolano en cuanto a la responsabilidad que tiene con el entorno nacional?, ¿qué valoración podemos hacerle al empresario venezolano en cuanto a la responsabilidad que tiene con el entorno internacional?.

39. LA PARTICIPACION EN LA EMPRESA[1] .

En la valoración moral de una empresa se han de tener en cuenta dos factores muy importantes: la capacidad de **transformación** de la empresa y la **participación** de los trabajadores en la misma. Son dos índices o criterios importantes que nos permiten ver el grado de humanización y de perfección que el hombre logra alcanzar en cualquier empresa humana. Los dos constituyen los mayores problemas morales de la empresa moderna.

La capacidad de **transformación** de la empresa es un índice de su moralidad, ya que nos permite ver la complejidad de contenido y función de la empresa moderna:

1.) Relación de la empresa con el Estado, con los Sindicatos, con las organizaciones profesionales y con la sociedad en general.

2.) El justo beneficio a otorgar como remuneración, a la actividad empresarial. Un beneficio que ha de establecerse con criterios de equidad en relación con la justa remuneración de los trabajadores, el justo precio, el interés justo a las aportaciones del capital, y la contribución al bien común mediante el pago de los justos impuestos.

3.) Valoración de los problemas creados por el nuevo planteamiento de la empresa moderna: concentración de capitales en las grandes unidades de producción, importancia de los accionistas en la dirección de la empresa, restricción de la competencia en el mercado, etc.

4.) El problema moral del despido y de los convenios colectivos.

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 438-439; J:L:GUTIERREZ, **Empresa**, en **Conceptos fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia**, Madrid, 1971, II, pp. 63-72; F. GUERRERO, **Participación activa de los trabajadores en la empresa, en Comentarios a la "Mater et Magistra"**, Ed. Católica, Madrid, 1962, PP. 316-341; T. CORRO, **Presencia de los trabajadores en todos los niveles**: Ibid, 342-382.

5.) Valoración ética de la influencia y de la presión que las empresas ejercen en la vida política.

El tema de la participación de los trabajadores en la estructura de la empresa moderna, no sólo en la propiedad y en los beneficios, sino también en la gestión, ha sido una constante en la Doctrina Social de la Iglesia. El Concilio Vaticano II ha orientado definitivamente la doctrina de los últimos papas desde la perspectiva de la "cogestión" (Pío XII) o de la "comunidad de personas" (Juan XXIII). El Concilio habla ya de "activa participación de todos en la empresa". Dice así: "En las empresas económicas son personas las que se asocian, es decir, hombres libres y autónomos creados a imagen de Dios. Por ello, teniendo en cuenta las funciones de cada uno, propietarios, administradores, técnicos, trabajadores y quedando a salvo la unidad necesaria en la dirección, se ha de promover **la activa participación de todos en la gestión de la empresa**, según formas que habrá de determinar con acierto. Con todo, como en muchas cosas no es a nivel de empresa, sino en niveles institucionales superiores, donde se toman las decisiones económicas y sociales de las que depende el porvenir de los trabajadores y de sus hijos, deben los trabajadores **participar** también en semejantes decisiones por sí mismos o por medio de representantes legítimamente elegidos" (GS 68).

Este derecho básico a la participación activa de todos los comportamientos en la empresa: a) debe traducirse en **la creación** de estructuras de participación y autogestión; b) en la **modelación** de un hombre dispuesto a realizar la forma en que se concreta actualmente la dignidad de la persona: **la participación**; c) a la ética corresponde estimular la búsqueda por parte de los responsables para hacer reconocer el derecho

natural de los trabajadores de **participar en las responsabilidades gestoras de la empresa.**

En este Capítulo haremos dos preguntas para llevar a cabo el proceso reflexivo: ¿qué nivel de participación existe en nuestras empresas venezolanas?, ¿qué valoración podemos hacer de esta participación?.

40. LA PRODUCTIVIDAD[1] .

La productividad es una de las leyes de la economía. Pero esa ley se convierte con frecuencia en mito. Cierto que la productividad ha reportado un impresionante aumento económico. Se ha traspasado la línea de la escasez y se ha instalado en la línea de la abundancia y hasta de la opulencia.

La moral económica no puede aceptar la productividad sin límites como criterio ético. Dejada la economía a la fuerza ciega de la productividad: desencadenaría periódicamente "crisis profundas", iría en contra de los valores básicos de la humanidad: la dignidad absoluta del hombre, el interés socialmente compartido, la equidad en el reparto de los bienes; la productividad sin límite es la **voracidad objetiva** de los sistemas económicos construidos sobre esta utopía crítica de la época actual.

A la productividad sin límite, lo mismo que al lucro sin freno, hay que aplicarles las palabras de Pablo VI: "El tener más, lo mismo para los pueblos que para las personas, no es el fin último. Todo crecimiento es ambivalente. La búsqueda exclusiva del poseer se ha convertido en un obstáculo para el crecimiento del ser...La avaricia es la forma más evidente de un subdesarrollo moral" (PP 19).

En este Capítulo nos haremos la siguiente reflexión: ¿qué interpretación poseen los empresarios venezolanos sobre la productividad?, ¿qué valoración podemos hacer de esta interpretación?, ¿por qué?, ¿qué interpretación poseen los trabajadores venezolanos sobre la productividad?, ¿qué valoración podemos hacer de esta interpretación?, ¿por qué?, ¿qué interpretación poseen los planificadores sociales venezolanos sobre la

---

[1] VIDAL, Marciano, **Diccionario de Etica Teológica**, Editorial Verbo Divino, Pamplona,

productividad?, ¿qué valoración podemos hacer de esta interpretación?, ¿por qué?,

Navarra, 1991, pp. 488.

41. LA SOLIDARIDAD ECONOMICA[1] .

La categoría ético-teológica de la solidaridad tiene aplicación especial en el campo de la moral económica. El magisterio eclesiástico, sobre todo, la constitución pastoral **Gaudium et Spes** del Vaticano II, la encíclica **Populorum Progressio** de Pablo VI, la encíclica **Sollicitudo rei socialis** de Juan Pablo II, así como el documento de la Pontificia Comisión "Justicia y Paz" sobre la "deuda externa", han señalado que los problemas morales del desarrollo económico y de las relaciones entre los países han de orientarse mediante el criterio de la solidaridad.

La crisis económica ha engendrado o ha aumentado los costos notables de pobreza, hambre, desempleo, etc. Y no solamente eso: en la crisis económica proliferan conductas típicamente insolidarias: evasión de capitales, incremento de la economía sumergida, pluriempleo ilegal, fraude fiscal, no asumir el riesgo de la inversión.

Son situaciones y conductas denunciables y denunciadas con frecuencia por la moral cristiana. Todo lo cual nos lleva a la conclusión de que la crisis económica no es solamente crisis económica: es también y, principalmente, **crisis de la solidaridad humana**.

Mirada desde el ángulo moral, la crisis económica supone un juicio (crisis) de la solidaridad entre los hombres. La crisis económica plantea un

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 579-580. J. Sabrino, **Conllevaos mutuamente (Análisis teológico de la solidaridad cristiana)**: Estudios Centroamericanos 37 (1982) pp. 157-178); I. Camacho, **Solidaridad ante una situación de emergencia**: Proyección 31 (1984). pp. 295-306; Varios, **Refer Solidaritats: Qüestions de vida cristiana**. n. 30 (1986) pp. 3-76; R. Echarren, **Exigencia de la solidaridad para la Iglesia a la luz de la SRS**: Corintios XIII. n. 49-51. (1989) pp. 269-294; J. Hernández Pico, :**Valor humano, valor cristiano de la solidaridad**: Estudios Eclesiásticos 64 (1989). pp. 193-221.

interrogante básico a la conciencia moral: del modo de afrontarla dependerá que nuestra sociedad se haga los próximos años mucho más solidaria o, por el contrario, todavía más egoísta.

El núcleo de la solución moral a la crisis económica actual lleva un componente ético. Este **componente ético** consiste en la **reconstrucción** teórica y práctica de la **solidaridad humana**. Este criterio ha de iluminar y orientar a los hombres de buena voluntad, y particularmente a los creyentes, para afrontar la actual situación de crisis económica.

El significado de la solidaridad moral en el campo de la economía se concreta en un conjunto de orientaciones o criterios axiológicios que están a la base de todo el edificio de la moral económica y que orientan el planteamiento y la solución de los problemas concretos.

1.) Entre las **orientaciones generales** que recibe la moral económica desde el criterio de la solidaridad conviene señalar las siguientes: **1.)** La comunidad de bienes; **2.)** El destino universal de los bienes económicos; **3.)** la opción preferencial por el pobre.

2.) Algunos problemas concretos de moral económica han de ser planteados teniendo muy en cuenta el criterio de la solidaridad. Se destacan los siguientes: **1.)** el desarrollo económico; **2.)** el nuevo orden económico internacional; **3.)** las relaciones Norte/Sur; **4.)** el problema de la deuda externa.

En este Capítulo nos formularemos el siguiente chequeo ético: ¿qué tanta insolidaridad económica tenemos en Venezuela?, ¿solidaridad económica y fracaso económico o solidaridad económica y éxito económico?, ¿qué tanto pueden hacer los empresarios venezolanos para propiciar la solidaridad económica?, ¿qué tanto pueden hacer los trabajadores venezolanos para propiciar la solidaridad económica?, ¿qué

tanto pueden hacer los planificadores sociales venezolanos para propiciar la solidaridad económica?, ¿qué tanto pueden hacer la comunidad internacional para propiciar la solidaridad económica?,

42. LA INFORMACION[1] .

La información en cuanto "búsqueda y difusión de las noticias" (MI, 5), es una realidad sociológica compleja en la que intervienen muchos factores técnicos y personales: agencias de información, reporteros, servicio periodístico, etc. Es evidente la relación que existe entre medios de comunicación social e información. Por eso, queremos anotar la dimensión ética de algunos aspectos en que se muestra, de un modo privilegiado, la influencia de los medios de comunicación social. Ofrecemos los **criterios éticos** que deben orientar el hecho humano de la información. Los reducimos a tres grupos: 1) derecho a la información; 2) exigencias objetivas de la información y 3) el montaje estructural del proceso informativo y 4) la finalidad social y económica de la información.

El **derecho** del hombre a la información está reconocido en la Declaración de los Derechos Humanos (art. 19) y en documentos del magisterio eclesiástico (PT 12; GS 26; MI 5 y 12). Este derecho se funda no sólo en la dignidad del individuo, sino también en la exigencia del bien común.

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 311-313; J. FOLLIET, **La información hoy y el derecho a la información**. Sal Terrae, Santander, 1972; J IRIBARREN, **La ética de la información**, De. Católica, Madrid, 1982; N. BLAZQUEZ, **Etica para profesionales de la información**: Studium 25 (1985), pp. 371-398; A. MONTERO, **La moral informativa en los Estados democráticos**, PPC, Madrid, 1985. GONZALEZ F. Raúl: **Sobre la dimensión ética de la economía**, IV Taller Iberoamericano sobre ética y economía patrocinado por la AUSJAL, Caracas, 23-26 de setiembre de 1996); CENTRO GUMILLA, **Recurso a la ética**, Estudios venezolanos de comunicación, Nro. 75, Tercer trimestro de 1991, pp. 143; UCAB, **Medios de Comunicación y responsabilidad ciudadana**, II Encuentro nacional de la sociedad civil, Publicaciones UCAB, Caracas, 1995, pp. 297; OLIVE, León (Comp.): **Etica y diversidad cultural**, Editorial FCE, México, 1993, pp. 312; O'SULLIVAN R.: **La comunicación Humana, Grandes temas contemporáneos de la comunicación**, UCAB, Caracas, 1996 (1985), pp. 163. UCAB: **Medios de comunicación y Democracia**, Caracas, 1995, pp. 144. UCAB: **Comunicación para el desarrollo**, Caracas, 1997, pp. 280.

Los **sujetos** de este derecho son tanto los individuos como los grupos sociales. Y no solamente los informadores gozan del derecho a la información, sino también los receptores, el público.

Los ámbitos de este derecho abarcan el horizonte de los legítimos intereses del individuo y de los grupos. Hay que recordar, sin embargo, que el derecho a la información tiene determinados límites, siempre que su ejercicio choca con otros derechos como son: el derecho a la verdad que ampara la buena fama de los hombres y de todas las sociedades; el derecho a la vida pública privada, que defiende lo más íntimo de las familias y de los individuos; el derecho al secreto si lo exigen las circunstancias del caso o el bien público. Estando en juego el bien común, la información ha de ser prudente y discreta.

A este derecho a la información corresponden los **respectivos deberes** tanto en los informadores como en los receptores.

Los criterios para una información justa los concreta así el Vaticano II: "El recto ejercicio del derecho a la información exige que, en cuanto a su objeto, la información sea siempre verdadera y, salvadas la justicia y la caridad, íntegra. Además, en cuanto al modo, ha de ser honesta y conveniente, es decir, debe respetar escrupulosamente las leyes morales y los legítimos derechos y dignidad del hombre, tanto en la obtención de las noticias como en su decisión" (MI 5).

El ejercicio de la información está expuesto a muchas desviaciones. He aquí las principales: a) **presentación parcial de la verdad**, consistente en ocultar deliberadamente aquellos aspectos de la realidad que puedan permitir al ciudadano aprehender la totalidad de los derechos de forma que pueda omitir un juicio libre, personal, completo y no dirigido; b) **sensacionalismo** o distorsión de los hechos mediante la acentuación de aspectos que provocan reacciones emocionales intensas; c) **los silencios** o

supresión de determinadas informaciones cuyo conocimiento pondría en duda el cuadro ideológico sustentado por los detectores de los medios de comunicación social; d) la mezcla de hechos y de juicios de valor que consiste en intercalar, dentro de la descripción de unos hechos, juicios de valor; e) y otros, como los **vacíos sugerentes**, los **rumores sin base**, el **engaño** o falseamiento de la realidad. El engaño adquiere muchas formas: presentar como descubrimientos científicos lo que no pasan de ser puras ideas u opiniones. Presentación de reportajes auténticos que son simple fruto de la imaginación. Fingida imparcialidad consistente en adoptar una expresión de objetividad en la transmisión de algo que es subjetivo; f) las **muestras insuficientes** y la **generalización de hechos parciales**, tendente a confundir a la opinión pública.

La moralidad de la información no depende únicamente de la voluntad de los informadores. Está condicionada también **por el montaje actual del proceso informativo**. Sus principales momentos son: acceso a las fuentes por parte de los informadores; b) libre circulación de las noticias; c) receptividad activa por parte del público. La moral de la información encuentra aquí un importante ámbito en donde concretar criterios.

La información posee además una **finalidad central** en la sociedad capitalista moderna: convertirse en un constituyente central de las decisiones económicas. Toda transacción que hagamos posee consecuencias importantes para las personas y debemos conocer cuál es la naturaleza de nuestras transacciones para que podamos prever sus consecuencias. Tan sólo así podremos evaluar nuestras actividades económicas. Las personas que se preocupan por la humanización de su actividad debe reunir toda la información razonablemente accesible sobre las consecuencias de su decisión para los otros y para las relaciones sociales. Actuar sobre la base de menos información de la que se tiene o se

puede alcanzar fácilmente, es inhumano y puede generar consecuencias inhumanas para otros. Una sociedad económicamente sana requiere la mayor cantidad y transparencia posible de información sobre la consecuencia de sus decisiones. En la medida que hay más información y ésta es tenida en cuenta, la actividad económica y social resulta más eficiente como sistema de relaciones humanas.

En este Capítulo nuestro chequeo ético será el siguiente: ¿qué tanto cumplen los empresarios venezolanos los principios que debe regir una sana y prudente información?, ¿qué tanto cumplen los trabajadores venezolanos los principios que debe regir una sana y prudente información?, ¿qué tanto cumplen los planificadores sociales venezolanos los principios que debe regir una sana y prudente información?, ¿qué tanto cumple la comunidad internacional los principios que debe regir una sana y prudente información?, ¿qué tanto cumplen la información pública masiva los principios que debe regir una sana y prudente información?, ¿qué tanto cumplen los profesionales venezolanos los principios que debe regir una sana y prudente información?, ¿hasta dónde alcanza el derecho a la información?, ¿qué valoración podemos hacer de ello?.

43. LOS IMPUESTOS[1] .

Los **impuestos** han sido tratados desde el punto de vista ético por los moralistas de todos los tiempos. Resultando de este estudio un conjunto de criterios morales que en sus orientaciones básicas siguen teniendo vigencia: las condiciones de la **justa imposición fiscal**, y la obligación en conciencia de hacer **la declaración tributaria** y de **pagar los impuestos**.

Antes de pasar a analizar el contenido moral de estos y otros criterios morales respecto a los impuestos, permítasenos resaltar, a modo **de status quaestionis**, la **significación humana** y **socio-económica** de los impuestos.

Los impuestos son un elemento importante de la política económica. A su vez, la política fiscal es uno de los aspectos más salientes de esa política económica.

Como es sabido, hay muchas clases de impuestos: impuesto general o especial; impuesto directo o indirecto; impuesto proporcional, progresivo o regresivo, etc.

La exigencia económica de los impuestos es una práctica universal, motivada por varias razones: a) para financiar los gastos públicos (finalidades meramente fiscales); b) para redistribuir la renta nacional (finalidades sociales); c) para equilibrar coyunturalmente las actividades económicas y los servicios de los diversos sectores (finalidades económicas).

La política fiscal tiene una serie de condiciones que entran en juego en su funcionamiento: a) la psicología del contribuyente y su actitud ética

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra 1991, pp. 303-304; F. GOMEZ CAMACHO, **La obligación tributaria: ¿una obligación moral?.** Revista de Fomento Social 28 (1973), pp. 355-371; C. ALBIÑANS, **El fraude fiscal: otra dimensión**: Pentecostés 17 (1978), pp. 99-109; M. PEREZ LUQUE, **Deberes tributarios y moral,** Editorial de Derecho Financiero, Madrid, 1980; G. HIGUERA, **Etica fiscal**, De Católica, Madrid, 1982.

global ante los impuestos; b) la técnica fiscal, en sus diversas vertientes; c) la filosofía socio-económica subyacente.

El juicio moral sobre los impuestos recae sobre la actividad fiscal y financiera del Estado y sobre el comportamiento del contribuyente.

En relación a la actividad financiera del Estado, cabe considerar, ya la estructura del sistema fiscal determinado, ya las finalidades fiscales (entradas), sociales (redistribución de la renta), y económicas (coyunturales) que el ente público se propone en conjunto. La actividad del gasto del Ente público: claridad y publicidad de la política de balance es la condición fundamental para una garantía frente al contribuyente.

Por lo que respecta a la legislación de los impuestos, el juicio moral ha de estudiar las condiciones de justicia de la misma, algo que ya estudiaron y tuvieron en cuenta los moralistas de los siglos XVI-XVII. Estas condiciones son: justicia en el fin del impuesto; justicia en relación con la materia gravada; justicia en la forma del impuesto: equidad y progresividad; justicia con las personas afectadas: descartar de los impuestos a quienes no llegan al techo mínimo vital: "la exigencia fundamental de todo sistema tributario justo y equitativo es que los cargos se adapten a la capacidad económica de los ciudadanos".

Finalmente, en relación con el contribuyente, el juicio moral ha de tener en cuenta: proclamar la obligación en conciencia de las leyes tributarias justas, frente a una tendencia anterior de considerarlas, al menos a algunas de ellas como "meramente penales"; impulsar una educación moral de signo social, superando los planteamientos de una "´etica meramente individualista"; reorientar la psicología del contribuyente, sobre todo en algunos países de carácter refractario a los impuestos. Más allá de la conciencia, no cabe más que el subsidio electrónico de la lista tributaria: cada individuo debe ser estimulado institucionalmente, con esta lista, para que asuma sus concretas responsabilidades.

En este Capítulo reflexionaremos entorno a la siguiente pregunta: ¿qué valoración podemos hacer de los impuestos en Venezuela tomando en cuenta las finalidades y los criterios éticos que deben regirlos?.

44. EL TRABAJO[1] .

La realidad humana del trabajo puede ser considerada desde diversas perspectivas, dadas la riqueza y la complejidad de su contenido. Como es lógico, nosotros abordaremos aquí su vertiente ética. El tema del trabajo es el punto neurálgico de la llamada "cuestión social": tanta es la importancia que en la doctrina social de la Iglesia se le ha dado.

Ante todo, la ética humanista y cristiana ha de resaltar **la primacía axiológica** del trabajo frente a cualquier otra realidad económica, incluida la propiedad. "Esta nueva actitud, dice Juan XXIII, coincide plenamente con el carácter natural del trabajo, el cual, por su procedencia inmediata de la persona humana, debe anteponerse a la posesión de los bienes exteriores que por su misma naturaleza son de carácter instrumental; y ha de ser considerada, por tanto, como una prueba del progreso de la humanidad" (MM 107). Para J. Pablo II: "se debe ante todo recordar un principio

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL; Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 599-601; J. EQUIZA, **El hombre**, ser dinámico. PPC, Madrid, 1977; VARIOS, **Trabajo y religión**: Concilium n. 151 (1980); g. HIGUERA, **Trabajos deshumanizadores**: Revista de Fomento Social 39 (1984), n. 21; I. CAMACHO, **La sociedad actual ante el trabajo: crisis y perspectiva**,: Proyección 35 (1988), pp. 53-67; L. GONZALEZ_CARVAJAL, **¿Se acabó la civilización del trabajo?:** Razón y Fe 221 (1990), pp. 295-300. UGALDE, S.J. Luis: **La valoración del trabajo productivo**, Cátedra Fundación Sivensa, Caracas, Octubre de 1993, pp. 15. ; BELL; Daniel, **Las contradicciones culturales del capitalismo**, Alianza editorial, Madrid, 1977; WEBER, Max: **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**, Ediciones Península, 2da. Edición, Barcelona, 1973; MARSHALL, Gordon: **En busca del capitalismo**, Fondo de Cultura Económica, Máxico, 1982; DEPONS, Francisco, **Viaje a la parte Oriental de la Tierra Firme en la América Meridional**, B.C.V., Caracas, 1960; LEVEL, Andrés Eusebio: **Informe sobre el estado actual de los distritos de reducción de indígenas. AltoOrinoco, Central y Bajo Orinoco y medidas que reclaman**, Imprenta de Diego Campbell, Caracas, 1850; SARMIENTO, Domingo Faustino, **Facundo**, Biblioteca Ayacucho, 1977; SOMBART, Werner: **The Jews and Modern Capitalism**. Collier Books. New York, 1962; Id. El burgués. **Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno**. Alianza Editorial, Madrid, 1977; CAMPS, Victoria: **Virtudes Públicas**, Espasa-Calpe, Madrid, 1990. CATEDRA FUNDACION SIVENSA: **La cultura del trabajo**, Caracas, 1995, pp. 264.

enseñado siempre por la Iglesia: el principio de la prioridad del trabajo frente al capital" (LE 5).

Como consecuencia lógica de esta prioridad todas las demás realidades en la vida económica son de rango inferior. "Es un hecho de nuestros días que el hombre prefiere el dominio de una profesión determinada a la propiedad de los bienes y antepone el ingreso cuya fuente es el trabajo, o derechos derivados de él, al ingreso que proviene del capital o de derechos derivados del mismo" (MM 106). Asimismo, en lógica consecuencia, los demás factores de la vida económica han de ser juzgados y transformados desde esta opción humanista a favor del trabajo.

Nadie niega hoy el deber que tiene todo hombre de trabajar. La enseñanza social cristiana afirma este deber y señala las razones que lo justifican: el trabajo es un medio para sostener la vida. El hombre se realiza personalmente a través del trabajo. El trabajo cumple una función social de ayuda y perfeccionamiento de los demás. Tiene finalmente una dimensión religiosa de trascendencia hacia Dios.

Tampoco niega el derecho de todo hombre al trabajo. Es uno de los derechos reconocidos en la Declaración Universal (Art. 23) de los derechos humanos. El problema radica en la creación de unas estructuras económicas que reconozcan y garanticen este derecho al trabajo. Efecto de esta deficiencia de las estructuras económicas es el paro o desempleo hoy tan extendido.

La consideración humanista y cristiana del trabajo ha de introducir en la comprensión del mismo **las condiciones de proceso humanizador**. Un trabajo que destruye o impide la realización del hombre es injusto porque degrada su dignidad. Nos referimos a toda clase de trabajo. Y tenemos en cuenta no sólo las condiciones inhumanas o que históricamente ha sido sometido al proletariado, por ejemplo, en la industria del siglo XIX, sino

también las nuevas formas de alienación: excesiva división y especialización, mecanización, burocratización, etc.

El Concilio Vaticano II formuló un conjunto de exigencias éticas para que el trabajo constituya un proceso de humanización. Las reducimos a las siguientes: El trabajo es injusto cuando en su organización y desarrollo dañe a los trabajadores. Es igualmente injusto y no puede ser justificado por las leyes económicas, cuando los trabajadores resulten en cierto sentido esclavos de su propio trabajo. También cuando se niegue a los trabajadores la posibilidad de desarrollar sus cualidades y su personalidad en el ámbito mismo del trabajo.

"Al aplicar , termina diciendo el Concilio, con la debida responsabilidad, a este trabajo su tiempo y sus fuerzas, disfruten de un tiempo de reposo y descanso suficiente que les permita cultivar la vida familiar, cultural, social y religiosa. Más aún, tengan la posibilidad de desarrollar libremente las energías y las cualidades que tal vez en su trabajo profesional apenas pueden cultivar" (GS 67).

Nuestra sociedad venezolana y Latinoamericana en general ha sido señalada frecuentemente como "floja", "indolente" y poco "amante del trabajo" como si trabajar o el trabajo hubiese de ser comprendido a modo de "gen" inserto desde el inicio de cada vida individual. Lo cierto es que la valoración del trabajo varía según las culturas y, fundamentalmente, con el tiempo de esas mismas culturas. El gran cambio aparece en la misma cultura laboral, en la concepción actual que existe del trabajo.

Anteriormente el trabajo apareció como algo bueno y valioso per se, ahora el trabajo es valioso para cada uno, para cada individuo. Desde esta perspectiva se propone un principio ético laboral de grandes pretensiones: hay que humanizar el trabajo y convertirlo en un medio por el cual las sociedades en general y cada individuo en particular logren la plena

realización personal. El trabajo no es el fin sino un medio o recurso para obtener la satisfacción humana.

En esta perspectiva la verdadera revolución cultural en la valoración del trabajo no será el resultado de un proceso moralista, de predicación y retórico, de promesas y escatologías sino más bien de realidades y de bondades cumplidas históricamente.

El trabajo es algo arduo y requiere esfuerzo, sy realización rutinaria y con disciplina diaria rara vez es atractiva en sí misma. Por ello la valoración positiva del trabajo depende de la experiencia práctica de cada individuo, de que el trabajo bien realizado y responsable sea un medio adecuado para obtener los bienes que se valoran socialmente y de que el trabajo mal hecho conlleve males personales y sociales que se quieren evitar. El trabajo se valorará siempre y cuando de él se deriven bienes superiores al mismo, siempre y cuando sea el mecanismo más adecuado para tener acceso a la riqueza y al reconocimiento, para alcanzar las metas sociales a las que se aspira (seguridad, autosuficiencia, comodidad, pervivencia, trascendencia, superación). Se debe valorar el trabajo en la medida que sea un medio apropiado para conseguir los fines valiosos que cada quien persigue.

El trabajo aparece en esta perspectiva como enclavado en el umbral de la misma racionalidad social. La sociedad propone metas deseables y necesarias y para obtenerlas se trabaja. Trabajar es producir el conjunto de bienes y servicios que deseamos y consideramos de máxima necesidad. A mayor trabajo mayor reconocimiento social y mayor acceso a los bienes deseados.

A pesar de que se cante al trabajo humano como algo voluntario, libre y creativo y se vea en muchas oportunidades como desalienado y lúdico no se puede ni se debe ocultar la realidad: el trabajo es arduo y requiere esfuerzo. Siendo el ser humano un ser de necesidades necesita el trabajo

para satisfacerlas, un trabajo con esfuerzo, sistematización, ordenamiento disciplinado que implica a veces "violentar" su espontaneidad "natural" y forzar la natural tendencia al ocio. Hemos de reconocer que el proceso de humanización por el trabajo significa sacrificio, negación y control de los instintos, esfuerzo y disciplina sostenidas y encauzamiento de las energías para lograr fines y metas. Trabajar supone construir una segunda naturaleza, una segunda humanidad.

Hemos de reconocer, finalmente, que el trabajo dentro de la masiva cultura capitalista de la última década del siglo XX ya no se justifica como medio para ganar la otra vida sino como medio para ganar una satisfacción personal y social. El trabajo será valorado si se convierte en una virtud para la realización de la sociedad y para la realización de la persona. Esto se podrá lograr en la medida en que de manera sistemática y cotidiana se vaya viendo la relación entre los males sociales y la baja valoración del trabajo y en la misma medida en que la falta de calidad en el trabajo sea apreciada como una causa importante del fracaso personal y familiar. Si repudiamos la miseria, la injusticia social, la mala calidad de los servicios de educación, de salud, de comunicaciones, tenemos que convencernos que estos males son el resultado de la falta del trabajo bien hecho. El trabajo de calidad debe propiciar la realización de las soluciones deseadas. El nuevo signo del trabajo bien realizado, la bienaventuranza laboral, debe ser una buena recompensa personal, familiar y social.

En este Capítulo nos haremos las siguientes preguntas: ¿en el contexto de la sociedad venezolana se cumple el principio de la primacía del trabajo sobre el capital?, ¿de qué manera se valora este principio?, ¿de qué manera se cumple en Venezuela el deber y el derecho al trabajo?, ¿se cumple con las condiciones humanas (exigencias éticas) que deben presidir en cualquier contexto laboral?, ¿de qué manera ha evolucionado en

Venezuela la valoración sobre el trabajo?, ¿qué valoración podemos hacer a la interpretación que se ofrece en el texto sobre la manera humanizadora y racional de visualizar el trabajo?, ¿qué consecuencias podría acarrear para la sociedad venezolana (empresariado, trabajadores, Estado, comunidad internacional)?.

45. EL TRABAJO PERMANENTE (LABOREM EXERCENS)[1] .

La LE (**Laborem exercens**) es una encíclica social de Juan Pablo II, publicada en 1981, "sobre el trabajo humano". Es uno de los documentos más recientes de la Doctrina social de la Iglesia. La LE es una valiosa aportación al acervo ético-social de la Iglesia.

La encíclica se coloca "en vísperas de nuevos adelantos en las condiciones tecnológicas, económicas y políticas que, según muchos expertos, influirán en el mundo del trabajo y de la producción no menos de cuanto lo hizo la revolución industrial del siglo pasado" (n.1.). He aquí cómo se hace la descripción de esta nueva situación con sus luces y sus sombras: "Son múltiples los factores de alcance general: la introducción generalizada de la automatización en muchos campos de la producción, el aumento del coste de la energía y de las materias básicas, la creciente toma de conciencia de la limitación del patrimonio natural y de su insoportable contaminación; la aparición en la escena política de pueblos que, tras siglos de sumisión, reclaman su legítimo puesto entre las naciones y en las decisiones internacionales. Estas condiciones y exigencias nuevas harán necesaria una reorganización y revisión de las estructuras de la economía actual, así como la distribución del trabajo. Tales cambios podrán quizá significar por desgracia, para millones de trabajadores especializados, desempleo, al menos temporal, o necesidad de nueva especialización;

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 338-339; **Nueva grandes mensajes**: De. Católica, Madrid 1986, pp. 527-620; LE, **Buscar alternativas al capitalismo y al colectivismo**. Sal terrae 70 (1982), n. 1; **La encíclica LE**: Revista de Fomento Social 36 (1982), n. 146; **LE: Una lectura desde Cáritas**: Corintios XIII n. 22 (1982); **Comentarios a la encíclica LE**: Iglesia Viva, n. 97-98 (1982); I. CAMACHO, **Desde dónde leer la LE** : Proyección 29 (1982), 123-128; J:A: GIMBERNAT, **El significado sociopolítico de la**

conllevarán muy probablemente una disminución o crecimiento menos rápido del bienestar material para los países más desarrollados; pero podrán también proporcionar respiro y esperanza a millones de seres que viven hoy condiciones de vergonzosa e indigna miseria" (n.1.).

Los criterios que señala la LE para encontrar solución a los problemas apuntados son los siguientes: "En conexión orgánica con toda la tradición de las enseñanzas sociales de la Iglesia (n.2.), Juan Pablo II considera el trabajo como 'la clave de la cuestión social' (n.3). De ahí que vea en la **humanización del trabajo humano** la solución global a la cuestión social. "Si la solución o mejor, la solución gradual de la cuestión social, que se presenta de nuevo constantemente y se hace cada vez más compleja, debe buscarse en la dirección de 'hacer la vida humana más humana' (GS 38), entonces la clave, que es el trabajo humano, adquiere una importancia fundamental y decisiva" (n. 3).

La humanización del trabajo únicamente se logrará si se le otorga la dignidad que le corresponde. Surge así el segundo criterio de solución: la **prioridad del trabajo** (subjetivo) frente a cualquier otra realidad del mundo económico.

"Esto no quiere decir que el trabajo humano, desde el punto de vista objetivo, no pueda o no deba ser de algún modo valorizado y cualificado. Quiere decir solamente que el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto. A esto va unida inmediatamente una consecuencia muy importante de naturaleza ética: es cierto que el hombre está destinado y llamado al trabajo; pero, ante todo, el trabajo está 'en función del hombre' y no el hombre 'en función del trabajo'. Con esta conclusión se llega

encíclica sobre el trabajo de Juan Pablo II: Arbor 110 (1982), pp. 255-265; VARIOS, **Estudios sobre la encíclica LE**, Ed. Católica, Madrid, 1987.

justamente a reconocer la preeminencia del significado subjetivo del trabajo sobre el significado objetivo" (n. 6).

Desde esta valoración antropológico-ética del trabajo, es fácil aceptar las **orientaciones concretas** que propone la encíclica para orientar y solucionar la cuestión social"-

1.) Prioridad del "trabajo" frente al "capital" (n. 12).

2.) Revisión de la doctrina y de la práctica sobre la "propiedad privada (n. 14 y 15).

3) Exigencia ética de superar los dos "sistemas económicos" actualmente vigentes (n. 14).

4.) Reformulación de los "derechos del trabajador" (n. 16-23).

En este Capítulo debemos reflexionar sobre lo siguiente: ¿qué literatura existe en el mercado venezolano donde se haga alusión al trabajo?, ¿qué valoración podemos hacer de esta literatura?, ¿qué principios construiríamos para que rigiesen en toda relación de trabajo?, ¿qué principios construiríamos para que rigiesen las actitudes de los individuos hacia el trabajo?.

45. EL TRABAJO PERMANENTE (LABOREM EXERCENS)[1].

La LE (**Laborem exercens**) es una encíclica social de Juan Pablo II, publicada en 1981, "sobre el trabajo humano". Es uno de los documentos más recientes de la Doctrina social de la Iglesia. La LE es una valiosa aportación al acervo ético-social de la Iglesia.

La encíclica se coloca "en vísperas de nuevos adelantos en las condiciones tecnológicas, económicas y políticas que, según muchos expertos, influirán en el mundo del trabajo y de la producción no menos de cuanto lo hizo la revolución industrial del siglo pasado" (n.1.). He aquí cómo se hace la descripción de esta nueva situación con sus luces y sus sombras: "Son múltiples los factores de alcance general: la introducción generalizada de la automatización en muchos campos de la producción, el aumento del coste de la energía y de las materias básicas, la creciente toma de conciencia de la limitación del patrimonio natural y de su insoportable contaminación; la aparición en la escena política de pueblos que, tras siglos de sumisión, reclaman su legítimo puesto entre las naciones y en las decisiones internacionales. Estas condiciones y exigencias nuevas harán necesaria una reorganización y revisión de las estructuras de la economía actual, así como la distribución del trabajo. Tales cambios podrán quizá significar por desgracia, para millones de trabajadores especializados, desempleo, al menos temporal, o necesidad de nueva especialización;

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 338-339; **Nueva grandes mensajes**: De. Católica, Madrid 1986, pp. 527-620; LE, **Buscar alternativas al capitalismo y al colectivismo**. Sal terrae 70 (1982), n. 1; **La encíclica LE**: Revista de Fomento Social 36 (1982), n. 146; **LE: Una lectura desde Cáritas**: Corintios XIII n. 22 (1982); **Comentarios a la encíclica LE**: Iglesia Viva, n. 97-98 (1982); I. CAMACHO, **Desde dónde leer la LE** : Proyección 29 (1982), 123-128; J:A: GIMBERNAT, **El significado sociopolítico de la**

conllevarán muy probablemente una disminución o crecimiento menos rápido del bienestar material para los países más desarrollados; pero podrán también proporcionar respiro y esperanza a millones de seres que viven hoy condiciones de vergonzosa e indigna miseria" (n.1.).

Los criterios que señala la LE para encontrar solución a los problemas apuntados son los siguientes: "En conexión orgánica con toda la tradición de las enseñanzas sociales de la Iglesia (n.2.), Juan Pablo II considera el trabajo como 'la clave de la cuestión social' (n.3). De ahí que vea en la **humanización del trabajo humano** la solución global a la cuestión social. "Si la solución o mejor, la solución gradual de la cuestión social, que se presenta de nuevo constantemente y se hace cada vez más compleja, debe buscarse en la dirección de 'hacer la vida humana más humana' (GS 38), entonces la clave, que es el trabajo humano, adquiere una importancia fundamental y decisiva" (n. 3).

La humanización del trabajo únicamente se logrará si se le otorga la dignidad que le corresponde. Surge así el segundo criterio de solución: la **prioridad del trabajo** (subjetivo) frente a cualquier otra realidad del mundo económico.

"Esto no quiere decir que el trabajo humano, desde el punto de vista objetivo, no pueda o no deba ser de algún modo valorizado y cualificado. Quiere decir solamente que el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto. A esto va unida inmediatamente una consecuencia muy importante de naturaleza ética: es cierto que el hombre está destinado y llamado al trabajo; pero, ante todo, el trabajo está 'en función del hombre' y no el hombre 'en función del trabajo'. Con esta conclusión se llega

---

encíclica sobre el trabajo de Juan Pablo II: Arbor 110 (1982), pp. 255-265; VARIOS, **Estudios sobre la encíclica LE**, Ed. Católica, Madrid, 1987.

justamente a reconocer la preeminencia del significado subjetivo del trabajo sobre el significado objetivo" (n. 6).

Desde esta valoración antropológico-ética del trabajo, es fácil aceptar las **orientaciones concretas** que propone la encíclica para orientar y solucionar la cuestión social"-

1.) Prioridad del "trabajo" frente al "capital" (n. 12).

2.) Revisión de la doctrina y de la práctica sobre la "propiedad privada (n. 14 y 15).

3) Exigencia ética de superar los dos "sistemas económicos" actualmente vigentes (n. 14).

4.) Reformulación de los "derechos del trabajador" (n. 16-23).

En este Capítulo debemos reflexionar sobre lo siguiente: ¿qué literatura existe en el mercado venezolano donde se haga alusión al trabajo?, ¿qué valoración podemos hacer de esta literatura?, ¿qué principios construiríamos para que rigiesen en toda relación de trabajo?, ¿qué principios construiríamos para que rigiesen las actitudes de los individuos hacia el trabajo?.

46. EL TRABAJADOR[1] .

Cuanto se dice del trabajo se aplica de una forma preferente a la persona del trabajador. Al fin y al cabo, el trabajo recibe toda su cualificación por la persona del trabajador y su inalienable dignidad. Por trabajador entendemos toda persona que ejerce una actividad o tarea que le permita y le ayude a vivir como persona dentro de una sociedad o grupo. No especificamos las diversas actividades o tareas en que se puede diversificar. Tampoco consideramos aquí las distintas deontologías correspondientes a cada una de las profesiones o servicios ejercidos por el trabajador. Sólo apuntamos algunos **aspectos éticos** nacidos directamente de la actividad de cualquier trabajador.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, en sus artículos 23-25 los formula así:

Art. 23. 1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.

2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por igual trabajo.

3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria que le asegure, así como a su familia, una

---

[1] Véase la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 598-599; J:L: GUTIERREZ, **Trabajador, trabajo**, en **Conceptos fundamentales en la Doctrina Social de la Iglesia**, Madrid 1971, IV, pp. 358-388; ID. **Salario. Salario familiar**, en: o.c. IV, 160-172; URDANETA, Carlos: **Antivalores que impiden el desarrollo**, UCAB, Documento mecanografiado, Caracas, Julio de 1994, pp. 36; UGALDE, S.J., Luis: **La actitud ante lo público como freno de la economía venezolana y la latinoamericana**, IV Taller Iberoamericano sobre ética y economía, AUSJAL, Caracas, 1996, pp. 10; ECHANIZ B. Arantza: **La mujer ¿motor potencial del desarrollo de las economías latinoamericanas?**, IV Taller Iberoamericano de ética y economía, Caracas, 1996, pp. 11.

existencia conforme a la dignidad humana, y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.

4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

Art. 24. Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

Art. 25. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.

A estas exigencias éticas de la labor ejercida por el trabajador debemos añadir cuanto ha dicho la doctrina social de la Iglesia, sobre todo del Concilio Vaticano II y de los últimos papas, sobre el contexto de una política económica salarial dentro de la dinárnica de pactos y convenios colectivos cuyo protagonismo corresponde a los grupos sindicales.

Hemos juzgado las recompensas que debe recibir el trabajador por su trabajo. Es conveniente que tomemos en cuenta ahora las actitudes que debe poseer un buen trabajador y los escenarios en los que debe desenvolverse un buen trabajador.

En primer lugar tomaremos en cuenta las actitudes generales y en segundo lugar las actitudes frente al Estado, frente a los bienes públicos, frente a lo que es de todos.

El trabajador debe ser inteligente, disciplinado y con un elevado sentido de autoestima. Debe desplegar virtudes tales como: la constancia, la responsabilidad, la sinceridad, la organización, la valentía, la lealtad, la confiabilidad, la laboriosidad, la competencia, el orden, la honestidad, la iniciativa, la frugalidad, el ahorro, el espíritu de servicio, el cumplimiento de la palabra dada, la audacia, sentido de jerarquía y de las prioridades. El buen trabajador debe luchar constante y valientemente contra la viveza, el complejo de marginalidad, esto es, el fatalismo, la impotencia, la resignación y el abandono, debe ser perseverante. Debe alejarse del paternalismo, del clientelismo político, del populismo y de la demagogia. Y finalmente debe rehuir la indisciplina personal, base de la deshonestidad, del irrespeto, de la desconfianza, de la insolidaridad y del fracaso de la organización social.

En su actitud frente a lo público el trabajador debe rehuir la corrupción de la buena conciencia, es decir: a) utilizar la amistad, el parentesco, el compadrazgo y las relaciones personales, con el fin de sobrepasar las leyes y los reglamentos; b) percibir el trabajo como una dádiva o como una recompensa por estar incluido sin más en la nómina y, por lo tanto, sentirse con derecho para la ineficiencia; c) concebir lo público como gratuito y, en consecuencia, malgastarlo sin escrúpulo; d) percibir lo público como algo dado sin necesidad de ser construido y formado con sacrificio y costos que deben compensar los productos y los servicios que genera.

El trabajador debe percibir la causalidad existente entre las privaciones que padece la sociedad y la ineficiencia, el favoritismo, la falsa gratuidad y la carencia de sentido de lo público. En consecuencia debe estar abierto a: a) la máxima transparencia e información en todo; b) la capacidad de los dolientes para premiar y castigar y c) ser castigado o premiado en función de su nefasto o recto obrar.

El trabajador puede situarse en múltiples escenarios laborales. Así el mundo del trabajo puede visualizarse desde "una visión machista" o desde una "visión feminista" o desde ambas a la vez. Cuando una de ellas prevalece sobre las otras la acción humana aparece incompleta y, sobretodo, se muestra inadecuada. La visión feminista promueve el liderazgo frente a la dirección, el cambio como objetivo frente al control, la enseñanza y el facilitamiento frente a las órdenes, las conexiones frente al rango, el hacer preguntas adecuadas frente al saber todas las respuestas, el empoderamiento frente al limitar y definir, el actuar como un modelo frente al emitir órdenes, el valorar la creatividad frente al imponer una disciplina, el manejar el concepto del "networking" frente a la jerarquía, el querer que la gente diga y haga frente a la demanda del simple respeto, el contrato mutuo sobre resultados frente al control del desempeño. Con esta visión se remunera en función del desempeño frente a la remuneración automática de sueldos cada año, se propicia un modelo pedagógico frente al modelo militar, se potencia un medioambiente de crecimiento frente a "se mantiene a la gente a raya", se propone la recompensa frente a un modelo de puro y simple castigo, se busca una visión "hacia afuera" frente a una visión "de arriba a abajo", se busca ¿cómo puedo contribuir a que dé lo mejor de mí? frente al "esto es lo que vamos a hacer", el tener una visión o perspectiva a tener una "línea fundamental", el estar "abierto" frente al mantenerse cerrado y con la creencia de que información es poder para mí, se valora al maestro motivador frente al sargento instructor, existe un infinito tiempo para las personas frente a "hay poco tiempo para las personas", la flexibilidad frente a la rigidez, se busca estar en el centro frente al estar en la cima, una visión holística y personal frente a una visión mecanicista e impersonal.

Desde estos valores se propicia el crecimiento y el desarrollo humano del trabajador y el desarrollo humano y social de la comunidad humana en general.

En este Capítulo nos haremos las siguientes preguntas siguientes: ¿qué tanto valora la sociedad venezolana los principios éticos que están promovidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos?, ¿cómo interpreta la sociedad venezolana el rol del trabajador?, ¿qué actitudes debemos valorar en el trabajador para construir una sociedad más idónea?, ¿qué escenarios laborales debemos construir para que los trabajadores se desarrollen más humanamente?.

47. EL CONTRATO DE TRABAJO[1].

El **trabajo** asalariado constituye un serio problema moral. Nos referimos de un modo expreso y directo a la **licitud** del contrato de trabajo que fija la relación entre capital y trabajo, entre patronos y trabajadores.

Para su justo planteamiento, debemos hacer tres aclaraciones previas: a) todos admiten que las formas históricas del contrato de trabajo han estado y están sometidas a múltiples factores de injusticia. b) La doctrina social de la Iglesia ha indicado muchos de estos factores y ha propuesto "correctivos" al sistema. c) desde los planteamientos de una ética humanista se afirma que el trabajo humano no es una mercancía que se pueda vender o comprar.

Hechas estas precisiones, diremos que la licitud de la estructura del contrato de trabajo en cuanto tal es una **cuestión abierta** dentro de la doctrina oficial de la Iglesia.

Pese a que el contrato de trabajo en todas sus formas no pueda declararse injusto por naturaleza, de hecho el contrato de trabajo en el **sistema capitalista** conlleva tales connotaciones de explotación humana que puede muy bien ser consideradas como **estructuralmente injusto**.

En consecuencia, el contrato de trabajo: a) Habrá de ser traducido en imperativos tácticos que conduzcan dentro de la dinámica de las posibilidades histórico-técnicas, a la transformación de la estructura en cuestión. 2) cabe a los trabajadores el derecho a la **revisión periódica** de los contratos de trabajo, el derecho a pedir y negociar una decisión arbitral,

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica,** Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, p. 119; J:L: GUTIERREZ, **Contrato de trabajo**, en **Conceptos en la Doctrina Social de la Iglesia**, Madrid, 1971, I, pp. 277-284.

sea por medio de los convenios colectivos, sea a través de los sindicatos, etc. 3) Y en el ejercicio de este derecho están justificados a acudir a la presión de la **huelga**. Justificación todavía mayor en la situación de **contratos temporales**, despidos por cierre patronal, reconversión de las industrias, etc, que dejan al trabajador en pleno desamparo. En este sentido la labor de patronos, sindicatos, partidos políticos y gobierno es indispensable para dar al trabajo y al trabajador la prioridad que merece frente al capital.

En este Capítulo reflexionaremos sobre lo siguiente: ¿qué valoración podemos hacer a la interpretación cristiana del contrato de trabajo?, ¿cómo se aplican en la sociedad venezolana los principios o exigencias éticas que aparecen asociados a la concepción cristiana del contrato de trabajo?, ¿qué principios o exigencias éticas construiríamos para hacer que el contrato de trabajo fuese un recurso de mayor eficacia en la motorización de una sociedad más humana y con una calidad mayor de vida?.

48. EL PRECIO JUSTO[1] .

El tema del precio justo ha sido estudiado con particular interés desde la moral de la Edad Media hasta la casuística de nuestros días. Creemos que debe tener hoy un tratamiento distinto. Hacemos en primer lugar una anotación referente a la **interpretación individualista** que hizo del tema la moral tradicional, y a continuación analizamos la nueva **visión social** de la justicia en la política de precios.

El precio ha sido considerado casi preferentemente dentro de la tradición moral cristiana desde una comprensión "individualista": como un acto de la justicia conmutativa en el contrato bilateral de compra-venta. Se define el precio de un bien económico como la **"expresión cuantitativa" del valor de intercambio**, gracias a la mediación social del dinero o moneda. La determinación de la equivalencia o precio justo se hace por medio de tres procedimientos o tipos de precio: la estimación común **precio corriente**, las fluctuaciones del mercado o **precio convencional** (o contractual) y la ley o **precio legal**.

La moralidad del precio se centró en la formulación de principios generales y en la aplicación de estos principios a una **casuística muy detallada.** Sin llegar nunca a una unanimidad entre los moralistas, sí hubo convergencia de criterios: a) en la aceptación clara del precio legal; b) aceptación con ciertas reservas del precio convencional; c) y preferencia

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológico**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 479-480: J. AZPIAZU, **Los precios abusivos ante la moral**. Fax, Madrid, 1941; J. GORASQUIETA, **La moral de los precios de mercado:** Revista de Fomento Social 18 (1963), pp. 343-353; J. Mra. SOLOZABAL, **Los precios ante la moral**: Revista de Fomento Social 20 (1965), pp. 281-291; A. del VIGO, **La teoría del precio corriente en los moralistas del siglo de oro**: Burguense 20 (1979), pp. 57-130; F-GOMEZ CAMACHO, **La teoría del justo precio en Molina**. Editora Nacional, Madrid, 1981.

casuística por el precio vulgar. Paro la moral tradicional, el precio es justo cuando es fijado por la ley de equivalencia entre los bienes intercambiados. El precio en dinero será equivalente cuando iguala el valor del producto.

En una economía industrial como la nuestra, el tema del precio justo ha de ser tratado desde otro punto de vista. Los precios tienen una dimensión social, además del aspecto interindividual. Por tanto, la ética se ha de fijar hoy de manera particular en el **aspecto social o político de los precios**. La pregunta es: ¿cómo tutelar las exigencias del bien común en la política de precios?.

Desde los siguientes criterios éticos queremos responder a esta pregunta, pues creemos que toda política de precios ha de ser iluminada desde la moral:

1.) La necesaria función reguladora del Estado debe plantearse en un justo equilibrio: a) estimulando la economía por una política de precios que facilite el acceso a los bienes de primera necesidad; b) impidiendo la especulación sobre ellos, por ejemplo, en la vivienda; c) protegiendo el mercado de las tentativas de monopolio; d) y, sobre todo, activando la circulación de bienes y de la moneda.

2.) La política de precios ha de atender a la justa redistribución de los bienes, de acuerdo con el poder adquisitivo que tengan los individuos y grupos menos favorecidos de la sociedad.

Estos criterios pueden llevar a un discernimiento ético sobre la justicia de los precios, tanto en una economía de mercado como en una economía planificada.

En este Capítulo reflexionaremos sobre la siguiente pregunta: ¿de qué manera se cumplen en nuestra sociedad venezolana las exigencias del bien común aplicadas a la política de precios?.

49. LA JUSTA DISTRIBUCION DE LA RENTA[1] .

La justa distribución de la renta plantea importantes problemas de moral económica. Este tema reviste una especial significación para la moral cristiana. Basada en la creencia ética de la igualdad y de la equidad, la justa distribución de los bienes pone en evidencia la fuerza de la fe como dinamismo de comunicación y de igualdad entre los hombres.

Presentamos, en primer lugar, **los problemas** a que alude la justa distribución de la renta, para pasar luego a **las soluciones éticas de los mismos.**

Se destacan los siguientes problemas: 1.) desequilibrio económico: entre las diversas regiones de un país, entre los sectores de la actividad económica; entre los diversos grupos humanos; **2.) diferencias desmesuradas en el reparto del producto nacional**: ya sea entre los que intervienen en el proceso de producción, ya entre la remuneración del trabajo y los beneficios del capital, o bien entre ciertas profesiones liberales. Y en general entre los que participan de los bienes y servicios de la economía nacional o internacional; **3.) beneficios exageradamente desproporcionados al servicio prestado**: lo que puede suceder de diversos modos: mediante la acumulación del capital en manos de unos pocos; mediante retribuciones o beneficios desproporcionados al servicio prestado a la comunidad.

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL; Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 518-519; E. RECIO, **Política de rentas, desarollo equilibrado y reforma de la estructura social**: Revista de Fomento Social 22 (1967), pp. 151-164; M. CAPELO, **Desarrollo reciente de la política económica: La política de rentas**: Revista de Fomento Social 22 (1967), pp. 127-149; A.

Las soluciones éticas a estos problemas han de buscarse a través de reformas coyunturales y de transformaciones radicales del sistema, aportamos las siguientes: **1.) sistema fiscal**, como factor de redistribución de la renta; **2.) revisión de los ingresos**: de las profesiones liberales en relación con los trabajadores manuales y de las diversas clases de personas que intervienen en el proceso de producción. Dígase lo mismo del capital en relación con el trabajo; **3.) renuncia de beneficios** desproporcionados en relación con el servicio prestado a la comunidad; **4.) cambio estructural del sistema**, que lleva a situaciones de injusta distribución de la renta.

En este Capítulo nos haremos las siguientes reflexiones: ¿qué tanto se muestra en Venezuela el problema del desequilibrio económico?, ¿qué valoración podemos hacer de esta situación?, ¿qué tanto se muestra en Venezuela el problema de las diferencias desmesuradas en el reparto del producto nacional?, ¿qué valoración podemos hacer de esta situación?, ¿qué tanto se muestra en Venezuela el problema de los beneficios desproporcionados al servicio prestado?, ¿qué valoración podemos hacer de esta situación?, ¿de qué manera el sistema fiscal está resolviendo estos problemas?, ¿qué valoración podemos hacer de estas estrategias de ajustes éticos?, ¿de qué manera los empresarios están atacando el problema de los ingresos desmesuradamente desiguales?, ¿qué valoración podemos hacer de estas estrategias de ajustes éticos?, ¿de qué manera se está resolviendo el problema de la renuncia a los beneficios desproporcionados?, ¿qué valoración podemos hacer de estas estrategias de ajustes éticos?, ¿de qué manera los planificadores sociales están propiciando un cambio estructural del sistema cuyos objetivos sean la resolución de los problemas sociales

BIZCARREDONDO, **Reforma fiscal y distribución de la renta**: Corintios XIII, n. 17 (1981),

planteados?, ¿qué valoración podemos hacer de estas estrategias de ajustes éticos?,

pp. 141-158.

50. LA PROPIEDAD[1] .

El tema de **propiedad** necesita desde el principio una clarificación en su concepto mismo. Necesita además enfrentarse a las **instituciones** o formas positivas de la propiedad con el fin de eliminar toda ambigüedad respecto a lo que un cristiano debe saber sobre esta materia. Ocurre que la mentalidad y la actitud del cristiano al respecto han sido educados desde la moral casuística prácticamente hasta mediados de nuestro siglo, en una visión muy pobre y hasta falsa que identificaba **propiedad** y **dominio individual** sobre los bienes materiales. Pocos conceptos han sido utilizados tan ambiguamente y hasta tan "indirectamente" como el de propiedad. La moral católica tiene el deber de desenmascarar estas ambigüedades, a fin de recuperar la más genuina tradición cristiana. El mismo magisterio pontificio nos invita a ello, ya que se advierte una evolución en la formulación que hace del tema, sobre todo a partir del papa Juan XXIII.

Estudiamos, pues, el concepto de **propiedad**. Pasamos a continuación a analizar las distintas **instituciones o formas** de propiedad, para llegar finalmente a **los problemas morales** derivados de la propiedad.

La mejor clarificación que podemos hacer en el tema de la apropiación de los bienes es **distinguir en esta realidad diversos niveles**.

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 489-493; J.Mra. DIEZ ALEGRIA, **De la propiedad privada a la socialización**. Mañana, Madrid, 1977; Id. **Cristianismo y propiedad privada**. Ega, Bilbao, 1988; J:VIVES, **La propiedad: ¿robo? estudio patrístico**: Estudios Eclesiásticos 52 (1977), pp. 591-626; C. ABAITUA, **La doctrina católica sobre la propiedad privada en dos momentos clave de la tradicción cristiana**: Lumen 30 (1981), pp. 385-418; I. CAMACHO, **¿Qué significa hoy la función social de la propiedad?:** Proyección 31 (1984), pp. 135-145; F. RODRIGUEZ, **Propiedad y trabajo:** Civitas, Madrid, 1984; Id. **Algunos problemas de la propiedad en Juan Pablo II**: Revista de Fomento Social 45 (1990), pp. 181-192.

Esta clarificación nos permitirá señalar la calificación ética de cada uno de estos niveles o instancias.

1.) Niveles de significación en el concepto de propiedad.

Primer nivel o nivel antropológico: Relación de "señorío" del hombre con los bienes económicos: En este primer nivel, la propiedad expresa el tipo de relación que el hombre establece con los bienes económicos: relación de señorío. Su significado es más antropológico que económico. La ética humanista y cristiana acepta y defiende esta significación antropológica de la propiedad.

Segundo nivel: la propiedad como categoría ética o el destino de los bienes al servicio de todos los hombres. En este segundo nivel, la propiedad expresa la exigencia de que los bienes económicos sean efectivamente del uso y servicio de todos los hombres. Todavía no se habla en términos jurídicos. Por eso, si se emplea la expresión "derecho al uso de los bienes temporales", el término "derecho" ha de entenderse como "exigencia" moral.

La ética cristiana sitúa en este nivel, de una forma primaria y prevalente la moral de la propiedad. "Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad. Sean los que sean las formas de la propiedad, adoptadas a las instituciones legítimas de los pueblos según las circunstancias diversas y variables, jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes" (GS 69).

Tercer nivel: la propiedad como categoría "socio-jurídica". Apropiación efectiva de los bienes por parte del hombre. En este tercer nivel significativo de carácter socio-jurídico, la propiedad expresa la

efectividad de los dos niveles anteriores: el señorío del hombre se realiza si de hecho, es decir, en la concreción socio-jurídica, se da esta relación.

Aquí la palabra "propiedad" no quiere decir propiedad individual, ni propiedad colectiva, ni propiedad privada, ni propiedad pública; quiere decir solamente régimen de atribución singularizada de bienes concretos a hombres o grupos concretos.

La ética cristiana afirma la coherencia, en principio, del régimen socio-económico de la apropiación. En consecuencia con esta clarificación: 1) Frente a un radical y utópico comunismo de bienes sin estructuras socio-jurídicas, la razón humana reconoce la necesidad del régimen de atribución o propiedad. Tal es la doctrina de Santo Tomás y, en general, de la tradición teológico-moral. 2) La defensa del régimen socio-económico de propiedad, frente al comunismo utópico, no ha de olvidar la verificación real de la exigencia ética previa del destino universal de los bienes. 3) Tampoco se han de utilizar indebidamente los organismos de este nivel para defender la propiedad privada. 4) Se ha de revisar, por tanto, el estereotipo de que el cristianismo defiende la propiedad como un "derecho natural". 5) Hay que aclarar finalmente cuál es la doctrina de la Iglesia sobre la propiedad como "un derecho natural" y qué sentido tiene esta expresión, que tanta confusión y malentendido ha originado y sigue originando

"Para algunos en buena fe, pero sin profundizar y para muchos en mala fe, la doctrina de la Iglesia ha sido y es todavía usada para identificar como natural, en el sentido de permanente e intocable, a un régimen existente de propiedad. En realidad, la doctrina de la Iglesia acerca de la propiedad comporta la exigencia de reexaminar sin cesar mediante los procedimientos democráticos previstos, los regímenes de propiedad existentes para adaptarlos a la finalidad humana y social propia de ellas"

(Comisión Pontificia "Justicia et Pax", El destino Universal de los bienes: Eclclesia, 37 [1977], p. 1110).

El juicio último de la Iglesia sobre esta materia resulta del análisis y valoración que hace de las formas existentes actualmente de propiedad.

A la luz de los criterios anteriores, la ética debe enfrentarse con las **instituciones positivas** o formas del régimen actual de propiedad. Nos proponemos, pues, realizar un discernimiento ético de las formas concretas de propiedad. Esto requiere conocer previamente las modalidades que reviste el régimen de propiedad en el mundo actual. Desde esta perspectiva, hacemos la siguiente valoración moral.

Aunque es difícil la catalogación exacta de los llamados "bienes de consumo" frente a los llamados "bienes de producción", todos los regímenes de propiedad admiten en la práctica esta división. Ahora bien, desde el punto de vista moral, todo el mundo está de acuerdo, o casi, para dejar en **propiedad privada** los bienes de consumo, aquellos que se destruyen con su uso. Los mismos regímenes colectivistas admiten con frecuencia la propiedad privada de **los bienes de producción preindustriales o tradicionales**: casa, parcela de tierra, huerto, unas cuantas cabezas de ganado, herramientas, etc.

El problema del régimen de propiedad se inicia cuando tomamos en cuenta los bienes de producción. Podemos afirmar, desde el punto de vista moral, que existen en la actualidad dos formas injustas de propiedad: la propiedad privada capitalista y la propiedad totalmente colectivista.

La **propiedad privada capitalista** se realiza sobre la base de la separación entre capital y trabajo, prospera por la fuerza del lucro, reduce el hombre a un instrumento y no construye la comunidad humana. Por estas razones la propiedad privada capitalista es inmoral.

Por su parte, el régimen de propiedad colectivista, que anula la función personalizadora de la realidad humana de la propiedad, es también inmoral. La razón de esta condena por parte de la doctrina social de la Iglesia se apoya en el valor humano de la propiedad y en que alguna forma de propiedad privada es necesaria para la "exteriorización de la libertad humana".

Hay un criterio moral de base en este rechazo a estas dos formas de propiedad, la capitalista y la colectivista: el peligro que acecha al hombre en ambos casos es el mismo: el anonimato, la despersonalización. Se destruye la función personal y la función social de la propiedad que, no solo son complementarios, sino que son interiores la una a la otra.

Todas las formas de propiedad son aceptables con tal de que salvaguarden y favorezcan el criterio de la personalización: función individual y función social. La moral no debe comprometerse con las "opciones tácticas" sobre la propiedad, pero sí orientarla. En este sentido apuntamos algunas orientaciones éticas: 1) es necesario admitir una gama variada en las formas de propiedad, ya que lo humano admite múltiples formas de realización. Formas que van desde la propiedad privada a la pública, pasando por las propiedades de colectividades o corporaciones 2) la ética cristiana manifiesta una preferencia especial por aquellos en los que mejor se realiza el valor de la comunitariedad, como son los que se rigen por criterios de "autogestión" 3) a la hora de elegir es necesario tener en cuenta las conveniencias situacionales: cada momento irá postulando la forma adecuada en el régimen de propiedad 4) creemos que la ética ha de desengancharse de la institución capitalista y orientarse hacia una inspiración socialista no totalitaria.

En forma esquemática señalamos las conclusiones derivadas de cuanto venimos afirmando: **1.)** la propiedad privada no constituye para nadie

un derecho incondicional y absoluto. este principio se traduce a su vez en las siguientes normas éticas: a) Quien se halle en situación de necesidad externa tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para sí. b) Los hombres están obligados a ayudar a los pobres, y, por cierto, no sólo con los bienes superfluos. c) El hombre no debe tener las cosas externas que legítimamente posee como exclusivamente suyas, sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás; **2.)** el título jurídico de propiedad y dominio no garantiza de por sí la licitud moral de la apropiación. Esto supone que los ordenamientos jurídicos han de ser sometidos a una revisión continua. Lo mismo han de revisarse en conciencia la licitud de los beneficios desproporcionados, las fortunas construidas de la nada, las empresas "autofinanciadas" indebidamente, etc; **3.)** el acceso de todos a la propiedad privada es una exigencia de la doctrina social de la Iglesia. Para los que no tienen nada , como "realización de su autonomía personal y familiar y como ampliación de la libertad humana" (GS 71); Para los que ya tienen titularidad de dominio como una conversión continua a la "función personalizadora" de la propiedad; 4.) la actual tendencia hacia la socialización de la propiedad - que no ha de ser impedida por la ética cristiana- no ha de entenderse como "estatalización", en el sentido de un "capitalismo de estado" o un "socialismo estatal". En cada expropiación, ha de reconocerse siempre la remuneración obligatoria. La inspiración cristiana ha de tender a propiciar formas de "socialización autogestionaria".

Todas estas conclusiones de tipo ético llevan consigo la necesidad de reformas estructurales previas, junto a la inaplazable exigencia de una mentalización cristiana en relación con esta realidad humana y socio-económica de la propiedad.

En este Capítulo reflexionaremos sobre los siguientes puntos: ¿cómo interpreta nuestra sociedad venezolana los distintos niveles en los cuales se debe comprender la propiedad de los bienes?, ¿qué valoración podemos hacer de ello?, ¿qué tipo de propiedad predomina en Venezuela y qué situaciones morales produce?, ¿qué valoración podemos hacer de las exigencias éticas que nos ofrecen en el texto anterior para resolver más adecuadamente el problema de la propiedad?.

51. EL LUCRO[1].

En la economía actual, el **lucro** está considerado como un mito. El mito del lucro es correlativo al de **productividad**. Es evidente que los incentivos psicológicos han de ser tenidos en cuenta para estimular la actividad económica. Pero cuando el afán de lucro se sitúa como el motor decisivo de éste, es entonces cuando hace su aparición otro mito demoledor de las relaciones humanas.

La expansión económica vinculada al comercio en la época medieval tuvo un motor fundamental: el deseo de lucro. Ahora bien, ¿cuál fue la postura de la doctrina cristiana ante esta realidad?. Según la doctrina medieval de inspiración cristiana, el cristiáno o el comerciante debían buscar su subsistencia y la de los suyos asegurando la satisfacción de las necesidades de sus ciudadanos. En consecuencia: a) se trata de ganar para vivir y no de vivir para ganar; b) el comerciante no debía buscar tanto el lucro como una justa y honrada remuneración de su trabajo; c) el lucro no se admite más que en esta perspectiva; d) los gremios o corporaciones tienden a la realización de un bienestar colectivo que asegure a los consumidores un producto de calidad y a los productores una venta segura a precios que permitan vivir honestamente del propio trabajo.

La doctrina cristiana actual ante esta realidad del mundo económico puede sintetizarse así: **1.)** no puede rechazarse, de una forma maniquea, todo afán de lucro. Es necesario hacer un discernimiento y distinguir entre el lucro normal o ganancia justa y el lucro excesivo o beneficio injusto; **2.)** **por ganancia justa o lucro normal** se ha de entender todo aquello que persigue en su actividad económica quien sirve a la comunidad y la

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografia: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 361-362; J.L. GUTIERREZ, **Conceptos fundamentales en la Doctrina Social de la Iglesia**, Madrid, 1977, II, pp. 528-531; J. GOROSQUIETA, **Decisión económica de invertir y destino ético del beneficio**: Revista de Fomento Social 41 (1986), pp. 75-83.

enriquece con el debido respeto para con las leyes de Dios y sin menoscabo de los derechos ajenos y se emplee según el orden de la fe y de la recta razón" (QA 136); **3.)** el **lucro excesivo** supone subjetivamente una desenfrenada avidez de ganancias y objetivamente se realiza con la manipulación implacable de las necesidades ajenas: especulación financiera, especulación del suelo, etc. ; **4.)** con las pretensiones del lucro excesivo es imposible construir un orden económico universal justo. Por otra parte el lucro es uno de los errores básicos del liberalismo económico. Procura la creación de una economía de interés individual y de la libre e ilimitada competencia; **5.)** finalmente, el afán desmedido de lucro engendra una sociedad dividida en clases pobres y ricas, con la consiguiente violencia estructural.

Como conclusión de todas estas concreciones éticas sobre el lucro, debemos señalar **un criterio de orientación moral** que debe orientar toda la economía: la finalidad de éste no es el mero incremento de los productos ni el beneficio, ni el poder, sino **el servicio del hombre**, y del hombre integral.

En este Capítulo reflexionaremos sobre lo siguiente: ¿qué interpretación se da al lucro en la sociedad venezolana?, ¿qué valoración podemos hacer de esta interpretación?, ¿cómo interpreta la sociedad venezolana las exigencias éticas de la moral cristiana correspondiente al problema del lucro?, ¿qué valoración podemos hacer de esta interpretación?, ¿ qué exigencias o criterios éticos nos impondríamos nosotros para actuar de manera idónea con respecto al lucro?.

52. LA USURA[1] .

Entendemos aquí el concepto de **usura** como préstamo a interés muy elevado, y por lo tanto, injusto. En la historia de la moral, sin embargo, se entendía por usura todo préstamo de un bien tangible o consumible con interés. Prestar un bien inmediatamente tangible no tiene por qué ser un contrato ventajoso para el que presta ni oneroso para el que recibe el préstamo. A lo único que debe sentirse obligado el que recibe el préstamo es a devolver la equivalencia del bien prestado.

Durante muchos siglos, La Iglesia condenó todo préstamo a interés, incluido el préstamo de dinero. Basados en el axioma de la esterilidad del dinero ("nummus nummun non parit"), los autores cristianos reconocieron la injusticia de todo interés deducido del simple préstamo de dinero. Para ellos, el dinero sólo tenía valor de intercambio.

Cuando los moralistas se fueron percatando de que la funcionalidad del dinero era más amplia que su valor de intercambio, fueron admitiendo la licitud del préstamo a interés. Buscaron su apoyo en razones extrínsecas: la privación del bien por algún tiempo; el prejuicio ocasionado al prestamista; los riesgos a los que queda expuesto. Y otros semejantes, como la autorización dada por la ley, sanción en caso de demora, etc.

Actualmente, el dinero posee una funcionalidad que no tenía o no se vio en la Edad Media: en la economía actual es una reserva de valor. Es concebido como una inversión. El crédito, por otra parte, es una de las fuerzas de expansión económica, máxime en la economía de mercado. Ahora bien, una vez admitido esto, ya no procede oponerse a la licitud del

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL; Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 604-605; B. CLAVERO, **Usura, Del uso económico de la religión enla historia**. Tecnos, Madrid, 1985.

préstamo con interés. La moral se ha de fijar ahora mas bien **en la cuantía o tanto por ciento de interés**. El marco de cuantía lícita viene dado por el interés legal. Sobre la base de la aceptación maxima del interés legal ha de formularse la moralidad del préstamo a interés de las cosas concretas.

Hoy, la moral del préstamo de dinero a interés tiene que plantearse a diversos niveles: **1.)** en primer lugar, recordando los criterios éticos que impidan la recaída en comportamientos y situaciones elevadas; **2.)** conjurando los peligros que apartan el riesgo inherente al empleo del dinero y, en espacial, el abuso de intereses elevados; **3.)** haciendo un discernimiento ético del papel otorgado al interés dentro del sistema económico a veces en pugna y confrontación con el trabajo. No se puede justificar una actividad económica concreta en la que el interés del dinero perjudique la justa retribución debida al trabajo, valor supremo de la vida económica; **4.)** lo primero que se ha de proponer un cristiano en el préstamo de dinero no es tanto el menor riesgo y el mayor interés, sino el cumplimiento del deber moral de la justicia social y de la caridad: reducción de la miseria, apoyo a empresarios honrados, ayuda a familias honradas y trabajadores, etc.

En este Capítulo haremos el siguiente chequeo ético: ¿cómo interpreta la sociedad venezolana el problema de la usura?, ¿qué valoración podemos hacer de esta interpretación?, ¿cómo interpreta la sociedad venezolana las exigencias éticas de la moral cristiana correspondientes al problema de la usura?, ¿qué exigencias éticas nos impondríamos para no caer en esta situación?.

53. EL CIERRE PATRONAL ("LOCKAUT")[1] .

El **cierre patronal** es una de las formas de conflicto laboral. Ha de ser estudiado, pues, dentro de los límites del conflicto social y laboral, lucha de clases, huelga.

El cierre patronal o "lock out" tiene analogía con la huelga. Sin embargo, estas dos realidades conllevan notables diferencias que ha de tener en cuenta la ética. Difieren: a) por **la dimensión de los sujetos que participan**; b) por **los motivos de que juzguen**; c) por **las consecuencias a que llevan.**

La huelga es siempre un acto colectivo, el cierre de fábrica es tendencialmente un acto individual del empresario o de la empresa. Los obreros van a la huelga generalmente para defender los elementos esenciales de su vida; el empresario cierra más fácilmente por la ganancia. En consecuencia, admitida la legitimidad del cierre, habrá que exigir al empresario o a la empresa condiciones más onerosas de las requeridas para la huelga.

En este Capítulo reflexionaremos sobre: ¿de qué manera el empresariado venezolano realiza la estrategia de cierre?, ¿cómo podemos valorar esta situación?, ¿qué exigencias éticas le pondríamos al empresariado en estas condiciones?.

---

[1] VIDAL; Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, p. 91.

54. EL DESEMPLEO[1].

El desempleo es un dato de la política económica. En cuanto tal, es sometido a una ponderación científico-técnica: su magnitud, sus causas, sus posibles soluciones.

Pero el desempleo es, ante todo, una **realidad humana**. "Los frutos amargos del paro son en muchos casos ya irreparables: humillación, depresividad creciente para gran número de parados y, como consecuencia, droga, delincuencia, crisis familiares y situaciones personales desesperadas" (Ecclesia n.2192 (6.10.1984) 14).

La pérdida de humanidad que acarrea la realidad del desempleo es muy notable. El desempleo: **1.)** produce en el individuo que lo padece enfermedades del tipo somático y psíquico; **2.)** hace que la familia del desempleo viva en un ámbito de enfermedad mental, por la inseguridad económica a que es sometida; **3.)** origina un aumento no despreciable en los índices de neurotismo de la sociedad, aparte de las patologías reseñados: drogas, delincuencia, etc.

Por todo ello, hay que considerar el desempleo como un **problema ético**. "Sería falaz y engañoso considerar este fenómeno, que se ha hecho ya endémico en el mundo, como producto de circunstancias pasajeras o como un problema meramente económico o socio-político. En realidad constituye un **problema ético**, espiritual, porque es síntoma de la presencia

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica,** Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp.151-152; VARIOS, **El paro**: Sal Terrae 69 (1981), pp. 819-820, VARIOS, **Desempleo y derecho al trabajo**: Concilium n. 180 (1982); VARIOS, **El paro, un reto a la sociedad actual**: Corintios XIII, n. 25 (1983); J.N. García-Nieto, **Trabajo-Paro. Un inquietante reto para el futuro:** Razón y Fe 209 (1984), pp. 174-184; VARIOS, **El paro que no para**: Vida Nueva n. 1446 (29.9.1984).

de un **desorden moral** existente en la sociedad, cuando se infringe la jerarquía de valores" (Juan Pablo II, en España, 142, 143).

Y este problema ético nace de que el trabajo ha de ser considerado como la clave de toda cuestión social. La persona y la sociedad se realizan mediante el trabajo humano y humanizador. Supone, además, el desempleo un notable costo humano, un despilfarro de energía humana y una constante o fuerza a la dignidad de la persona.

En este Capítulo nuestras reflexiones se centraran en: ¿cómo interpreta la sociedad venezolana el problema del desempleo?, ¿qué valoración podemos hacer de ello?, ¿por qué hemos de considerar al desempleo como un problema ético?, ¿de qué manera interpreta la sociedad cristiana el problema del desempleo?, ¿qué tanto se parece la manera de interpretar el fenómeno la sociedad venezolana y la sociedad cristiana?, ¿qué exigencias éticas nos impondríamos para no caer en esta situación?.

55. EL HAMBRE[1] .

Uno de los costos más visibles de la actual crisis económica es, sin duda, **el hambre**. Y cuando hablamos de hambre, nos referimos a la **insatisfacción humana** más primaria. No se trata del ayuno en cuanto consecuencia de una decisión libre de la persona, sino de la carencia de alimentación, que contraría la necesidad más fundamental de la vida humana.

No tratamos ahora de hacer una descripción técnica del hambre en el mundo. La descripción técnica aporta datos, cifras, relaciones, informes y todo el pertinente material científico para probar y demostrar que el hambre no es una fantasía. Queremos más bien hacer una lectura en clave humana del hambre. En este sentido hacemos dos constataciones: a) El hambre no ha desaparecido todavía de la geografía humana. Su presencia indica el bajo nivel en que se encuentra el desarrollo general de la humanidad. Ni la ciencia, ni la política han conseguido vencer esta importante plaga de la especie humana. b) La realidad del hambre en el mundo es un problema de gran complejidad y de imposible solución a corto plazo. Pero no por ello se ha de afirmar que el hambre humana es un fenómeno "natural" y consiguientemente inevitable. Más bien, se ha de considerar como un hecho histórico y, por tanto, sometido a la libertad humana.

Pero la lectura del hambre en clave humana nos dice que ésta es un **hecho moral:** a) en cuanto que el encuentro con ella ha de conducir a los que no la padecen a una toma de conciencia moral y a una conversión eficaz para erradicarla; b) en cuanto que, en su conjunto, es efecto de un desorden

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 285-286; E. GARCIA DIAZ, **El**

moral. Por eso mismo, cuando el **hambre es impuesta** al ser humano, individual o en grupo, la sensibilidad ética reacciona con una doble actitud: con el empeño decidido para erradicarla y con la protesta valiente frente a las injusticias que la toleran o la apoyan.

La conciencia de todo hombre, sobre todo, la conciencia cristiana, ha de tener especial sensibilidad moral ante el hambre como fenómeno mundial. Ha de expresar su sensibilidad ante ella de múltiples maneras y por múltiples cauces: **concienciación** (medios de comunicación social), **protesta** (frente a políticas económicas insolidarias), **ayuda** (campañas de asistencia con todos los organismos).

En este Capítulo nuestras reflexiones se centraran en: ¿cómo interpreta la sociedad venezolana el problema del hambre?, ¿qué valoración podemos hacer de ello?, ¿por qué hemos de considerar al hambre como un problema ético?, ¿de qué manera interpreta la sociedad cristiana el problema del hambre?, ¿qué tanto se parece la manera de interpretar el fenómeno la sociedad venezolana y la sociedad cristiana?, ¿qué exigencias éticas nos impondríamos para no caer en esta situación?.

hambre en el mundo. De. Católica, Madrid, 1984; R. ANTONCICH, **Hambre de Dios, hambre de paz, en el magisterio de Juan Pablo** II: CLAR 24 (1986) n. 11, 3-18.

56. LA HUELGA[1].

Una de las formas más frecuentes y populares de expresión del conflicto laboral es la huelga. Prácticamente todas estas formas revisten un interés económico y político. De ahí que se hayan convertido en el instrumento casi único y, sin duda, el más eficaz de reivindicación de los derechos de la persona y de la clase. La huelga históricamente va vinculada a la lucha de clases. Su aceptación en el siglo pasado y en el nuestro como medio legítimo de defensa de los intereses económicos y políticos es fruto de la lucha y del tesón de los trabajadores.

La huelga y sus formas. Por huelga cabe entender la **negación colectiva al trabajo** para ejercer una coacción contra los patronos, el Estado o simplemente el público, con el objetivo de realizar una **reivindicación** y con vistas a una modificación que se estima justa.

Para completar esta definición, conviene saber su **tipología** y las **formas** que adopta en su realización.

1.1.) La **tipología** de las huelgas es variables: 1) legales e ilegales por razón de la norma jurídica. 2) Locales-nacionales-internacionales, según el ámbito en que se desarrollen. 3) Según el sector o ramo. 4) Según la pertenencia o no a una organización sindical. 5) Laboral, política, mixta por razón de su finalidad.

Las formas de realizarse la huelga son variadísimas, apareciendo cada día otras nuevas. Apuntamos las siguientes: **1.)** La huelga: supone el paro total de la producción con ausencia del lugar de trabajo por parte de los

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 295-297; G. HIGUERA, **La huelga: valoración ética**: Sal Terrae 67 (1979), pp. 595-604; P. GARCIA, **La huelga en los servicios públicos**: Razón y Fe 213 (1981), pp. 309-314.

trabajadores que la hacen; **2.)** El paro total: comporta la completa cesación de la producción, pero con presencia de los trabajadores en el lugar de trabajo durante la normal jornada laboral; **3.)** el bajo rendimiento; reduce la producción por debajo de los porcentajes mínimos estipulados; **4.) el sabotaje y el boicot**: aislados o articulados, son formas variadas de atentado directamente dirigido contra la maquinaria y élites de trabajo, mercancías o medios de distribución; **5.) la ocupación de la empresa**: permanencia de los trabajadores en el lugar de trabajo fuera de la jornada laboral y con cesación completa de la producción.

Respecto a la doctrina clásica de la ética cristiana, hay que enfatizar su principio del **derecho a la huelga** por parte de los trabajadores para defensa de sus intereses.

Las **condiciones de legitimidad** ética de la huelga han sido sistematizadas por la moral tradicional en fórmulas precisas. La huelga es lícita siempre que se verifiquen estas condiciones: 1) que se trata de una causa justa, 2) que no exista otro camino para defenderla; 3) que se tenga fundada esperanza de éxito, es decir que haya proporcionalidad entre los bienes que se esperan y los males que se temen.

Esta doctrina general respecto a las huelgas queda muy precisada cuando se habla de algunas huelgas determinadas: a) las que afectan a sectores clave o acarrean repercusiones muy graves, transportes, producción de energía , atención a enfermos, bienes de primera necesidad; b) contra el Estado, contra los servicios públicos; c) las huelgas que suponen utilización de medios ilícitos, sabotaje de materias primas, de los instrumentos de trabajo, secuestro de personas. En todos estos casos, sobre todo, cuando se trata de los servicios públicos, necesarios a la vida diaria de

toda la comunidad, habrá que medir los límites más allá de los cuales los perjuicios causados son absolutamente reprobables.

En conclusión, la ética cristiana adopta una postura intermedia frente a la "huelgomanía" y a la "huelgofabia". En los conflictos económico-sociales opta por encontrar soluciones pacíficas. Aunque se ha de recurrir siempre al diálogo, en la situación presente la huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque externo (Cfr. OA 14; GS 68).

En este Capítulo nuestras reflexiones se centraran en: ¿cómo interpreta la sociedad venezolana el problema de la huelga?, ¿qué valoración podemos hacer de ello?, ¿por qué hemos de considerar a la huelga como un problema ético?, ¿de qué manera interpreta la sociedad cristiana el problema de la huelga?, ¿qué tanto se parece la manera de interpretar el fenómeno la sociedad venezolana y la sociedad cristiana?, ¿qué exigencias éticas nos impondríamos para no caer en esta situación?.

57. LA HUELGA DE HAMBRE[1].

La huelga de hambre es un comportamiento de múltiples significados. Tiene también posibilidad de múltiples aproximaciones tanto teóricas como vivenciales. Aquí hacemos una aproximación preferentemente moral.

La huelga de hambre se sitúa dentro del horizonte del hambre, pero de un hambre asumida voluntariamente: "abstinencia total de alimento que se impone a sí misma una persona, mostrando de este modo su decisión de morirse si no consigue lo que pretende" (La Real Academia Española de la Lengua). Esta definición pone de relieve que la huelga de hambre queda descrita con los siguientes rasgos: a) supone y nace de una decisión voluntaria sobre un hecho biológico como es privarse de alimento hasta sus últimas consecuencias. b) La finalidad, como es la de conseguir el reconocimiento efectivo de un derecho que se juzga injustamente conculcado. c) El procedimiento: presionar causando daños a otros más bien de carácter moral. Esta es la fuerza notable de significación que tiene la huelga de hambre. d) La técnica: dar la máxima publicidad posible y del modo más adecuado a la acción huelguista, eligiendo el lugar, el día y la hora y hasta un ritual típico imprescindible para proporcionar relevancia al comportamiento de la huelga de hambre.

Teniendo en cuenta todos estos elementos, podemos decir que en la huelga de hambre confluyen factores de diversa índole: 1) el factor

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 297-298; G. HIGUERA, **Etica de la huelga de hambre**: Razón y Fe 190 (1974) pp. 389-399; T. MIFGUD, **La huelga de hambre**: Mensaje 30 (1981) n. 300, p. 367; VARIOS, **La huelga de hambre**: Lumen 31 (1982) n.3; VIDAL, Marciano, **Bioética,**Tecnos, Madrid, 1989, 165-175 ("La huelga de hambre"); E. LOPEZ AZPITARTE, **Aspectos éticos de la huelga de hambre**: Proyección 37 (1990), pp. 147-153.

denuncia que se pretende sea visceral y vibrante frente a situaciones injustas; la **entrega** de lo más valioso, que es la propia vida, como signo notificador del alto valor del derecho conculcado; 3) la **presión desgarradora** sobre la autoridad, al hacerle cargar con la responsabilidad de un hecho tan inhumano como dejar de morir a una persona a sabiendas y a sangre fría.

Estos y otros factores de protesta-reivindicación son los que hacen de la huelga de hambre un comportamiento sumamente significativo.

El criterio básico de discernimiento ético es en este caso el valor de la vida humana, que se pretende ofrecer como medio para conseguir otro valor. ¿Existe un valor que justifique el ofrecer por él la vida?. En la hipótesis de que exista, ¿es correcto el modo de luchar por ese valor superior al de la vida humana?. He aquí un conjunto de afirmaciones que tratan de dar respuesta a esos interrogantes: 1) el conflicto de valores inherente a la huelga de hambre únicamente puede ser iluminado y resuelto adecuadamente si se tiene una valoración exacta y adecuada del valor de la vida humana; 2) no se puede utilizar la vida humana como un medio, un instrumento o una táctica para conseguir unos bienes no clarificados por el realismo político y por el conocimiento ponderado de las posibilidades humanas; 3) a la luz de la valoración de la vida humana, es difícil justificar objetivamente-refiriéndonos siempre a lo objetivo sin entrar en las intenciones de quienes hayan practicado la huelga de hambre- esta práctica; 4) solamente tendría coherencia moral en situaciones extremas en las que la práctica de credibilidad de la vida -incluida injustamente por determinadas situaciones de poder- exigiese entregar la propia vida como respuesta de coherencia personal a fin de que siga existiendo la vida para todos y una vida mejor.

Todas los demás formas de huelga de hambre realizadas en un contexto de banalidad, de manipulación, de contexto terrorista, de contexto sacrificial pseudorreligioso o necrófilo carecen de credibilidad ética objetiva.

En este Capítulo nuestras reflexiones se centraran en: ¿cómo interpreta la sociedad venezolana el problema de la huelga de hambre?, ¿qué valoración podemos hacer de ello?, ¿por qué hemos de considerar a la huelga de hambre como un problema ético?, ¿de qué manera interpreta la sociedad cristiana el problema de la huelga de hambre?, ¿qué tanto se parece la manera de interpretar el fenómeno la sociedad venezolana y la sociedad cristiana?, ¿qué exigencias éticas nos impondríamos para no caer en esta situación?.

58. LA POBREZA[1] .

Pobre es el ser humano que carece de lo que necesita para el ejercicio de una vida digna y conforme a su condición de persona. La pobreza aquí considerada es la pobreza impuesta y, por consiguiente, objetivamente "inhumana" y "deshumanizadora". Hay que añadir, además, que aunque la base de la pobreza es económica, su significado se extiende a todos los ámbitos de la vida humana: pobreza asistencial, cultural, jurídica, etc.

Conviene no hacer abstracciones: la pobreza son los pobres, y los pobres existen. En la reunión de Puebla (1979), el Episcopado Latinoamericano advirtió y denunció en América Latina "una situación de extrema pobreza generalizada": "La pobreza aparece en los rostros de los niños, vagabundos y explotados; restos de jóvenes; frustrados en sus deseos de encontrar un puesto en la vida social; rostros de indígenas y de afroamericanos, marginados y los más pobres entre los pobres; restos de campesinos marginados y explotados; restos de obreros, mal retribuidos y privados de sus derechos; rostros de subempleados y de desempleados despedidos; rostros de marginados y hacinados urbanos; rostros de ancianos, olvidados y abandonados" (Puebla, 31-39).

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica,** Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 470-471; VARIOS, **Teología y pobreza:** Misión Abierta 74 (1981) n. 4-5; VARIOS, **Esperanza de los pobres, esperanza cristiana:** Misión Abierta 75 (1982) n.4-5; L. VILLA, **Estudios sobre la pobreza desde una perspectiva ética:** Escritos del vedat 14 (1984), pp. 333-348; CÁRITAS ESPAÑOLA, **Pobreza y marginación**. Caritas, Madrid, 1985; VARIOS, **Pobreza y riqueza** (Fe cristiana y sociedad moderna, 17). S.M., Madrid 1986, pp. 85-148; **Los nuevos pobres, un reto a la Iglesia**: Sal Terrae 75 (1987) n.4; F. SALINAS, **Las nuevas formas de pobreza y el subdesarrollo:** Corintios XIII n. 49/51 (1989), pp. 137-159; P. CHRISTOPHE, **Para leer la historia de la pobreza**. Verbo Divino, Estella, 1989.

La geografía de la pobreza, como la del hambre, tradicionalmente situada en el Tercer Mundo, se ha acercado y extendido hacia zonas cada vez más amplias de los países desarrollados. Tres ejemplos: **1.)** en USA a finales de 1983 había 35 millones de pobres; según la definición oficial del gobierno, el 15% de la población vivía debajo de la línea de la pobreza; **2.)** en Francia, "el drama de la pobreza resurge de forma aguda". Desde 1970, a los pobres "tradicionales" se unen los "nuevos pobres" como consecuencia de la crisis económica; **3.)** en España se afirma que "España es hoy más pobre que hace diez años en una proporción aproximada del 20%. Ocho millones de españoles, según Cáritas, son pobres y, de ellos, cuatro están en la miseria".

La pobreza es una lacra de la sociedad humana; evidencia un malestar humano y profundo y expresa la injusticia sobre la que se asienta la convivencia social; supone un costo humano de difícil mediación a través de los indicadores económicos; es un factor deshumanizador, tanto del individuo como de la familia y del grupo social. Y cuando la pobreza exige la mendicidad, entonces alcanza las máximas cotas de poder deshumanizador.

Los pobres entran en un círculo de dependencia, de inseguridad, de aislamiento, y corren el peligro de perder toda facultad de autonomía y toda posibilidad de participación en la vida social. Este es el gran problema y reto para la conciencia social de los cristianos.

En este Capítulo nuestras reflexiones se centraran en: ¿cómo interpreta la sociedad venezolana el problema de la pobreza?, ¿qué valoración podemos hacer de ello?, ¿por qué hemos de considerar a la pobreza como un problema ético?, ¿de qué manera interpreta la sociedad cristiana el problema de la pobreza?, ¿qué tanto se parece la manera de interpretar el fenómeno la sociedad venezolana y la sociedad cristiana?, ¿qué exigencias éticas nos impondríamos para no caer en esta situación?.

58. LA POBREZA[1] .

Pobre es el ser humano que carece de lo que necesita para el ejercicio de una vida digna y conforme a su condición de persona. La pobreza aquí considerada es la pobreza impuesta y, por consiguiente, objetivamente "inhumana" y "deshumanizadora". Hay que añadir, además, que aunque la base de la pobreza es económica, su significado se extiende a todos los ámbitos de la vida humana: pobreza asistencial, cultural, jurídica, etc.

Conviene no hacer abstracciones: la pobreza son los pobres, y los pobres existen. En la reunión de Puebla (1979), el Episcopado Latinoamericano advirtió y denunció en América Latina "una situación de extrema pobreza generalizada": "La pobreza aparece en los rostros de los niños, vagabundos y explotados; restos de jóvenes; frustrados en sus deseos de encontrar un puesto en la vida social; rostros de indígenas y de afroamericanos, marginados y los más pobres entre los pobres; restos de campesinos marginados y explotados; restos de obreros, mal retribuidos y privados de sus derechos; rostros de subempleados y de desempleados despedidos; rostros de marginados y hacinados urbanos; rostros de ancianos, olvidados y abandonados" (Puebla, 31-39).

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica,** Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 470-471; VARIOS, **Teología y pobreza:** Misión Abierta 74 (1981) n. 4-5; VARIOS, **Esperanza de los pobres, esperanza cristiana:** Misión Abierta 75 (1982) n.4-5; L. VILLA, **Estudios sobre la pobreza desde una perspectiva ética:** Escritos del vedat 14 (1984), pp. 333-348; CÁRITAS ESPAÑOLA, **Pobreza y marginación**. Caritas, Madrid, 1985; VARIOS, **Pobreza y riqueza** (Fe cristiana y sociedad moderna, 17). S.M., Madrid 1986, pp. 85-148; **Los nuevos pobres, un reto a la Iglesia**: Sal Terrae 75 (1987) n.4; F. SALINAS, **Las nuevas formas de pobreza y el subdesarrollo:** Corintios XIII n. 49/51 (1989), pp. 137-159; P. CHRISTOPHE, **Para leer la historia de la pobreza**. Verbo Divino, Estella, 1989.

La geografía de la pobreza, como la del hambre, tradicionalmente situada en el Tercer Mundo, se ha acercado y extendido hacia zonas cada vez más amplias de los países desarrollados. Tres ejemplos: **1.)** en USA a finales de 1983 había 35 millones de pobres; según la definición oficial del gobierno, el 15% de la población vivía debajo de la línea de la pobreza; **2.)** en Francia, "el drama de la pobreza resurge de forma aguda". Desde 1970, a los pobres "tradicionales" se unen los "nuevos pobres" como consecuencia de la crisis económica; **3.)** en España se afirma que "España es hoy más pobre que hace diez años en una proporción aproximada del 20%. Ocho millones de españoles, según Cáritas, son pobres y, de ellos, cuatro están en la miseria".

La pobreza es una lacra de la sociedad humana; evidencia un malestar humano y profundo y expresa la injusticia sobre la que se asienta la convivencia social; supone un costo humano de difícil mediación a través de los indicadores económicos; es un factor deshumanizador, tanto del individuo como de la familia y del grupo social. Y cuando la pobreza exige la mendicidad, entonces alcanza las máximas cotas de poder deshumanizador.

Los pobres entran en un círculo de dependencia, de inseguridad, de aislamiento, y corren el peligro de perder toda facultad de autonomía y toda posibilidad de participación en la vida social. Este es el gran problema y reto para la conciencia social de los cristianos.

En este Capítulo nuestras reflexiones se centraran en: ¿cómo interpreta la sociedad venezolana el problema de la pobreza?, ¿qué valoración podemos hacer de ello?, ¿por qué hemos de considerar a la pobreza como un problema ético?, ¿de qué manera interpreta la sociedad cristiana el problema de la pobreza?, ¿qué tanto se parece la manera de interpretar el fenómeno la sociedad venezolana y la sociedad cristiana?, ¿qué exigencias éticas nos impondríamos para no caer en esta situación?.

59. LA CONFLICTIVIDAD LABORAL[1].

Los conflictos laborales tienen un relieve específico dentro de la conflictividad social. En primer lugar, por su número escrupulosamente medido por las estadísticas y los gobiernos. En segundo lugar, por las repercusiones en todos los ámbitos de la realidad social: económica, política, familiar, etc.

Dada su amplitud de significación han de ser considerados desde diversas perspectivas: sociológica, jurídica, económica, política. Desde el punto de vista ético, hacemos las siguientes anotaciones generales.

La valoración ética de los conflictos laborales nace del estudio **de las causas** que los originan. Se ha de pensar que la conflictividad laboral no se genera básicamente a nivel de voluntades; sus causas son **de orden estructural.** La estructura socio-económica en general, y más concretamente las estructuras jurídico-económicas del trabajo y de la empresa, son la matriz de la conflictividad laboral. El discernimiento ético de la conflictividad laboral no puede olvidar estas raíces estructurales del problema.

La existencia e inevitabilidad de los conflictos laborales es evidente, a la ética le corresponde hacer un discernimiento sobre la **coherencia de sus planteamientos**. Los conflictos laborales han de realizar el ethos que se asigna a todo conflicto social: no deshacer el equilibrio social básico, búsqueda de la justicia del grupo sin olvidar el interés general de la

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 112-113; J. MULDER, **Conflicto social y doctrina papal**: Revista de Fomento Social 26 (1971) pp. 341-349; C. MOLERO, **Conflictos sociales, conflictos de trabajo e interés general**: Razón y Fe, 219 (1989), pp. 406-420.

sociedad; atenerse a las posibilidades reales de la situación concreta; actitud constructiva y dinámica de las partes en conflicto.

Las condiciones éticas anteriores no se han de entender como freno ni como acicate en relación con los conflictos laborales. Solamente quieren relativizar el hecho de la conflictividad para que nadie haga de él un absoluto, un absoluto positivo por parte de los oprimidos, o un absoluto negativo por parte de las fuerzas opresoras. La ética introduce **un dinamismo de corrección y de orientación**. Solamente así, los conflictos sociales pueden ayudar, desde su precariedad humana, a la construcción de la justicia social.

En este Capítulo nuestras reflexiones se centraran en: ¿cómo interpreta la sociedad venezolana el problema de la conflictividad laboral?, ¿qué valoración podemos hacer de ello?, ¿por qué hemos de considerar a la conflictividad laboral como un problema ético?, ¿de qué manera interpreta la sociedad cristiana el problema de la conflictividad laboral?, ¿qué tanto se parece la manera de interpretar el fenómeno la sociedad venezolana y la sociedad cristiana?, ¿qué exigencias éticas nos impondríamos para no caer en esta situación?.

60. LA LUCHA DE CLASES[1] .

El tema de la lucha de clases está íntimamente unido al concepto de "clase social". Por otra parte, en la realidad de la lucha de clases operan muchos intereses, tanto de orden teórico como práctico. En la discusión de este tema resuena la opción sobre el proyecto global de la realidad social: ¿Sociedad clasista, sociedad interclasista o sociedad sin clases?. Pregunta ésta que depende de la cosmovisión y de **la actitud ética** que los individuos y los grupos adoptan en relación con la historia humana.

Aquí se valora la lucha de clases formada en su realidad autónoma y directa. Anteponemos una consideración sobre el dato sociológico.

Partimos del dato sociológico de la lucha de clases como **hecho y como método: 1.)** desde una óptica marxista, es un hecho la división de la sociedad en clases irreductiblemente antagonista entre sí, en sus intereses económicos, políticos, sociales y, por tanto, en su cultura. Más concretamente, la división de la sociedad entre opresores y oprimidos, entre los que deciden y los que ejecutan. Este hecho es considerado además como una **ley histórica**, es decir, que, puestas ciertas condiciones, por ejemplo, el régimen de propiedad privada de los grandes bienes de producción, la lucha se vuelve necesaria. Es una ley histórica también en el sentido de que la lucha social de clases condiciona necesariamente otros aspectos de la vida social y, por tanto, es un factor fundamental de la

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 359-361; J. GIRARDI, **Amor cristiano y lucha de clases**. Sígueme, Salamanca, 1971; J. GUICHARD, **Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas**, Sígueme, Salamanca, 1973; R. BELDA, **Marxismo, cristianismo y lucha de clases**: Corintios XIII, n. 5 (1978), pp. 101-114; J.M: OSES, **Visión de la lucha de clases en la doctrina social de la Iglesia y en los marxistas:** Corintios XIII, n. 5 (1978), pp. 25-52; L. BRIONES, **Lucha de clases y evangelio**: Pastoral Misionera 17 (1981), pp. 510-533.

evolución histórica; **2.)** la lucha de clases es también un método que se impone a las clases oprimidas para liberarse. Siguiendo en la interpretación marxista, la transformación de la sociedad pasa por una iniciativa solidaria, sistemática, de lucha de las clases oprimidas contra las clases dominantes.

En consecuencia, la lucha de clases expresa el estado de alienación y el método para solucionarlo: una situación impuesta y una iniciativa tomada.

El panorama cristiano en relación con la lucha de clases no ha sido uniforme ni tranquilo. Es un tema que preocupa vivencialmente a la conciencia cristiana del último siglo. En el fondo, el tema plantea las relaciones entre cristianismo y marxismo. Parece como si entre ambos existiera una incompatibilidad irreductible. Para Marx, la historia de la sociedad humana hasta nuestros días es **la historia de la lucha de clases.** Para Juan XXIII, la lucha de clases que el marxismo predica es **totalmente contraria a la naturaleza humana y a la concepción cristiana de la vida** (MM 23). Con el agravante de que el marxismo no sólo reduce la historia a la lucha de clases sino que hace de ellos la clave de interpretación y el instrumento de transformación más importante de la historia.

Es lógico pensar que, dada la importancia del tema, existan entre los cristianos diversas y contradictorias posturas ante la lucha de clases. Van desde el rechazo total hasta la aceptación plena, pasando por fases intermedias de rechazo "condicionado", de aceptación "condicional" o de interpretación en "clave religiosa".

La lucha de clases presenta a la ética cristiana un doble reto: someter a revisión crítica la postura vigente en la doctrina social católica. Y hacer un discernimiento sobre la coherencia cristiana dentro de la lucha de clases.

La doctrina social de la Iglesia ha mantenido una postura negativa ante la explicación de la historia como lucha de clases y ante el método como procedimiento para superar las injusticias sociales. Ahora bien, en esta postura se agazapan bastantes ambigüedades: **1.)** no tiene en cuenta el carácter histórico-social de las clases sociales y de su lucha. Se las considera como algo "natural" confundiendo así clases sociales con funciones sociales; **2.)** se considera a las clases sociales como algo querido por Dios. Se realiza así una falsa **sacralización** que opera como factor reaccionario; **3.)** la oposición y el miedo al marxismo introdujeron un prejuicio inicial en el análisis y en la valoración de la lucha de clases; **4.)** la repulsa de la lucha de clases por defender la unidad de todos los hombres se apoya sobre la falacia ideológica del "universalismo burgués"; **5.)** insistir en el odio y en la violencia supone: olvidar las violencias que padecen las clases oprimidas; confundir odio con lucha; dar prevalencia al orden antes que a la justicia; **6.)** el rechazo de la lucha de clases por razón del "amor cristiano" conlleva una concepción ingenua, espiritualista, intimista e ineficaz de la caridad.

Hacemos esta primera constatación: el creyente puede y, en determinadas situaciones, debe vivir el proyecto cristiano dentro de la lucha de clases. La razón fundamental de esta opción descansa en este hecho: **una sociedad clasista no corresponde al ideal cristiano**. Y en este otro: la opresión de unas clases por otras contradice la visión cristiana de la historia. Ahora bien, estos dos hechos son constatables en la sociedad actual. Por tanto, el compromiso cristiano se ha de realizar desde la coherencia de la fe.

En definitiva, la participación en la lucha de clases por parte de los creyentes ha de ser sometida a un discernimiento ético, que Girardi concreta

de este modo: La lucha de clases sólo se hace revolucionaria cuando se ve atravesada por un poderoso impulso moral, por una pasión de justicia, de solidaridad, de amor. Por el contrario, cuando se deja llevar por el resentimiento, por el espíritu de revancha, por el odio, no podrá ser nunca innovadora, sino que engendrará inevitablemente nuevas relaciones estructurales de dominación, perdiendo así su razón de ser fundamental, que consiste precisamente en suprimirlos todas (Fe cristiana y materialismo histórico, Salamanca, 1978, p. 139).

En este Capítulo nuestras reflexiones se centraran en: ¿cómo interpreta la sociedad venezolana el problema de la lucha de clases?, ¿qué valoración podemos hacer de ello?, ¿por qué hemos de considerar a la lucha de clases como un problema ético?, ¿de qué manera interpreta la sociedad cristiana el problema de la lucha de clases?, ¿qué tanto se parece la manera de interpretar el fenómeno la sociedad venezolana y la sociedad cristiana?, ¿qué exigencias éticas nos impondríamos para no caer en esta situación?.

61. LA MANIPULACION[1] .

La realidad de la manipulación es el polo negativo de la concienciación. Si ésta es la dimensión "personalizada" de lo humano, la manipulación es la expresión del sometimiento de lo humano a simple "objeto".

En este capítulo someteremos a reflexión ética el hecho de la manipulación humana, secundando las preocupaciones de la moral cristiana actual. Nos fijamos en el fenómeno global.

La expresión "manipulación del hombre" es ambigüa e imprecisa. El uso que de ella se hace manifiesta un amplio espectro de significados que se deslizan desde el campo de las ciencias naturales al de la crítica social. El concepto de manipulación suele utilizarse con una cualificación expresamente negativa, sin embargo, no siempre tiene esa connotación peyorativa.

Del latín **manipulus, manipulare**, su significado original está relacionado con la idea de lo que se lleva en la mano o lo que puede ser contenido en la mano. La acción correspondiente, **manipulare, manipulatio**, se referiría a la acción y al arte de combinar o manejar esos elementos para obtener un resultado especial. De ahí la idea de tratamiento, elaboración,

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica,** Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 365-368; **El hombre manipulado:** Corintios n. 65 (1974); K. RAHNER, **Libertad y manipulación en la sociedad y en la Iglesia**. Dinar, Pamplona 1971; **Manipulación social del hombre**: Iglesia Viva n. 57 (1975); **L' homme manipulat**: Qüestions de vida cristiana n. 90 (1978);**Tolerancia, libertad y manipulación**, Editorial Herder, Barcelona, España, 1978 B. HAERING, **Etica de la manipulación**, Herder, Barcelona, 1978; VARIOS, **La manipulación del hombre**, San Esteban, Salamanca, 1978; A. LOPEZ QUINTAS, **Estrategias del lenguaje y manipulación del hombre**. Marcea, Madrid, 1979; **Manipulación del hombre. Problemas morales**: Sal Terrae 72 (1984) n.7-8; G. HIGUERA, **Etica y manipulación humana**: Miscelánea Comillas 43 (1985) pp. 419-436; L. VILCHES,

manejo y transformación. El manipulador es el sujeto que sabe combinar maravillosamente los distintos elementos de los objetos.

Si el uso lingüístico y del tratamiento etimológico se pasa a la definición conceptual, hay que distinguir la manipulación de otras realidades similares. La manipulación no se identifica con la violación abierta y descarada de la libertad del hombre, ni con la violencia física infligida a la persona, ni con otras formas de deshumanización. La manipulación puede llegar a ser todas esas cosas pero lo específico del concepto de manipulación **es la ausencia o supresión de toda dimensión crítica por parte del manipulado, y la asunción o aceptación de tal criticidad por parte del manipulador**. Así definida, la manipulación tiene connotaciones necesariamente negativas. En este sentido hay que definir la manipulación como el "intento deliberado de impedir el acceso de algunas personas a niveles de libertad históricamente posibles, sin que ellos lo adviertan".

Más que una **clasificación** escolástica (establecida por razón del sujeto manipulador, del manipulado, del modo y del fin que persigue el manipulador), interesa una exposición descriptiva de los principales formas manipuladoras del hombre actual: a) manipulación de la biosfera en la que vive el hombre: contaminación del ambiente, sobre todo del aire y del agua; b) manipulación de la cultura y del arte; c) manipulación a través de los medios de comunicación social; d) manipulación publicitaria, sirviéndose principalmente de los instintos humanos de agresividad, sexualidad, poderío, etc; d) manipulación social en varias vertientes: económica, política, ideológica; e) manipulación de la opinión pública; f) manipulación en el plano educativo, moral, religioso.

Manipulación de la información televisiva, Paidós, Barcelona, 1989; J:M: COLOMAR, **El arte de la manipulación política**, Anagrama, Barcelona 1990.

Todas estas formas de manipulación pueden resumirse en una sola: **la manipulación del hombre mismo**, que puede entenderse como una "autoprogramación" o como una influencia irracional y acrítica.

La manipulación social es una forma privilegiada de manipulación. Esta puede verificarse **en las manifestaciones de la vida social actual**. Y aparece en las manifestaciones de la vida social porque precisamente la estructura social actual tiene una configuración manipuladora. Esta desencadena todo el proceso manipulativo: creando lo que manipula; dando origen a hombres, grupos o sistemas que necesariamente originan lo manipulado al hacer fácil la existencia de hombres o grupos de hombres que creen actuar por su propia cuenta, aunque de hecho estén siendo programados -telespectadores, lectores de periódico, asamblea obrera, etc; originando el manipulador en cuanto operación calculadora para transmitir un mensaje determinado a un receptor humano a fin de que lo viva como suyo. Son muchas las pistas de la sociedad actual que nos llevan a descubrir esta acción manipuladora de la sociedad actual: la cultura tecnológica en manos del poder o de los grupos de poder; la unidimensionalidad como origen de la manipulación humana estructural; la sociedad opulenta y su manipulación a través del consumismo, etc.

La manipulación está siendo sometida a reflexión por parte de la **teología**. Esta la entiende en relación con la libertad humana sometida a limitaciones. Cuando estos transforman el ámbito de libertad de otro, con **anterioridad al consentimiento de éste**, sí puede llamarse violencia o manipulación.

De ésta y otras reflexiones de la teología nacen para el cristiano un conjunto de imperativos en relación con la manipulación: 1) la obligación de luchar contra toda manipulación ilegítima en favor de un ámbito de libertad

más amplio; 2) que esta tarea cristiana de transformar la relación existente entre libertad y manipulación se atenga a las condiciones normales de la actividad humana al respeto de la dignidad humana de cualquier hombre.

La Iglesia debe ser el lugar de la libertad donde está ausente la manipulación.

Tratando de ser concisos, hacemos las siguientes valoraciones de la manipulación: **1.)** en su sentido restringido: falta de criticidad por parte del manipulado, la manipulación es un **contravalor ético.** El manipulador se aprovecha de la ausencia o de la supresión de la actitud crítica por parte del manipulado en orden a realizar sobre él una programación o un control sin contar con su libre decisión; **2.)** en su sentido más amplio, la manipulación no tiene necesariamente esa connotación moral negativa. La manipulación entendida en su sentido amplio es **moralmente neutra** -puede ser buena o mala-, ya que es una consecuencia y confirmación de que el hombre es un ser del futuro; **3.)** ante la manipulación en su sentido estricto, y consiguientemente negativo, surgen algunas exigencias éticas tales como las siguientes: **a.)** existe un imperativo moral en la humanidad que obliga a extender continuamente el ámbito de la libertad humana y a ir suprimiendo el dominio de la manipulación. Es el imperativo de la libertad como conquista permanente; **b.)** la lucha por la libertad en contra de toda manipulación no ha de entenderse como un episodio, sino como una tarea permanente. La manipulación siempre la tendremos con nosotros. ello obliga a una postura moral de continua alerta; **c.)** la manipulación institucionalizada es la que supone la acentuación más fuerte desde el punto de vista de la inmoralidad. Constituye una situación **objetivamente pecaminosa**. La manipulación institucionalizada es una forma de "pecado estructural" o "situación de pecado". Son objetivamente situaciones de pecado: constituyen un

desorden, lo manifiestan o lo engendran. Se patentiza en muchas formas: en instituciones concretas (educativas, recreativas, políticas, económicas, empresariales y hasta religiosas) ; en la manera de entender y proyectar la condición humana; **d.)** el empeño por desterrar la manipulación debe comenzar y terminar en la creación de un nuevo tipo de hombre: un hombre solidario, un hombre que se realiza en la praxis, un hombre alertado. El cambio de estructuras queda invalidado sino le acompaña un cambio de corazones.

En este Capítulo nuestras reflexiones se centraran en: ¿cómo interpreta la sociedad venezolana el problema de la manipulación?, ¿qué valoración podemos hacer de ello?, ¿por qué hemos de considerar a la manipulación como un problema ético?, ¿de qué manera interpreta la sociedad cristiana el problema de la manipulación?, ¿qué tanto se parece la manera de interpretar el fenómeno la sociedad venezolana y la sociedad cristiana?, ¿qué exigencias éticas nos impondríamos para no caer en esta situación?.

61. LA MANIPULACION[1] .

La realidad de la manipulación es el polo negativo de la concienciación. Si ésta es la dimensión "personalizada" de lo humano, la manipulación es la expresión del sometimiento de lo humano a simple "objeto".

En este capítulo someteremos a reflexión ética el hecho de la manipulación humana, secundando las preocupaciones de la moral cristiana actual. Nos fijamos en el fenómeno global.

La expresión "manipulación del hombre" es ambigüa e imprecisa. El uso que de ella se hace manifiesta un amplio espectro de significados que se deslizan desde el campo de las ciencias naturales al de la crítica social. El concepto de manipulación suele utilizarse con una cualificación expresamente negativa, sin embargo, no siempre tiene esa connotación peyorativa.

Del latín **manipulus, manipulare**, su significado original está relacionado con la idea de lo que se lleva en la mano o lo que puede ser contenido en la mano. La acción correspondiente, **manipulare, manipulatio**, se referiría a la acción y al arte de combinar o manejar esos elementos para obtener un resultado especial. De ahí la idea de tratamiento, elaboración,

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica,** Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 365-368; **El hombre manipulado:** Corintios n. 65 (1974); K. RAHNER, **Libertad y manipulación en la sociedad y en la Iglesia**. Dinar, Pamplona 1971; **Manipulación social del hombre**: Iglesia Viva n. 57 (1975); **L' homme manipulat**: Qüestions de vida cristiana n. 90 (1978);**Tolerancia, libertad y manipulación**, Editorial Herder, Barcelona, España, 1978 B. HAERING, **Etica de la manipulación**, Herder, Barcelona, 1978; VARIOS, **La manipulación del hombre**, San Esteban, Salamanca, 1978; A. LOPEZ QUINTAS, **Estrategias del lenguaje y manipulación del hombre**. Marcea, Madrid, 1979; **Manipulación del hombre. Problemas morales**: Sal Terrae 72 (1984) n.7-8; G. HIGUERA, **Etica y manipulación humana**: Miscelánea Comillas 43 (1985) pp. 419-436; L. VILCHES,

manejo y transformación. El manipulador es el sujeto que sabe combinar maravillosamente los distintos elementos de los objetos.

Si el uso lingüístico y del tratamiento etimológico se pasa a la definición conceptual, hay que distinguir la manipulación de otras realidades similares. La manipulación no se identifica con la violación abierta y descarada de la libertad del hombre, ni con la violencia física infligida a la persona, ni con otras formas de deshumanización. La manipulación puede llegar a ser todas esas cosas pero lo específico del concepto de manipulación **es la ausencia o supresión de toda dimensión crítica por parte del manipulado, y la asunción o aceptación de tal criticidad por parte del manipulador**. Así definida, la manipulación tiene connotaciones necesariamente negativas. En este sentido hay que definir la manipulación como el "intento deliberado de impedir el acceso de algunas personas a niveles de libertad históricamente posibles, sin que ellos lo adviertan".

Más que una **clasificación** escolástica (establecida por razón del sujeto manipulador, del manipulado, del modo y del fin que persigue el manipulador), interesa una exposición descriptiva de los principales formas manipuladoras del hombre actual: a) manipulación de la biosfera en la que vive el hombre: contaminación del ambiente, sobre todo del aire y del agua; b) manipulación de la cultura y del arte; c) manipulación a través de los medios de comunicación social; d) manipulación publicitaria, sirviéndose principalmente de los instintos humanos de agresividad, sexualidad, poderío, etc; d) manipulación social en varias vertientes: económica, política, ideológica; e) manipulación de la opinión pública; f) manipulación en el plano educativo, moral, religioso.

Manipulación de la información televisiva, Paidós, Barcelona, 1989; J:M: COLOMAR, **El arte de la manipulación política**, Anagrama, Barcelona 1990.

Todas estas formas de manipulación pueden resumirse en una sola: **la manipulación del hombre mismo**, que puede entenderse como una "autoprogramación" o como una influencia irracional y acrítica.

La manipulación social es una forma privilegiada de manipulación. Esta puede verificarse **en las manifestaciones de la vida social actual**. Y aparece en las manifestaciones de la vida social porque precisamente la estructura social actual tiene una configuración manipuladora. Esta desencadena todo el proceso manipulativo: creando lo que manipula; dando origen a hombres, grupos o sistemas que necesariamente originan lo manipulado al hacer fácil la existencia de hombres o grupos de hombres que creen actuar por su propia cuenta, aunque de hecho estén siendo programados -telespectadores, lectores de periódico, asamblea obrera, etc; originando el manipulador en cuanto operación calculadora para transmitir un mensaje determinado a un receptor humano a fin de que lo viva como suyo. Son muchas las pistas de la sociedad actual que nos llevan a descubrir esta acción manipuladora de la sociedad actual: la cultura tecnológica en manos del poder o de los grupos de poder; la unidimensionalidad como origen de la manipulación humana estructural; la sociedad opulenta y su manipulación a través del consumismo, etc.

La manipulación está siendo sometida a reflexión por parte de la **teología**. Esta la entiende en relación con la libertad humana sometida a limitaciones. Cuando estos transforman el ámbito de libertad de otro, con **anterioridad al consentimiento de éste**, sí puede llamarse violencia o manipulación.

De ésta y otras reflexiones de la teología nacen para el cristiano un conjunto de imperativos en relación con la manipulación: 1) la obligación de luchar contra toda manipulación ilegítima en favor de un ámbito de libertad

más amplio; 2) que esta tarea cristiana de transformar la relación existente entre libertad y manipulación se atenga a las condiciones normales de la actividad humana al respeto de la dignidad humana de cualquier hombre.

La Iglesia debe ser el lugar de la libertad donde está ausente la manipulación.

Tratando de ser concisos, hacemos las siguientes valoraciones de la manipulación: **1.)** en su sentido restringido: falta de criticidad por parte del manipulado, la manipulación es un **contravalor ético.** El manipulador se aprovecha de la ausencia o de la supresión de la actitud crítica por parte del manipulado en orden a realizar sobre él una programación o un control sin contar con su libre decisión; **2.)** en su sentido más amplio, la manipulación no tiene necesariamente esa connotación moral negativa. La manipulación entendida en su sentido amplio es **moralmente neutra** -puede ser buena o mala-, ya que es una consecuencia y confirmación de que el hombre es un ser del futuro; **3.)** ante la manipulación en su sentido estricto, y consiguientemente negativo, surgen algunas exigencias éticas tales como las siguientes: **a.)** existe un imperativo moral en la humanidad que obliga a extender continuamente el ámbito de la libertad humana y a ir suprimiendo el dominio de la manipulación. Es el imperativo de la libertad como conquista permanente; **b.)** la lucha por la libertad en contra de toda manipulación no ha de entenderse como un episodio, sino como una tarea permanente. La manipulación siempre la tendremos con nosotros. ello obliga a una postura moral de continua alerta; **c.)** la manipulación institucionalizada es la que supone la acentuación más fuerte desde el punto de vista de la inmoralidad. Constituye una situación **objetivamente pecaminosa**. La manipulación institucionalizada es una forma de "pecado estructural" o "situación de pecado". Son objetivamente situaciones de pecado: constituyen un

desorden, lo manifiestan o lo engendran. Se patentiza en muchas formas: en instituciones concretas (educativas, recreativas, políticas, económicas, empresariales y hasta religiosas) ; en la manera de entender y proyectar la condición humana; **d.)** el empeño por desterrar la manipulación debe comenzar y terminar en la creación de un nuevo tipo de hombre: un hombre solidario, un hombre que se realiza en la praxis, un hombre alertado. El cambio de estructuras queda invalidado sino le acompaña un cambio de corazones.

En este Capítulo nuestras reflexiones se centraran en: ¿cómo interpreta la sociedad venezolana el problema de la manipulación?, ¿qué valoración podemos hacer de ello?, ¿por qué hemos de considerar a la manipulación como un problema ético?, ¿de qué manera interpreta la sociedad cristiana el problema de la manipulación?, ¿qué tanto se parece la manera de interpretar el fenómeno la sociedad venezolana y la sociedad cristiana?, ¿qué exigencias éticas nos impondríamos para no caer en esta situación?.

62. EL OCIO[1] .

El ocio es una condición fundamental de la vida humana presente, y más aún de la futura. Nuestra sociedad está muy condicionada por la llamada "cultura del ocio".

El ocio se sitúa dentro de la ética cultural y estudia los problemas éticos que surgen de la relación entre ocio y moral. La expresión y el concepto de "ocio"-"cultura del ocio", "tiempo libre"-significa propiamente el estado de verse libre de las actividades derivadas de las necesidades básicas. Las actividades propias del ocio son aquellas que tienen un marcado carácter especulativo, de juego o de recreación.

La persona ociosa es aquella que está libre del estado de necesidad. El ocio (otium) se concibe como liberación de una tarea o trabajo necesario (negotium). Nótese bien, que el ocio no se concibe como ausencia de trabajo, sino como tiempo que existe tras el trabajo alienador e impuesto por la necesidad. Un tiempo que puede ser ocupado en otro trabajo o actividad de **auténtica realización personal.**

En una sociedad no represiva y bien ordenada, el ocio se le ofrecería al individuo como posibilidad de desarrollar ciertas facetas de su personalidad que no le es dado cultivar en los estados normales de relaciones sociales en las que está inserto.

Las formas en que se puede concretar el ocio son innumerables dentro de nuestra sociedad: el día festivo tradicional, sea religioso o civil; las vacaciones anuales, el nuevo fin de semana; el retiro del trabajo o jubilación; las horas libres de cada día. Y otras más.

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL; Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 428-429; R. RAHNER,

Dentro de la "cultura del ocio", la vida queda dividida en infinitas ocupaciones y actividades. Señalamos las más importantes: el turismo, el deporte, las actividades culturales, recreativas, espectáculos, etc. Una de las formas más atractivas y cada día más frecuentes pueden ser llamados hobbies, por lo que tienen de creativo y de goce para la persona.

El ocio ha de ser considerado como una liberación de la persona. Por tanto, hay que encuadrarlo dentro de una concepción global de la vida y del hombre. Puede y debe ser: a) Una liberación de la presión social y económica que marca al hombre de hoy. b) El ocio no puede concebirse aislado, sino relacionado con las realidades primarias que lo condicionan todo: el trabajo, la economía, la política. Estos factores condicionan para bien o para mal el ocio. c) Esta perspectiva humanista del ocio no puede convertir el tiempo libre en una meta suprema. El ocio es para el hombre. d) Todas aquellas formas de ocio que degradan al hombre han de eliminarse.

Finalmente una sociedad de progreso ha de hacer todo lo posible para liberar al hombre, ofreciéndole ámbitos donde pueda encontrarse y realizarse a sí mismo. Pensamos sobre todo en los jubilados, tercera edad, etc, merecedores por parte de la sociedad de un ocio "liberador".

En este Capítulo nuestras reflexiones se centraran en: ¿cómo interpreta la sociedad venezolana el tema del ocio?, ¿qué valoración podemos hacer de ello?, ¿por qué hemos de considerar al ocio como un asunto ético?, ¿de qué manera interpreta la sociedad cristiana el tema del ocio?, ¿qué tanto se parece la manera de interpretar el fenómeno la sociedad venezolana y la sociedad cristiana?, ¿qué exigencias éticas nos impondríamos frente a esta actividad humana?.

Advertencias teológicas en torno al problema del tiempo libre, en Escritos de Teología, IV, Taurus, Madrid 1962, 467-494.

63. SOBRE LAS COSAS NUEVAS (RERUM NOVARUM)[1] .

Rerum Novarum es una encíclica social de León XIII, publicada el 15 de mayo de 1891, "sobre la situación de los obreros". Con ella se inicia la llamada **Doctrina social de la Iglesia**. Cinco pontífices siguientes insistieron en conmemorar ese acontecimiento: Pío XI, en 1931, con la encíclica QA; Pío XII, en 1941, con el discurso de pentecostés; Juan XXIII, en 1961, con la encíclica MM; Pablo VI, en 1971, con la Carta apostólica OA; Juan Pablo II, en 1991, con la encíclica CA.

La encíclica de León XIII es considerada por Pío XI, **como "la carta magna** que necesariamente deberá tomar como base toda la actividad cristiana en materia social" (QA 39), y por Juan XXIII como "la **carta magna** de la instauración del nuevo orden económico y social" (MM 26).

Los principios fundamentales de la encíclica RN son resumidos por Juan XXIII en la MM del siguiente modo: "Primeramente, con relación al trabajo, enseña que éste de ninguna manera puede considerarse como una

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, 1991, pp. 522-523; **Nueve grandes mensajes,** De. Católica, Madrid, 1986, pp. 13-56; I. CAMACHO, **La encíclica RN, su proceso de elaboración a través de los sucesivos textos preparatorios**. Facultad de teología, Granada, 1984. Véase al respecto la siguiente literatura que tiene como objetivo plantearse la necesidad de una modificación en los rumbos de la sociedad actual venezolana: FUNDACION KONRAD ADENAUER: **Relevo**, Tomo I y II en donde se habla sobre los siguientes tópicos: el rol y perspectivas de la juventud en el proceso de modernización, retos y desafíos de la juventud en los próximos años, perfil del político contemporáneo, el nuevo liderazgo frente a la crisis, retos del nuevo liderazgo político en la actualidad, relevo político y nuevas formas de participación política, partidos políticos: ¿siguen siendo canales de intermediación para la participación?, reforma del sistema electoral y alternativas de participación para el relevo político, Editado por la Fundación Konrad Adenauer, Caracas, 1996, pp. 45 y 68 respectivamente; SANMARTIN, José: **Tecnología y futuro humano**, Editorial Anthropos, Barcelona, España, 1990, pp. 158; IIES-UCAB: **La política económica necesaria: estabilización, crecimiento y solidaridad**, Caracas, 1994, pp. 798; UCAB: **Doce propuestas educativas para Venezuela**, Publicaciones UCAB, Caracas, Febrero, 1995, pp. 320.UCAB: **Encuentro y alternativas**, I Encuentro nacional de la sociedad civil, Caracas, 1994, 2 tomos, pp. 493 y 1097 respectivamente.

mercancía cualquiera, porque procede directamente de la persona humana. Para la gran mayoría de los hombres es, en efecto, la única fuente de su decoroso sustento. Por esto no puede determinar su retribución la mera práctica del mercado, sino que han de fijarlo las leyes de la justicia y de la equidad; en caso contrario, la justicia quedaría lesionada por completo en los contratos de trabajo, aun cuando éstos se hubiesen estipulado libremente por ambas partes.

A lo dicho ha de añadirse que el derecho de poseer privadamente bienes, incluidos los de carácter instrumental lo confiere a cada hombre la naturaleza, y el Estado no es dueño en modo alguno de abolirlo. Y como la propiedad privada lleva naturalmente intrínseca una función social, por eso quien disfruta de tal derecho debe necesariamente ejercitarlo para beneficio propio y utilidad de los demás.

Por lo que toca al Estado, cuyo fin es proveer al bien común en el orden temporal, no puede en modo alguno permanecer al margen de las actividades económicas de los ciudadanos, sino que, por el contrario ha de intervenir a tiempo, primero para que aquéllos contribuyan a producir la abundancia de bienes materiales, **cuyo uso es necesario para el ejercicio de la virtud**, y, segundo, para tutelar los derechos de todos los ciudadanos, sobre todo de los más débiles, como son los trabajadores, las mujeres y los niños. Por otra parte, el Estado nunca puede eximirse de la responsabilidad que le incumbe de mejorar con todo empeño las condiciones de vida de los trabajadores.

Además, constituye una obligación del Estado vigilar para que los contratos de trabajo se regulen de acuerdo con la justicia y la equidad, y que, al mismo tiempo, en los ambientes laborales no sufra mengua, ni en el cuerpo ni en el espíritu, la dignidad de la persona humana.

Se afirma, por otra parte, en la misma encíclica que los trabajadores tienen el derecho natural no sólo de formar asociaciones propias o mixtas de obreros y patronos, con la estructura que consideren más adecuada al carácter de su profesión, sino además, para moverse sin obstáculo alguno, libremente y por propia iniciativa, en el seno de dichas asociaciones, según lo exijan sus intereses.

Por último, trabajadores y empresarios deben regular sus relaciones mutuas inspirándose en los principios de solidaridad humana y cristiana fraternidad, ya que tanto la libre competencia ilimitada que el **liberalismo** propone como la lucha de clases que el **marxismo** predica son totalmente contrarias a la naturaleza humana y a la concepción cristiana de la vida" (MM 18-23).

En este Capítulo nos haremos el siguiente chequeo ético: qué literatura existe en el mercado venezolano que ponga de relieve la necesidad de instaurar un nuevo orden de cosas, que promueva el advenimiento de un nuevo orden social y económico, un nuevo modelo de hombre y de sociedad?, ¿con qué exigencias éticas construiríamos un nuevo orden social y económico?.

64. LA VERACIDAD[1] .

La veracidad es una de las actitudes éticas que más amplia aceptación y desarrollo han recibido dentro de la tradición moral occidental. En torno a este valor se ha constituido, en gran medida, la conciencia moral del hombre occidental. La veracidad ha sido una de las preocupaciones de la educación ética, ya desde la infancia.

La veracidad es también uno de los pilares básicos de la tradición moral judeo-cristiana. Desde la proclamación: "No darás falso testimonio contra el prójimo" (Ex. 20, 16), y a lo largo de toda la literatura bíblica hay una insistencia constante en torno al valor de la veracidad. Esta misma insistencia pasa a la tradición teológica, que tiene en San Agustín y en Santo Tomás sus principales representantes.

La veracidad como actitud general de la vida humana. ¿En qué se concreta la exigencia de la veracidad como actitud general de la vida humana?. Positivamente en : **buscar** la verdad, **pensar** la verdad, **obrar** la verdad, **decir** la verdad; en una palabra: en **realizar** la verdad. Negativamente, en no pensar, ni decir, ni obrar, ni **realizar** la mentira.

Para el hombre de hoy sigue teniendo vigencia la veracidad como actitud ética global. Sin esta actitud no tendría sentido ni la vida personal ni la relación interpersonal. En la verdad descansa el ser, y en la veracidad se reafirma continuamente la existencia personal y la comunidad interpersonal.

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 614-616; S. KUTZ, **Reflexiones sobre la virtud de la veracidad**: Concilium n.25 (1967), pp. 255-274); K. RAHNER, **Sobre la veracidad**, en Escritos de Teología VII, Taurus, Madrid, 1969, pp. 245-274; P. RIBES, **Dinamismo vital de la verdad:** escritos Trinitarios 4 (1970), pp. 117-124; VARIOS, **El hombre ante la verdad**: Revista Católica Internacional 9 (1987) n.4; **La verdad y sus víctimas**: Concilium n. 220 (1988), pp. 346-507.

La veracidad constituye, por tanto, uno de los pilares básicos sobre los que se asienta la conciencia moral de la humanidad.

La exigencia de la veracidad como actitud fundamental de la existencia humana lleva consigo:1) una **voluntad de verdad** que penetre todo el actuar auténticamente humano y que dé sentido al respeto ante los demás hombres. Esta voluntad de verdad ha de concretarse en la manera de vivir la vida personal y la relación interpersonal; b) la voluntad de verdad se ha de manifestar sobretodo en la vida pública. Es aquí donde se pone a prueba en el mundo actual el valor de la verdad. La veracidad debe ser realizada: en los medios de comunicación social, en los sistemas de propaganda, publicidad; en la vida política; en el interior de los grupos e instituciones como, por ejemplo, en las Empresas e incluso en la Iglesia; c) Otro ámbito importante de la veracidad es el del respeto al parecer ajeno. Es la veracidad concebida como clima para la veracidad del otro, que todavía no es consciente de sí mismo, sino que ocasionalmente está oculto bajo la apariencia de su contradicción.

La actitud de la veracidad supone negativamente no buscar, ni pensar, ni obrar, ni decir la mentira. La mentira es definida por Santo Tomás como un **lenguaje contrario al propio pensamiento con voluntad de engañar.** Otros la han definido como "el rehusar la verdad debida". Se opone así directamente a la veracidad.

Defendiendo como mala la mentira, los moralistas han encontrado diversos principios para cohonestar las excepciones exigidas por el deber de ocultar en ciertas ocasiones la verdad. Las soluciones principales han sido: la restricción moral y la distinción entre verdad debida y verdad no debida.

Los planteamientos tradicionales sobre la moralidad de la mentira se movían dentro de una **metodología deóntica**. Consideraban la moralidad

del acto a partir de la materia abstractamente entendida. Identificaban el bien óntico de la verdad con la exigencia ética de la veracidad. Un mejor planteamiento de la moral ilumina con mayor exactitud la dimensión ética de la mentira desde la **opción metodológica de la teleología**: 1) se distingue el bien óntico de la verdad y el valor ético de la veracidad, así como el mal óntico de no decir la verdad y el mal moral de la mentira; 2) se entiende la moralidad del comportamiento o de la situación no sólo desde el significado aséptico del decir o no decir la verdad, sino desde el significado global del comportamiento o de la situación; dentro de ese significado global del comportamiento o de la situación pueden darse serios y auténticos conflictos entre el bien de decir la verdad y otros bienes necesarios para la realización de la persona y de la sociedad; 3) un serio discernimiento del conflicto de bienes se resolverá con la elección del bien que objetivamente sea mayor y que en algunos casos llevará consigo el no decir la verdad; 4) en este caso, la mentira no será un mal moral, sino, a lo sumo, un moral de carácter óntico.

Por encima de toda consideración, se impone la actitud ética de la veracidad. En un clima donde la mentira es la ley de vida, la persona leal a sí misma y veraz contribuye a crear una atmósfera moralmente sana cuya necesidad sienten vivamente los hombres.

En este Capítulo nuestras reflexiones se centraran en: ¿cómo interpreta la sociedad venezolana el tema de la veracidad?, ¿qué valoración podemos hacer de ello?, ¿por qué hemos de considerar a la veracidad como un problema ético?, ¿de qué manera interpreta la sociedad cristiana el asunto de la veracidad?, ¿qué tanto se parece la manera de interpretar el fenómeno la sociedad venezolana y la sociedad cristiana?, ¿qué exigencias éticas nos impondríamos para desarrollar este tema?.

64. LA VERACIDAD[1].

La veracidad es una de las actitudes éticas que más amplia aceptación y desarrollo han recibido dentro de la tradición moral occidental. En torno a este valor se ha constituido, en gran medida, la conciencia moral del hombre occidental. La veracidad ha sido una de las preocupaciones de la educación ética, ya desde la infancia.

La veracidad es también uno de los pilares básicos de la tradición moral judeo-cristiana. Desde la proclamación: "No darás falso testimonio contra el prójimo" (Ex. 20, 16), y a lo largo de toda la literatura bíblica hay una insistencia constante en torno al valor de la veracidad. Esta misma insistencia pasa a la tradición teológica, que tiene en San Agustín y en Santo Tomás sus principales representantes.

La veracidad como actitud general de la vida humana. ¿En qué se concreta la exigencia de la veracidad como actitud general de la vida humana?. Positivamente en : **buscar** la verdad, **pensar** la verdad, **obrar** la verdad, **decir** la verdad; en una palabra: en **realizar** la verdad. Negativamente, en no pensar, ni decir, ni obrar, ni **realizar** la mentira.

Para el hombre de hoy sigue teniendo vigencia la veracidad como actitud ética global. Sin esta actitud no tendría sentido ni la vida personal ni la relación interpersonal. En la verdad descansa el ser, y en la veracidad se reafirma continuamente la existencia personal y la comunidad interpersonal.

---

[1] Véase al respecto la siguiente bibliografía: VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, pp. 614-616; S. KUTZ, **Reflexiones sobre la virtud de la veracidad**: Concilium n.25 (1967), pp. 255-274); K. RAHNER, **Sobre la veracidad**, en Escritos de Teología VII, Taurus, Madrid, 1969, pp. 245-274; P. RIBES, **Dinamismo vital de la verdad:** escritos Trinitarios 4 (1970), pp. 117-124; VARIOS, **El hombre ante la verdad**: Revista Católica Internacional 9 (1987) n.4; **La verdad y sus víctimas**: Concilium n. 220 (1988), pp. 346-507.

La veracidad constituye, por tanto, uno de los pilares básicos sobre los que se asienta la conciencia moral de la humanidad.

La exigencia de la veracidad como actitud fundamental de la existencia humana lleva consigo:1) una **voluntad de verdad** que penetre todo el actuar auténticamente humano y que dé sentido al respeto ante los demás hombres. Esta voluntad de verdad ha de concretarse en la manera de vivir la vida personal y la relación interpersonal; b) la voluntad de verdad se ha de manifestar sobretodo en la vida pública. Es aquí donde se pone a prueba en el mundo actual el valor de la verdad. La veracidad debe ser realizada: en los medios de comunicación social, en los sistemas de propaganda, publicidad; en la vida política; en el interior de los grupos e instituciones como, por ejemplo, en las Empresas e incluso en la Iglesia; c) Otro ámbito importante de la veracidad es el del respeto al parecer ajeno. Es la veracidad concebida como clima para la veracidad del otro, que todavía no es consciente de sí mismo, sino que ocasionalmente está oculto bajo la apariencia de su contradicción.

La actitud de la veracidad supone negativamente no buscar, ni pensar, ni obrar, ni decir la mentira. La mentira es definida por Santo Tomás como un **lenguaje contrario al propio pensamiento con voluntad de engañar.** Otros la han definido como "el rehusar la verdad debida". Se opone así directamente a la veracidad.

Defendiendo como mala la mentira, los moralistas han encontrado diversos principios para cohonestar las excepciones exigidas por el deber de ocultar en ciertas ocasiones la verdad. Las soluciones principales han sido: la restricción moral y la distinción entre verdad debida y verdad no debida.

Los planteamientos tradicionales sobre la moralidad de la mentira se movían dentro de una **metodología deóntica**. Consideraban la moralidad

del acto a partir de la materia abstractamente entendida. Identificaban el bien óntico de la verdad con la exigencia ética de la veracidad. Un mejor planteamiento de la moral ilumina con mayor exactitud la dimensión ética de la mentira desde la **opción metodológica de la teleología**: 1) se distingue el bien óntico de la verdad y el valor ético de la veracidad, así como el mal óntico de no decir la verdad y el mal moral de la mentira; 2) se entiende la moralidad del comportamiento o de la situación no sólo desde el significado aséptico del decir o no decir la verdad, sino desde el significado global del comportamiento o de la situación; dentro de ese significado global del comportamiento o de la situación pueden darse serios y auténticos conflictos entre el bien de decir la verdad y otros bienes necesarios para la realización de la persona y de la sociedad; 3) un serio discernimiento del conflicto de bienes se resolverá con la elección del bien que objetivamente sea mayor y que en algunos casos llevará consigo el no decir la verdad; 4) en este caso, la mentira no será un mal moral, sino, a lo sumo, un moral de carácter óntico.

Por encima de toda consideración, se impone la actitud ética de la veracidad. En un clima donde la mentira es la ley de vida, la persona leal a sí misma y veraz contribuye a crear una atmósfera moralmente sana cuya necesidad sienten vivamente los hombres.

En este Capítulo nuestras reflexiones se centraran en: ¿cómo interpreta la sociedad venezolana el tema de la veracidad?, ¿qué valoración podemos hacer de ello?, ¿por qué hemos de considerar a la veracidad como un problema ético?, ¿de qué manera interpreta la sociedad cristiana el asunto de la veracidad?, ¿qué tanto se parece la manera de interpretar el fenómeno la sociedad venezolana y la sociedad cristiana?, ¿qué exigencias éticas nos impondríamos para desarrollar este tema?.

65. EL SECRETO[1] .

El secreto se define como el **compromiso moral** de no manifestar las noticias conocidas o recibidas por vía confidencial. El secreto es salvaguardia de la intimidad personal y garantía de la convivencia social. Es, por tanto, una manifestación de la **fidelidad** interpersonal y está íntimamente relacionada con el valor de la **intimidad** y con la realidad de la **comunicación interpersonal.**

La moral tradicional, que ha estudiado a fondo el secreto, lo divide en : **secreto natural**, cuando la revelación está prohibida por la propia naturaleza de lo que se conoce; **confiado,** cuando se supone, implícita o explícitamente, la condición de mantener algo oculto.

Dentro del secreto confiado se admiten grados, el más importante de los cuales es el secreto profesional. Hay secreto profesional cuando interviene la obligación de mantener una noticia en secreto por razón de haber tenido conocimiento de ella en calidad de una prestación profesional: médico, abogado, profesor, policía, etc. Uno de los ámbitos en los que urge de manera especial el deber del secreto es el profesional. Su enfoque ético puede hacerse: desde la perspectiva de los **principios**; desde el ángulo de las **aplicaciones concretas**.

En el **orden de los principios**, el secreto profesional tiene toda la urgencia del secreto: **obliga rigurosamente y siempre en razón de la justicia**. No obstante, este principio, el secreto profesional tiene sus límites o causas por las que cesa la obligación: el bien común, el perjuicio a una

---

[1]VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra,1991, pp. 536-538.

tercera persona, el perjuicio o daño al profesional, el consentimiento del cliente.

Siempre que no se den estas condiciones, se ha de mantener la observancia del secreto profesional, que debe servir y sirve, no solamente al interés privado, sino más todavía al provecho común. Su ruptura traería consecuencias irreparables a la persona, a la familia y a la sociedad.

En relación con las situaciones concretas, una auténtica opción ética evita dos extremos: el de no consentir en ninguna excepción y el de admitir excepciones demasiado fácilmente. No es que pierda relevancia la fuerza obligatoria del secreto, sino que queda debilitada frente a la aparición de otras razones más imperiosas, que reclaman la revelación de la noticia confiada.

El grado de obligación de los distintos secretos(pero sobretodo del secreto profesional) ha de medirse y analizarse en función de la naturaleza misma del secreto y de las consecuencias que su revelación conlleva. Pero ha de examinarse también su relación con otros valores. De ahí los conflictos en los que a veces puede ser más difícil medir y pesar justamente el pro y el contra entre las razones para hablar y para callar.

A modo de ejemplo, nos fijamos en el secreto profesional de la clase médica en la que abundan situaciones conflictivas. Recordamos algunas aplicaciones concretas:1) no obliga el secreto cuando existe la obligación de denunciar enfermedades contagiosas y mentales que pueden constituir un peligro para la comunidad; 2) en la visita médica prematrimonial urge, en principio, la obligación del secreto profesional. Sin embargo, el médico puede estar obligado a convencer a la persona en cuestión (al novio estéril, por ejemplo) a fin de que se lo comunique a la otra persona interesada 3) una vez consumada la injusticia en relación con un tercero, no puede el profesional revelar secretos. Así, por ejemplo, en el caso de que un marido

consultara sobre la virginidad de su mujer en el momento de contraer matrimonio, está obligado a guardar secreto en caso positivo, a fin de no crear una situación difícil para el matrimonio en cuestión.

En este Capítulo nuestras reflexiones se centraran en: ¿cómo interpreta la sociedad venezolana el asunto del secreto?, ¿qué valoración podemos hacer de ello?, ¿por qué hemos de considerar al secreto como un asunto de estimación ética?, ¿de qué manera interpreta la sociedad cristiana el tema del secreto?, ¿qué tanto se parece la manera de interpretar el fenómeno la sociedad venezolana y la sociedad cristiana?, ¿qué exigencias éticas nos impondríamos para comportarnos correctamente frente al tema del secreto profesional?.

BIBLIOGRAFIA

ABAITUA C., **La doctrina católica sobre la propiedad privada en dos momentos clave de la tradicción cristiana**: Lumen 30 (1981).

ABASCAL, Salvador: **Las crisis de la economía mexicana**, en Seminario: ética y economía, UCAB, Caracas, 1997, pp. 169-173.

AEDO, Cristián y Felipe MORANDE**: Políticas sociales como motor del desarrollo para América Latina**, en Seminario: ética y economía, UCAB, Caracas, 1997, pp. 61-80.

AEDO, Cristián: **Comentario a : "La actitud ante lo público como freno de la economía venezolana (y la latinoamericana)",** en Seminario: ética y economía, UCAB, Caracas, 1997, pp. 59-60.

ALBERDI R., **Una economía digna del hombre**: Moralia 2(1980).

ALBERDI R., **Juicio cristiano sobre el capitalismo: La identidad cristiana en el compromiso social**. .Moraia,Madrid, 1982.

ALBIÑANS C., **El fraude fiscal: otra dimensión**: Pentecostés 17 (1978).

ANISI, David: **Creadores de escasez: del bienestar al miedo**, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 149.

ANLEO, Juan G.:**Consumid, empobreceos, destruid la tierra (perfil de la sociedad de consumo),** Editorial Ediciones S.M., Madrid, 1978, pp. 239.

ANTONCICH R., **Hambre de Dios, hambre de paz, en el magisterio de Juan Pablo II**: CLAR 24 (1986) n. 11.

ARANGUREN J.L.L., **El marxismo como moral**, Alianza, Madrid, 1968.

ARANGUREN J.L., **Utopía y libertad**: Revista de Occidente n. 33-34 (1984).

ASSMANN H., **El lugar propio de una teología de la revolución:** Selecciones de teología 10 (1971).

AVE: **Principios y normas éticas para el gerente profesional**, Caracas, 1995, 2da. Edición,(1ra. Edición, 1992), pp. 35.

AVE: **Etica como factor de éxito y competitividad**, Editado por AVE (Asociación venezolana de ejecutivos), Caracas, Mayo, 1995, pp. 67

AZPIAZU J., **Los precios abusivos ante la moral**. Fax, Madrid, 1941.

BARROS R.C.: **La educación ¿utilitaria o liberadora?.** Marsiega, Madrid. 1971.

BATALLA J.L., **Los marginados de la distribución y comunicación de bienes**: Corintios XIII n. 17 (1981).

BELDA R., **El fraude del cristianismo capitalista**: Iglesia viva n. 99 (1982).

BELDA R., **Solidaridad ética y nuevo orden económico Internacional**: Moralia 10 (1988).

BELL; Daniel, **Las contradicciones culturales del capitalismo**, Alianza editorial, Madrid, 1977

BERGER, Peter, BERGER, Brigitte y KELLNER, Hansfried: **Un mundo sin hogar, (Modernización y conciencia),** Editorial Sal Terrae, Santander, España, 1979, pp. 223.

BERGER P.L., **Pirámides de sacrificio, Etica política y cambio social**, Sal Terrae, Santander, 1979.

BERLIN I., **Libertad y necesidad en la historia**. Revista de Occidente, Madrid, 1974.

BIANCHI F., **La empresa y la doctrina social de la Iglesia**: Corintios XIII, n. 54-55 (1990).

BIZCARREDONDO A., **Reforma fiscal y distribución de la renta**: Corintios XIII, n. 17 (1981).

BLANCO, Adolfo: **La empresa como freno y motor de la economía**, en Seminario: ética y economía, UCAB, Caracas, 1997, pp.111-119.

BLANCHARD Kenneth y VINCENT P. Norman. **El poder ético del directivo**, Editorial Grijalbo, pp. 126.

BLAZQUEZ N., **Etica para profesionales de la información:** Studium 25 (1985).

BOECKLE F., **¿Es medible la calidad de vida?:** Pentecostés 15 (1977).

CAMACHO Ildefonso., **Hacia una reforma de la empresa:** Proyección 24 (1977).

CAMACHO Ildefonso., **Desde dónde leer la LE** : Proyección 29 (1982).

CAMACHO Ildefonso., **¿Qué significa hoy la función social de la propiedad?:** Proyección 31 (1984).

CAMACHO Ildefonso., **Solidaridad ante una situación de emergencia**: Proyección 31 (1984).

CAMACHO Ildefonso., **La encíclica RN, su proceso de elaboración a través de los sucesivos textos preparatorios**. Facultad de teología, Granada, 1984.

CAMACHO Ildefonso., **La sociedad actual ante el trabajo: crisis y perspectiva**,: Proyección 35 (1988).

CAMACHO IldefonsoEl **capitalismo y la justicia internacional. Especial referencia a la "Solicitudo rei socialis":** Revista de Formación Social 44 (1989).

CAMACHO, Ildefonso, : **Lectura ética de la ponencia: "Las políticas sociales como motor del desarrollo para América Latina**, en Seminario: ética y economía, UCAB, Caracas, 1997, pp. 81-88.

CAMPS, Victoria: **Virtudes Públicas**, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.

CAPELO M., **Desarrollo reciente de la política económica: La política de rentas**: Revista de Fomento Social 22 (1967).

CAPRILES, Ruth: **"Elementos de un individualismo no posesivo"**, Montalbán, Nro. 28, UCAB, 1995.

CAPRILES, Ruth: **"La ética de la democracia venezolana"**, en Lo público y lo privado, Fundación García Pelayo, 1996.

CAPRILES, Ruth: **La libertad económica, freno y motor de la historia venezolana**, en Seminario: ética y economía, UCAB, Caracas, 1997, pp. 121-143.

CARDONA C.. **La metafísica del bien común**. Rialp. Madrid. 1966.

CÁRITAS ESPAÑOLA, **Pobreza y marginación**. Caritas, Madrid, 1985

CARTA PASTORAL DE LOS OBISPOS DE PAMPLONA, Conflictos humanos y reconciliación cristiana, Bilbao, San sebastián y Vitoria (Cuaresma, 1984).

CASTAN J., **La idea de justicia social**. Reus, Madrid, 1966.

CASTRO ALBARRAN A. de, **El derecho a la rebeldía**, Madrid 1934.

CATEDRA FUNDACION SIVENSA: **La cultura del trabajo**, Caracas, 1996, pp. 264.

CELA CONDE C.J., **Tres tesis falaces de la ideología liberal:** Sistema n. 50-51 (1982).

CENTRO GUMILLA, **Recurso a la ética**, Estudios venezolanos de comunicación, Nro. 75, Tercer trimestre de 1991, pp. 143;

CINEP: **Neoliberales y pobres: el debate continental por la justicia**, ; Bogotá, Colombia, 1993, pp. 600.

CINTERPLAN, **Educación y trabajo, igualdad de oportunidades. Caso: Venezuela**, Publicaciones Cinterplan, caracas, 1995, pp. 134.

CLAVERO B., **Usura, Del uso económico de la religión enla historia**. Tecnos, Madrid, 1985.

COEYMANS A.J.E., **Iglesia y economía a la luz de la Constitución pastoral "gaudium et Spes":** Teología y Vida 30 (1989).

COLOMAR J.M,, **El arte de la manipulación política**, Anagrama, Barcelona 1990.

COMBLIN J., **Teología de la revolución**, Desclée de Brouwer, Bilbao 1973;

COMENTARIOS A LA ENCÍCLICA LE: Iglesia Viva, n. 97-98 (1982).

CONFERENCIA EPISCOPAL DE USA, **Justicia económica para todos,** PPC, Madrid, 1987.

CONSEJO ECUMENICO DE LAS IGLESIAS, **Los cristianos en las revoluciones técnicas y sociales de nuestro tiempo**, Sal Terrae, Santander, 1971.

CONSEJO ECUMENICO DE LAS IGLESIAS Upsala, 1968, **Informes, declaraciones y alocuciones**, Sígueme, Salamanca 1969.

CHRISTOPHE P., **Deberes morales de los ricos. El uso del derecho de propiedad en la Escritura y la tradicción patrística**. Studium, Madrid, 1965.

CHRISTOPHE P., **Para leer la historia de la pobreza**. Verbo Divino, Estella, 1989.

DAHRENDORF R., **Sociedad y libertad**, Tecnos, Madrid , 1971.

DAVIES J.G., **Los cristianos, la política y la revolución violenta.** Sal terrae, Santander, 1977.

DAVIES C.J., **Los cristianos, la política y la revolución violenta**, Sal terrae, santander 1977.

DEPONS, Francisco, **Viaje a la parte Oriental de la Tierra Firme en la América Meridional**, B.C.V., Caracas, 1960.

DESIATO, Massimo: **Construcción social del hombre y acción humana significativa**, UCAB, Caracas, 1996, pp. 223.

DESIATO, Massimo: **Los niveles de la ética: freno y motor de la teoría económica, en Seminario: ética y economía**, UCAB, Caracas, 1997, pp. 7-16.

DIEZ ALEGRIA J. Mra., **De la propiedad privada a la socialización**. Mañana, Madrid, 1977.

DIEZ ALEGRIA J. Mra ,**Cristianismo y propiedad privada**. Ega, Bilbao, 1988.

DUQUE R., **Opción por una ciencia humanizada de la economía**, Herder, Barcelona, 1979.

DUQUE F., **Comunicación cristiana de bienes y opción preferencial por los pobres en la "Sollicitudo rei Socialis":** Corintios XIII n. 49-51 (1989).

ECHANIZ, Arantza, **La mujer, ¿motor potencial del desarrollo de las economías latinoamericanas?,** en Seminario: ética y economía, UCAB, Caracas, 1997, pp. 89-109.

ECHARREN R., **Exigencia de la solidaridad para la Iglesia a la luz de la SRS**: Corintios XIII. n. 49-51. (1989).

EQUIZA J., **El hombre**, ser dinámico. PPC, Madrid, 1977.

ESPEJA J., **Teología del desarrollo humano:** Corintios XIII n. 49-51 (1989).

FERNÁNDEZ DE LA MORA G.. **La envidia igualitaria**. Planeta. Barcelona. 1984.

FERRERO F., **La moral burguesa**: Moralia 1 (1979).

FETSCHER I., **Revolución y resistencia** (Fe cristiana y Sociedad moderna, 14), SM, Madrid 1987.

FLECNA J.R., **Sobre el derecho a disponer de la vida humana**: Moralia 12 (1990).

FOLLIET J., **La información hoy y el derecho a la información**. Sal Terrae, Santander 1972.

FRANCO F. : **El hombre: construcción progresista. la tarea educativa de Paulo Freire**. Marsiega, Madrid, 1973.

FREIRE, P.: **La educación como práctica de la libertad**. Tierra Nueva, Montevideo. 1969.

FUNDACION KONRAD ADENAUER, **Libertad y Justicia: Fomento del Estado de derecho en Latinoamérica**, Editado por la Fundación Konrad Adenauer, Caracas, 1993, pp. 14.

FUNDACION KONRAD ADENAUER , **Democracia y desarrollo**, Editado por Fundación Konrad Adenauer, Caracas, 1993, pp. 27.

FUNDACION KONRAD ADENAUER, **El Fundamento ético de la economía social de mercado**, Editorial Fundación Konrad Adenauer, Caracas, 1994, pp. 23.

FUNDACION KONRAD ADENAUER: **Relevo**, Tomo I y II, Editado por la Fundación Konrad Adenauer, Caracas, 1996, pp. 45 y 68 respectivamente.

GALINDO A., **Dimensión moral del desarrollo**: Corintios XIII n. 47 ((1988).

GALINDO A., **Hacia una nueva mentalidad. Valoración ética de las relaciones Norte/Sur**: Salmanticensis 35 (1988).

GARCIA DIAZ E., **El hambre en el mundo**. De. Católica, Madrid, 1984.

GARCÍA ESTÉBANEZ E.. **El bien común y la moral política.** Herder. Barcelona. 1970.

GARCÍA-NIETO J.N., **Trabajo-Paro. Un inquietante reto para el futuro:** Razón y Fe 209 (1984).

GARCIA-NIETO J.N., **El sindicalismo en la encrucijada**: Razón y Fe 214 (1986).

GARCIA TRAPIELLO J., **Valoración bíblica de las cosas terrenas**: Angelicum 54.

GARCIA M. (ed.), **Teología y sociología del desarrollo. Comentario a la PP**. Razón y Fe, Madrid, 1968.

GARCIA P., **La huelga en los servicios públicos**: Razón y Fe 213 (1981).

GARCIA R. Carlos H. La responsabilidad ética del empresario actual, en **Etica Empresarial** editado por la Cátedra Fundación Sivensa, Valencia, Noviembre de 1993.

GIMBERNAT J.A., **El significado sociopolítico de la encíclica sobre el trabajo de Juan Pablo II**: Arbor 110 (1982).

GINER C., **Moral de la empresa** : Sal Terrae 63 (1974).

GIRARDI G., **Filosofía de la revolución y ateísmo**: Concilium n. 36 (1968).

GOMEZ CAMACHO F., **La obligación tributaria: ¿una obligación moral?.** Revista de Fomento Social 28 (1973).

GOMEZ CAMACHO F., **La teoría del justo precio en Molina**. Editora Nacional, Madrid, 1981.

GOMEZ CAMACHO F., **Capitalismo versus socialismo. Análisis de una controversia**. Miscelánea Comillas 44 (1986).

GOMEZ, Emeterio: **América Latina: la incapacidad para comprender la naturaleza inhumana del mercado, en Seminario: ética y economía**, UCAB, Caracas, 1997, pp. 25-45.

GONZALEZ, F. Raúl (S.J.**): Sobre la dimensión ética de la economía en Seminario: ética y economía**, UCAB, Caracas, 1997, pp. 17-24.

GONZALEZ P., **La calidad de la vida: un problema de decisión personal**: Razón y fe 198 (1978).

GONZALEZ-CARVAJAL L., **¿Se acabó la civilización del trabajo?:** Razón y Fe 221 (1990).

GOROSQUIETA J., **La moral de los precios de mercado:** Revista de Fomento Social 18 (1963).

GOROSQUIETA J., **Decisión económica de invertir y destino ético del beneficio**: Revista de Fomento Social 41 (1986).

GOROSQUIETA J., **A los veinte años de PP**: Revista de Fomento Social 42 (1987).

GOROSQUIETA J., **La interdependencia y la solidaridad Norte/Sur**: Corintios XIII n. 49/51 (1989) .

GRACIA D., **Etica de la calidad de vida**, SM, Madrid, 1984.

Vidal, Marciano: **La moral como servicio a la causa del hombre**: Moralia 12 (1990) .

GUTIERREZ J.L., **Trabajador, trabajo**, en **Conceptos fundamentales en la Doctrina Social de la Iglesia**, Madrid 1971, IV.

GUTIERREZ J.L **Salario. Salario familiar**, en **Conceptos fundamentales en la Doctrina Social de la Iglesia**, Madrid 1971, IV.

GUTIERREZ J.L., **Contrato de trabajo**, en **Conceptos en la Doctrina Social de la Iglesia**, Madrid, 1971, I.

GUTIERREZ J.L:, **Justicia social**, en Conceptos fundamentales de la Doctrina social de la Iglesia, II, Madrid, 1971.

GUTIERREZ J.L., **Conceptos fundamentales en la Doctrina Social de la Iglesia**, Madrid, 1977, II.

HAERING B., **Etica de la manipulación**, Herder, Barcelona, 1978.

HENGEL M., **Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo**. Desclée, Bilbao, 1983.

HERNÁNDEZ PICO J, :**Valor humano, valor cristiano de la solidaridad**: Estudios Eclesiásticos 64 (1989).

HIGUERA G., **Etica de la huelga de hambre**: Razón y Fe 190 (1974).

HIGUERA G., **La huelga: valoración ética**: Sal Terrae 67 (1979).

HIGUERA G., **Etica fiscal, De. Católica**, Madrid, 1982.

HIGUERA G., **El empresario indirecto**: Sal Terrae 70 (1982).

HIGUERA G., **Trabajos deshumanizadores**: Revista de Fomento Social 39 (1984), n. 21.

HIGUERA G., **Etica y manipulación humana**: Miscelánea Comillas 43 (1985).

HOBSBAWM, Eric J. **Rebeldes Primitivos (Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX),** Editorial Ariel, Barcelona, España, 1974, pp. 368.

HOEGEN von, Miguel: **Comentarios a la ponencia: "La caída de la inversión real como freno al desarrollo: el caso ecuatoriano",** en Seminario: ética y economía, UCAB, Caracas, 1997, pp. 153-155.

IGLESIA VIVA n. 10-11 (1967) **monográfico sobre la PP**.

IIES-UCAB: **La política económica necesaria: estabilización, crecimiento y solidaridad**, Caracas, 1994, pp. 798

INODEP, **El mensaje de Paulo Freire. Educación y concienciación.** Sígueme, Salamanca, 1980.

IRIBARREN J., **La ética de la información,** De. Católica, madrid, 1982.

JORDAN J.M., **Tres grandes doctrinas político-económicas: el liberalismo, la socialdemocracia y el socialismo**: Iglesia Viva n. 110-111 (1984).

KAMENKA E., **Los fundamentos éticos del marxismo,** Paidós, Buenos Aires, 1972.

KOCH B. Uwe, La ética del mercado y del capitalismo, Editado por CEDICE, Caracas, s.f., pp. 20.

KUENG E., **Economía y moral** : (Fe cristiana y Sociedad, t. 17), SM, Madrid, 1986.

KUENG E., **Religión y economía**: Revista del Instituto de Estudios Económicos 1(1986).

KUTZ S., **Reflexiones sobre la virtud de la veracidad**: Concilium n.25 (1967).

LA ECÍCLICA LE: Revista de Fomento Social 36 (1982), n. 146.

LAPORTA F.J.. **El principio de igualdad. Introducción a su análisis**. Sistema. n. 67 (1985).

LE, **Buscar alternativas al capitalismo y al colectivismo**. Sal terrae 70 (1982), n. 1.

LE: UNA LECTURA DESDE CÁRITAS: Corintios XIII n. 22 (1982).

LEVEL, Andrés Eusebio: **Informe sobre el estado actual de los distritos de reducción de indígenas. AltoOrinoco, Central y Bajo Orinoco y medidas que reclaman**, Imprenta de Diego Campbell, Caracas, 1850

LOPEZ AZPITARTE E., **Aspectos éticos de la huelga de hambre**: Proyección 37 (1990).

LOPEZ QUINTAS A, **Estrategias del lenguaje y manipulación del hombre**. Marcea, Madrid, 1979.

LOPEZ QUINTAS A., **Manipulación del hombre. Problemas morales**: Sal Terrae 72 (1984) n.7-8.

MANSILLA H.C.F., **Contribución a la crítica de la ética marxista soviética**, Estudios Filosóficos 30 (1981).

MARIAS J., **La justicia social y otras justicias**. Seminarios y Ediciones, Madrid, 1974

MARITAIN J.. **La persona y el bien común**: Estudios Filosóficos 32 (1964).

MARSHALL, Gordon: **En busca del capitalismo**, Fondo de Cultura Económica, Máxico, 1982

MCNEIL E.B., **La naturaleza del conflicto humano,** Fondo de Cultura Económica, México 1975;

MENDEZ J.M., **Relaciones entre economía y ética**, Confederación Española de Cajas de Ahorra, Madrid 1970.

MENÉNDEZ UREÑA E., **Etica y modernidad**, Universidad Pontificia, Salamanca 1984.

MIFGUD T., **La huelga de hambre**: Mensaje 30 (1981) n. 300.

MILL J.S., **El utilitarismo**, Alianza, Madrid, 1984.

MOLERO C. **El hombre manipulado:** Corintios n. 65 (1974).

MOLERO C., **Conflictos sociales, conflictos de trabajo e interés general**: Razón y Fe, 219 (1989)..

MONCLÚS A. **Pedagogía de la construcción**. Paulo Freire. Anthropos, Barcelona. 1988.

MONTERO A., **La moral informativa en los Estados democráticos**. PPC, Madrid, 1985.

MOURE MARIÑO L.. **La desigualdad humana**.Moderna, Madrid. 1982.

MULDER J., **Conflicto social y doctrina papal**: Revista de Fomento Social 26 (1971).

NELLBREUNING O. Von, **El capitalismo. Examen crítico.** Herder, Barcelona, 1980.

NUEVE GRANDES MENSAJES. Ed. Católica, Madrid, 1986.

NUÑEZ, Francisco: **Naturaleza humana y realidad política: ¿frenos de la economía mexicana?,** en Seminario: ética y economía, UCAB, Caracas, 1997, pp. 157-168.

OLIVE, León (Comp.): **Etica y diversidad cultural**, Editorial FCE, México, 1993, pp. 312;

ORDUÑA L., **Etica y desarrollo económico**: Revista de Fomento Social 41 (1986).

ORTIZ E.J., **Protestantismo y liberación, Teología social del Consejo Ecuménico de las Igleasis**. Mensajero, Bilbao, 1978.

O'SULLIVAN Ryan, **La comunicación humana: Grandes temas contemporáneos de la comunicación**, UCAB, Caracas, 1996 (1985), pp. 168.

PECCEI A., **La calidad humana**. Taurus, Madrid, 1977.

PEREZ LUQUE M., **Deberes tributarios y moral**. Editorial de Derecho Financiero, Madrid, 1980.

PERROUX F., **El desarrollo y la nueva concepción de la dinámica económica**, Ariel, Barcelona, 1984.

PIKAZA X., **La vida en la Biblia**: Verdad y Vida 45 (1987).

PIO XI, carta "**Firmissimam constantiam**", en P. GALINDO, **Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios, Acción Católica**, Madrid 1955.

POOLE, Ross: **Moralidad y modernidad, el porvenir de la ética**, Editorial Herder, Barcelona, 1993, pp. 258.

RABANOS R., **Teología bíblica de la Comunicación Cristiana de bienes**. Studium, Madrid, 1968.

RAHNER K., **Advertencias teológicas en torno al problema del tiempo libre**, en Escritos de Teología, IV, Taurus, Madrid 1962.

RAHNER K., **Sobre la veracidad**, en Escritos de Teología VII, Taurus, Madrid, 1969.

RAHNER K., **Libertad y manipulación en la sociedad y en la Iglesia**. Dinar, Pamplona 1971

RAHNER K, **Manipulación social del hombre**: Iglesia Viva n. 57 (1975).

RAHNER K, **L' homme manipulat**: Qüestions de vida cristiana n. 90 (1978);

RAHNER K : **Tolerancia, libertad y manipulación**, Editorial Herder, Barcelona, España, 1978.

RAMOS DE ROUF R., **La comunicación de bienes en la enseñanza de los Santos Padres**: Theologica Xaveriana 26 (1976).

RECIO E., **Política de rentas, desarrollo equilibrado y reforma de la estructura social**: Revista de Fomento Social 22 (1967).

RECIO E., **La pequeña y mediana empresa en el marco de un sistema de economía social de mercado o de planificación socialista**: Revista de Fomento Social 39 (1984).

RIBES P., **Dinamismo vital de la verdad:** escritos Trinitarios 4 (1970).

ROJO-V.PEREZ, **Economía y moral**, Alianza, Madrid, 1984.**RUBIO** J., **La ética ante el reto de la postmodernidad**: Arbor 135 (1990) n. 530.

RODRIGUEZ F., **Propiedad y trabajo:** Civitas, Madrid, 1984.

RODRIGUEZ F. **Algunos problemas de la propiedad en Juan Pablo II**: Revista de Fomento Social 45 (1990).

ROUSSEAU J.J.. **Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres**. Aguilar. Buenos Aires.

RUBEL R., **Páginas escogidas de Marx para una ética socialista**, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, 2 vols.

SABRINO J., **Conllevaos mutuamente (Análisis teológico de la solidaridad cristiana**): Estudios Centroamericanos 37 (1982).

SALINAS F., **Las nuevas formas de pobreza y el subdesarrollo:** Corintios XIII n. 49/51 (1989).

SANMARTIN, José: **Tecnología y futuro humano**, Editorial Anthropos, Barcelona, España, 1990, pp. 158

SANZ DE DIEGO R., **Sindicalismo actual y doctrina Social de la Iglesia**: Corintios XIII, n. 54/55 (1990).

SARMIENTO, Domingo Faustino, **Facundo**, Biblioteca Ayacucho, 1977

SCHOTTROFF L., **Experiencias de liberación, libertad y liberación según la Biblia**: Concilium n. 192.

SEN A., **Sobre ética y economía**, Alianza, Madrid, 1989.

SHAULL R., **Perspectiva teológica sobre la revolución**: Selecciones de teología 10 (1971).

SMART J.C.-B. WILLIAMS, **Utilitarismo: pro y contra**. Tecnos, Madrid, 1981.

SOLOZABAL J. Mra., **Los precios ante la moral**: Revista de Fomento Social 20 (1965).

SOMBART, Werner: **The Jews and Modern Capitalism**. Collier Books. New York, 1962.

SOMBART, Werner: El burgués. **Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno**. Alianza Editorial, Madrid, 1977.

TAMANES R., **Estructura económica internacional**. Alianza Editorial, Madrid 1970.

UCAB: **Encuentro y alternativas**, I Encuentro de la sociedad civil, Caracas, 10-15 de Mayo de 1993, publicaciones UCAB, 1994, 2 tomos, pp. 493 y 1097 respectivamente.

UCAB, **Medios de Comunicación y responsabilidad ciudadana**, II Encuentro nacional de la sociedad civil, Publicaciones UCAB, Caracas, 1995, pp. 297;

UCAB: **Doce propuestas educativas para Venezuela**, Publicaciones UCAB, Caracas, Febrero, 1995, pp. 320.

UCAB, Medios de comunicación y democracia, Caracas, 1995, pp. 144.

UCAB, **Gobernabilidad democrática, análisis y propuestas para la acción**, Caracas, 1996, pp. 96.

UCAB, **Comunicación para el desarrollo**, Caracas, 1997, pp. 280.

UGALDE, S.J. Luis: **La valoración del trabajo productivo**, Cátedra Fundación Sivensa, Caracas, Octubre de 1993, pp. 15.

UGALDE, Luis (S.J.): **La actitud ante lo público como freno de la economía venezolana (y la latinoamericana),** en Seminario: ética y economía, UCAB, Caracas, 1997, pp. 47-58.

UÑA A., **¿Una ética marxista?. Comentario bibliográfico**: Pentecostés 16 (1978).

URDANETA, Carlos: **Antivalores que impiden el desarrollo**, UCAB, Documento mecanografiado, Caracas, Julio de 1994, pp. 36

UTZ F., **Entre neoliberalismo y neomarxismo**. Herder, Barcelona, 1977.

UTZ F., **La empresa como dimensión del mundo del trabajo. ¿El trabajador como socio?,** Herder, Barcelona, 1986;

UTZ F., **Problemas éticos de la empresa**: ICADE n. 19 (1990).

VALENCIA, Eduardo: **La caída de la inversión real como freno al desarrollo: el caso ecuatoriano**, en Seminario: ética y economía, UCAB, Caracas, 1997, pp. 145-152.

VARIOS, **Comentarios de "Cuadernos para el diálogo" a la PP**, Edicusa, Madrid, 1967.

VARIOS, **La manipulación del hombre**, San Esteban, Salamanca, 1978.

VARIOS, **Trabajo y religión**: Concilium n. 151 (1980).

VARIOS, **Teología y pobreza:** Misión Abierta 74 (1981) n. 4-5.

VARIOS, **El paro**: Sal Terrae 69 (1981).

VARIOS, **Modernidad y ética cristiana**. Ps, Madrid 1981;

VARIOS, **El respeto a la vida humana**, Mensajero, Bilbao, 1981

VARIOS, **Desempleo y derecho al trabajo**: Concilium n. 180 (1982).

VARIOS, Esperanza de los pobres, esperanza cristiana: Misión Abierta 5 (1982) n.4-5.

VARIOS, **La huelga de hambre**: Lumen 31 (1982) n.3.

VARIOS, **El paro, un reto a la sociedad actual**: Corintios XIII, n. 25 (1983).

VARIOS, **El paro que no para**: Vida Nueva n. 1446 (29.9.1984).

VARIOS, **Refer Solidaritats: Qüestions de vida cristiana**. n. 30 (1986).

VARIOS, **Pobreza y riqueza** (Fe cristiana y sociedad moderna, 17). S.M., Madrid 1986.

VARIOS, **El hombre ante la verdad**: Revista Católica Internacional 9 (1987) n.4.

VARIOS.Los nuevos pobres, un reto a la Iglesia: Sal Terrae 75 (1987) n.4.

VARIOS, **Estudios sobre la encíclica LE**, Ed. Católica, Madrid, 1987.

VARIOS, **La verdad y sus víctimas**: Concilium n. 220 (1988)..

VARIOS, Cristianismo y revolución: Pastoral Misionera n. 163 (1989).

VARIOS, **Liberalismo**: Revista de Occidente n.101 (1989).

VIANA, de Mikel: **El ámbito internacional: el nuevo contexto mundial y el problema del desarrollo**, en Revista sobre Relaciones Industriales y Laborales, Caracas, 1996, pp., 97-110.

VIDAL, Marciano, **Respeto a la vida humana**: Iglesia Viva n. 69 (1977).

VIDAL, Marciano, **Inviolabilidad de la vida humana**: Moralia 1 (1979) n. 1.

VIDAL, Marciano, **La relación medios-fin y la ética de los costos humanos:** Misión Abierta 75 (1982).

VIDAL, Marciano, **Etica fundamental de la vida humana**. SM, Madrid, 1985.

VIDAL, Marciano, **Bioética,**Tecnos, Madrid, 1989 ("La huelga de hambre").

VIDAL, Marciano, **Diccionario de ética teológica**, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1991.

VIDAL, Marciano, **¿Podemos bautizar el capitalismo?,** Editorial San Pablo, Madrid, 1994.

VIGO A. del**, La teoría del precio corriente en los moralistas del siglo de oro**: Burguense 20 (1979).

VILA L., **La economía como sistema abierto: la posibilidad de una ética para la economía**: Escritos del Vedat 3 (1973).

VILCHES L., **Manipulación de la información televisiva**, Paidós, Barcelona, 1989.

VILLA L., **Estudios sobre la pobreza desde una perspectiva ética:** Escritos del vedat 14 (1984).

VIVES J., **La propiedad: ¿robo? estudio patrístico**: Estudios Eclesiásticos 52 (1977).

WEBER, Max: **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**, Ediciones Península, 2da. Edición, Barcelona, 1973

WOGAMAN Ph., **Los problemas económicos como problemas éticos**: Concilium 16 (1980).

ZAÑARTU, Mario S.J.: **Políticas ecológicas y "cultura obrera" como frenos al desarrollo de América Latina: el caso de Chile**, en Seminario: ética y economía, UCAB, Caracas, 1997, pp. 175-183.

ZAPATERO V., **Socialismo y ética. Textos para un debate**. Debate, Madrid, 1980.