



12 Sep La renovación moral de la vida económica

"¿Y qué es un cínico? – Un hombre que sabe el precio de todo e ignora el valor de nada". Es fácil reconocer en esta expresión genial de Oscar Wilde una condición típicamente "moderna" tanto en lo que concierne a un la extensión de un cierto cinismo moral como un modo que se considera "correcto" de vivir las relaciones sociales, cuanto en la forma de expresar su definición que se hace directamente en relación a categorías económicas. Esto último no es sino la manifestación de qué forma la sociedad inglesa de esa época a caballo entre el siglo XIX y XX estaba influida por una mentalidad economicista muy fuerte. Si tomamos los términos en este sentido los podríamos reformular del siguiente modo: "solo se puede creer en aquello a lo que se puede poner un precio", o la traducción más vulgar en lo que corresponde a las personas, en la conocida frase "todo hombre tiene un precio", la cual siempre se ha tenido como un modo de negar lo más básico de la moralidad.

La paradoja a la que nos conduce esta sugerencia cínica se mueve en dos niveles que son especialmente relevantes para la ética. El primer nivel es el que se refiere a la "creencia" que sostiene la propuesta cínica, pues lo que nos dice es muy grave en lo que afecta a las relaciones humanas. Nos exhorta: no creas en un hombre mientras no medie un precio. Puedes comprar lo que quieras, también voluntades, por lo tanto, lo único en lo que debes creer es en el precio de cada cosa, de cada hombre. Aquí está contenido el primer contenido paradójico. Esta creencia cínica no se quiere fundar en confianza humana alguna, sino en la que mide los precios. Es decir, no confíes en nadie sino en aquel sistema que pone el precio a cada cosa.

La fe fiducial se pone en una especie de sistema impersonal de determinar los precios y que aparece aquí como lo único objetivo en lo que poder sentar una creencia con suficiente certeza. No es difícil entonces mostrar los puntos centrales que hacen posible aceptar la paradoja. Todo lo subjetivo se concibe como interesado y, por eso mismo, como no digno de confianza. Sólo se puede poner la creencia en una mediación objetiva, sostenida por un sistema más o menos normativo, esto es, en el precio. Así se transmite la certeza, corroborada infinitas veces de que un precio ofrecido y aceptado es un vehículo objetivo tan serio que solo en él cabe poner la esperanza.

El segundo nivel aparece, entonces, en el lado de lo que "ignora" el cínico y que solo se puede definir por medio del término "valor". Esta nueva consideración emerge entonces precisamente en el centro de la paradoja anterior. Si solo se puede confiar en lo que tiene precio, ¿quién pone precio a la confianza? El olvido de este elemento que, al formar parte necesaria de la determinación del precio, no puede tener precio él mismo, hace que la pretendida seguridad del conocimiento anterior cae por sí sola por falta de fundamento. La confianza, sin duda alguna, es un "valor" anterior a cualquier precio



confianza, sin duda alguna, es un valor anterior a cualquier precio.

Ahora, la cuestión que surge en este nuevo nivel de comprensión es diferente: ¿en qué se diferencia la confianza del precio, y, en consecuencia, el precio del valor? La respuesta es especialmente luminosa para la ética: la confianza no es algo medible por un baremo objetivo, sino ante todo un elemento de la *acción humana*. Actuamos por tener confianza, actuamos con confianza. Es decir, la confianza es un *valor* contenido en la acción. Quererlo ignorar en cuanto valor es una forma de desconocer aquello que *motiva nuestras acciones* y el "valor" de la acción misma.

Actuamos, en definitiva, por un valor antes que por un precio. El precio de las cosas no tendría sentido sin una motivación hacia algo que no es una cosa, sino un *actuar*. Sería del todo inútil poner precio a las cosas si el hombre simplemente las contemplase a modo de piezas de museo, porque aquel que las mira y se complace en su visión, solo pasa a preguntarse su precio si nace en él el *deseo de poseerlas*. Poseer, por consiguiente es un modo de actuar y la razón interna de cualquier precio. Es más, existe un deseo de poseer a *cualquier precio* que parece negar el fundamento de este precio, pero que, en definitiva, le da su razón más alta, hay que "dar" algo (otro tipo de acción) para poder "recibir" lo que se quiere y satisfacer así el deseo de poseer.

Solo la estructura interna de una acción parece ofrecernos la estructura interna de cualquier relación que podríamos llamar con exactitud "económica" que, precisamente por ello, no se puede comprender simplemente a modo de "precio".

Entendemos ahora la dificultad "economicista" que está en la base de la afirmación de Wilde. En la cultura occidental se ha extendido de forma casi completa la primacía del precio en las relaciones humanas en la medida en que se ha querido "comprar" el trabajo de las personas. Esto es, la práctica generalización del trabajo por una remuneración ha conducido a entender que se trabaja "por un precio", en otras palabras, que el "precio" sería el "valor" del trabajo. Esta comprensión está en la base del capitalismo inicial que mide toda realidad económica mediante la determinación del capital como capacidad adquisitiva y motor de toda la economía.

Aquello que ignora esta propuesta nos es ahora patente: sabe el precio de cada cosa, pero ignora el "valor" auténtico del trabajo humano, que no es una mercancía, sino una acción humana irreductible a un simple precio. El salario no es una operación de compra, nunca se ha considerado así en la *Doctrina social de la Iglesia*, pero la mentalidad común que se extiende de forma cultural es muy diversa.

La razón de esta diferencia viene de la comprensión del acto humano. El resultado de una acción humana, no es nunca un mero "producto", se trata de la dimensión *intransitiva* de una acción que nos ilumina el auténtico objeto moral de la misma: no consiste en "hacer algo" malo, cuanto que el hombre "se hace malo" al obrar así. El bien moral es por eso diferente al bien ontológico que se puede considerar a modo de "resultado" de la acción. Un buen ingeniero puede realizar un buen puente, pero para ello explota conscientemente a los obreros que lo construyen con el fin de presentar un precio absolutamente competitivo en el mercado. Es un buen ingeniero y el producto es bueno, pero es una acción inocua la que ha hecho. El resultado real de la acción de ingeniero es que se ha vuelto un explotador, una mala persona. Este es el valor real, no de su producto que tiene un precio excelente en el mercado, sino de su acción que es reprobable. Puede ser incluso, que emplease para ello obreros venidos de la inmigración que no fuesen conscientes del todo de la real explotación de la que eran objeto y no se sientan ofendidos por ello, la maldad está en su mala elección, a pesar de los buenos efectos.

El bien de la acción no se mide solo por unos resultados aunque también sean relevantes para su valoración. Nadie contrata a un ingeniero que trate muy bien a sus empleados pero que no sabe dirigir sus trabajos para que finalicen en un magnífico puente. Sería un buen hombre,



pero un mal ingeniero, por lo que su responsabilidad cívica le debería conducir a buscar otro trabajo para el que esté capacitado o prepararse de verdad para este.

En particular, el bien del "trabajo" esta vinculado como hemos visto a la relación que se establece entre dar y recibir, en el que puede mediar un precio, pero cuyo auténtico valor supera todo precio, porque se establece una relación humana, sostenida por una confianza mutua entre ambos polos. Una persona está dispuesta pagar un taxi porque confía que el conductor le va a conducir a donde desea, no se montaría en el taxi si no creyera en la capacidad del taxista. Cualquier trabajo cobra su sentido, y por consiguiente, su valor dentro de un sistema de relaciones humanas que solo una sociedad institucionalizada y portadora de determinados valores puede confirmar.

El bien que se genera en cualquier trabajo y que será esencial para la determinación de cualquier precio, es entonces un *bien social* que da razón de las relaciones personales y garantizan la confianza y el modo de actuar dentro de una cierta comunidad de personas. Querer determinar este factor social del trabajo personal y, por consiguiente, de cualquier precio, por medio de los beneficios privados que reporta al individuo, es la forma más clara de ignorar el "valor" del trabajo como fuente de relaciones y constructor de sociedad.

La pieza clave de la pobreza que supone ignorar esta dimensión social de la economía es el desprecio actual que se vierte sobre los trabajos no remunerados, que es paralela en cambio a la revalorización de una acción altruista de forma de voluntariado. Se desprecia al ama de casa que realiza una labor doméstica de máxima importancia y se la acusa de una carencia de aportación a la economía, porque no media un salario. En cambio se alaba una pequeña ayuda altruista a personas necesitadas muy lejanas, porque esto se considera una corrección necesaria a un sistema que de otro modo sería demasiado penoso para las personas.

El reduccionismo latente, la pérdida de lo absoluto de la experiencia

El gran literato irlandés al señalar la diferencia radical entre el "precio" y el "valor" como la gran carencia que un cínico es incapaz de reconocer nos remite en el fondo a la experiencia moral en la cual ambas realidades difieren radicalmente. El cínico que sabe comportarse "correctamente" con gran habilidad, pierde en cambio, lo que da sentido a la vida, lo que vale de verdad. Se trata, ante todo, de la emergencia del sentido de *absoluto* que el da lugar la remisión al "valor" y que, en cambio, es imposible para el precio. No puede existir un precio absoluto, la realidad misma de la imposición de un precio, indica una comparación entre dos realidades, no cabe la posibilidad de aceptar en este ámbito una dimensión absoluta.

En cambio, puede haber un "valor supremo" en un cierto nivel que no admita comparación alguna. Se trata de una distinción que centra la experiencia moral que se fundamenta en un primer momento en la necesaria incomensurabilidad del valor moral. Así se ha de comprender la famosa expresión de Sócrates en el *Gorgias* de Platón cuando desenmascara irónicamente la posición sofista respecto de la justicia al presentar como indudable desde el punto de vista moral un *juicio de valor*: "es mejor padecer una injusticia que cometerla".

La pregunta socrática no solo nos sirve para reconocer el valor absoluto de la máxima, sino también para comprobar que la diferencia de valor contenido en la misma se realiza en relación al sentido *activo* que contiene el "cometer la injusticia", respecto de la pasividad de la voluntad del simple "padecerla". Se trata de un juicio relacionado con un *obrar* que incluye así una *intencionalidad* que es precisamente la que no puede medirse por resultados. Sin duda, la aplicación del principio anterior como razón real de la propia muerte de Sócrates, es una clara confutación de cualquier intento de reducir el valor de una acción a una ponderación de consecuencias. La bondad de su entrega a la muerte no tiene más efecto que el propio valor bueno de la acción realizada, es por ello una corroboración excepcional del sentido de la frase anterior.

Este es el marco en donde se anova el valor de "dignidad" moral a modo de una excelencia



ESTE ES EL MARCO EN DONDE SE APOYA EL VALOR DE DIGNIDAD MORAL, A MODO DE UNA EXCELENCIA que no admite comparación alguna. Y ahora podemos comprender porqué Kant quiso definirlo de ese modo tan llamativo como peculiar de hablar de la dignidad como aquello que no admite ningún equivalente, esto es, que no tiene precio. Es una definición intrínsecamente relacionada con su imperativo categórico, por medio de la precisa intencionalidad por la cual la persona se sitúa de forma privilegiada a modo de fin, esto es, reconociéndola una cierta posición incomparable. El hecho de la elección de esos términos, se justifica entonces en cuanto el filósofo alemán percibía la dificultad de un incipiente utilitarismo que comenzaba en el ámbito anglosajón, y que consideraba sin duda la negación misma del criterio moral. Con ello, devolvía la centralidad del reconocimiento de un "valor" incomparable para poder hablar con propiedad de una realidad ética y que esta consideración requiere en el orden de la razón la vinculación a un fin.

Con ello, el pensador de Königsberg une este reconocimiento al modo propio de una racionalidad que se ha de denominar "práctica" porque ha de dar razón de "¿qué hacer?" El sentido de su respuesta consiste en que no puede provenir de una razón comparativa, sino que el valor ante todo es el resultado de una razón "ordenativa" en el sentido intencional de saber ordenar los actos respecto de un fin. Mientras en el primer uso de la razón no cabe la posibilidad de un absoluto, es en el segundo donde la necesidad de la presencia de un cierto absoluto es clave en todo el pensamiento del filósofo alemán. Así cerrará su *Crítica de la razón práctica* con la cita de otro juicio de valor absoluto que toma de Juvenal: "Considera el mayor crimen preferir la supervivencia al pudor y, por amor de la vida, perder el sentido de vivir".

Es, entonces, muy ilustrativo darse cuenta de la corrección que esto supone respecto de la posición cínica anterior y la posibilidad de descubrir la postura subjetiva que se esconde en ella y que a Kant le complace sacar a la luz. Quien juzga sus actos mediante el recurso de una razón calculadora o negociadora se sitúa en una posición por encima del valor, se propone como juez de los valores y no como servidor de los mismos, y esto es en definitiva la pérdida misma de la dignidad pues así se hace incapaz de reconocerla de hecho. Se comprende por tanto la importancia decisiva que Kant concede en este punto para la ética en cuanto ciencia. El cinismo que quisiera reducir cualquier verdad moral al simple estado de una opinión, niega en el fondo la realidad misma de la ética, pues no sabe descubrir en él el sentido propio de la experiencia moral que contiene una realidad que no admite comparación.

Pero es aquí donde podemos observar que al pensador alemán le ha faltado dar un paso decisivo, el reconocer que se trata del "valor" de un "acto". El juicio no es sino sobre un "modo de actuar"; el orden que se establece en tal actuar no se puede medir entonces tanto por la rígida división que él establece entre fines y medios y que le conduce a ceñirse al puro "deber" como *Faktum* moral, cuanto en una dimensión más amplia de finalidad como es el propio de la *intencionalidad* propia de los actos de las potencias espirituales. En este punto es donde la fenomenología hará su aportación. En cuanto pensamiento filosófico, nace precisamente de querer dar una respuesta a la radical distinción kantiana entre noúmeno y fenómeno, y abrirá un camino nuevo de comprensión del "valor" dentro de la acción humana.

Detrás de esta nueva dimensión de la intencionalidad, se esconde aquello que ya estaba contenido en la fórmula socrática y que el formalismo kantiano centrado en el puro deber, no supo descubrir y que es la *implicación de la persona* en su propia acción. Para Kant el absoluto solo puede aparecer bajo la forma de un imperativo, y no como el reconocimiento de una excelencia, un nuevo *modo de bien* que no admite comparación y no solo un *modo de razonar* éticamente correcto. El agente al obrar no solo dice que sí a un contenido aceptable desde unos principios, sino que se califica a sí mismo al implicarse en su acción. Solo así se puede descubrir finalmente la existencia de un valor en la acción humana. En el trabajo en particular, está en juego un nuevo fin que nunca pudo imaginar Kant, el que brota del valor de los vínculos humanos, un valor interpersonal que apenas si puede vislumbrar el rígido sistema monológico kantiano.

Es aquí donde la experiencia del amor rechazada al mismo tiempo por el utilitarismo clásico



Es aquí donde la experiencia del amor, reforzada al mismo tiempo por el racionalismo clásico, como por Kant, permite descubrir una nueva dimensión a las acciones humanas con un valor absoluto realmente revolucionario. Ya Scheler supo, por medio del análisis fenomenológico, corregir el sistema humeniano y el relativismo radical que contenía, al vincular intrínsecamente el amor a cualquier tipo de acción humana, pero en una posición que incluía el conocimiento y que permitía discernir en parte la verdad de los valores con un contenido nocional que implicaba una elevación de la persona humana.

Querer dar un precio a todas las cosas, supone vivir una corrección exterior basada en el cálculo o, en todo caso, en la negociación o el diálogo, pero implica el rechazo de cualquier implicación que empeñe a la persona en su totalidad. "Quien quisiera comprar el amor con todos los bienes de su casa sería despreciable" (*Cant 8,7*), el *Cantar de los cantares* expone de forma muy expresiva esa profunda verdad de la experiencia del amor de contener en sí misma algo incomparable en donde la verdad misma del hombre está implicada.

El modo de ocultamiento: la división entre público y privado

Desde esta nueva perspectiva, no podemos por menos notar el fondo *cultural* que permite al cínico expresarse de esa forma explícitamente inmoral. Se trata de la fractura impuesta desde las guerras de religión del s. XVII entre lo público y lo privado. La novedad de esta división "moderna" no estriba ahora en la necesaria distinción de dos ámbitos diferentes de comunicación, sino en que se sostiene a modo de dos racionalidades distintas. Esto es debido a las causas históricas de las que brota esta distinción que obligaban a la reducción de la cuestión religiosa al ámbito privado con todo aquello que se consideraban "cuestiones de conciencia". El ámbito público por el contrario debería construirse como "si Dios no existiera", la teoría pactista hobbesiana, que parte de un individualismo radical, permitía así una explicación de la sociedad sin referencia alguna a un bien común o a cualquier tipo de trascendencia, basándose en un puro acuerdo de intereses.

Poco a poco toma cuerpo esa posibilidad que, para presentarse adecuadamente, debe aparentar que se basa en criterios objetivos que pudieran convencer que es mejor para todos entrar en el pacto. Tal pretensión de una "pura objetividad" reforzada por un racionalismo de base, pasa a ser el criterio que debe regir las relaciones sociales y, para ello, es preciso ocultar toda referencia a lo subjetivo. Esta polaridad radical "público / objetivo" – "privado / subjetivo" se impone de tal modo que será la base de la dicotomía libertad – verdad que es fundamental para la comprensión de nuestra sociedad y en especial para la crisis ética que padece.

Por el contrario, el mundo reservado a lo privado queda dominado por la conciencia que se entiende como meramente individual. El problema que esto representa es muy grave, porque se la separa de cualquier tipo de razón comunicable y se la encierra en una serie de opiniones aceptadas por un sistema arbitrario que se considera directamente irracional y particular. No podemos olvidar que es este el mundo en el que se recluye la fe e incluso al amor, puesto que se considera que no tiene nada que decir en el panorama exclusivamente "objetivo" de los acuerdos públicos. En ellos el afecto no entra para nada pues se busca un sistema tan perfecto que permita la convivencia de un mundo de lobos como Hobbes decía, o incluso de demonios, tal como hipotiza Kant.

No podemos dejar de resaltar lo que esta pretensión significa de hecho para el mundo público y para la economía en particular. Este figurado objetivismo desmedido no consiste sino en un desprecio de todo aquello que signifique una cualidad subjetiva, no se puede medir el estado por la virtud de sus miembros, sino por una estructura perfecta que haga superfluo que los ciudadanos sean honrados.

Es fácil ahora ver que esta va a ser la base en la que se sostiene el cinismo actual. Cualquier otra cosa fuera de los acuerdos de intereses, esto es, de un precio al fin y al cabo, no son sino opiniones



subjetivas que de hecho "no valen" nada. Son irrelevantes para las relaciones sociales y es fácil despreciarlas sin "coste social" alguno.

Junto a ello, la extensión del utilitarismo social parece imparable. Todo queda a merced del interés individual. Apareció, eso sí, una potente llamada de atención por la necesaria referencia marxista a una "praxis", esto es, a una acción finalizada, a pesar de los límites impuestos por el significado tan particular que esta expresión tiene en el primer marxismo. En medio de esta polaridad público –privado que aparece, y que en ambos casos requiere el olvido del valor comunal de la persona tal como el personalismo destaca y que tiene su máximo exponente en el sistema hegeliano de la pura objetividad dialéctica. Se habla sí de una praxis, pero cuyo sujeto no es personal, sino de clase, de forma que la alienación que se causa en ambas perspectivas es en el fondo semejante.

Pero queda el espacio vacío en el que se ha abandonado la conciencia individual y todo el universo de la fe. Este campo, dominado por el sueño de una razón humana que se había separado así del todo de la fe, se llena de una cizaña muy particular: las emociones. El sentimentalismo que había surgido de la mística de tradición francesa se extiende en todos estos campos con especial referencia a sus dos polos fundamentales: la conciencia y la fe.

La emotivización de la conciencia

El resultado de esta emotivización es también notorio y muy negativo. Así lo define Oscar Wilde inmediatamente después de hablar del cínico: "Y un sentimental, mi querido Darlington, es un hombre que asigna un absoluto valor a todo y no conoce el precio fijo de una sola cosa". En la radicalidad de la expresión, se evidencia la absoluta ruptura de la que se parte y que es la manifestación mayor de la *fractura interna* en la que vive el hombre que se abandona a este modo de plantear la vida.

La posibilidad de esta escisión se debe al modo como el hombre pasa a comprenderse a sí mismo dentro de la experiencia moral, se trata en definitiva en la forma como "valora" sus propias acciones. Se establece un hiato entre lo que se hace, que pertenece al ámbito de lo "exterior" y el mundo "interior" de los sentimientos volcado en un intimismo débil. El hombre sentimental se "encierra" en un modo de "sentirse" lleno de absolutos, pero del todo separado del sistema social de relaciones medido por el precio de las cosas.

La absolutización a la que se refiere la expresión es entonces simplemente subjetiva, ideada claramente mediante el recurso al fenómeno de la proyección afectiva. Se la puede reconocer fácilmente como la fuente primera de los distintos idealismos que llenaron de violencia el periodo entre los siglos XIX y XX con una especial referencia a los nacionalismos ideológicos románticos.

Es lógico que cualquier tipo de absolutización aparezca en consecuencia como negativo en el mundo social, pues se sospecha de la capacidad de idealización que tiene el hombre. Existe, sin duda, un mundo interior, pero desde la interpretación romántica, la solución que se propone es dejarlo a su propia espontaneidad mientras no llegue a un desequilibrio excesivo. Eso sí, se asume que quien vive del amor deja de ser un hombre práctico, está envuelto en sí en una "subjetividad" privada. Cualquier referencia a un absoluto será una injerencia subjetiva que no tiene validez real para el sistema social.

Aparece así un nuevo modo de valorarse el hombre a sí mismo que configura lo que se denomina un "sujeto emotivo –utilitario" que se ha de considerar la causa real de la crisis ética actual. Así lo explica la Conferencia Episcopal Española: "Ese hombre, emocional en su mundo interior, en cambio, es *utilitario* en lo que respecta al resultado efectivo de sus acciones, pues está obligado a ello por vivir en un mundo técnico y competitivo".

Este sujeto conforma un modo de "valoración" nuevo de las acciones humanas a base de dos criterios radicalmente opuestos que solo pueden vivirse en la medida en que se mantengan



CRITERIOS radicalmente opuestos que solo pueden vivirse en la medida en que se mantienen en dos niveles del todo diversos. Se acepta el sistema utilitarista de valoración social que busca maximizar el resultado del acuerdo a base de medidas objetivas que permitan comparar intereses. Es un sistema de cálculo siempre imperfecto, por lo que se acepta que requiera siempre de correcciones internas pero que se supone que surgirán del mismo sistema. Por otra parte, el mundo interior el de los afectos privados identificados a "sentirse bien" que pasa a ocupar todo el campo de la conciencia.

Se llega así a la emotivización casi total de la conciencia de lo cual se lamenta amargamente el beato Newman que la consideraba: "una campaña deliberada, casi diría conspiración, contra los derechos de la conciencia". Después del análisis de los dinamismos psíquicos que hizo Freud, la misma conciencia se relativiza, no tiene que ver nada con Dios, sino con un desequilibrio afectivo interior al hombre. El pretendido absoluto interior no sería sino un fenómeno proyectivo sin contenido real alguno.

La extensión enorme del emotivismo tras la revolución sexual de los años sesenta, ha hecho despertar la necesidad de un profundo cambio en los planteamientos éticos, aunque de un modo que solo lateralmente han afectado al ámbito social. Ha sido Alasdair MacIntyre el que ha destacado los efectos terribles que supone para la vida de las personas abandonarse al emotivismo, y debemos a Taylor el haber indicado con exactitud sus efectos sociales.

Tanto en el utilitarismo como en el emotivismo se pierde de vista *el sujeto de la acción*, es decir la dimensión de la realización del hombre por medio de sus actos en relación con una excelencia humana que percibe y que tiene que ver con el *bien de la persona que actúa*, el criterio decisivo de moralidad al que se refiere la encíclica *Veritatis splendor*: "para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse *en la perspectiva de la persona que actúa*". Es un modo de retomar la cuestión de la dignidad humana insertándola dentro de la acción que la plenifica. Es indudable la repercusión que esto tiene en lo que concierne al campo social y que formuló solemnemente el Concilio: "el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana".

No se puede entender "un mundo mejor" como si fuera un fin moral por sí mismo, sin considerar qué significa una "persona mejor" que enriquece el mundo por medio de sus acciones, cooperando así a la creación divina. Solo el amor explica que únicamente la respuesta del amor libre del hombre es adecuada al amor originario por el que Dios crea. Se rompe desde luego el "principio de razón suficiente" por el que el pensamiento iluminista quería hacer innecesaria cualquier referencia a la providencia divina como si fuese la intromisión indebida de un Dios que tuviera que corregir un mundo creado de forma imperfecta. La perfección del mundo no se mide por sí misma, sino por el amor del hombre y por el que responde a la vocación al amor que Dios le inspira. Esta es la antropología de base que inspira la encíclica *Caritas in veritate* y que el Papa afirma explícitamente: "Todos los hombres perciben el impulso interior de amar de manera auténtica; amor y verdad nunca los abandonan completamente, porque son la vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente de cada ser humano".

La pretensión de una autonomía en la ciencia económica

La rígida división moderna concedía al ámbito público una gran indeterminación en sus contenidos a modo de un espacio libre para que los hombres llegasen a los acuerdos que "fundaran" la sociedad. Esto se traducía en una autonomía respecto de las denominadas ciencias sociales que se va delineando a partir del siglo XVIII. En lo que respecta a la economía, esto se produce por la incorporación definitiva de la revolución industrial que cambia radicalmente la concepción del trabajo y la extensión del concepto de mercado a todos los medios de producción incluido el de la persona humana.



La importancia que adquiere el libre mercado a base de un pacto mínimo de las reglas que permiten dinamizarlo, no solo está de acuerdo con el sistema pactista que se tiene de la sociedad, sino también con la concepción mecanicista de unas leyes impersonales que rigen el mundo también el humano. La corrección marxista no llega a afectar este elemento radical a pesar de criticar la concepción reduccionista del mercado y de una libertad social que no tiene más contenido que un pacto social sin presupuestos. El amor que es rechazado directamente por Adam Smith no está descartado del todo, sino encuadrado en el concepto de "altruismo" que simplemente es un elemento más del sistema que sirve para humanizarlo, pero que no forma parte de ningún modo de su estructura fundamental.

La debilidad del sistema pretendidamente autorregulador del mercado se hizo patente de forma palpable en la crisis de los años 20 del siglo pasado, coincidente con el cambio ético que provocó la primera guerra mundial que supone el fin del puritanismo que servía de sostén práctico a la terrible división anterior. La experiencia también traumática de la segunda gran guerra aportó la urgente necesidad de una aceptación de la dignidad de la persona ya que no era suficientemente protegida por el sistema social antes vigente. Se quiso asegurar mediante la Declaración Universal de los Derechos del Hombre que dotaba de contenido a las relaciones sociales fundamentales.

Pero esto no actuaba sino como un marco de referencia, de ningún modo suponía una incorporación de un principio distinto del librecambio como fundamento de la ciencia económica. El pragmatismo económico que siguió al éxito de la teoría de Keynes, se consideró una corroboración de la autonomía de la ciencia económica. Ella sola sería capaz desde sus propias leyes técnicas de regular sus desequilibrios. Tras la revolución universitaria de los años sesenta, los débiles principios de deontología profesional que todavía la acompañaban, desaparecieron de la enseñanza universitaria y parecía que se consagraba una ciencia económica sin referencia alguna a la ética. Se creía haber formulado una ciencia pretendidamente objetiva que conduce a maximizar los resultados y que simplemente requeriría la intención subjetiva de buscar con ello el mejor de los mundos posibles, pero que funcionaría por sí misma.

Podemos por eso sintetizar en tres principios las consecuencias que tiene para la sociedad esta visión autonomista de la economía:

1. L a reducción de la economía a las leyes que rigen el mercado. Un principio tan excluyente que nunca se puede mantener teóricamente, pero que, en cambio, en la práctica se convierte con facilidad en el referente único en cuanto motor actual de la economía y fundamento del sistema de medición de la misma. En especial, en lo que se refiere al capital, esto es, del precio del mismo dinero.
2. La aceptación de la impersonalidad de las leyes económicas como provenientes de mecanismos sociales que funcionan por sí mismos y que cualquier variación de su modo de actuar sería pernicioso para la economía global.
3. La medición de la economía por medio del capital, unos resultados objetivables, pero ajenos a la construcción social. Esto es una concepción economicista del desarrollo muy diversa de la que desde el principio propugnó la Iglesia.

Las deficiencias del sistema

El fenómeno de la globalización, la extensión mundial del mercado y la inmediatez del mismo por la aplicación de los medios informáticos, ha sido la prueba definitiva de la pretendida solidez del sistema. Se puede afirmar sin duda que ha fallado la capacidad de autorregulación de la economía, y la persistencia de los desequilibrios producidos manifiesta las carencias profundas en la pretendida ciencia económica.



Nuestro acercamiento al tema que ha procedido desde la experiencia moral nos permite entonces determinar fácilmente en donde afecta esta debilidad y que este análisis tiene que ver ante todo con la perspectiva de la *ética como un modo de dirigir la acción humana en un campo específico del bien*. Lo que ha echado en el olvido la autonomización de la economía es la marginación del sujeto humano y la disolución del bien común. Se comprende que ambos son elementos ajenos al mercado y que por tanto, desde una visión purista del mismo, solo se podrían esperar interferencias por su incorporación al sistema.

Por eso hay que decir: "la exigencia de la economía de ser autónoma, de no estar sujeta a «injerencias» de carácter moral, ha llevado al hombre a abusar de los instrumentos económicos incluso de manera destructiva. Con el pasar del tiempo, estas posturas han desembocado en sistemas económicos, sociales y políticos que han tiranizado la libertad de la persona y de los organismos sociales y que, precisamente por eso, no han sido capaces de asegurar la justicia que prometían".

La economía de la persona y el trabajo

Recuperar el sujeto real de la economía en la persona dentro del sistema de relaciones que vive, conlleva el reconocimiento de que la economía es una actividad en sí misma ética y la necesidad de centrar la economía en el "valor del trabajo".

En cuanto a lo primero, una visión real de la experiencia moral incluye introducirse en el modo como el hombre se comprende a sí mismo. De aquí lo terrible de la manipulación que el hombre puede sufrir por parte de una sociedad cuando se le "valora" por parámetros ajenos a sí mismo. Por ello, la percepción del fenómeno de la alienación que hizo el marxismo, era una aportación esencial para desenmascarar el reduccionismo que supone querer valorarlo todo desde el solo precio acordado.

La posterior reestructuración de la sociedad dentro de un acceso igualitario a los distintos medios de promoción social, ha superado sin duda la primera concepción del obrero como un *homo faber*, medido solo por sus resultados de producción, es cierto que se ha ampliado a un *homo oeconomicus*, pero que sigue valorándose desde parámetros fundamentalmente economicistas. La extensión de la idea de una "vida de calidad" como ideal de vida se ha mostrado especialmente pernicioso, porque de facto desprotege la vida porque la hace depender de realidades que no se fundan en la auténtica dignidad personal. La insistencia, primero de Pablo VI, actualmente de Benedicto XVI en el desarrollo como vocación humana abre el panorama a un modo nuevo de considerar la vida lograda y, por ello, recuperar el sentido de excelencia humana como director real de la sociedad.

Solo así se comprende el valor auténtico del trabajo que no se puede medir ni por la producción ni por el salario y al que se la ha de reconocer un principio de dignidad que puede ser despreciado. Se trata de ver el valor de la acción humana como el sustrato del sentido moral de la economía, porque es en ella donde se ve la implicación de la persona en su acción. Aquí se asienta el principio que formuló Juan Pablo II de la prioridad del trabajo sobre el capital que superaba los planteamientos tanto del sistema marxista como del liberal.

Eso sí, es necesario recuperar una visión amplia del trabajo que no se mida ni por su productividad, ni por su precio. Un aspecto básico del mismo es el tema del cuidado de las personas, que es esencial para la sociedad, pero que en general apenas si está reconocido por el sistema económico.

La disolución del bien común

La impersonalidad de la ley del mercado y la centralidad del precio por el que se gobierna ha tenido como efecto directo la marginación del bien en sus consideraciones. En general, hay que decir que la categoría del bien ha sido la más afectada en la ética moderna precisamente



que decir que la categoría del bien ha sido la más afectada en la ética moderna, precisamente como consecuencia de la posición kantiana que la supo eliminar del lenguaje de la ética al reducir su significado a la sola "buena voluntad". De este modo, se perdía el valor ontológico del bien que desde la *Ética a Nicómaco* aristotélica ha sido directivo de toda la ética tanto personal como social. A partir de la absolutización de la elección que pasa a concentrar en sí todo el contenido de la acción del hombre, todo lo anterior a la misma pierde su valor moral. Este modo de proceder se ha aplicado de forma radical a la economía de forma que solo el pacto electivo, según las leyes del mercado, podría reivindicar el auténtico valor moral de cualquier intervención económica.

La encíclica *Veritatis splendor* desde un profundo análisis del acto humano ha sabido, en cambio, determinar el bien moral en el "bien de la persona en la acción". De esta forma, se integra en la intencionalidad del acto los otros bienes relevantes para el hombre que son necesarios para la comunicación entre los hombres y que pueden proponerse según orden intencional que permite determinar los contenidos fundamentales de la *ley natural*: "Tal «ordenabilidad» es aprehendida por la razón en el mismo ser del hombre, considerado en su verdad integral, y, por tanto, en sus inclinaciones naturales, en sus dinamismos y sus finalidades, que también tienen siempre una dimensión espiritual: éstos son exactamente los contenidos de la ley natural y, por consiguiente, el conjunto ordenado de los *bienes para la persona* que se ponen al servicio del *bien de la persona*, del bien que es ella misma y su perfección. Estos son los bienes tutelados por los mandamientos, los cuales, según Santo Tomás, contienen toda la ley natural".

La interrelación entre el bien moral y la persona humana en el interior de la acción es el marco adecuado para la comprensión del bien específico que se da en la comunión de personas y que es el paso para comprender la realidad del "bien común". Por eso, se puede llegar a la definición de bien común tal como lo hace el Papa Benedicto XVI, a partir del amor: "Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él. Junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas: el bien común. Es el bien de ese «todos nosotros», formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social. No es un bien que se busca por sí mismo, sino para las personas que forman parte de la comunidad social, y que sólo en ella pueden conseguir su bien realmente y de modo más eficaz".

El bien común no es *una cosa*, sino que se realiza en una acción, la colaboración real de las personas en torno a un bien que les une profundamente y les permite crecer en cuanto persona. De hecho, una lectura atenta de la encíclica *Caritas in veritate*, conduce a comprender que el primer bien común de cualquier sociedad es la *vida humana*. Tiene que ver con la forma de real de apreciarla como un bien social. Se comprende lo terrible que supone la reducción de la vida de un hombre a un mero bien privado que solo concerniese al individuo y a su libre voluntad y deja de unir a los hombres en la mutua ayuda en cuanto cada uno es "guardián de su hermano".

Desde una división de bienes más amplia, centrada socialmente en la primacía del bien común, se puede centrar el "valor" real de los "bienes económicos". Su valoración no puede realizarse sin la referencia a otro tipo de bienes que le dan su sentido, algo central para la adecuada apreciación del desarrollo humano. Es necesario recuperar el sentido de sujeto económico que tiene la sociedad en cuanto tal, como una auténtica comunidad de personas: "La actividad económica no puede resolver todos los problemas sociales ampliando sin más la *lógica mercantil*. Debe estar *ordenada a la consecución del bien común*, que es responsabilidad sobre todo de la comunidad política. Por tanto, se debe tener presente que separar la gestión económica, a la que correspondería únicamente producir riqueza, de la acción política, que tendría el papel de conseguir la justicia mediante la redistribución, es causa de graves desequilibrios".

La acción económica y el amor social

Lo primero que pide la renovación necesaria de la ética económica es que parta de la



Lo primero que pide la renovación necesaria de la ética económica es que parta de la consideración de que toda actividad económica está constituida por *acciones humanas* y su valor moral estriba precisamente en esta condición. Se trata de un camino que intentó en su momento la escuela austriaca a partir del potente intento de Ludwig von Mises. El motivo era encontrar el camino real de la *praxis* que el marxismo había confundido en su sujeto básico. En la actualidad, por una visión más profunda de la acción humana es un momento óptimo para profundizar en este camino. Aquí hay que mencionar la aportación de la teoría del objeto moral, como la que ayuda a definir los bienes en juego en la acción económica. La economía es la ciencia que ha de estudiar ese modo específico de acción humana que produce bienes susceptibles de posesión, dentro de un marco de comunicación ya sea para su uso o su consumo.

Sin duda es aquí donde el amor tiene su puesto, pues es el motor de todos los actos tal como se recoge en la tradición cristiana. Es, entonces, la *lógica interna* del amor la que debe iluminar la realidad propia de las distintas dimensiones de la acción humana, dentro del bien específico de la economía con las relaciones que implica.

Es este el punto donde la indicación sobre el *don* y la *gratuidad* que Benedicto XVI hace en *Caritas in veritate* tiene su lugar. No consiste en incorporar al lado de las leyes del mercado centradas en el interés, otras consideraciones que lo corrijan a modo de una "economía alternativa", sino del reconocimiento de que es imposible la comprensión de la acción sin tener en cuenta estas dimensiones. Por eso, se ha de: "mostrar, tanto en el orden de las ideas como de los comportamientos, que no solo no se pueden olvidar o debilitar los principios tradicionales de la ética social, como la transparencia, la honestidad y la responsabilidad, sino que en las *relaciones mercantiles* el *principio de gratuidad* y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben *tener espacio en la actividad económica ordinaria*. Esto es una exigencia del hombre en el momento actual, pero también de la razón económica misma. Una exigencia de la caridad y de la verdad al mismo tiempo".

Precisamente, en la medida en que se asume la lógica del amor, se da una dimensión nueva a la cuestión del *interés* que tiene que ver directamente con la dimensión de intencionalidad propia de la acción. La atracción del bien es fuente de intereses realmente morales, que siempre hay que fomentar. La cuestión es saber ordenar los bienes queridos. Esto significa introducir la dimensión del interés en un *ordo amoris* que lo incluye. Esta es la tarea prioritaria de la educación moral. En tal dinamismo del bien se puede ver la primacía de un interés común, social, en cuanto apunta a un bien más grande el bien común.

Economía y sociedad: la aportación cristiana

Sin duda, la exigencia de la renovación de la ética económica que exige la situación actual es una ocasión formidable para el cristianismo. Para ello, hemos de ser conscientes de la profundidad de la aportación cristiana a la sociedad. Se trata de descubrir la fecundidad de la misión que nace de la comprensión de la sociedad a la luz de un amor creativo que da razón de una fraternidad universal y descubre la verdad del bien contenido en las relaciones humanas.

Para ello hay que destacar de qué forma el sujeto del desarrollo que nos recuerda el Papa es la sociedad en cuanto tal, comprendida como una comunidad de personas, no el Estado o el gobierno político. La renovación ética no consiste en nuevos principios cuanto en una auténtica renovación ética a nivel de la sociedad. Es imposible no considerar el papel único que tiene en ello la *educación*. Es más, se comprueba cómo una sociedad que conceda una prioridad a la economía respecto de la educación, subordinando esta a aquella, ha perdido su razón de ser, esto es, el papel de la verdad en la sociedad.

En conclusión, es un momento único para procurar un rico diálogo social, pero no solo en relación a la solución de los graves problemas coyunturales, cuanto en la construcción de una sociedad donde se fomente una participación social más dinámica y real.



Sin duda, se ha de incluir aquí una forma eminente de diálogo entre la fe y la razón que parte de la experiencia profunda del amor como base. Es la línea que comenzó el Papa Benedicto con la encíclica *Deus caritas est* de modo que hay que considerar la *Caritas in veritate* una aplicación en el campo de la moral social a partir del nuevo fenómeno de la globalización y la actual crisis económica. Se propone lo específicamente cristiano de un modo radicalmente humano, una propuesta de máxima importancia. Además, se da a este mensaje el aliento de la gran esperanza que no solo lo presenta como posible, cuanto real. Esta es la misión que se nos encomienda y que podemos recordar con el autor de la carta a Diogneto: "tan importante es el puesto que Dios nos ha asignado, que no nos es lícito desertar".

Dr. Juan José Pérez-Soba

Facultad de Teología San Dámaso (Madrid)

O. Wilde, *El abanico de Lady Windermere. Comedia en torno a una mujer buena*, acto III, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1958, 619.

Cfr. Benedicto XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 35: "Sin formas internas de solidaridad y de confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica. Hoy, precisamente esta confianza ha fallado, y esta pérdida de confianza es algo realmente grave".

Cfr. Pontificio Consejo "Justicia y Paz", *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 277, BAC, Madrid 2005, 142.

Cfr. Santo Tomás de Aquino, QD *De Malo*, q. 1, a. 5.

Es el punto central del planteamiento ético de: G. Grisez, *The Way of Lord Jesus, I: Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago 1983.

Platón, *Gorgias*, c. 29; 474 b; y c. 33; 477 a-e.

Cfr. Platón, *Apología de Sócrates*.

Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, KGS IV, 434: "was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde".

Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2ª Abschnitt, KGS IV, 429: "andel so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, nielms bloß als Mittel brauchst".

Un dato que obtiene de la lectura de Hume. Cfr. G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996.

D. G. Juvenal, *Satirarum libri*, VIII, 83 s.: "Summum crede nefas animam praeferre pudori et propter vitam vivendi perdere causas". Citado en: cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen*



et propter vitam vivendi perdere causas . Citado en: Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Z. II, A 283.

Por lo que pierde el contacto con la experiencia moral: cfr. P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica*, II, Fondo de Cultura Económica, México 2002, 229: "Según me parece, Kant ha hipostasiado un solo aspecto de nuestra experiencia práctica: el hecho de la obligación moral, concebido como exigencia del imperativo."

Es el razonamiento de: M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York-Oxford 1990.

Cfr. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, en *Max Scheler. Gesammelte Werke*, VII, Francke Verlag, Bern und München 1973.

En: M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, en *Max Scheler. Gesammelte Werke*, II, Francke Verlag, Bern 1954; Id., *Liebe und Erkenntnis*, Lehnen Verlag, München 1955.

Cfr. H. Grotius, *De jure belli et pacis*, Prolegomena: "Haec quidem quae iam diximus locum aliquem haberent, etsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum".

Como lo expone: Juan Pablo II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 4.

Cfr. Th. Hobbes, *Man and Citizen: De Homine and De Cive*, Hackett Publishing, Indianapolis, Ind. 1998, 89; tomado de: Plauto, *Asinaria*, 495: "homo homini lupus".

Cfr. I. Kant, *Tratado de la paz perpetua*.

Tal como lo recordó el personalismo: cfr. E. Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*, en *Œuvres*, I, Éditions du Seuil, Paris 1961, 519: "Aliénation de l'ouvrier dans un travail étranger, du bourgeois dans des possessions qui le possèdent, de l'usager dans un monde de marchandises déshumanisées par l'évaluation commerciale, autant de formes à notre sens d'une dépersonnalisation, c'est-à-dire d'une déspiritualisation progressive qui substitue un monde d'objets à un monde de libertés vivantes".

Cfr. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 13 vol., Armand Colin, Paris 1967-1972.

Cfr. G. Abbà, *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale -2*, Las, Roma 2009.

Cfr. A. Bloom, *Love and Friendship*, Simon & Schuster, New York, N.Y. 1993.

Conferencia Episcopal Española, *Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España*, n. 19.

J. H. Newman, *Carta al Duque de Norfolk*, c. 5, Rialp, Madrid 1966, 74.

Cfr. P. Ricoeur, *Hermenéutica y psicoanálisis*, Ediciones la Aurora, Buenos Aires 1984, 60: "El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tal como aparecen; pero no duda que la conciencia no sea tal como se aparece a sí misma (...); después de Marx, Nietzsche y Freud lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, hemos entrado en la duda sobre la conciencia".



Cfr. A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame University Press, Notre Dame, Indiana 1981.

Cfr. Ch. Taylor, *Sources of the Self. The making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

Concilio Vaticano II, Cons.Pas. *Gaudium et spes*, n. 25.

Cfr. J. R. Méndez, "Principio de razón o fundamento de amor", en *Stromata* 46 (1990) 153-162.

Benedicto XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 1. Cfr. M. T. Cid Vázquez, *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.

Cfr. L. Melina –J. Noriega –J. J. Pérez-Soba, *Caminar a la luz del amor. Fundamentos de la moral cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid 2007, 73-75.

Como ya lo proclamó como desarrollo integral en términos de *vocación*: Pablo VI, C.Enc. *Populorum progressio*, n. 15: "En los designios de Dios, cada hombre está llamado a promover su propio progreso, porque la vida de todo hombre es una vocación".

Benedicto XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 34.

Cfr. Juan Pablo II, C.Enc. *Evangelium vitae*, n. 23.

Cfr. Juan Pablo II, C.Enc. *Laborem exercens*, n. 15: "el principio de la prioridad del trabajo respecto del capital".

Es lo que ha destacado con fuerza: E. F. Kittay, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, New York 1999.

Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *KGS*, IV, 395: "Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille".

Cfr. L. Melina, "«Bene della persona» e «beni per la persona»", en *Lateranum* 77 (2011) 89-107.

Juan Pablo II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 79.

Cfr. C. Cardona, *Metafísica del bien común*, Rialp, Madrid 1966.

Benedicto XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 7.

Cfr. Benedicto XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 51.

Benedicto XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 36.

Cfr. L. von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics*, Yale University Press, New Haven 1949.



Cfr. J. Costa Bou, *El discernimiento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral*, EUNSA, Pamplona 2003.

Benedicto XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 36. Cfr. M. A. Martínez-Echeverría Ortega, "Don y desarrollo, bases de la economía", en *Scripta Theologica* 42 (2010) 121-138.

Cfr. C.-J. Pinto de Oliveira, "Ordo rationis, ordo amoris. La notion d'ordre au centre de l'univers éthique de S. Thomas", en Aa.Vv., *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65^e anniversaire*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1993, 285-302.

Así lo ha recordado Benedicto XVI en el *Discurso a los jóvenes profesores universitarios* (El Escorial, 19-IX-2011).

Cfr. L. Melina, *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2009.

Cfr. L. Rodríguez Duplá, "La ética de la ayuda al desarrollo", en *Corintios XIII* 132 (Octubre-Diciembre 2009) 56: "En este punto decisivo, la Encíclica *Caritas in veritate* propugna ante toda una concepción específicamente cristiana de la justicia, una concepción cuyo elemento distintivo es el papel que en ella desempeña el amor".

Carta a Diogneto, 6.

Tags: PerezSoba

«Buscad y encontraréis» Mt 7,7

Buscar



Actividades

septiembre 2019

L	M	X	J	V	S	D
26	27	28	29	30	31	1
2	3	4	5	6	7	8
9	10	11	12	13	14	15
16	17	18	19	20	21	22
23	24	25	26	27	28	29
30	1	2	3	4	5	6

