

EL ESTADO SOCIAL: LA DIGNIDAD HUMANA Y EL BIEN COMÚN*

WELFARE STATE: HUMAN DIGNITY AND THE COMMON GOOD

ESTEBAN ANCHÚSTEGUI IGARTUA

Profesor Titular de Filosofía Moral y Política
Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social
Facultad de Educación, Filosofía y Antropología
Universidad del País Vasco UPV/EHU
Donostia - San Sebastián/España
esteban.antxustegi@ehu.eus

Recibido: 09/06/2020

Revisado: 01/09/2020

Aceptado: 21/09/2020

Resumen: A las puertas de una nueva crisis y ante un fuerte aumento de los niveles de desempleo, desigualdad y precariedad son recurrentes los llamamientos invocando al Estado social. En este contexto, se reflexiona sobre el concepto jurídico de la igualdad y la naturaleza de los derechos sociales, así como por los requisitos materiales necesarios que (apelando a la dignidad humana) hay que destinar a los miembros de la comunidad que se encuentran en situación de vulnerabilidad para garantizar su estatus pleno de ciudadano e introducir cierta igualdad en las relaciones sociales, a fin de proporcionar la homogeneidad social suficiente.

Asimismo, se reivindica la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), que –desde la carta encíclica *Caritas in veritate*– califica a la cuestión social como un ámbito radicalmente antropológico, donde se enuncia y actualiza la experiencia de la fraternidad cristiana en el ejercicio del compromiso y la acción en favor de la superación de las injusticias y desigualdades del actual contexto globalizado, al tiempo que vincula estas prácticas con el propio contenido de la DSI.

Palabras clave: Estado social, igualdad, ciudadanía, dignidad humana, Doctrina Social, bien común.

Abstract: With a new crisis at the gates, resulting in a sharp rise in unemployment, inequality and precarity, we hear recurrent calls for a Welfare State. In this context, I reflect upon the juridical concept of equality and the nature of social rights, as well as (appealing to

* Este trabajo ha sido financiado con el proyecto de investigación *Biografía colectiva y análisis prosopográfico más allá del Parlamento* del MICIU (PGC2018-095712-B-100) y por el Gobierno Vasco a través del Grupo de investigación *Biography & Parliament* (IT-1263-19).

human dignity) the material means that need to be allocated to vulnerable members of the community in order to guarantee their full status as citizens, and to introduce an acceptable degree of equality which, in turn, may provide the community with an adequate level of social cohesion.

Likewise, this paper vindicates the Social Doctrine of the Church (SDC) which –since the encyclical letter *Caritas in veritate*– defines the social question as belonging to the anthropological realm. In this sense, the SDC actualizes the experience of Christian fraternity in terms of engagement and action, aimed to overcome injustices and inequalities in contemporary globalised societies, while linking these practices with the SDC's doctrinal content.

Keywords: Welfare State, Equality, Citizenship, Human dignity, Social Doctrine, Common good.

INTRODUCCIÓN

En este tiempo de pandemias estamos asistiendo a importantes cambios en la mentalidad ciudadana y en la agenda de las organizaciones sociales a medida que se van haciendo más visibles y cercanas realidades que, aunque ya venían de lejos, muestran con toda su crudeza las injusticias sobre las que habíamos construido nuestra sociedad.

Acostumbrados a un mundo donde el ser humano no quería ver al otro como un igual, vivíamos en una espiral de individualismo que nos había llevado a un tipo de vida que, con la cuarentena y el confinamiento, se ha visto modificado. Por tanto, nos sorprende la solidaridad, la empatía y el reconocimiento del vecino que nos ha aportado la pandemia: lecciones de humildad y humanidad que nos ha dado el virus.

Partiendo de la consideración de que una sociedad únicamente será justa en la medida que respete la dignidad de cada persona, lo que sólo es posible considerando al prójimo como otro yo, y sin exceptuar a nadie¹; en este artículo se analizarán las actuales condiciones de posibilidad del desarrollo integral del ser humano y la promoción del bien común.

Partimos para ello de la constatación de que a la situación de precariedad y exclusión que arrastrábamos desde la crisis del 2008 se ha unido la terrible sacudida que hemos recibido con la pandemia y sus funestos augurios, lo que ha producido un consenso generalizado respecto a la implementación de un Estado social que garantice unas condiciones de vida mínima para todos los ciudadanos

1 Como escribía el entonces cardenal Joseph A. Ratzinger: “Detrás está que cada persona ha sido deseada. Cada persona es idea de Dios” (Ratzinger 2005b, 71).

poniendo coto a una desigualdad insostenible. La cuestión, por tanto, será responder convenientemente a esta demanda, posibilitando la consolidación de un proyecto sostenible que establezca unos criterios de igualdad aplicables sobre la base de las posibilidades jurídicas y fácticas existentes para optimizar su cumplimiento.

Con este objetivo, se realizará un análisis acerca de la naturaleza y el fundamento jurídico de los derechos sociales, la exigibilidad judicial de estos, su relación con los derechos civiles y políticos, el reto de desarrollar una estrategia para asegurar la existencia de recursos económicos y mecanismos institucionales que garanticen su aplicación, además de la necesaria vigencia de un acuerdo social y político generalizado que avale su implantación al abrigo de los vaivenes y oportunistas de la coyuntura.

Por último, se prestará especial atención al pensamiento social cristiano en esta materia, examinando el mensaje y alcance de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). En este sentido, se hará un repaso de sus aportaciones más genuinas, los principios rectores que la guían, su ámbito de desarrollo e implicación en los distintos aspectos de la vida de la persona y de la sociedad civil, así como el compromiso que su práctica acarrea en relación al respeto a la dignidad humana y la realización del bien común.

1. ERRADICACIÓN DE LA DESIGUALDAD Y DERECHO A LA IGUALDAD EN EL ESTADO SOCIAL

“Parece que la senda del crecimiento, la disminución del desempleo y la pérdida de foco en la opinión pública sobre la pobreza y la exclusión logran invisibilizar la situación social precaria en la que viven muchos hogares en la actualidad” –decía el año pasado Sebastián Mora Rosado, ex secretario general de Cáritas Española–, añadiendo amargamente:

Vivimos momentos turbulentos con una creciente polarización política, la crisis territorial del Estado y las continuas perturbaciones en política internacional que nos impiden prestar atención a las personas más vulnerables. Signo de esta situación ha sido la aparición de varios informes sobre desigualdad, pobreza y exclusión social en los últimos meses que han tenido una repercusión mínima en la opinión pública. (Mora Rosado 2019, 146)

Quizá vivíamos un sueño inducido y nos creíamos dueños de la vida, pero esta crisis y la incertidumbre vivida estos días han puesto en duda nuestras aptitudes a veces tan autosuficientes. Pensábamos controlar nuestra vida y la de los demás, pero, ahora que nos hemos enfrentado a la muerte y nuestro corazón se

ha visto turbado por lo desconocido, tal vez podamos tener la oportunidad de pensar seriamente lo que hemos estado viviendo: una existencia sin dirección.

Analizando las consecuencias sociales de la crisis del 2008, el artículo arriba señalado ponía el foco “en la situación de fragilidad, inequidad y creciente dualización social de la población española que reflejan los últimos informes, tanto de organismos internacionales como de instituciones españolas” (Mora Rosado 2019, 147), a la vez que recordaba que “España tiene un déficit estructural importante en el ámbito de lo social” y se lamentaba que “cuando hablamos sobre la cuestión social toda solución posible la domiciliamos en el crecimiento económico, a pesar de que se ha demostrado recurrentemente insuficiente.” (Mora Rosado 2019, 149-150). Y si eso era así en un contexto de aparente recuperación económica, ahora que ha llegado la nueva recesión nos encontramos con una sociedad aún más vulnerable y un futuro incierto.

Ante el parón económico y el aumento del desempleo y precariedad fruto de la nueva crisis, el Gobierno de España ha apelado a su agenda social, y una de las medidas que ha aprobado ha sido la del «ingreso mínimo vital», considerado por el Gobierno como un «escudo social» con el que pretende implementar uno de los pilares del Estado de bienestar (la capacidad redistributiva de sus políticas públicas) a fin de atajar la pobreza severa (no disponer de ingresos suficientes para la supervivencia) de unos 850.000 hogares, y que agrupan a 2,3 millones de personas.

La apelación al Estado social está en la actualidad política, siendo reiterativos en estos tiempos los alegatos de nuestros representantes en favor de su blindaje, con abundantes declaraciones de compromiso en la lucha contra la desigualdad y acogándose al catálogo de los derechos sociales. En una primera aproximación al Estado social, Jürgen Habermas nos recuerda que su existencia responde a “la dialéctica entre la libertad jurídica y la libertad fáctica de los destinatarios del derecho” (1998, 498), en el sentido de que la equiparación jurídica de los ciudadanos –al objeto de favorecer su plena autonomía– debe ir acompañada de una equiparación fáctica que garantice unos mínimos sociales básicos a todos los ciudadanos. Esta afirmación alude a la percepción de que el principio de libertad jurídica genera desigualdades fácticas y puede acarrear manifiestos niveles de precariedad en la renta, llegando a imposibilitar el ejercicio de una vida digna al aumentar seriamente la inseguridad y el padecimiento humano; hasta el punto de implicar «de hecho» una restricción de la ciudadanía, donde la privación de unas mínimas condiciones materiales de vida determina la exclusión real de los derechos.

Uno de los argumentos para la defensa de un Estado de bienestar es que para el fortalecimiento de la ciudadanía no es suficiente la mera formulación del ciudadano como titular de ciertos derechos, sino que para que ser miembro pleno de la comunidad política también se precisa de unos requisitos materiales que hagan posible el ejercicio de ese estatus de ciudadano. En consecuencia, las

compensaciones y prestaciones que el Estado social debe salvaguardar son las que establecen “la igualdad de oportunidades para poder hacer un uso de las facultades de acción jurídicamente garantizadas que quepa considerarse igual” (Habermas 1998, 499).

La erradicación de la desigualdad, por lo tanto, debe ser uno de los pilares del Estado social, al mismo tiempo que debe comprometerse en garantizar la igualdad. Así, en este marco del derecho a la igualdad –frente a la fórmula aristotélica de justicia formal, según la cual se debe tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales (instando proveer a los iguales de partes iguales y de partes desiguales a los desiguales), y asumiendo que la igualdad contempla como estándar básico un trato idéntico–, Robert Alexy afronta el reto de atender dos cuestiones fundamentales: primera, fundamentar racionalmente los juicios de valor necesarios dentro de la máxima igualdad, y segunda, esclarecer con claridad a quién corresponde en el sistema jurídico (al legislador o al Tribunal Constitucional) la competencia para formular, en última instancia y con carácter vinculante, esos juicios de valor (Cf. Alexy 1993, 388).

En relación a la primera cuestión, y en la misma dirección que establece la jurisprudencia del Tribunal Constitucional alemán, Alexy considera que están prohibidos los tratamientos arbitrarios desiguales, entendiendo por tratamiento arbitrario todo aquel comportamiento que carezca de una razón cualificada para poder ser ejercitado, esto es, que “si no hay una razón suficiente para que esté permitido un trato desigual, entonces es obligatorio un trato igual” (Alexy 1993, 395). Pero ello no supone que se prohíba el tratamiento desigual, sino que para que este pueda producirse debe exigirse una razón suficiente que lo justifique, de donde Alexy extrae que, manteniendo el sentido material de la máxima de igualdad, el tratamiento desigual tendría vigencia en la siguiente fórmula: “si hay razón suficiente para que sea obligatorio un trato desigual, entonces es obligatorio un trato desigual” (Alexy 1993, 397). En definitiva, si en el primer caso la existencia de una razón suficiente «permite» un trato desigual, en la segunda situación se «ordena» el trato desigual porque así lo exige una razón suficiente.

En cuanto a la competencia de formular juicios de valor sobre los criterios de igualdad –señala Joaquín Martín Cubas– el mandato constitucional de la igualdad “mantiene la distribución competencial entre el legislador y el Tribunal Constitucional” (Martín Cubas 1998, 166), lo que es expresado de la siguiente manera por el jurista alemán: “hay casos en los cuales la máxima general de igualdad no ordena ni un tratamiento igual ni uno desigual sino que permite tanto un tratamiento igual como uno desigual, es decir, concede al legislador un campo de acción” (Alexy 1993, 400).

A tal efecto, es indudable que el legislador dispone de un amplio margen de libertad y que no corresponde al Tribunal Constitucional evaluar acerca de la

justicia de la norma establecida por aquél, pero en tanto el Tribunal Constitucional debe atender a la no arbitrariedad del precepto examinado (Alexy, 1993, 393) ello exige el establecimiento de unos límites a la competencia del legislador, siendo las estimaciones del Tribunal Constitucional las que tengan preferencia en la labor de control y exigencia al legislativo por el respeto de esos límites (Martín Cubas 1998, 166).

Por otro lado, si bien Alexy manifiesta que “la libertad jurídica para hacer u omitir algo sin la libertad fáctica (real), es decir, sin la posibilidad fáctica de elegir entre lo permitido carece de todo valor” (1993, 486), el mismo autor matiza esta afirmación aceptando la proporcionalidad y el grado en estas libertades fácticas, hasta el punto de suscribir que “no puede haber ninguna duda de que el principio de igualdad *de iure* no puede ser sacrificado en aras de la igualdad de hecho” (Alexy 1993, 406). Con este pronunciamiento, esto es, que el igualitarismo es incompatible con la libertad, el filósofo alemán hace notar que hay un principio ineludible que debe estar siempre garantizado, la dignidad, cuya salvaguarda exigirá siempre tomar las medidas oportunas.

Y esta máxima la corrobora Alexy en la Constitución alemana (vigente desde 1949), que comienza así: “(1.1) La dignidad humana es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público”. Esta apelación inequívoca a la inviolabilidad de la dignidad humana que contiene la Ley Fundamental alemana, unida a la preeminencia con la que se establece (artículo 1, párrafo 1, frase 1), lleva al pensador alemán a abordar la cuestión de si la norma que reclama la dignidad humana debe ser tratada como regla o como principio (Alexy 1993, 106).

Previamente es preciso aclarar que el modelo normativo de reglas y principios de Alexy se basa en una distinción cualitativa entre ambos tipos de normas. Según este modelo, los principios son las normas que ordenan que algo sea realizado en la mayor medida posible, aprovechando al máximo las posibilidades jurídicas y fácticas existentes, esto es, son mandatos que exigen la optimización en su cumplimiento (Alexy 1993, 86). Las reglas, sin embargo, sólo exigen que se haga lo que en ellas se ordena, su validez está totalmente determinada por el ámbito fáctico y jurídico de lo exigido, y no se insta a ningún tipo de maximización (Alexy 1993, 87).

Por lo tanto, cuando la norma de la dignidad humana es tratada como regla, habrá que atender a la violación o no de la norma, esto es, si la dignidad humana ha resultado o no lesionada. Aunque citando un fallo del Tribunal Constitucional alemán, donde se señala que ante la dificultad de dar una respuesta general habrá que atenerse a cada caso para saber en qué circunstancias se viola la dignidad humana, cabría la posibilidad de la ponderación (Alexy 1993, 107); no obstante, el jurista alemán considera que la regla de la dignidad humana sí es absoluta, pero “que debido a su apertura semántica, no necesita una limitación con respecto a

ninguna relación de preferencia relevante” (Alexy 1993, 108). Sin embargo, en lo que respecta al principio de la dignidad humana, su posición es la contraria, porque, si bien dicho principio preceda a todos los demás principios bajo determinadas condiciones, ello no implica que este sea absoluto, sino que “simplemente significa que casi no existen razones jurídico-constitucionales inmovibles para una relación de preferencia en favor de la dignidad de la persona bajo determinadas condiciones” (Alexy 1993, 109).

Además, mientras el «conflicto entre reglas» sólo se puede encauzar introduciendo en una de las reglas una cláusula de excepción que elimine la disputa o declare inválida alguna de las reglas en litigio (Alexy 1993, 88), en caso de «colisión de principios» no se puede declarar inválido principio alguno ni es posible introducir una cláusulas de excepción, sino que, en estas circunstancias concretas, uno de los principios debe ceder y preceder al otro (Alexy 1993, 89). Finalmente, y para no abundar más en este aspecto, señalar que el jurista alemán propone un «modelo de ponderación fundamentada» para encauzar estas desavenencias entre principios, donde “la ponderación no se trata de una cuestión de todo o nada, sino de una tarea de optimización” (Alexy 1993, 166). Como explica David Sobrevilla, “frente a un procedimiento de ponderación que opera intuitivamente y que resuelve en forma decisionista”, el modelo propuesto por Alexy “distingue entre el proceso psíquico que conduce a la determinación del enunciado de preferencia y a la fundamentación”, obteniendo una «ley de ponderación» que se podría enunciar como sigue: “cuanto mayor es el grado de la no satisfacción o de afectación de un principio, tanto mayor tiene que ser la importancia de la satisfacción de otro”. Al fin y al cabo, lo que este criterio pone de manifiesto es que “el peso de los principios no es determinable en sí mismo o en forma absoluta, sino que sólo puede hablarse de pesos relativos” (Sobrevilla 1996, 106).

2. EL DEBATE SOBRE LOS DERECHOS SOCIALES EN EL ESTADO DE BIENESTAR

La panorámica que he expuesto (de la mano de Alexy) sobre los derechos fundamentales y la preservación de la igualdad para garantizarlos, así como la apelación al catálogo de los derechos sociales que en estos tiempos está siendo demandado por nuestros representantes políticos, me sirve de antecedente para realizar una descripción general sobre los derechos humanos y la distinción entre los derechos de primer y segundo orden. A este respecto, los denominados como los de primera generación son los civiles y políticos, y su propósito no es otro sino preservar las libertades individuales.

Pero si hablamos de respeto a la dignidad humana, es lícito preguntarnos si –más allá de una formulación genérica de la libertad– la dignidad es factible en un ámbito donde prevalece el temor y miseria; por lo que es plausible referirnos a la garantía de unas condiciones necesarias para posibilitar que cada persona pueda disfrutar de sus derechos económicos, sociales y culturales, conocidos estos como derechos de segunda generación. En este sentido, todos los derechos forman parte del mismo entramado, y no se pueden sostener unos derechos sin el soporte de los otros.

El ejercicio de la ciudadanía tiene distintas esferas que deben ser preservadas. Es indudable que el derecho efectivo a la participación política necesita de la pervivencia de unos medios de comunicación libres que se sientan protegidos de la intromisión de los poderes fácticos en su labor informativa, igual que requiere de una ciudadanía comprometida e instruida. Del mismo modo, no tiene demasiado sentido referirse al derecho a la asistencia sanitaria, a la seguridad social o a un nivel de vida adecuado si no existe un sistema de administración pública transparente, justa y eficaz, donde, además, se perpetúan prácticas clientelares. Por consiguiente, la salvaguarda de los derechos económicos, sociales y culturales obligan al Estado a tomar medidas tanto para su organización y control interno como en la inversión racional de medios para implementarlos.

La equiparación jurídica de los ciudadanos, al objeto de favorecer su plena autonomía, es una aspiración que está en la base de la conformación del Estado de bienestar y debe ir acompañada de la correspondiente equiparación fáctica. Y ello exige el reconocimiento y establecimiento de derechos fundamentales de tipo social que deben ser proporcionados por el Estado. Por tanto, como señalaba anteriormente Habermas, estas compensaciones y prestaciones que debe salvaguardar el Estado social son considerados derechos esenciales, porque aseguran los requisitos mínimos de una vida digna y aseguran las condiciones indispensables para el ejercicio de los derechos fundamentales civiles y políticos.

La idea básica del hombre sujeto y no objeto, del ser humano que por el hecho de nacer es portador de derechos inalienables e inviolables, se sintetiza en el concepto de dignidad humana. Porque, como Kant sostiene, más allá del reino de «las cosas que tienen precio», existe y debemos de pensar el ámbito de los que «poseen una dignidad».

Sin embargo, vivimos tiempos de progresiva mercantilización en el mundo, incluida la de la propia vida humana. Nada queda a resguardo del alcance del dinero, todo es susceptible al cálculo pecuniario. Y por otro lado, la querencia de los seres humanos a persistir en la minoría de edad, tutorizados por diversos poderes, dispuestos a tolerar el sometimiento, la esclavitud, el envilecimiento, la cartilla de racionamiento, el bono social, el caciquismo, el clientelismo, etc., cada vez nos aleja más de autodeterminarnos como personas, siguiendo habilitados para practicar lo que Kant llama el “ánimo servil [*animo servili*]” (1989, 299). A tal efecto, son esclarecedoras las palabras del papa Francisco en la «Audiencia general en la Jornada mundial del medio ambiente de las Naciones Unidas»:

Lo que manda hoy no es el hombre: es el dinero, el dinero; la moneda manda. Y la tarea de custodiar la tierra, Dios Nuestro Padre la ha dado no al dinero, sino a nosotros: a los hombres y a las mujeres, ¡nosotros tenemos este deber! En cambio hombres y mujeres son sacrificados a los ídolos del beneficio y del consumo: es la «cultura del descarte». Si se estropea un *computer* es una tragedia, pero la pobreza, las necesidades, los dramas de tantas personas acaban por entrar en la normalidad. (Francisco 2013a).

Y ante la servidumbre, sólo nos queda la dignidad. Según Kant, “el hombre, considerado como *persona*, es decir como sujeto de una razón práctico-moral, está situado por encima de todo precio” (1989, 298), porque como tal (*homo noumenon*) “no puede valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una dignidad (un valor interno absoluto)”. La dignidad, por tanto, confiere a cada ser humano «respeto» por parte de los demás seres racionales y le posibilita valorarse y medirse en pie de igualdad con los demás; a lo que se puede añadir que el valor moral de un ser racional no depende de la posesión de una buena voluntad, sino de aquello que hace posible a un hombre el ser moral: su libertad y el valor que surge de ella, la dignidad. Por lo tanto, el ser humano “no debe renunciar a su dignidad, sino mantener siempre en sí la conciencia de la sublimidad de su disposición moral, y esta *autoestima* es un deber del hombre hacia sí mismo” (Kant 1989, 299).

Si muchas constituciones son deudoras de estas vigorosas teorizaciones y declaraciones de derechos, una de ellas se eleva sobre las demás en el alegato preferente al principio de la dignidad humana: la Constitución alemana. Y probablemente no podría ser de otra manera porque ese país refleja más claramente la hecatombe material y espiritual que había supuesto el contexto prebélico y la descomunal tragedia que acarreó el enfrentamiento armado de lo que conocemos como Segunda Guerra Mundial. A este respecto, es paradigmática la conferencia dictada por Konrad Adenauer (que sería canciller de la República Federal de Alemania entre 1949 y 1963) en el Aula Magna de la Universidad de Colonia el 24 de marzo de 1946, donde el futuro canciller destaca y reivindica nociones nucleares como que “la persona humana tiene una dignidad única”, que esta supone “un valor insustituible” y que “el poder del Estado encuentra sus límites en la dignidad y los derechos inalienables de la persona”² (citado por Alberto Oehling de los Reyes 2011, 140).

2 Este criterio continúa plenamente en vigor y forma parte de la “cultura del Estado” en Alemania, como lo recordaba la actual canciller Angela Merkel en su discurso pronunciado en el Parlamento israelí el 18 de marzo de 2008. Después de referirse al holocausto como “la quiebra de la civilización”, Merkel retomó la cuestión de la dignidad humana, declarando que “la dignidad es el bien más valioso que tenemos; la dignidad indivisible e inalienable de todo hombre, independientemente de su sexo, su origen, su idioma, su fe, su país y su procedencia”.

Además, tras la pesadilla vivida se había generado también una notable desconfianza con relación a las teorías positivistas que se para entonces habían colonizado sin limitación alguna la economía, el pensamiento o la política del siglo XX, por lo que este discurso de Adenauer, señala Antonio M. Rouco Varela, marca un punto de inflexión en esta dirección, al abogar por “superar el positivismo jurídico en sus presupuestos teóricos, los de la teoría general y filosofía del Derecho subyacentes junto con «la visión del mundo» que implicaban. Se imponía superar el predominio prácticamente absoluto que había ejercido el positivismo de toda clase en el ambiente cultural de la Alemania del II *Reich* y de la República de Weimar” (Rouco Varela 2003, 688).

Cuando Kant nos enseña que la dignidad hay que pensarla como un deber hacia nosotros mismos, ello supone que sin dignidad no nos podemos valorar como seres libres; por lo que la dignidad es una tarea y un deber. Aunque emanciparse es un cometido costoso y la sujeción a poderes ajenos puede llegar a resultar incluso confortable, el continuar sometidos a un estado de ignominia representa un atentado autoculpable al deber de autodeterminarnos. En ausencia de dignidad sólo hay servilismo, y el siervo que se encuentra a merced de la voluntad de otro es un ser degradado moralmente.

Para emanciparse de este estado de sometimiento, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, en su segundo grupo de artículos (22 a 27), establece el catálogo de los derechos económicos, sociales y culturales a los que tienen derecho todos los seres humanos. La piedra angular de esos derechos es el artículo 22, donde se reconoce que toda persona tiene derecho a la seguridad social y a la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales «indispensables» a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

Con todo, para su exigibilidad estos derechos deben estar verificados por los órganos jurisdiccionales de los distintos Estados por lo que previamente deberán haber sido asumidos por sus respectivas constituciones. Este es un aspecto fundamental que ha sido asumido por los países de Occidente en los últimos decenios, hasta el punto de que un jurista destacado como Luigi Ferrajoli considere que esta constitucionalización de los derechos sociales representa “la conquista más importante de la civilización jurídica y política del siglo pasado” (“Prólogo” Abramovich y Courtis 2002, 9).

Para conseguir este objetivo es indispensable la existencia de un gran consenso social y político, por lo que, como señala Alexy, los derechos sociales constitucionalmente reconocidos deben sustraerse del regateo político, en el sentido de que “su otorgamiento o no otorgamiento no puede quedar librado a la simple mayoría parlamentaria” (Alexy 1993, 494). Con todo, si bien el jurista alemán no duda de que el principio de libertad fáctica es el principal fundamento de los derechos sociales, su adjudicación “no puede tratarse de una cuestión de todo o nada” (Alexy

1993, p. 486), sino que, como señala Liborio Hierro, también están sometidos a otros principios en juego, como “el principio democrático de decisión, el principio de división de poderes y el principio de libertad jurídica de otros así como los otros derechos sociales y los bienes colectivos” (Hierro 2006, 267).

De este modo, “si una prestación es requerida por el principio de libertad fáctica y los principios opuestos son afectados «en una medida relativamente reducida» [Alexy 1993, 495], entonces cabe admitir que está garantizado por la Constitución” (Hierro 2006, 267). Esta es la vía que reiteradamente ha sido establecido por las decisiones del Tribunal Constitucional Federal (Alexy 1993, 490) y tales condiciones se cumplen “en el caso de los derechos fundamentales mínimos, es decir, por ejemplo, a un mínimo vital, a una vivienda simple, a la educación escolar, a la formación profesional y a un nivel estándar mínimo de asistencia médica” (Alexy 1993, 495).

Por consiguiente, la noción del mínimo vital o existencial³, sin cuya provisión no hay dignidad ni libre desarrollo –y cuya garantía exige la implementación de las medidas necesarias para su aplicación–, sería el modo en que los Estados ejecutarían el catálogo de los derechos económicos, sociales y culturales recogidos en la Declaración de 1948.

Esta es una cuestión decisiva, y cruciales las decisiones que se tomen, porque nos remite a las posibilidades futuras de disponer de recursos suficientes para garantizar unos derechos adquiridos en un momento concreto, lo que nos sitúa ante el dilema de la irreversibilidad o no de los alcances logrados en la cobertura de estos derechos una vez que ya han sido implementados. En este sentido, Víctor Abramovich y Christian Courtis consideran que uno de los parámetros fundamentales para identificar el contenido de un derecho social es precisamente el grado de protección que este ha alcanzado en un determinado sistema jurídico:

la reglamentación propuesta por el legislador o por el Poder Ejecutivo no puede empeorar la situación de reglamentación del derecho vigente, desde el punto de vista del alcance y amplitud de su goce. De modo que, dentro de las opciones de reglamentación posibles, los poderes políticos tienen en principio vedado [...] elegir supuestos de reglamentación que importen un retroceso en la situación de goce de los derechos económicos, sociales y culturales vigentes. (Abramovich y Courtis 2002, 97).

3 Los fundamentos teóricos y filosóficos del mínimo existencial varían según autores, con posicionamientos como el de John Rawls [«defensa del mínimo social»], Friedrich Hayek [«garantía de un ingreso mínimo»], Michael Walzer [«protección universal y comunitaria de derechos mínimos»], Jürgen Habermas [«la autonomía requiere derechos básicos»] o Carlos Santiago Nino [«condiciones materiales indispensables para la autonomía»] (Cf. Hachem 2015, 133-134).

En consecuencia, responder coherentemente a esta pregunta y asumir la preservación de estos derechos obligan al Estado a tomar medidas y destinar recursos que hay que detraer de otras inversiones, al mismo tiempo que nos lleva a asumir responsablemente la aplicación de un fuerte sistema impositivo como mecanismo clásico para la redistribución. Pero también es lícito plantearse si los gastos para la puesta en marcha del actual Estado de bienestar deben ser considerados consumo social o inversión social, habida cuenta que nuestro viejo Estado social se revela hoy incapaz de abordar integralmente la expansión de la pobreza y el continuo aumento de las desigualdades sociales.

3. EL SISTEMA DE PROTECCIÓN SOCIAL. NATURALEZA DE LOS DERECHOS SOCIALES

Cualquier reflexión respecto los derechos sociales necesariamente está ligado a los recursos que hay que asignar para preservar su cobertura, por lo que cualquier acuerdo por la protección social que se pueda diseñar –como tarea de Estado y con la implicación de todos los actores protagonistas– debe constituirse en forma de proyecto compartido de sociedad al que se pretende aspirar. Además, este requerimiento en aras de un empeño común está animado al menos por dos circunstancias. Primera, por la dimensión del cometido, habida cuenta de que requiere de grandes consensos nacionales para promover y ejecutar reformas sociales, ya que la puesta en marcha de los mecanismos correspondientes para la implementación de estas medidas exigen innovaciones institucionales, implantación de mecanismos de redistribución, disponibilidad de recursos suficientes y asignaciones presupuestarias adecuadas. Segunda, por el acuerdo institucional y el compromiso político futuro que ello entraña, en tanto precisa de la existencia de directrices firmes y compartidas en el tiempo, así como de instituciones estables para llevarlas a cabo, cuya adhesión y compromiso esté asegurado más allá de la acotada temporalidad de la coyuntura y oportunidad de los gobiernos.

Asimismo, para diseñar y llevar adelante un pacto social de esta envergadura, es primordial hacer una distinción entre los aspectos sustantivos y los procedimentales. Los primeros se refieren a los contenidos esenciales, es decir, a las formas concretas de concebir la solidaridad y acceder a los recursos financieros pertinentes, a la progresividad en la cobertura y a la calidad de las prestaciones, y también a las condiciones para acceder a su disfrute y el alcance de este. En suma, lo que debe sostener un pacto social por la protección –más allá de los principios rectores de universalidad, solidaridad y eficiencia– son los criterios de aplicación, estándares de calidad e indicadores de cobertura que, a través del diálogo entre actores, la sociedad ha fijado y que deben garantizarse sin menoscabo del principio

de igualdad. Por otra parte, los aspectos procedimentales del pacto deben explicitar las reglas por las que se van a ejecutar las prestaciones, al igual que el modelo de gestión que lo va a aplicar y garantizar. A tal efecto, a los criterios de estabilidad macroeconómica habrán de añadirse las pautas de socialización que corresponden a los supuestos beneficios o pérdidas que se generen de su implementación.

Por otro lado, la naturaleza de los derechos sociales es una cuestión altamente controvertida, con perspectivas diversas e incluso encontradas. En este apartado no quisiera extenderme en el debate filosófico-jurídico que encierra esta controversia y me limitaré a exponer algunas posiciones destacadas.

Por un lado, tendríamos la controversia entre los que alegan que su naturaleza es propia de los derechos de igualdad y lo que se inclinan por calificarlos como derechos de libertad con componente igualitario. Así, José Ramón Cossío Díaz, por citar algún autor que defiende la primera opción, considera que con los derechos sociales “pretenden garantizarse ciertas condiciones mínimas a la población mediante el cumplimiento del ordenamiento” (1989, 46) por lo que el carácter general de esta cobertura determina su inclusión en los derechos de igualdad. Por el contrario, los defensores de la segunda alternativa, encabezados en España por Gregorio Peces-Barba, mantienen la posición de que todos los derechos son derechos de libertad, tanto sean derechos que posean un componente igualitario, como si estos son económicos, sociales o culturales, porque el elemento inherente a todos los derechos es potenciar y reforzar la libertad para todos (1988, 213). En su opinión, los derechos se fundan en la libertad, comportándose como “derechos fundamentales de cualquier tipo y realización integral de la libertad como autonomía, como superación de los obstáculos que hacen posible el desarrollo en todas las facetas de la condición humana son lo mismo (sic), en su horizonte todavía en parte utópico, pero no imposible en el desenvolvimiento histórico de la sociedad democrática” (1988, 213).

Sin embargo, ambas opciones no dejan de reconocer que la garantía del ejercicio de los derechos sociales sí pretende introducir cierta igualdad en las relaciones sociales, a fin de proporcionar la homogeneidad social suficiente. Con esta transacción, en el marco de una democracia efectiva y en presencia de un entramado institucional propicio, se busca preservar el ejercicio de la libertad inherente al ser humano e impedir el darwinismo social.

Esta denuncia al darwinismo social, a la supervivencia del más apto, a la perpetuación de las injusticias y a la reivindicación del ser humano independientemente de su condición social y edad biológica está vehementemente recogida por el papa Francisco en su alocución del «Encuentro con el mundo laboral» en Cagliari:

Dios ha querido que en el centro del mundo no haya un ídolo, sino que esté el hombre, el hombre y la mujer, que saquen adelante, con su propio trabajo, el mundo. Pero ahora, en este sistema sin ética, en el centro hay un ídolo y el mundo se ha vuelto ídolatra de este «dios-dinero». Manda el dinero. Manda el dinero. Mandan todas estas cosas que le sirven a él, a este ídolo. ¿Y qué ocurre? Para defender a este ídolo se amontonan todos en el centro y caen los extremos, caen los ancianos porque en este mundo no hay sitio para ellos. Algunos hablan de esta costumbre de «eutanasia oculta», de no atenderles, de no tenerles en cuenta... «Sí, dejémoslo...». Y caen los jóvenes que no encuentran el trabajo y su dignidad. [...] Trabajo quiere decir dignidad, trabajo quiere decir llevar el pan a casa, trabajo quiere decir amar. Para defender este sistema económico idolátrico se instaura la «cultura del descarté»: se descarta a los abuelos y se descarta a los jóvenes. Y nosotros debemos decir «no» a esta «cultura del descarté». (Francisco 2013b).

No obstante, más allá de la primera disputa, la controversia acerca de la naturaleza de los derechos sigue abierta y manifiesta todo su alcance en el análisis sobre la universalización y exigibilidad judicial de estos derechos. Efectivamente, los titulares de los derechos humanos son todos los seres humanos, esto es, son derechos universales, por lo que no puede restringirse su titularidad a un grupo determinado. El problema viene cuando esta universalización no es aplicable a todos los derechos, y si en lo que concierne a los derechos civiles y políticos no existe limitación alguna en su titularidad, en el caso de los derechos sociales, sin embargo, esta titularidad se encuentra condicionada a la pertenencia a una categoría concreta para poder disfrutarlos. Un ejemplo lo tendríamos en los derechos laborales, que exigen para su goce pertenecer a la categoría «trabajador». Por este motivo, en la medida en que los derechos sociales no son universales, algunos autores consideran que tampoco pueden ser generalizables, ya que, según su propia naturaleza, tales derechos son incompatibles con su disfrute universal.

Para ahondar en esta cuestión voy a basarme en las investigaciones de Jack Barbalet (1988), quien advierte que los derechos de ciudadanía no son homogéneos, sino que, al contrario, tanto en su origen como a través de su desarrollo, se hallan en permanente tensión.

Además, esta rivalidad es aún más ostensible en lo que se refiere a los derechos civiles y políticos –cuyo ejercicio acentúa el poder político y económico de quien los disfruta– con respecto a los derechos sociales, percibidos entonces como simples derechos de consumo que no otorgan ningún tipo de poder a sus titulares. Por lo tanto, el sociólogo australiano considera que los denominados «derechos sociales» son inherentes al «Estado de bienestar» y sólo afectan a los mecanismos de la distribución de recursos. Más aún, los derechos sociales sólo son beneficios proporcionados por el Estado, mientras que los derechos civiles y políticos, a diferencia de los anteriores, se sostienen y ejercitan contra el Estado. Así pues, desde este punto de vista, sería absolutamente razonable cuestionar la propuesta

que incluye a los derechos sociales entre los derechos de ciudadanía. De hecho, la tesis de Barbalet lleva a considerarlos como *conditional opportunities*, es decir, simples instrumentos al servicio del disfrute real de los derechos civiles y políticos.

Desde esta perspectiva, igual que anteriormente se dificultaba la universalización de los derechos sociales en oposición a los civiles y políticos, también queda limitada la probabilidad de que los derechos sociales puedan ser justiciables. En este sentido, al entender que los derechos sociales están sujetos a unas condiciones económicas resulta difícil que puedan ser exigidos con garantía ante los tribunales en caso de vulneración, ya que su aseguramiento está condicionada a que el Estado cuente con los recursos económicos necesarios para poder implementar los medios o los servicios públicos que preserven su ejercicio; en tanto que la no ejecución de los derechos sociales motivada por la falta de recursos no se puede plantear como violación de esos derechos.

En definitiva, según Barbalet, los derechos sociales serían prestaciones específicas y determinadas (y, por consiguiente, singulares y selectivas) frente a los derechos civiles y políticos que, al ser universales y formales, deben ser iguales y garantizables para todos los ciudadanos. Asimismo, los derechos sociales están condicionados a la situación económica y los recursos económicos y financieros de un país, a la existencia de un sistema fiscal eficiente y a unas infraestructuras y un entramado administrativo sólidos. Esta cuestión nos retrotrae a un aspecto planteado en el apartado anterior, y que se refiere a la reversibilidad de un derecho social adquirido en un determinado momento o a la obligación que tiene un Estado por mantenerlo una vez que ya ha sido implementado. A este respecto Abramovich y Curtis sostienen que un Estado solo puede aducir el incumplimiento de las obligaciones mínimas por falta de recursos disponibles siempre y cuando demuestre que ha realizado todos los esfuerzos a su alcance para garantizar su cobertura (Abramovich y Curtis 2002, p. 90)⁴.

Y en este contexto crítico nos encontramos con uno de los temas más controvertidos en relación con los derechos sociales, esto es, si gozan de tutela judicial eficaz. Mantener una postura demasiado tajante en este aspecto es complicado, habida cuenta de la diferencia abismal en la naturaleza de derechos sociales como el derecho al trabajo o a una vivienda digna en comparación a otros convencionales

4 Para sostener esta argumentación aluden al pronunciamiento del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de Naciones Unidas [Observación General N° 3, “La índole de las obligaciones de los Estados Parte” (párr. 1 del artículo 2 del Pacto), 1990, cit., párr. 10] señala que “Para que cada Estado Parte pueda atribuir su falta de cumplimiento de las obligaciones mínimas a una falta de recursos disponibles, debe demostrar que ha realizado todo esfuerzo para utilizar todos los recursos que están a su disposición en un esfuerzo por satisfacer, con carácter prioritario, esas obligaciones mínimas”.

como el derecho al sufragio o la libertad de expresión, donde la exigibilidad o el nivel cumplimiento no son equiparables. En otras palabras, se trataría de reconocer que los derechos sociales gozan de amparo, pero que esta tutela no es en modo alguno asimilable al que se acogen los derechos civiles y políticos.

Además, debemos añadir que los derechos sociales no están exentos de generar conflictos al ser reclamados, en la medida que pueden ocasionar fricciones entre pretensiones concurrentes, instaurando controles tutelares y vínculos de dependencia, al mismo tiempo que su implementación puede estar sujeta al fomento y diseño de redes y relaciones clientelares; comportamientos todos ellos muy alejados de una ciudadanía responsable y comprometida con el bien común.

Justamente para escapar del estado –adoptando la máxima hobbesiana– de la “guerra de todos contra todos” anterior a la organización social, y que sin duda contribuiría a la desprotección de los más vulnerables, es por lo Francisco José Contreras Peláez sostiene que es imprescindible asegurar los derechos sociales, preconizando para ello que el Estado asuma su capacidad correctora y no se produzca indefensión jurídica en la salvaguarda de estos derechos. Por todo ello, insta al Estado a asumir su función social, de modo que garantice que todos los miembros de la sociedad cuenten con una situación material que les permita gozar y ejercitar en condiciones su igualdad jurídica:

Allí donde no hay una intervención correctora de los poderes públicos, la libertad se convierte en coartada para la explotación de los débiles y la igualdad formal deviene cobertura ideológica de la desigualdad material. Los derechos sociales han sido introducidos precisamente para enmendar este despropósito; la política social del Estado debe ser, por tanto, un agente compensador-nivelador que contrarreste (en parte) la dinámica de desigualdad generada por la economía de mercado. (Contreras Peláez 1994, 26).

Es cierto que las relaciones económicas y las leyes del mercado están en el origen de muchas de estas desigualdades y que los gobiernos deben poner las medidas oportunas para implementar unas condiciones más favorables para sus compatriotas. Para ello, preservar el bien común debe ser una guía que la clase política nunca debe olvidar, como lo destacaba con absoluta lucidez Benedicto XVI:

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. (Benedicto XVI 2009, §36)

4. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Hans Küng (2002) advierte que en la teoría económica formulada por Milton Friedman –uno de los fundadores de la Escuela de Economía de Chicago, asesor de los gobiernos de Ronald Reagan y Margaret Thatcher, y gran teórico de la política económica liberal de nuestro tiempo– no tiene espacio la noción del interés público, puesto que el incentivo económico individualizado es el foco que alumbra y orienta las motivaciones y necesidades humanas.

Sin embargo, como señala Juan Diego Ortiz Acosta, frente a la búsqueda de la promoción individual y la absolutización de la economía y la cultura materialista, hay lugar para el “pensamiento humanista”, donde “las religiones y las espiritualidades del mundo otorgan un sentido de comunidad y aspiran a un orden moral de justicia” (Ortiz Acosta 2019, 182). No obstante, cada vez se percibe con mayor firmeza el “debilitamiento de los valores sociales y humanitarios”, al mismo tiempo que se constata que este deterioro “de la axiología humanista pone en mayores riesgos a la sociedad, toda vez que se acrecientan las perspectivas egocentradas que provocan la desaparición del sentido comunitario de la persona y su consecuente pérdida de sensibilidad hacia los otros”. (Ortiz Acosta 2019, 182). Por ello, una vez problematizado “el marcado individualismo” que caracteriza al capitalismo, es decir, “el cultivo autorreferenciado del yo que cierra el sentir, el pensar y el actuar del sujeto sobre sí mismo, poniendo en riesgo la convivencia armoniosa y justa que debe existir con los demás” (Ortiz Acosta 2019, 182-183), nos queda hacernos la pregunta de “si la axiología cristiana podrá seguir teniendo un lugar en la sociedad contemporánea o está en camino de extinguirse”; aunque también podríamos añadir dos preguntas más: la primera, “si los valores cristianos tendrán que adaptarse a las nuevas condiciones de una hegemonía de principios, y convivir por tanto, con la axiología capitalista”, y otra más, “si el capitalismo reforzará su dominio axiológico o podrá adoptar la axiología cristiana en su cosmovisión del mundo”. (Ortiz Acosta 2019, 183).

Con la esperanza puesta en la última opción, trataré de recuperar el mensaje de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) como una alternativa válida y coherente al “escenario de darwinismo social que suele ir en contra de las personas y colectivos con menores oportunidades” (Mora Rosado 2019, 156). Para ello, me voy a remitir a las aportaciones realizadas por Ratzinger (Benedicto XVI) sobre este particular (1986, 2005[3] y 2009) en paralelo a las valiosas contribuciones de Stefano Zamagni⁵, uno de los principales promotores de la corriente de pensamiento

5 Stefano Zamagni (1943) es catedrático emérito de economía política en la Universidad de Bolonia, miembro de la Asociación de Desarrollo y Capacidad Humana (HDCA) y Presidente de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales. Consultor del Consejo Pontificio Justicia y Paz, fue uno

conocida como economía civil. En los trabajos que ha desarrollado en los últimos años, Zamagni –fundamentándose en la cita de santo Tomás, “la moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada”⁶, y que se encuentra recogida en la Encíclica *Veritatis Splendor* (1993, § 78) de san Juan Pablo II– defiende el mensaje y la actualidad de la DSI, reincorporando a la economía el concepto de bien común a través de la reciprocidad: “la DSI ubica su punto axial en el «estar con». El sentido de la ética del bien común consiste en que para poder comprender la acción humana es necesario ponerse en la perspectiva de la persona que actúa [...] y no en la perspectiva de la tercera persona (como hace el iusnaturalismo) o del espectador imparcial (como Adam Smith lo había sugerido)” (Zamagni 2009, 14).

Desde un humanismo pluridimensional, la DSI nos estimula a implicarnos en todos los ámbitos sociales, incluida la propia economía. Consecuentemente, anticipándose al reproche del papa Francisco –“así como el mandamiento de «no matar» pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir «no a una economía de la exclusión y la inequidad». Esa economía mata” (Francisco 2013c, §53)–, la DSI impulsa una economía responsable que se hace cargo de sus decisiones a la vez que, sometida a las leyes de la democracia, está encaminada hacia el bien común. Por tanto, formula un humanismo multiforme que no separa lo económico de la vida en común, donde “el mercado no es combatido o «controlado», sino que es visto como un momento importante de la esfera pública –esfera que es bastante más vasta que la estatal– el cual, si es concebido y vivido como lugar abierto a los principios de la reciprocidad y del don, puede construir la «ciudad»”. (Zamagni 2009, 13).

Frente a los modelos de racionalidad medios-fines para explicar la actividad social, el mensaje cristiano de la doctrina social se erige con sorprendente nitidez. Tras su puesta en marcha con el *Rerum Novarum* (1891) de León XIII (primera encíclica social de la Iglesia, donde se denunciaban las pésimas condiciones de los asalariados, se promovían las organizaciones de trabajadores o se exponían los principios de justicia social que debían regir la industria y la economía), la DSI ha crecido y evolucionado. En este sentido, la definición y provisión de contenido del término “desarrollo” marcó uno de sus hitos, donde –otorgando prioridad al ser humano– se adecúa la expresión “desarrollo de los pueblos”⁷ al “desarrollo

de los principales colaboradores del papa Benedicto XVI en la elaboración de la encíclica *Caritas in veritate*.

6 Santo Tomás, Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 6.

7 El Concilio Vaticano II y la encíclica *Populorum progressio* (El desarrollo de los pueblos) fueron dos acontecimientos cruciales que se produjeron en el contexto de la “guerra fría” y en pleno apogeo de los procesos de descolonización.

humano e integral” que exige la atención de las “personas” que componen estos pueblos y, además, se impulsa su desarrollo solidario (con la práctica efectiva de solidaridad, justicia social y fraternidad), aspectos que fueron expresamente manifestados por Pablo VI en el *Populorum progressio* (1967), piedra angular de la DSI y del Concilio Vaticano II. Con estos cimientos la DSI no ha cesado de avanzar, siendo 2009 otra fecha importante –de madurez se podría decir– en su fortalecimiento, cuando Benedicto XVI hace pública la carta encíclica *Caritas in veritate*.

Esta encíclica, al enfatizar que “hoy es preciso afirmar que *la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica*” (2009, §75), constituye una referencia destacada para la Iglesia del presente, donde el ejercicio de la solidaridad social representa un elemento relevante de su quehacer. Con este propósito, en el documento Benedicto XVI reivindica y actualiza la experiencia de la fraternidad cristiana, considerándola el instrumento más adecuado para asumir el compromiso y desarrollar acciones en favor de la superación de las injusticias y desigualdades imperantes en el actual contexto globalizado, al mismo tiempo que vincula su promoción y práctica con el contenido y la implementación de la DSI. De hecho, con esta encíclica el santo padre culminaba una tarea teológica que había iniciado cincuenta años atrás con el ensayo *La fraternidad de los cristianos* (Ratzinger 2005a).

Una sociedad en la que se desintegra el principio de fraternidad, señala Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate*, carece de porvenir y está incapacitada para progresar: “Sin la perspectiva de una vida eterna, el progreso humano en este mundo se queda sin aliento. Encerrado dentro de la historia, queda expuesto al riesgo de reducirse sólo al incremento del «tener»” (2009, §11). Por ello se enfatiza en la encíclica que “la doctrina social de la Iglesia responde a esta dinámica de caridad recibida y ofrecida. Es *caritas in veritate in re social*” (2009, §5), lo que inevitablemente nos conduce a la responsabilidad mundana del actuar cristiano, “porque ninguna estructura puede garantizar dicho desarrollo desde fuera y por encima de la responsabilidad humana” (2009, §17).

La encíclica *Caritas in veritate* prosigue la línea de renovación de la teología moral católica iniciada por el Concilio Vaticano II. Así, en tanto toma como punto de partida que “la verdad originaria del amor de Dios, que se nos ha dado gratuitamente, es lo que abre nuestra vida al don” y posibilita “el tránsito de condiciones menos humanas a condiciones más humanas” (Benedicto XVI 2009, §8), el documento pontificio está asumiendo las dos pretensiones renovadoras que propugnaba el Concilio Vaticano II y que encarnan la aportación específica de la doctrina social de la Iglesia. Por un lado, a partir del “*testimonio de la caridad de Cristo mediante obras de justicia, paz y desarrollo forma parte de la evangelización*”, la encíclica establece la idea del seguimiento de Cristo, “porque a

Jesucristo, que nos ama, le interesa todo el hombre” (2009, §15); y por otro lado, puesto que “*Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre*” (2009, §29), proclama un humanismo que reconoce en el hombre «la imagen de Dios » (Gn 1,27), lo que, “habiéndolo creado a su imagen, funda también su dignidad trascendente y alimenta su anhelo constitutivo de «ser más»” (2009, §29).

Por lo tanto, si la doctrina social de la Iglesia es “*fruto de la sabia reflexión magisterial y expresión del constante compromiso de la Iglesia, fiel a la Gracia de la salvación de Cristo y a la amorosa solicitud por la suerte de la humanidad*” (Consejo Pontificio “Justicia y Paz”. *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia* [CDSI⁸ en adelante] 2005, §8) lo es porque “*La Iglesia camina junto a toda la humanidad por los senderos de la historia. Vive en el mundo y, sin ser del mundo* (Cf. *Jn 17,14-16*), está llamada a servirlo siguiendo su propia e íntima vocación” (CDSI, 2005, §18), por lo que su propósito es el desarrollo integral del ser humano, esto es, “el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres” (Pablo VI, encíclica *Populorum Progressio*, 1967, §42; Benedicto XVI, encíclica *Caritas in veritate*, 2009, §8).

Señalaba en la introducción que “cada persona es idea de Dios” (Ratzinger 2005b, 71), por lo que sólo respetando la dignidad de cada persona, sin exceptuar a nadie, podremos plantearnos que una sociedad puede ser considerada justa: “Todo lo que en principio está ahí fácticamente alberga un plan y una idea [...] Sí, tal es la convicción fundamental del cristianismo. Cuando la Sagrada Escritura presenta gráficamente la creación del hombre –con Dios el alfarero, que lo forma y le insufla el espíritu–, eso está pensado arquetípicamente para cada individuo” (Ratzinger 2005b, 71-72). De acuerdo con esto, el mensaje de la DSI no tendría sentido sin tomar en consideración la vida del otro, única y necesaria para construir el bien de todos. De ahí que, siendo la persona el núcleo de la enseñanza social católica, la DSI resalta que el ser humano es “*único e irreplicable en su individualidad, [y] todo hombre es un ser abierto a la relación con los demás en la sociedad*” (CDSI, 2005, §61), por lo que –en aras de garantizar su bien individual, familiar o comunitario– contempla que toda persona está llamada a realizarse plenamente, lo que también se logra promoviendo el avance y el prosperidad de la sociedad en la que está integrado.

Por lo tanto, como señala Pablo VI en su encíclica *Gaudium et spes*, en la medida en que la dignidad de cada persona es inalienable –“porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana,

8 En el CDSI (elaborado por el Consejo Pontificio “Justicia y Paz” por encargo de Juan Pablo II, 2005) se recoge el trabajo y la reflexión desarrollados en la Iglesia a partir de la encíclica *Rerum novarum* (1891), presentándose de forma sistemática el contenido de toda la doctrina social de la Iglesia que se ha producido hasta la fecha de la publicación.

la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social” (Pablo VI 1965, §25)– sólo puede inferirse que “el orden social [...] y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario”. (Pablo VI 1965, §26)

En suma, si la sociedad realmente desea ponerse al servicio del ser humano y su dignidad, no tiene otra alternativa que colocar al bien común como su objetivo primordial, cuya promoción “*sólo juntos es posible alcanzarlo, acrecentarlo y custodiarlo*” (CDSI, 2005, §164). Del mismo modo, cuando la DSI formula el bien común como “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección” (Pablo VI 1965, §26), conviene aclarar que este bien común “*no consiste en la simple suma de los bienes particulares de cada sujeto del cuerpo social*”, sino que “*siendo de todos y de cada uno es y permanece común, porque es indivisible*” (CDSI, 2005, §164).

Por ello, la DSI apuesta por la solidaridad como “principio social y como virtud moral” (CDSI, 2005, §193), que se presenta bajo dos aspectos complementarios, “*en su valor de principio social ordenador de las instituciones*”, y como “*una verdadera y propia virtud moral*” encarnada en “*la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos*”. Por consiguiente, “*la solidaridad se eleva al rango de virtud social fundamental, [que, en tanto] se coloca en la dimensión de la justicia, [está] orientada por excelencia al bien común, y [se expresa] en la entrega por el bien del prójimo, [...] dispuesto a «perderse», en sentido evangélico, por el otro en lugar de explotarlo, y a «servirlo» en lugar de oprimirlo para el propio provecho*” (CDSI, 2005, §193), absolutamente en consonancia con la vida y el mensaje de Jesucristo (Cf. *Mt* 10,40-42; 20, 25; *Mc* 10,42-45; *Lc* 22,25-27; *Jn* 15,13 o *Flp* 2,8).

Para la DSI, por tanto, al objeto de asegurar el bien común y aplicarlo con criterios de solidaridad, una sociedad justa deberá proporcionar al ser humano todo lo que este precise para vivir una existencia absolutamente humana y, en consecuencia, garantizarle el acceso a todos los medios que necesite para vivir con dignidad, como son “el alimento, el vestido, la vivienda, el derecho a la libre elección de estado y a fundar una familia, a la educación, al trabajo, a la buena fama, al respeto, a una adecuada información, a obrar de acuerdo con la norma recta de su conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad también en materia religiosa” (Pablo VI 1965, §26).

Considero que en esta cuestión la Iglesia es capaz de fomentar consensos importantes, al mismo tiempo que puede y debe proporcionar consejo y orientación a una sociedad turbada como la nuestra, porque, para ejercitar su labor cuenta con el Evangelio, que le aporta horizonte y compromiso para abordar –desde la

humildad– la fragilidad y la privación humana. Como señala Mora Rosado, “la opción preferencial por los pobres, como principio básico de la Doctrina Social de la Iglesia, nos anima a ponderar, sin negacionismos⁹ interesados, un análisis encarnado de la realidad desde el lugar de los que sufren”. (Mora Rosado 2019, 156).

De hecho, como señalara acertadamente Ratzinger siendo prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, “la enseñanza social de la Iglesia nació del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias –comprendidas en el Mandamiento supremo del amor a Dios y al prójimo y en la Justicia– con los problemas que surgen en la vida de la sociedad.” (Ratzinger, *Libertatis Conscientia*, 1986, §72). La palabra de Dios nos insta a descubrir a los pobres (*Ex* 22,20-23; *Dt* 15,11), el mensaje de Jesús nos conduce al encuentro del necesitado (*Mt* 25,35), los desamparados están presentes en la vida de las primeras comunidades cristianas (*2Co* 8, 9; *Flp* 2,6), y esa experiencia se ha ido actualizando incesantemente a largo de la historia del cristianismo, formando parte del núcleo primordial de la DSI.

Según Ratzinger, para fundamentar la DSI tenemos que partir de que “el mandamiento supremo del amor conduce al pleno reconocimiento de la dignidad de todo hombre, creado a imagen de Dios”, de donde “derivan unos derechos, y unos deberes naturales”. De este modo, “a la luz de la imagen de Dios, la libertad, prerrogativa esencial de la persona humana, se manifiesta en toda su profundidad”, lo que implica que “las personas son los sujetos activos y responsables de la vida social” (Ratzinger 1986, §73).

El fundamento de la DSI, por tanto, es la dignidad del hombre, al que “están íntimamente ligados el principio de solidaridad y el principio de subsidiariedad” (Ratzinger 1986, §73). Ya nos hemos referido con anterioridad al primer elemento (la solidaridad), en virtud del cual “el hombre debe contribuir con su semejantes al bien común de la sociedad, a todos los niveles”, razón por la cual “la doctrina social de la Iglesia se opone a todas las formas de individualismo social o político.” (Ratzinger 1986, §73). En cuanto al segundo elemento (la subsidiariedad), “en

9 Se refiere a las posiciones “negacionistas” de la desigualdad, pobreza y exclusión; y que van desde los que se dedican a buscar fuentes e indicadores para “restar coherencia, consistencia y fundamento teórico-práctico a las investigaciones sobre desigualdad y pobreza” (Mora Rosado 2019, 155); a los que afirman que todo es cuestión del ciclo económico, criticados por el papa Francisco al señalar que “en este contexto, algunos todavía defienden las teorías del «derrame», que suponen que todo crecimiento económico, favorecido por la libertad de mercado, logra provocar por sí mismo mayor equidad e inclusión social en el mundo” [Francisco 2013c, §54]; los que “tratan de relativizar la magnitud de los problemas derivados de la pobreza” comparando, por ejemplo, el número de pobres de España con los de cualquier país africano (Mora Rosado 2019, 155); o los que entienden que la situación de pobreza y desigualdad no es mala en sí misma, argumentando que “la caída en las redes de la pobreza y la exclusión es debida a la falta de interés, esfuerzo y competitividad de las personas” (Mora Rosado 2019, 156).

virtud del segundo, ni el Estado ni sociedad alguna deberán jamás substituir la iniciativa y la responsabilidad de las personas y de los grupos sociales intermedios en los niveles en los que éstos pueden actuar, ni destruir el espacio necesario para su libertad”, cuya conclusión evidente es que “la doctrina social de la Iglesia se opone a todas las formas de colectivismo”. (Ratzinger 1986, §73). A continuación haré mención a algunos aspectos de este principio de subsidiaridad que forma parte esencial de la DSI.

La subsidiaridad, “*subrayada por la Iglesia en la encíclica «Quadragesimo anno»¹⁰ [...] como principio importantísimo de la «filosofía social»*”, se inscribe en la regla de sociabilidad por la que “*todas las sociedades de orden superior deben ponerse en una actitud de ayuda («subsidium») –por tanto de apoyo, promoción, desarrollo– respecto a las menores*”, lo que implica que “toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos” (CDSI, 2005, §186).

Lamentablemente, el principio de subsidiaridad queda mermado por “las formas de centralización, de burocratización, de asistencialismo, de presencia injustificada y excesiva del Estado y del aparato público”, como ya lo había señalado Juan Pablo II en su encíclica *Centesimus annus* (1991, §48): “Al intervenir directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por las lógicas burocráticas más que por la preocupación de servir a los usuarios, con enorme crecimiento de los gastos” (recogido en CDSI, 2005, §187).

De este modo, la necesaria subsidiaridad que fomenta y diversifica la acción social queda seriamente afectada por “la ausencia o el inadecuado reconocimiento de la iniciativa privada, incluso económica, y de su función pública, así como también los monopolios”. Por tanto, la apelación al principio de subsidiaridad tiene como finalidad la exigibilidad de la salvaguarda y fomento de las expresiones originarias e inferiores que se manifiestan en la sociedad, en aras de mantener el “equilibrio entre la esfera pública y privada, con el consecuente reconocimiento de la función social del sector privado, [y] una adecuada responsabilización del ciudadano para «ser parte» activa de la realidad política y social del país” (CDSI, 2005, §187).

10 Pío XI, 1931. La expresión “doctrina social” se remonta a esta encíclica, cuya redacción hay que contextualizarla a la luz de los acontecimientos de los años Treinta, como el crack bursátil de 1929, el surgimiento de un socialismo moderado frente a otras posicionamientos más radicales, o el auge de los totalitarismos (el comunismo en la Unión Soviética y su influencia en otros países, el fascismo en Italia o el nazismo en Alemania).

Es evidente que corresponde al Estado cumplir su objetivo social, y este propósito está en la línea de lo manifestado por Benedicto XVI cuando señala, en su encíclica *Deus est caritas*, que “una norma fundamental del Estado debe ser perseguir la justicia y que el objetivo de un orden social justo es garantizar a cada uno, respetando el principio de subsidiaridad, su parte de los bienes comunes. Eso es lo que ha subrayado también la doctrina cristiana sobre el Estado y la doctrina social de la Iglesia”. (Benedicto XVI 2005c, §27).

Este es precisamente ha sido el reto que han asumido los Estados que se denominan sociales, responsabilizándose de atender a la justicia social bajo la denominación del Estado de bienestar. Pero ante “el Estado que quiere proveer a todo, que absorbe todo en sí mismo, [que] se convierte en definitiva en una instancia burocrática” (Benedicto XVI 2005c, §28), es esencial el complemento de la Iglesia, que, basándose en la doctrina conciliar, advierte que el respeto, el cuidado y la promoción del bien integral de la persona humana constituyen el primer y fundamental postulado que ha de regir todo el orden social y político.

Es evidente que la Iglesia no puede quebrantar su labor evangélica, y si bien “no puede ni debe emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible [y] no puede ni debe sustituir al Estado”, camina junto a toda la humanidad y debe dar *testimonio de la caridad de Cristo*, por lo que “tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia” (Benedicto XVI 2005c, §28). Por todo ello, y cimentado en un respeto mutuo, las relaciones entre la Iglesia y el Estado tienen un campo abonado si sus expectativas se ponen inequívocamente al servicio del bien superior de la persona humana y del bien común. Esta necesaria subsidiaridad se ha revelado extremadamente valiosa en periodos trágicos como los que hemos vivido recientemente durante el estado de alarma decretado para contener la propagación del SARS-CoV-2, lo que pone de manifiesto una vez más la pertinencia de asentar y desarrollar una labor cooperativa entre instituciones que sólo puede resultar tremendamente beneficiosa para todos.

Por consiguiente, esta subsidiaridad *en sentido positivo*, en tanto supone un respaldo (en formas diversas) a las entidades sociales más pequeñas, entrañará *implicaciones en negativo*, restringiendo u obligando al Estado a abstenerse en el espacio vital de las unidades menores y esenciales de la sociedad, que no deben ser desplazadas en el ejercicio de su empeño, libertad y responsabilidad (Cf. CDSI, 2005, §186).

Por ello, cuando el Estado “no puede asegurar lo más esencial que el hombre afligido –cualquier ser humano– necesita: una entrañable atención personal.” (Benedicto XVI 2005c, §28), la Iglesia, comprometida en la defensa del carácter inviolable de los derechos fundamentales del ser humano –inherentes a su dignidad y fundados en su naturaleza trascendente–, es la institución más adecuada para llevar a cabo esta labor. De la misma manera, “la Iglesia, experta en humanidad,

ofrece en su doctrina social un conjunto de principios de reflexión, de criterios de juicio y de directrices de acción para que los cambios en profundidad que exigen las situaciones de miseria y de injusticia sean llevados a cabo” (Ratzinger 1986, §72).

En definitiva, la DSI, partiendo de que la persona es inalienable en su dignidad y exclusiva e irrepitable en su individualidad, se acoge a la “la ley moral universal escrita en el corazón del hombre”, y que obra como “aquella suerte de ‘gramática’ que sirve al mundo para afrontar la discusión acerca de su mismo futuro [Juan Pablo II, *Discurso a las Naciones Unidas*, 1995]” (Zamagni 2009, 11), lo que origina que el ser humano esté abierto a la relación con los demás componentes de la sociedad para cooperar y entenderse en cuestiones de orden socio-político en base a un criterio compartido y común para el desarrollo y el bien de la comunidad.

Con esta orientación, en opinión de Zamagni, el trabajo realizado por la DSI no ha resultado baldío, porque “después de un largo periodo de tiempo durante el cual la célebre tesis de la secularización parecía haber dicho la última palabra sobre la cuestión religiosa, al menos en lo que concierne al campo económico” las cosas parecen haber mudado, y “a partir de la afirmación de que las creencias religiosas son de importancia decisiva para forjar los mapas cognitivos de los sujetos y para plasmar las normas sociales de comportamiento [...] no es tan difícil comprender el retorno al debate cultural contemporáneo de la perspectiva del bien común, verdadera figura de la ética católica en el ámbito socio-económico”. Y todo esto, resalta Zamagni, únicamente ha sido posible y ha sucedido debido a que, “como Juan Pablo II dejó en claro en varias ocasiones, la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) no debe ser considerada una teoría ética ulterior a las muchas que ya están disponibles en la literatura, sino una «gramática común» a ellas, porque se basa en un punto de vista específico, el de cuidar del bien humano” (Zamagni 2009, 14).

5. CONCLUSIONES

Un argumento recurrente para la defensa del Estado social es que la mera formulación jurídica de la igualdad de los ciudadanos como titulares de derechos no evita la existencia de manifiestas desigualdades entre ellos, en el sentido de que la libertad jurídica genera desigualdades fácticas que precisan del reconocimiento y establecimiento de derechos fundamentales de tipo social que deben ser proporcionados por el Estado, de modo que todos los “ciudadanos” dispongan de unas condiciones materiales mínimas que hagan posible el ejercicio de ese estatus. Con todo, el principio de igualdad jamás puede ser sacrificado por un igualitarismo que

es incompatible con la libertad. Además, la puesta en práctica de los derechos sociales también está sometida a otros principios democráticos como la decisión, la división de poderes, la jurídica libertad de otros o los bienes colectivos.

El ser humano no es un objeto mercantilizable y por el hecho de nacer es portador de derechos inalienables e inviolables que se sintetizan en el concepto de dignidad humana. En consecuencia, la dignidad humana es intangible, por lo que respetarla y protegerla es obligación de todo poder público. No hay libertad sin dignidad, y una vida digna necesita de unas condiciones para ser vivida y ejercer la libertad, lo que significa que la libertad jurídica no tiene valor alguno sin la posibilidad fáctica de poder elegir. Este es un argumento fundamental a favor del reconocimiento de los derechos sociales, en cuya aplicación hay un principio que debe estar sistemáticamente garantizado y nunca es lícito obviar, la dignidad humana, cuya preservación obligará en todo momento a adoptar las medidas necesarias. Asimismo, para garantizar su exigibilidad se precisa de un gran consenso social y político ya que su implementación precisa de recursos suficientes que obligan a todos los ciudadanos a asumir responsablemente las obligaciones que acarrea un fuerte sistema impositivo.

La naturaleza de los derechos sociales plantea el dilema entre quienes los consideran derechos de igualdad y los que sostienen que nos encontramos ante unos derechos de libertad con componente igualitario. Con todo, hay más posiciones, que van desde los que estiman que son *conditional opportunities*, esto es, meros instrumentos para el ejercicio efectivo de los derechos civiles y políticos, hasta los que recalcan que la función social del Estado implica asumir su capacidad correctora a través de la aplicación de estos derechos. De todos modos, independientemente de su naturaleza, los objetivos que se persiguen con el reconocimiento constitucional de los derechos sociales son evitar escenarios de darwinismo social introduciendo cierta igualdad en las relaciones societarias, promover la justicia social y dotar a la sociedad de la homogeneidad social suficiente que posibilite políticas efectivas de integración.

La enseñanza de la DSI, como parte esencial de la evangelización, sustenta una teoría social que, cimentada en la solidaridad y en el principio de la subsidiaridad, orienta y desarrolla la convivencia humana, otorgando un estímulo y un fundamento para la acción.

Desde la consideración de que el ser humano –partiendo de que es inalienable en su dignidad y único e irrepitable en su individualidad– está abierto a la relación con los demás, la DSI contempla que la realización humana plena también se logra promoviendo el avance y la prosperidad de la sociedad en el que está integrado. En este sentido, concibe la solidaridad (a modo de principio social y virtud moral) como una virtud social dirigida a ordenar las instituciones y perseverar en el bien común, por lo que el ser humano está dispuesto a cooperar y entenderse

con los demás componentes de la sociedad en cuestiones de orden socio-político en base a un criterio compartido, es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos.

Asimismo, la DSI concibe la subsidiaridad como la regla de sociabilidad por la que las expresiones originarias que se manifiestan en la sociedad y los cuerpos sociales intermedios puedan desarrollar adecuadamente las funciones que les competen, sin deber cederlas injustamente a otras agregaciones sociales de nivel superior, de modo que estas iniciativas y asociaciones sean respetadas y amparadas, quedando salvaguardada su propia dignidad y espacio vital. De este modo, el deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad (subsidiariedad) y la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a todas aquellas instituciones, sean públicas o privadas, que sirven para mejorar las condiciones de vida del ser humano.

La subsidiariedad es uno de los principios más dinámicos para organizar la vida social, económica y política, las relaciones entre las personas y el Estado, e incluso de los Estados entre sí. Partiendo de garantizar la existencia de cada componente y el ámbito de su actuación, la Iglesia ha contribuido a establecer la distinción entre comunidad política y sociedad civil, y su objetivo es construir un orden social justo. Es evidente que en esta empresa “la Iglesia no puede ni debe remplazar al Estado”, pero es igual de cierto que debe dar testimonio de Cristo en favor de la humanidad, por lo que “tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAMOVICH, Víctor y COURTIS, Christian, *Los derechos sociales como derechos exigibles* (Prólogo de de Luigi Ferrajoli). Madrid: Trotta, 2002.
- ALEXY, Robert, *Teoría de los derechos fundamentales* (Trad. Ernesto Garzón Valdés). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993 [1986].
- BARBALET, Jack, *Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- CONSEJO PONTIFICIO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia* (CDSI). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos y Editorial Planeta, 2005. <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html> [Consulta: 28 mayo 2020].
- CONTRERAS PELÁEZ, Francisco José, *Derechos Sociales: Teoría e Ideología*. Madrid: Tecnos, 1994.
- COSSÍO DÍAZ, José Ramón, *Estado social y derechos de prestación*, Madrid: C.E.C, 1989.

- FRANCISCO, «Audiencia general en la Jornada mundial del medio ambiente de las Naciones Unidas» [en línea]. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2013a. <http://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2013/documents/papa-francesco_20130605_udienza-generale.html> [Consulta: 24 mayo 2020].
- , «Encuentro con el mundo laboral» [en línea]. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2013b. http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130922_lavoratori-cagliari_sp.html [Consulta: 30 mayo 2020].
- , «Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*» [en línea]. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2013c. <http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html> [Consulta: 23 mayo 2020].
- HACHEM, Daniel Wunder, “Mínimo existencial y derechos económicos y sociales: distinciones y puntos de contacto a la luz de la doctrina y jurisprudencia brasileñas”. *Revista europea de derechos fundamentales* 25 (2015): 129-170.
- HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (Introd. y Trad. Manuel Giménez Redondo). Madrid: Trotta, 1998 [1992-1994].
- JUAN PABLO II, «Carta encíclica *Centesimus annus*» [en línea]. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1991. <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html> [Consulta: 30 mayo 2020].
- , «Carta encíclica *Veritatis splendor*» [en línea]. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1993. <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html> [Consulta: 18 mayo 2020].
- KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres* (Estudio preliminar Adela Cortina Orts, y Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho). Madrid: Tecnos, 1989 [1797].
- KÜNG, Hans, *Una ética mundial para la economía y la política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- MARTÍN CUBAS, Joaquín, “El concepto de «igualdad» en una democracia avanzada: un estudio de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional”. *Revista española de derecho constitucional* 53 (1998): 155-188.
- MORA ROSADO, Sebastián, “La condición social en España: olvidos y silencios”. *Razón y fe* 279 [1438] (2019): 145-156.
- OEHLING DE LOS REYES, Alberto, “El concepto constitucional de dignidad de la persona”. *Revista española de derecho constitucional* 91 (2011): 135-178.
- ORTIZ ACOSTA, Juan Diego, “De las Bienaventuranzas cristianas a los valores del capitalismo moderno. Un análisis axiológico”. *Sincronía* 75 (2019): 165-186.
- PABLO VI, «Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*» [en línea]. Roma, 1965. <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html>. [Consulta: 28 mayo 2020].
- , «Carta encíclica *Populorum progressio*» [en línea]. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1967. <http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html> [Consulta: 22 mayo 2020].

- PECES-BARBA, Gregorio, *Escritos sobre Derechos Fundamentales*. Madrid: Eudema, 1988.
- RATZINGER, Joseph, «Instrucción sobre libertad cristiana y liberación *Libertatis Conscientia*» [en línea]. Roma, 1986. <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html#top> [Consulta: 28 mayo 2020].
- , *La fraternidad de los cristianos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005a [1960].
- , *Dios y el mundo: creer y vivir en nuestra época*. Barcelona: Random House Mondadori, 2005b.
- RATZINGER, Joseph/BENEDICTO XVI, «Carta encíclica *Deus caritas est*» [en línea]. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2005c.
- , <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html> [Consulta: 20 mayo 2020].
- , «Carta encíclica *Caritas in veritate*» [en línea]. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2009. <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html> [Consulta: 23 mayo 2020].
- ROUCO VARELA, Antonio M., *Teología y Derecho*. (Ed. Roberto Serres López de Guereñu). Madrid. Ediciones Cristiandad, 2003.
- SOBREVILLA, David, “El modelo jurídico de reglas, principios y procedimientos de Robert Alexy”. *Isonomía: Revista de teoría y filosofía del derecho* 4 (1996): 97-113.
- HIERRO, Liborio L., “Los derechos económico-sociales y el principio de igualdad en la teoría de los derechos de Robert Alexy”. *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho* 30 (2007): 249-272.
- ZAMAGNI, Stefano, 2009, “Fraternidad, don y reciprocidad en la *Caritas in veritate*”. *Revista Cultura Económica* 19(75-76): 11-29. <<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/2005/1/fraternidad-don-reciprocidad-caritas-veritate.pdf>> [Consulta: 23 mayo 2020].