



- ◆ Trabajo realizado por la Biblioteca Digital de la Universidad CEU-San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

ESTILOS PSICOPATOLÓGICOS Y ESTRUCTURAS DE PECADO

A. POLAINO-LORENTE

I INTRODUCCIÓN

Las líneas que siguen tratan de ser unas glosas a la encíclica de Juan Pablo II *Sollicitudo rei socialis* (SRS en lo sucesivo) desde el punto de vista psicopatológico, que es la ciencia que su autor cultiva.

Acaso algún lector pueda encontrar un tanto extraño el título que se ha dado a esta colaboración: «Estilos psicopatológicos y estructuras de pecado». En realidad, tales términos vienen a poner en conexión lo que, en su perspectiva científica, el autor considera como más relevante en esta encíclica y lo que, sin duda alguna, mejor puede articularse de ella con el estricto contenido de la psicopatología.

Se trata, pues, de poner en conexión una realidad moral denunciada en esta encíclica, «las estructuras de pecado», con otra realidad clínica y psicológica, «los estilos psicopatológicos», tal y como se manifiestan en los hombres de nuestra actual sociedad.

El propósito de esta encíclica es recuperar, con un alcance más ambicioso y actualizado, el concepto y significación de la Doctrina Social de la Iglesia, es decir, «afirmar una vez más la *continuidad* de la Doctrina Social junto con su constante *renovación*. En efecto, continuidad y renovación son una prueba de la *perenne validex* de la enseñanza de la Iglesia» (SRS, n. 3).

Simultáneamente, Juan Pablo II se propone con esta encíclica «rendir homenaje» a la encíclica *Populorum progressio*, publicada por Pablo VI hace ahora veinte años (SRS, n. 2), y dado que la llamada «cuestión social» ha adquirido una dimensión mundial (...), pues es suficiente mirar la realidad de una *multitud ingente de hombres y mujeres*, niños, adultos y ancia-

nos, en una palabra, de personas humanas concretas e irrepetibles, que sufren el peso intolerable de la miseria» (SRS, n. 13), nos urge a que «cada uno debe tomar conciencia de este hecho, precisamente porque interpela directamente a la conciencia, que es fuente de las decisiones morales» (SRS, n. 9).

Ante la miseria y el subdesarrollo, que son, bajo otro nombre, las tristezas y las angustias de los hombres de hoy, sobre todo de los pobres (SRS, n. 6), Juan Pablo II nos exhorta mediante la presente reflexión a la necesidad de una concepción más rica y diferenciada del desarrollo (SRS, n. 4), ofreciendo lo que es tradicional y específico de la doctrina social cristiana, es decir, de aquellos «principios de reflexión», «criterios de juicios» y «directrices de acción» (SRS, n. 8), de forma que se intente «guiar de este modo a los hombres para que ellos mismos den una respuesta, con la ayuda también de la razón y de las ciencias humanas, a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena» (SRS, n. 1).

Inicialmente, hay que admitir que el drama de la indigencia y necesidad, contenido de la interpelación que en este documento se hace a todo hombre, no ha hecho otra cosa que intensificarse y profundizarse durante las dos últimas décadas, como puede verificarse en la persistencia y el alargamiento del *abismo* entre los países del Norte y los del Sur; la *aceleración* que impulsa a aumentar la distancia entre estos países (SRS, n. 14); el *analfabetismo*; la incapacidad de participar en la *construcción de la propia nación*; las *diversas formas de explotación y de opresión* económica, social, política y también religiosa de la persona humana y de sus derechos; las *discriminaciones de todo tipo* basadas en la diferencia racial (SRS, n. 15) determinan que nuestro único mundo quede dividido en mundos distintos, tópicamente clasificados del primero al cuarto, como si la unidad del género humano pudiese desgarrarse en sectores bien diferenciados, según los desconcertantes y escandalosos vientos del egoísmo (SRS, n. 14).

El hecho de la mundialización de las desigualdades sociales es algo que resulta hoy escandalosamente incontrovertible, si se tiene en cuenta la existencia de los dos bloques y la contraposición militar que hay entre ellos —con el peligro tremendo que representan las armas atómicas, que parecen encaminarnos más rápidamente hacia la muerte—, mientras se acentúa el subdesarrollo y crecen los millones de refugiados, el terrorismo y las campañas sistemáticas contra la natalidad (SRS, nn. 20, 24 y 25).

II

LA ANTROPOLOGÍA IMPLÍCITA
EN LA *SOLLICITUDO REI SOCIALIS*

La encíclica va dirigida a todos los hombres de buena voluntad, cualesquiera que sean sus creencias religiosas. Por otra parte, como en cualquier otro documento de la Doctrina Social de la Iglesia, no se parte aquí de lo explícitamente revelado ni de las verdades dogmáticas de la Iglesia católica, aunque uno y otras, como es obvio, se tengan en cuenta. Esto quiere decir que si esta encíclica sale al encuentro del hombre, de todos los hombres, es porque el tema de la cuestión social incide frontalmente en el hombre, a cuyo servicio se dirige precisamente la Iglesia, y precisamente por eso, por servir al hombre, a la Iglesia le es imposible desentenderse de estos problemas. Y también porque, como consecuencia de la verdad del hombre que ha sido revelada y puesta de manifiesto a través de la fe, la Iglesia parte de una antropología irrenunciable en la que, en la perspectiva del realismo, se alza con unos supuestos que pueden ser también muy luminosos para la solución de estos problemas de los hombres.

En consecuencia, hay una antropología implícita en la *Sollicitudo rei socialis* cuyo alcance no debiéramos minimizar los destinatarios —es decir, todos los hombres, por cuanto que a todos nosotros nos afecta—, si de verdad demostramos tener esa exigible buena voluntad que es necesaria para tratar de resolver los graves problemas suscitados por la desigualdad social.

La nota más relevante de la antropología aquí implícita es la del realismo que siempre ha caracterizado a la concepción cristiana del hombre, *realismo antropológico* que es congruente con la totalidad de las verdades del depósito de la fe católica.

Es cierto que no se abordan aquí, explícita y sistemáticamente, ninguno de estos principios antropológicos a los que más arriba aludía. Pero no es menos cierto que todas y cada una de las afirmaciones que se hacen están como entreveradas por estos mismos principios. De este modo, sobre la implícita antropología se vertebra de inmediato todo el *corpus* del documento. También lo aquí manifestado explícitamente es consecuencia de los principios antropológicos implícitos en los que el texto del discurso hunde sus raíces nutrientes.

Es en este punto donde todos los hombres pueden darse cita —en un fecundo intento de mutua comprensión para la eficaz toma de decisiones—, pues, como enseguida observaremos, la totalidad de los hombres de buena voluntad —cualesquiera que sean sus creencias— coincidirán y llegarán a estar de acuerdo con los principios antropológicos que sostienen las afirmaciones explícitamente formuladas en este documento.

Aunque son muchos los principios antropológicos a los que podríamos aquí aludir, trataré de limitarme sólo a los que considero más pertinentes o irrenunciables para lo que aquí interesa. Sintetizo estos principios en los tres siguientes:

1. Los parámetros antropológicos del desarrollo humano.
2. Interdependencia y libertad.
3. Solidaridad y dignidad.

1. Los parámetros antropológicos del desarrollo humano

Si hay algún término que sintetice bien las valiosas aportaciones de esta encíclica, es, sin duda alguna, el de desarrollo.

No es nada fácil llegar a un concepto de desarrollo —dadas las vicisitudes por las que ha atravesado el significado de este término— que sea compatible con los principios de la antropología cristiana. Nada de extraño tiene que a todo lo ancho de la encíclica el concepto de desarrollo se repita una y otra vez, hasta el punto de dedicarle los ocho epígrafes del apartado cuarto, lo que constituye casi el 25 % del texto de este documento.

El desarrollo debe diferenciarse de otros términos psicobiológicos afines como son el crecimiento, la maduración y el progreso. El progreso y el desarrollo son dos conceptos radicalmente distintos¹. Si la *Populorum progressio* de Pablo VI dejó de una forma bien establecida que al hablar de progreso se trataba del «progreso humano y espiritual de todos y, por consiguiente, del bien común de la humanidad»², Juan Pablo II ha puesto de manifiesto de modo patente que «la historia no es simplemente un progreso necesario hacia lo mejor, sino más bien un acontecimiento de libertad, más aún, un combate entre libertades»³.

Sin duda alguna, «por este motivo se ha preferido usar en el texto de esta encíclica la palabra “desarrollo” en vez de la palabra “progreso”, pero procurando dar a la palabra “desarrollo” el sentido más pleno», tal como se nos advierte en la nota número 50 de este texto.

El concepto de desarrollo en esta encíclica tiene como referencia inequívoca al hombre, con todo lo que ello comporta de diferenciaciones y matices, como conviene a un término tan complejo sobre una materia que, aunque a primera vista sólo sea *económica y social* (SRS, n. 8), tiene, sin embargo, un *carácter ético y cultural* (...) e implica una «*conducta moral*»

¹ Véase, en este volumen, Polo, L., «La *Sollicitudo rei socialis*: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad», pp. 63-119, y Colom, L., «El desarrollo de todo el hombre», pp. 357-378.

² *Populorum progressio*, n. 76, 1-c.

³ *Familiaris consortio* (1981), n. 6, AAS 74 (1982), p. 88.

(SRS, n. 8). Esto quiere decir que el análisis objetivo de esa realidad que es el desarrollo económico y social del hombre se inscribe en el parámetro de la Doctrina Social de la Iglesia como *un hecho moral*. Significa esto que la realidad del desarrollo de la persona y de los pueblos supone una *valoración moral* (SRS, n. 9) cuando se le contempla desde estos supuestos antropológicos, desde estos parámetros, desde los que no sólo no se le hurta ninguna significación al término de desarrollo, sino que más bien se le apresa en toda la plenitud de su significado.

Cuando el término desarrollo no es bien entendido desde esta óptica humana, su valor inflaciona y deviene en subdesarrollo. Éste es el caso del subdesarrollo, consecuencia del reduccionismo del término desarrollo a sólo su dimensión economicista (cfr. SRS, n. 15). «Con esto se demuestra que si el desarrollo tiene una *necesaria dimensión económica*, puesto que debe procurar al mayor número de habitantes del mundo la disponibilidad de bienes indispensables para “ser”, sin embargo no se agota con esta dimensión. En cambio, si se limita a ésta, el desarrollo se vuelve contra aquellos mismos a quienes se desea beneficiar» (SRS, n. 28).

Resulta más fácil explicar lo que *no es* el desarrollo que lo que el desarrollo es. El desarrollo no es un proceso rectilíneo, *casi automático y de por sí ilimitado*, que marchará hacia la perfección indefinida (SRS, n. 27); el desarrollo tampoco es *la mera acumulación* de bienes y servicios ni la mera disponibilidad de múltiples *beneficios reales* (SRS, n. 28).

El desarrollo tomado en su significación exclusivamente económica — como veremos más adelante — restringe el ámbito de la autorrealización personal, de la realización del hombre como persona, a sólo una dimensión, la economicista, haciendo de la persona un animal unidimensional. Un desarrollo así entendido, ¿no empobrece tal vez a la persona humana igual o más que la privación de los bienes materiales? ¿Acaso no supone esto la degradación de la persona hasta la pérdida del respeto que todo hombre y mujer se debe a sí mismo? (cfr. SRS, n. 15 y n. 18).

Entendido así el desarrollo, devendría en un proceso isomorfizador e igualitario, capaz de anular —por frustrarlos— los más ricos valores que virtualmente subyacen escondidos en cada persona humana. Si el desarrollo se entiende sólo desde parámetros economicistas —que por otra parte han vuelto sus espaldas a los supuestos antropológicos fundamentales—, cada hombre será menos hombre cuanto más satisfaga en sí ese concepto erróneo de desarrollo. Esto es así, puesto que al entenderse el desarrollo como una dimensión exclusivamente económica de la persona, por él quedaría marginado y fuera de foco el carácter de pluralismo diversificante, enriquecedor y diferenciador que caracteriza —hasta la singularidad irrepetiblemente histórica— el desarrollo personal de todos los hombres. Un desarrollo como éste, mal entendido, frustraría la realización de lo que de

más humano subyace en el hombre: la capacidad de hacer más perfectible la perfección inicial con que cada ser llega a este mundo.

Si el desarrollo es sólo y exclusivamente económico, el hombre no puede entenderse ya como una perfección perfectible, sino como mera perfección dada, cuyo valor tampoco puede modificarse porque le ha sido dado de una vez por todas y para siempre, desde su inicio. Pero esto implica y exige la absoluta carencia de libertad personal, la imposibilidad de acrecerse de cada hombre realizándose en la misma medida en que realiza en sí, en que encarna en sí unos valores que le avaloran.

Ciertamente, el desarrollo no debe entenderse unidimensionalmente, según los exclusivos parámetros economicistas. Y ello no sólo porque se oponga a las posibilidades realizadas que cada persona tiene como perfección perfectible que es, sino porque a corto o largo plazo un desarrollo así entendido degeneraría en una *doble violencia*.

En primer lugar, en *la violencia contra sí mismo*, puesto que si el hombre no puede desarrollarse en toda su estatura —por la ausencia de los necesarios recursos económicos—, la perfección inicial en que consiste todo hombre se frustraría en lo que tiene de perfectible y, en consecuencia, sería una perfección defectible, es decir, defectuosa, o sea, el hombre se transformaría en una imperfección. Si de la perfección inicial que todo hombre trae consigo —y que le ha sido dada gratuitamente— se hiciese una imperfección por falta de los necesarios recursos económicos, esa imperfección sería atribuible a alguien y, en consecuencia, sería una imperfección negligible, culpable y punible.

Y en segundo lugar, en *la violencia de todos contra todos*, puesto que, como se señala en la encíclica, «las poblaciones excluidas de la distribución equitativa de los bienes, destinados en origen a todos, podrían preguntarse: ¿por qué no responder con violencia a los que nos tratan con violencia?» (SRS, n. 10).

La lectura atenta del texto de la encíclica pone de manifiesto cuáles son los parámetros antropológicos, los principios de la antropología aquí implícita, que deben servir de guía al desarrollo del hombre. El concepto de desarrollo, que aquí se nos propone conforme a esos parámetros antropológicos, es el siguiente: el desarrollo debe considerarse desde «la perspectiva de la interdependencia universal» (SRS, n. 9), como «el nombre nuevo de la paz» (SRS, n. 10). El desarrollo «se mide y se orienta según esta realidad y vocación del hombre visto globalmente, es decir, según un propio *parámetro interior* (...). Mas para alcanzar el verdadero desarrollo es necesario no perder de vista dicho *parámetro*, que está en la *naturaleza específica* del hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza (...), y no puede consistir solamente en el uso, dominio y posesión *indiscriminada* de las cosas creadas (...), sino más bien en *subordinar* la posesión, el dominio

y el uso a la semejanza divina del hombre y a su vocación a la inmortalidad. Esta es la *realidad trascendente* del ser humano» (SRS, n. 29).

El desarrollo es «la expresión moderna de una dimensión esencial de la vocación del hombre (...); quien quisiera renunciar a la *tarea, difícil pero exaltante*, de elevar la suerte de todo el hombre y de todos los hombres, bajo el pretexto del peso de la lucha y del esfuerzo incesante de superación, o incluso por la experiencia de las derrotas y del retorno al punto de partida, faltaría a la voluntad de Dios Creador (...), lo que nos ayudará a comprometernos más resueltamente en el *deber*, hoy urgente para todos, de cooperar en el desarrollo pleno de los demás» (SRS, n. 30).

«La cooperación al desarrollo de todo el hombre y de cada hombre es un deber de *todos para con todos* (...); los pueblos y las naciones también tienen derecho a su desarrollo *pleno*» (SRS, n. 32). «No sería verdaderamente *digno del hombre* un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los *derechos humanos* (...), incluidos los *derechos de las naciones y de los pueblos* (...); el verdadero desarrollo, según las exigencias *propias* del ser humano (...), implica (...) una viva *conciencia del valor* de los derechos de todos y de cada uno, así como de la necesidad de respetar el derecho de cada uno a la utilización plena de los beneficios ofrecidos por la ciencia y la técnica» (SRS, n. 33).

Después de ampliar este concepto de desarrollo respecto del orden *interno* de cada *nación* y del *orden internacional*, Juan Pablo II se detiene en subrayar el carácter moral del desarrollo que, realizándose en el marco de la *solidaridad* y de la *libertad*, debe fundarse en el amor a Dios y al prójimo para dar origen así a la «civilización del amor» (cfr. SRS, ns. 33 y 34).

7. Interdependencia y libertad

Otro parámetro antropológico sin el que sería imposible comprender el alcance del análisis de las propuestas que se hacen en este documento es el de la libertad humana, entendida ésta como interdependencia humana.

La libertad es condición indispensable para el desarrollo, hasta el punto de que sin libertad aquél no es posible. Pero el desarrollo ha demostrado una y otra vez que hace positiva o negativamente interdependientes a unos y otros hombres y a unos y otros países, también en lo que respecta a sus libertades personales y nacionales.

En nuestras actuales circunstancias resulta imposible imaginar un desarrollo en solitario y de forma absolutamente independiente. La independencia personal y colectiva se ha transformado hoy en interdependencia colectiva, en interdependencia inevitable, dada la «aldea global» en que ha devenido el mundo, como consecuencia del complejo y enriquecedor flujo

de comunicaciones. En este marco de relaciones parece riguroso contemplar la libertad como el tejido que resulta del entrecruzamiento de los hilos y haces independientes e interdependientes del obrar humano; simultáneamente, la interdependencia se nos manifiesta como el lugar donde se acuna, emerge y se vertebra la solidaridad humana.

La libertad entendida como interdependencia solidaria es lo que jalona y da sentido a la esperanza que en el desarrollo tiene el hombre, desarrollo que sólo se justifica como tal si a la postre sirve para el acrecimiento de la esperanza⁴.

El mal uso de la libertad puede generar interdependencias negativas entre pueblos, hasta el extremo de constituir a unos en casi *absoluta dependencia* de otros; en otras circunstancias, el mal uso de la libertad puede generar el efecto contrario, es decir, la *absoluta independencia* de unos pueblos respecto de otros.

Tanto la dependencia como la independencia absolutas manifiestan una *patología de la libertad* por cuanto que, cada una a su modo, atentan y asfixian al hombre sin que pueda darse ese juego ágil, suelto y creativo de las interacciones libres y solidariamente interdependientes.

Como ejemplo de lo aquí expuesto, consideremos uno de los hechos a que se refiere este documento: la deuda internacional, como indicador de la interdependencia existente entre los países desarrollados y menos desarrollados (cfr. SRS, n. 19). En efecto, en función de una cierta interdependencia inicial, los países desarrollados hicieron un préstamo económico a los países en vías de desarrollo. Es difícil, si no imposible, juzgar las intenciones de unos y otros países. Admitamos, por el momento, que tanto los prestadores como los receptores del crédito partieron inicialmente de una misma e idéntica posición a favor del desarrollo. Sin embargo, si analizamos los efectos en cascada que se han originado —primero de dependencia absoluta y después de absoluta independencia entre muchos de estos países— observaremos que los resultados han sido para ambos muy nefastos y contraproducentes.

¿Han supuesto los préstamos internacionales un estímulo o un freno al desarrollo de los pueblos? ¿Se ha cumplido o se ha frustrado el propósito o los fines con que se prestó aquel capital? A lo que parece, ni los fines se consiguieron, ni los pueblos en vías de desarrollo se desarrollaron, ni los países prestamistas recuperaron su capital. Así las cosas, es difícil reconocer dónde está el error, puesto que los primeros optaron por la dependencia absoluta respecto de los países desarrollados —sin asumir sus propias responsabilidades— y, simultáneamente, éstos toleraban y consentían esa

⁴ Véase, en este volumen, Gómez Pérez, R., «Ética, solidaridad y opinión pública», pp. 615-632.

dependencia absoluta con tal de invertir fuera el excedente de capital que tenían.

A la anterior fase de total dependencia ha seguido una última de absoluta independencia. Una vez que los países en vías de desarrollo no pudieron pagar su deuda exterior, optaron por desentenderse de la deuda y de los países de quienes eran deudores, al mismo tiempo que los acreditados comenzaban a desentenderse del futuro de los países deudores, a excepción del hecho de recuperar y satisfacer el capital que se les adeudaba.

No parece sino que la dependencia absoluta —también en la relación entre los pueblos, al igual que sucede en las relaciones entre personas, como ha puesto de manifiesto la moderna psicopatología— sólo puede engendrar una absoluta independencia, es decir, la destrucción de toda interdependencia entre ellos y aun la génesis de un conflicto, que da origen y se alimenta, las más de las veces, con el odio recíproco.

Esto es lo que sucede cuando se olvida el parámetro antropológico de la libertad humana entendida como mutua interdependencia. Ese olvido sólo genera pérdidas para todos, y, como es sabido, las pérdidas son siempre más difíciles y costosas de redistribuirse justamente que las ganancias.

Como se lee en la encíclica: «Por este mecanismo, el medio destinado al desarrollo de los pueblos se ha convertido en un *freno*, por no hablar, en ciertos casos, hasta de una *acentuación del subdesarrollo*. Estas circunstancias nos mueven a reflexionar (...) sobre el *carácter ético* de la interdependencia de los pueblos» (SRS, n. 19).

El fundamento de este parámetro antropológico que es la interdependencia resulta obvio. «Hoy quizá más que antes —continúa la encíclica—, los hombres se dan cuenta de tener un destino común que construir juntos, si se quiere evitar la catástrofe para todos. Desde el fondo de la angustia, del miedo y de los fenómenos de evasión como la droga, típicos del mundo contemporáneo, emerge la idea de que el bien, al cual estamos llamados todos, y la felicidad a la que aspiramos no se obtiene sin el esfuerzo y el empeño de todos sin excepción, con la consiguiente renuncia al propio egoísmo» (SRS, n. 26). Hoy «se puede señalar ya como un *valor positivo y moral* la conciencia creciente de la *interdependencia* entre los hombres y entre las naciones. El hecho de que los hombres y mujeres, en muchas partes del mundo, sientan como propias las injusticias y las violaciones de los derechos humanos (...) es un signo más de que esta realidad es transformada en *conciencia*, que adquiere así una connotación *moral*» (SRS, n. 38). La conciencia de la realidad según la cual es preciso entender la libertad como interdependencia se funda «en el principio de que los bienes de la creación *están destinados a todos* (...) y deben servir igualmente al bien de todos» (SRS, n. 39). Esta conciencia de la realidad «adquiere así una con-

notación *moral*» (SRS, n. 38), deviniendo en realidad de la conciencia, que sólo con mucho esfuerzo puede acallarse.

La interdependencia como parámetro antropológico del que se parte en esta encíclica es, ciertamente, un hecho insoslayable. «La *interdependencia* —concluye la encíclica en el n. 45— es ya una realidad en muchos de estos países. Reconocerla, de manera que sea más activa, representa una alternativa a la excesiva dependencia de países más ricos y poderosos, en el orden mismo del desarrollo deseado, sin oponerse a nadie, sino descubriendo y valorizando al máximo *las propias responsabilidades*» (SRS, n. 45).

3. Solidaridad y dignidad

Solidaridad y dignidad constituyen el tercer parámetro de la antropología implícita que, en la opinión de quien esto escribe, está sumergido a todo lo largo del texto de la encíclica.

Con toda certeza, el término solidaridad es, junto con el término desarrollo, los dos conceptos que más frecuentemente se repiten a lo largo del texto de la encíclica. Sin embargo, el mismo concepto de solidaridad es un tanto equívoco, al estar afectado por una cierta polisemia significativa. Y es que la solidaridad no debe emplearse únicamente en su restrictiva significación economicista, como hoy suele ocurrir. Las desigualdades entre los hombres no son sólo económicas, sino también —y de forma muy relevante y significativa en el mundo de hoy— culturales y espirituales. Cuando predomina la dimensión economicista de la solidaridad humana, hablamos del diálogo Norte-Sur, para significar así el diálogo con fines potencialmente solidarios entre los países ricos (Norte) y los países pobres (Sur). Pero si nos atenemos a esta terminología espacializante y geográfica, muy pronto habrá que concluir que ese diálogo —si tiene la pretensión de ser realmente solidario— debe establecerse entre los cuatro puntos cardinales, y no sólo tomados de dos en dos estos puntos, sino, más radicalmente, tomando simultáneamente la totalidad de todos ellos. Y es que hay también muchas latitudes Sur en el Norte, del mismo modo que también hay muchas latitudes Norte en el Sur. De forma igualmente apropiada podría hablarse de la presencia del Este y del Oeste en el Norte y en el Sur, como también de la del Norte y el Sur en el Este y en el Oeste.

Es posible que el lector que hasta aquí nos haya seguido pueda sentirse un tanto confundido y desorientado ante el nuevo paisaje geográfico que le proponemos. Pero no se olvide que los cuatro puntos cardinales son sólo eso: puntos cardinales, es decir, hitos, señales que sirven de referencias al hombre y a los pueblos para orientarse en su andadura hacia el desarrollo. Pero ninguno de estos puntos, por sí mismo, va hacia ninguna parte;

ellos encaminan, pero no van; ellos orientan hacia dónde debe estar el desarrollo del hombre y de los pueblos, pero ellos mismos ni son ni consisten en ese desarrollo. Por otra parte, cada uno de estos puntos cardinales no suele emplearse en un sentido holístico y omniabarcante, cuando hablamos de desarrollo. Precisamente por eso, acontece ese tópico que en el uso coloquial del lenguaje denominamos con el término metafórico de diálogo Norte-Sur, un diálogo éste que, siguiendo la terminología propuesta, apenas si hace referencia a cualesquiera otras categorías que no sean las económicas. Pero cualquier diálogo humano que se restrinja y modalice unidimensionalmente en función de una sola categoría temática —en este caso, la económica— forzosamente devendrá en un diálogo sesgado. Si, como suele suceder hoy, el parcial diálogo economicista se toma como lo que no es, como la globalidad del posible diálogo humano —se toma el todo por la parte—, habrá que concluir que el diálogo Norte-Sur es, a fin de cuentas, un diálogo tergiversado, incommunicante y próximo a la manipulación.

Dicho de otra forma: un diálogo así concebido no puede contribuir a la emergencia de la solidaridad humana. Y es que el hombre jamás podrá reducirse a únicamente la dimensión económica. En efecto, según la dimensión económica, el diálogo Norte-Sur dicotomiza forzosamente la realidad humana en dos bloques, en función del criterio que se ha establecido: la categoría económica o el nivel de desarrollo del país de pertenencia.

Pero desde otras categorías —sin duda alguna, tan importantes o más que la económica—, como la estética, la literaria, la artística, la cultural o/y la religiosa, habrá que afirmar que desde estos últimos valores el Norte ya no está en el Norte, sino que puede estar asentado en el Sur. Y es muy probable que al hombre le importe mucho más el Norte espiritual, literario, artístico o religioso que el Norte económico. También desde estos últimos valores —ciertamente con una exigencia igual o mayor que para la dimensión estrictamente económica— resulta absolutamente imprescindible el deber moral de la solidaridad humana.

Por otra parte, puede distinguirse y hablarse también de un cierto Norte en el Norte y de un cierto Sur en el Sur, puesto que cualquier valor que se tome podrá cuantificarse y observarse su distribución —de más a menos— en cualquier país o región geográfica más o menos desarrollada.

Algo parecido sucede cuando nos trasladamos al Este y al Oeste. Es cierto que el tópico diálogo Este-Oeste se entiende hoy en un solo sentido, probablemente el más desafortunado, en el sentido estrictamente político de los dos bloques políticos-y-económicos en que hoy se divide el mundo: el de las dos primeras potencias mundiales.

Pero también aquí puede hablarse de un Norte del Este (por ejemplo, las personas de la antigua nomenclatura, los políticos y burócratas, etc.), del mismo modo que es válido afirmar la presencia de un Sur en el Oeste

(representado en aquellos países, por ejemplo, por los inmigrantes, los marginados, etc.).

No deja de ser curioso que los cuatro puntos cardinales se hayan dicotomizado, a través de sus vinculaciones, con dos significados distintos e incluso aparentemente contrapuestos, según el uso coloquial del lenguaje. Así, con la expresión «diálogo Norte-Sur» se quiere significar el diálogo entre los países desarrollados, que constituyen el «Primer Mundo», y los PMA (Países Menos Avanzados, que constituyen el llamado «Cuarto Mundo»). Esta dimensión del diálogo Norte-Sur queda bien expresada con el término *desarrollo*, concepto clave inspirador y orientador de esta metáfora.

Con el término «diálogo Este-Oeste» se significa, tópicamente, el diálogo entre dos regímenes económicos y políticos muy distintos: el marxismo materialista y el liberalismo capitalista. Esta dimensión quedaría subrayada por las dos palabras clave siguientes: *ideología* y *economía*.

Pero obsérvese que las dos expresiones antes aludidas son insatisfactorias e incompletas, y muchas veces se prestan a la confusión. En primer lugar, porque también en el Este y en el Oeste hay países que desde el punto de vista del desarrollo están al Norte y al Sur, respectivamente, y, en segundo lugar, porque también en el Norte y en el Sur hay países que siguen una ideología y economía del Este y del Oeste.

¿Continuaría el Sur estando subdesarrollado si se acabaran las tensiones y las escaladas armamentistas entre los países del Este y el Oeste? ¿Puede admitirse una real interdependencia entre el diálogo Norte-Sur y el diálogo Este-Oeste? ¿No reobran acaso forzosamente las consecuencias que resultan de cada uno de estos diálogos sobre el otro?

Donde realmente asienta el diálogo —y las luchas!— es en el «Norte», de Oriente y Occidente (el Norte de Oriente y el Norte de Occidente; es decir, entre las personas más poderosas de unas y otras potencias). Pero este tipo de lucha no es limitado ni restrictivo, sino expansivo e invasor. Por eso el conflicto entre los países desarrollados del Norte acaba descentralizándose y exportándose a los países del Sur (por ejemplo, a través del colonialismo), donde también acaba por establecerse un Oriente y un Occidente —países satélites donde las respectivas potencias son también hegemónicas— que forzosamente se ven así impelidas a entrar en colisión.

Por último, el conflicto Oriente-Occidente puede sufrir también una rotación axial en clave economicista, autoconstituyéndose y postulándose entonces como conflicto Norte-Sur. ¿Se daría ese conflicto Norte-Sur si tal vez no lo hubiera entre Oriente-Occidente? ¿Estaría presente el conflicto Oriente-Occidente si no lo hubiera entre el Norte y el Sur? Si cualquiera de los dos conflictos anteriores desapareciese, ¿se perpetuaría o se extinguiría el otro conflicto?

Donde parece que ambos conflictos se extinguen y se hacen convergentes hasta su recíproca confusión es en la carrera armamentista, en la fabricación y venta de armas. Asistimos así a una paradójica cooperación en la competitividad, cuyos efectos insolidarios y desastrosos tienen, sin duda alguna, consecuencias mundiales.

Por eso lo que importa es no esclerotizar la realidad, privándola de su natural dinamismo, mientras que estereotipadamente se le designa con unos términos reductivos que necesariamente acaban por hacer traición a lo que significan.

Más allá y por encima del Norte y del Sur, del Este y del Oeste, lo que importa es desvelar esas peculiaridades que caracterizan a la naturaleza del hombre —de todo hombre, cualquiera que sea el punto cardinal donde se haya asentado—, que conocemos con los conceptos de solidaridad y dignidad.

Lo que realmente importa para el hombre —y también para su dignidad— es que él sea solidario. Pero no todas las aparentes formas de solidaridad son realmente solidarias. Existe también la solidaridad nacida del miedo, la solidaridad que une a unas y otras personas por el miedo a que los otros solidariamente también se unan. La *solidaridad del miedo* es una solidaridad competitiva y cuyos efectos pueden ser insolidarios.

La auténtica solidaridad no tiene por qué dejar de ser competitiva. Existe también la competitividad en la audacia de ser más colaboradores al desarrollo (*cooperación solidaria*) y menos cooperadores a la competitividad entre los pueblos (*cooperación insolidaria*).

Éste es un camino fructífero que puede dar sentido a los pueblos desarrollados. En última instancia, el mayor reto que hoy cabe a los países desarrollados —un reto en donde se acrece su dignidad y el sentido de su desarrollo— es el de alcanzar el liderazgo en la solidaridad respecto de los otros pueblos (cfr. SRS, n. 26). Cuando los países desarrollados vuelven sus espaldas al bien común, al bien de todos, acaban por degradarse y caer en el narcisismo independentista. «Una nación que cediese, más o menos conscientemente, a la tentación de encerrarse en sí misma, olvidando la responsabilidad que le confiere una cierta superioridad en el gobierno de las naciones, *faltaría gravemente* a un preciso deber ético» (SRS, n. 23).

Para no alargar más estas glosas, me limitaré a continuación a delimitar mejor este parámetro antropológico de la solidaridad humana apelando únicamente a los conceptos y definiciones que de ella se ofrecen en la encíclica.

La solidaridad es la consecuencia de la interdependencia entre los hombres, que a su vez es el fruto de la libertad. La solidaridad es la asunción en el plano moral de la interdependencia humana, por cuya virtud los hombres se dan cuenta de que tienen un destino común que construir

juntos y que la preocupación concomitante por la paz es indivisible: o es de todos o de nadie (cfr. SRS, n. 26).

La solidaridad es la respuesta —como actitud virtuosa, moral y social— que el hombre da a la interdependencia, con «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» (SRS, n. 38).

No es solidario quien no reconoce en los otros a la persona. «La solidaridad nos ayuda a ver al “otro” —persona, pueblo o nación—, no como un instrumento cualquiera para explotar a poco coste su capacidad de trabajo y resistencia, abandonándolo cuando ya no sirve, sino como un “semejante” nuestro» (SRS, n. 39). La solidaridad transforma la mutua desconfianza en colaboración y es un camino hacia la paz y hacia el desarrollo que pasa por la justicia (SRS, n. 26 y 39). La solidaridad, junto con la libertad, constituyen el marco donde debe realizarse el desarrollo, sin sacrificar nunca la una a la otra, bajo ningún pretexto (SRS, n. 33).

La solidaridad, por último, está inspirada por la fe en un nuevo modelo de unidad del género humano, reflejo de la vida íntima de Dios, que los cristianos expresan con la palabra comunión (cfr. SRS, n. 40).

Otro parámetro antropológico aquí implícito es el que se refiere a la *dignidad* humana. El punto de partida es «la plena conciencia, en muchísimos hombres y mujeres, de su propia dignidad y de la de cada ser humano. Esta conciencia se expresa, por ejemplo, en una viva preocupación por el respeto de los derechos humanos y el más decidido rechazo de sus violaciones» (SRS, n. 26).

Es precisamente el respeto y la promoción de esta dignidad del hombre lo que legitima a la Iglesia, como «experta en humanidad» que es, a afrontar la solución de estos temas, sin lo que sería inviable la búsqueda y el encuentro de la felicidad que toda persona persigue. Si el desarrollo no es conforme a esta dignidad de la persona humana, es que tal desarrollo no es auténtico. Cuando el desarrollo se reduce a sólo un problema técnico, «se le despoja de su verdadero contenido y se traiciona a los hombres y a los pueblos a cuyo servicio debe ponerse» (SRS, n. 41). Un ejemplo de lo afirmado más atrás está representado por el *desempleo*. Las secuelas de los efectos negativos individuales y sociales van «desde la degradación hasta la pérdida del respeto que todo hombre y mujer se debe a sí mismo» (SRS, n. 18).

«Lo que está en juego —se nos dice al final de la encíclica, mientras se nos anima a encontrar soluciones— es la *dignidad de la persona humana*, cuya *defensa y promoción* nos han sido confiadas por el Creador y de las que son rigurosa y responsablemente *deudores* los hombres y mujeres en cada coyuntura de la historia. El panorama actual —como muchos ya per-

«iben más o menos claramente— no parece responder a esta dignidad» (SRS, n. 47).

Y, sin embargo, el hecho de la dignidad humana, a pesar de las dificultades que a veces encontremos para respetarla, continúa siendo un hecho tozudo y resistente a todo ultraje.

El fundamento antropológico de la dignidad personal hunde sus raíces en la propia naturaleza humana. Y es que el hombre no es un medio para ningún fin, sino que es un fin en sí mismo. Por su naturaleza, al hombre le ha sido dado el conocerse a sí mismo, el ser autoconsciente de su propia conciencia, de manera que con su libertad decide ajustarse o no a ser lo que debe. Por la voluntad, el hombre es autor responsable de sus propias transformaciones, de la hechura que como persona alcance a lo largo de todo su despliegue biográfico. Esto quiere decir que cada hombre puede y debe dirigirse libremente a sí mismo hacia su propia perfección. Como puede observarse, la dignidad emana de la racionalidad al mismo tiempo que de la libertad de la persona. Pero si cada hombre es un fin en sí mismo, si a cada persona le ha sido dado un relativo dominio sobre su propio fin, de manera que puede hacer de su propia existencia lo que él mismo decide, ningún hombre puede ser tratado como un medio por otro hombre.

El hecho, igualmente tozudo, de que ciertos hombres atropellen libremente su dignidad personal, perdiéndose el respeto a sí mismos, en ningún sentido hace menos legítima la dignidad de la persona humana.

Por eso, ni aun en esos casos, a nadie le está permitido imponer a otra persona un fin distinto al por él elegido. De admitirse esta posibilidad—incluso cuando se postula como necesidad de evitar tanto atropello personal—, estaríamos justificando la utilización de la persona humana como un medio o instrumento al servicio del fin a que otro le determina.

Esta última justificación consideraría al hombre no como un «alguien»—un valor, un bien en sí mismo, en tanto que está dotado de una dignidad intrínseca—, sino como un «algo», es decir, como una utilidad que sin tener ningún valor intrínseco, sólo vale en tanto que medio para obtener el fin a que otro le determina.

Pero el hombre tiene libertad no sólo para elegir los medios con cuyo concurso poder dar alcance a un determinado fin, sino que principalmente puede elegir también el propio fin que quiere alcanzar. Esto es lo que afirma Santo Tomás cuando escribe que el hombre es imagen de Dios en cuanto que es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos.

Esta dignidad del hombre se manifiesta en diversas notas y características, absolutamente específicas de la naturaleza humana, como las que se han empleado tradicionalmente para distinguir al hombre de cualquier otro

ser vivo: las de la inabarcabilidad, incognoscibilidad e irrepetibilidad; la de ser alguien insustituible, irreiterable, novedoso, irremplazable, susceptible de ser amado y capaz de amar, etc. Es precisamente esta dignidad ontológica o constitutiva la que está en la base que fundamenta todo el peso de la encíclica.

Por eso, como se lee en el texto de esta encíclica, el fundamento último de la dignidad humana es el hecho de que cada persona es «imagen indestructible de Dios Creador, *idéntica* en cada uno de nosotros» (SRS, n. 47). De aquí que se nos invite un poco más adelante «a dar un *testimonio unánime* de nuestras *comunes convicciones* sobre la dignidad del hombre, creado por Dios, redimido por Cristo, santificado por el Espíritu y llamado en este mundo a vivir una vida conforme a esta dignidad» (SRS, n. 47).

III

ESTILOS PSICOPATOLÓGICOS Y ESTRUCTURAS DE PECADO

Ciertamente, mis comentarios más personales a esta encíclica han de ser coincidentes con aquello que mejor conozco por ser la disciplina que cultivo: la psicopatología. En esta perspectiva, el autor de estas líneas se atrevería a poner en conexión algo tan innovador como «las estructuras de pecado» —y, sin embargo, tan relacionadas con la teología moral, la antropología y la sociología—, de que se habla en la encíclica, con lo que en el ámbito de la clínica podríamos denominar como «estilos psicopatológicos».

Esto quiere decir que considero como una importantísima aportación —puesta de manifiesto en este documento de forma implícita— la posible conexión entre las «estructuras de pecado» y los «estilos psicopatológicos», entre la teología moral y la psiquiatría, entre la clínica y la pastoral, entre la opresión del hombre por el hombre y la enfermedad psicológica, entre los pecados personales e institucionales y los desajustes psicopatológicos. Con esto no se pretende aquí recuperar la vieja polémica establecida entre la psicopatología tradicional y la *moral insanity*, sino más bien salir al paso de un apretado núcleo de cuestiones, por otra parte de amplia circulación en nuestra actual sociedad, que tanto preocupan al hombre contemporáneo. Pero antes de entrar en el análisis de cuáles sean las posibles conexiones existentes entre unos y otros fenómenos, permítaseme sintetizar a continuación el diagnóstico, mitad clínico y mitad moral, así como las claves etiológicas puestas de manifiesto por la encíclica.

IV

CLAVES PARA EL DIAGNÓSTICO DE LOS ACTUALES
ESTILOS PSICOPATOLÓGICOS

Obviamente, la expresión «estilos psicopatológicos» no debe atribuirse a la encíclica, ya que en absoluto aparece en este documento; por consiguiente, tal término debe atribuirse únicamente al autor de estas líneas.

Juan Pablo II sí que cita textualmente y con una frecuencia relativamente importante las dos expresiones siguientes: «mecanismos perversos» y «estructuras de pecado».

Se emplea el término «estructuras de pecado» para referirse a ciertas dificultades que dividen al mundo y que se oponen a la interdependencia y a la solidaridad que debieran hacer posible el desarrollo de todo hombre y de todos los hombres. Estas estructuras constituyen como «la suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del *bien común* universal y de la exigencia de favorecerlo». Como tales estructuras de pecado, «se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas siempre a *actos concretos* de las personas, que las introducen y hacen difícil su eliminación. Y así estas mismas estructuras se refuerzan, se difunden y son fuente de otros pecados condicionando la conducta de los hombres» (SRS, n. 36).

Obsérvese cómo ha cambiado radicalmente el modo de analizar los problemas referentes al desarrollo del hombre. Aquí no aparecen ahora las categorías políticas, ideológicas y económicas con las que tan familiarizado está el hombre contemporáneo y a las que casi siempre atribuye —como primera y última causa— las consecuencias de la indignidad y vejación que se les hacen a tantos hombres. El análisis se ha vuelto ahora decididamente moral y teológico, a pesar de que el término «pecado» y «estructuras de pecado» sean «categorías que no se aplican frecuentemente a la situación del mundo contemporáneo. Sin embargo, no se puede llegar fácilmente a una comprensión profunda de la realidad que tenemos ante nuestros ojos, sin dar un nombre a la raíz de los males que nos aquejan» (SRS, n. 36).

Sigue a continuación un muestreo de estas conductas —egoísmo, estrechez de miras, cálculos políticos errados, decisiones económicas imprudentes, etc.— para sintetizarlas en las dos frecuentes actitudes humanas siguientes: el «*afán de ganancia exclusiva y la sed de poder*, con el propósito de imponer a los demás la propia voluntad a cualquier precio» (SRS, n. 37).

Repárese en que aquí se ha pasado de los anteriores parámetros antropológicos —que hemos visto líneas atrás— a los propios de la teología moral. Pero este salto no se realiza bruscamente, sino que pasa por una consideración psicopatológica mediadora que es inevitable: la de las *actitu-*

des personales que median la génesis y emergencia de las estructuras de pecado.

Un paso más en el análisis y asistiremos a la evolución desde lo individual a lo social: desde el pecado personal a la génesis de las estructuras de pecado. Estas estructuras —a pesar de que constituyan una abstracción selectiva— no han caído del cielo, sino que han surgido y se han trenzado con la repetición y la acumulación de muchos pecados personales que, lógicamente, han sido realizados por los hombres (cfr. la nota 65 de la encíclica). Ahora bien, una vez que se han alumbrado tales estructuras, una vez que han emergido y se han llegado a implantar, estable y consistentemente, en nuestra sociedad, adquiriendo su propia autonomía, han contribuido poderosamente, por eso mismo, a perpetuar las desigualdades sociales, siguiendo como fuente y encadenamiento de otras injusticias y haciendo un flaco servicio, si es que no un atentado, a la dignidad del hombre.

Por consiguiente, se equivocan quienes atribuyen todos los males de nuestra sociedad a la ideología o a la política. Pues aunque parezca que todo es reductible a la economía o a la política —sostienen que en el principio era la política—, en realidad no lo son. En realidad, la injusticia social es reductible a una única causa: la idolatría. Una idolatría consistente en que el hombre absolutiza lo que es relativo y relativiza lo que es absoluto, mientras se inmola en los altares del dinero, del prestigio personal, del éxito social y del protagonismo egótico.

La encíclica nos recuerda esto mismo con otras palabras: «Es de desear que también los hombres y mujeres sin una fe explícita se convenzan de que los obstáculos opuestos al pleno desarrollo no son solamente de orden económico, sino que dependen de *actitudes más profundas* que se traducen para el ser humano en valores absolutos» (SRS, n. 38). Nada de particular tiene, después de esta afirmación, que más tarde al hablar del tratamiento o liberación de estas estructuras de pecado, como después veremos, se opte por un *cambio de actitudes* (algo que específicamente atañe a lo que constituye una ordinaria intervención en el ámbito de lo psicopatológico).

Pero las estructuras de pecado no son sólo aquellos mecanismos perversos (cfr. SRS, n. 17) que se oponen al pleno desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres (cfr. SRS, n. 38), sino más bien un *mal moral*, fruto de muchos pecados personales, cuya conducta humana es preciso identificar adecuadamente para encontrar el *camino a seguir* para superarlo (cfr. SRS, n. 37).

Las estructuras de pecado no sólo se oponen al desarrollo económico del hombre —desarrollo que no es capaz de liberar al hombre, sino que, al contrario, puede esclavizarlo todavía más—, sino que se oponen a su desarrollo cultural, trascendente y religioso; se oponen, en definitiva, a la

identidad personal de cada hombre y a la identidad nacional y cultural de cada pueblo. Esto significa que las estructuras de pecado condicionan una patología de la libertad y de la identidad personal, puesto que «el ser humano es totalmente libre sólo cuando es *él mismo*, en la plenitud de sus derechos y deberes; y lo mismo cabe decir de toda la sociedad. El principal obstáculo que la verdadera liberación debe vencer es el *pecado* y las *estructuras* que llevan al mismo» (SRS, n. 46).

Hemos visto muy sucintamente lo que en la encíclica se entiende por «estructuras de pecado» y la importancia que se les atribuye en la génesis de la injusticia social. Hemos observado también cómo el nuevo análisis teológico y moral del subdesarrollo atraviesa el estudio de las actitudes y comportamientos humanos que están en el fundamento mismo y en la génesis de los pecados personales. Muchas de esas actitudes y comportamientos se configuran en cada hombre como un peculiar estilo comportamental, estilo de vida cuyas consecuencias psicopatológicas personales y sociales son obvias e ineludibles: desde la patología de la identidad personal a la esclavitud cultural de otros pueblos.

La encíclica se detiene en el análisis pormenorizado de la etiología del subdesarrollo, exponiéndolo en una profunda y bien trenzada descripción sintomatológica y analizando algunos mecanismos etiopatogénicos de este fenómeno.

Entre las causas etiológicas destacadas por la encíclica deben enunciarse las siguientes: el mal moral de los pecados personales, es decir, las actitudes personales absolutizadoras de ganancia exclusiva y de sed de poder (cfr. SRS, n. 37) y determinadas motivaciones políticas que configuran y dividen al mundo en dos bloques (cfr. SRS, ns. 20 y 35). El documento sintetiza cuál es el camino a seguir en la indagación causal del fenómeno: «Es, pues, necesario individuar las causas de orden *moral* que, en el plano de la conducta de los hombres considerados como *personas responsables*, ponen un freno al desarrollo e impiden su realización plena» (SRS, n. 35).

El diagnóstico pormenorizado del subdesarrollo injusto se despliega por medio de un certero recorrido a través de bloques de indicadores bien agrupados y sistematizados. Resumo a continuación algunos de estos indicadores:

1. *Indicadores generales del subdesarrollo*: Entre estos indicadores de tipo mayor y, por tanto, muy gruesos en su capacidad de discriminación, se encuentran los siguientes: la multitud ingente de personas humanas concretas e irrepetibles que sufren el peso intolerable de la miseria; los millones de personas que carecen de esperanza; los dramas de total indigencia y necesidad en que viven otros (cfr. SRS, n. 13).

a) *Indicadores económicos*. Aquí el análisis se hace más fino y sutil, enunciándose los siguientes: la persistencia del abismo entre el llamado

Norte desarrollado y el Sur en vía de desarrollo; las desigualdades sociales que hacen compatible la miseria en los países ricos y la ostentación escandalosa de algunos, en los países, pobres, y la injusta producción y distribución de alimentos, higiene, salud y vivienda, disponibilidad de agua potable, condiciones de trabajo, en especial el femenino, y duración de la vida (cfr. SRS, n. 14).

b) Indicadores culturales. Entre ellos se destacan la presencia del analfabetismo; la dificultad o imposibilidad de acceder a los niveles superiores de instrucción; la incapacidad de participar en la construcción de la propia nación; las diversas formas de explotación y de opresión; la represión del derecho de disposición económica, y las discriminaciones de todo tipo, especialmente aquellas basadas en la diferencia racial (cfr. SRS, n. 15).

c) Indicadores psicológicos. Se mencionan aquí los siguientes: la destrucción del espíritu de iniciativa; la represión de la subjetividad creativa del ciudadano; la nivelación descendente estimuladora de la pasividad, la dependencia y la sumisión al aparato burocrático; las situaciones de desesperación que presionan hacia la emigración física y favorecen la emigración «psicológica» (cfr. SRS, n. 15); la indefensión extrema hasta el punto de la degradación y la pérdida del respeto que toda persona se debe a sí misma (cfr. SRS, n. 18).

2. *Indicadores específicos del subdesarrollo.* Son muchos los indicadores que específicamente se ofrecen para evaluar y diagnosticar el subdesarrollo. Entre los más relevantes se encuentran los siguientes: la crisis de la vivienda, con sus consecuencias negativas a nivel individual, familiar y social (cfr. SRS, n. 17); el fenómeno del desempleo y del subempleo, con todo su cortejo de secuelas (cfr. SRS, n. 18), y, más recientemente, la cuestión de la deuda internacional aceptada a título de préstamo por los países menos desarrollados y la progresivamente creciente dificultad para su devolución (cfr. SRS, n. 19).

Los anteriores indicadores sintomatológicos, aunque un tanto esquematizados, cumplen bien su función de facilitar el diagnóstico del subdesarrollo. Este diagnóstico ha permitido llegar a una taxonomía del mundo que, por fuerza del uso y de la costumbre, ha llegado a adoptarse por completo y hoy está bien implantada en nuestra sociedad. Me refiero, claro está, al hecho de que «en el lenguaje corriente se hable de mundos distintos dentro de nuestro *único mundo*: Primer Mundo, Segundo Mundo, Tercer Mundo y, alguna vez, Cuarto Mundo. Estas expresiones (...) son el signo de que la *unidad del género humano* está seriamente comprometida. Esta terminología (...) esconde sin lugar a duda un contenido *moral*, frente al cual la Iglesia (...) no puede permanecer indiferente» (SRS, n. 14). La emergencia de esta nueva e injusta taxonomía —de otra parte, aceptada por todos— prueba la eficacia diagnóstica de los anteriores indicadores sintomatológicos.

V

MECANISMOS ETIOPATOGENICOS
DEL SUBDESARROLLO

En la encíclica se analizan también los que podríamos denominar *mecanismos etiopatogénicos del subdesarrollo*. Esos mecanismos funcionan por vía de la automatización y de la rigidez, pues, como allí se denuncia, hay «*mecanismos económicos, financieros y sociales, los cuales, aunque manejados por la voluntad de los hombres, funcionan de modo casi automático, haciendo más rígidas las situaciones de riqueza de los unos y de pobreza de los otros*» (SRS, n. 16). Esto es lo que acontece, por ejemplo, en los países con un gran desarrollo económico, donde «parece que se contraen las *fuentes de trabajo*, y así las posibilidades de empleo, en vez de aumentar, disminuyen» (SRS, n. 18), dando lugar al fenómeno del *desempleo* y del *subempleo*. La encíclica analiza algunos ejemplos más de los efectos causados por este *mecanismo contraproducente* que se ha convertido en un *freno* e incluso en una *acentuación del subdesarrollo* de los pueblos (cfr. SRS, n. 19).

Este es también el caso de cómo se ha generado la deuda internacional y la división del mundo en dos grandes bloques. Por efecto de estos mecanismos perversos, brazo armado de las estructuras de pecado, «los países subdesarrollados, en vez de transformarse en *naciones autónomas* (...), se convierten en piezas de un mecanismo y de un engranaje gigantesco (...), los cuales, al estar dirigidos mayormente por centros de la parte Norte del mundo (...), no respetan su fisonomía cultural y a menudo imponen una visión desviada de la vida y del hombre, y así no responden a las exigencias del verdadero desarrollo» (SRS, n. 22).

VI

TRES ESTILOS PSICOPATOLÓGICOS COMO
EJEMPLO DE LAS ESTRUCTURAS DE PECADO

Hemos visto hasta aquí las estructuras de pecado, conforme a la significación que en la encíclica se le da a este término. Se tratará ahora de explicar un poco mejor qué entiende el autor por «estilo psicopatológico» y cómo puede ser éste considerado como ejemplo de las «estructuras de pecado».

Ya observamos al comienzo de esta colaboración la importancia que en la encíclica se da a las actitudes y comportamientos de los hombres, con cuyo concurso se hace posible la emergencia y la eclosión de la injusta

desigualdad social en el mundo y la imposibilidad del desarrollo económico, cultural y espiritual de muchas personas y pueblos.

Pues bien, el modo en que se articulan esas conductas, perpetuando unas consecuencias sociales injustas para otros hombres, puede devenir también en un estilo psicopatológico para su propio autor. Entendemos por «estilo psicopatológico» aquel cierto modo de vivir, aquel estilo de vida que es contrario a la naturaleza del hombre y que frustra, desajusta y acaba por arruinar los recursos psicológicos personales. En las entrañas de estos estilos psicopatológicos se articulan y amasan unos y otros comportamientos que, a fuerza de repetirse, acaban por convertirse en respuestas personales automatizadas.

Naturalmente, estas muy diversas conductas en su desarrollo pueden comprometer a funciones psíquicas muy diferentes, como la insensibilidad ante las necesidades y carencias ajenas; la percepción del otro en toda su dignidad y sentido; las cogniciones acerca de las otras personas; la magnificación de las atribuciones que el sujeto hace de sí mismo y la minimización de las atribuciones que hace respecto de los demás; las tendencias apetitivas hacia la búsqueda de la excelencia personal y del afán de lucro económico; la afectividad que, replegada sobre sí misma, jamás sale al encuentro del otro; etc.

Así las cosas, el modo de percibir y el modo de responder a la realidad social pueden estar psicopatológicamente articulados según vínculos que están viciados en sus mismas raíces y que acaban por configurar, de este modo, un nuevo estilo comportamental que tal vez, por ignorar su patología, la persona asume como el más apropiado y conveniente para desde allí afrontar, de forma definitiva, su situación en el mundo. Una persona que se conduzca así, difícilmente podrá modificar su comportamiento si previamente no es capaz de identificar que tal estilo personal —un estilo que puede hacerse expansivo e ir invadiendo todas y cada una de las funciones psíquicas, enraizándose erróneamente en la persona como un peculiar estilo perceptivo, cognitivo, afectivo, etc.— va contra la naturaleza humana y es, además, patológico.

Pero las consecuencias de estos estilos psicopatológicos no se restringen únicamente al ámbito personal, sino que van mucho más allá de las personas que lo padecen, hasta adquirir una relativa pero importante autonomía social. Quiere esto decir que, al igual que toda conducta humana tiene una dimensión social —hasta el punto de que muchos comportamientos del hombre pueden ser causa ejemplar de los comportamientos de otros hombres—, los estilos que se configuran con el encadenamiento de esas conductas forzosamente han de tener también importantes repercusiones para la sociedad.

Un estilo psicopatológico y comportamental cualquiera, una vez que ha

sido bien configurado en la biografía de una persona, acaba por acompañar a esa persona a todas partes, constituyendo incluso para sus conciudadanos como un signo o señal de identidad que tal vez aquéllos acaben luego por emular, rechazar, imitar, interiorizar, etc. En esta breve andadura, cada estilo psicopatológico, mejor o peor diferenciado en la persona en que arraiga, acaba por hacerse independiente y autónomo respecto de la biografía a la que califica para, como una instancia abstracta, desarraigada y automatizada, servir de norte y de guía, es decir, de inspirador del comportamiento ajeno.

Los estilos psicopatológicos constituyen esos signos de identidad para una determinada cultura que, abandonados a su automatismo, modifican muy importantemente, de hecho, los valores de una determinada sociedad. En esta perspectiva, los estilos psicopatológicos a los que me estoy refiriendo son, en última instancia, los responsables de esa nueva sensibilidad social, paradójicamente consistente en una impenetrable insensibilidad respecto del subdesarrollo de las personas y de los pueblos.

Es posible que algún lector de los que tan amablemente hasta aquí nos han acompañado pueda considerar todos estos argumentos como un tanto extraños, y a su conjunto, por tanto, como un incomprensible discurso psicopatológico. Trataremos de demostrar que no es así en las líneas que siguen. Se describen a continuación tres estilos psicopatológicos diferentes, entre otros muchos que aquí se podrían traer, como elocuentes ejemplos de lo que más atrás se ha afirmado. Veamos, en concreto, alguno de estos estilos:

El estilo psicopatológico del «desarrollo insolidario»

Las personas que se comportan siguiendo este peculiar estilo enfatizan el desarrollo como la única categoría importante para el hombre, al mismo tiempo que se olvidan por completo de la solidaridad. Este estilo está inspirado en el mito del progreso indefinido (aquí se confunde fácilmente progreso con desarrollo), militando en el ingenuo y trasnochado optimismo mecanicista propio de la Ilustración. El desarrollo es degradado a sólo acumulación de bienes, de beneficios, de recursos. El bien del hombre parece estar vinculado en este estilo psicopatológico únicamente al desarrollo, al cual debe subordinarse cualquier otro bien. La felicidad es degradada a sólo bienestar. La autoposesión espiritual y cognoscitiva de la persona humana es marginada y sustituida por la posesión de cosas y el consumismo. La vocación a la eternidad de cada hombre es reemplazada y sustituida por la provisionalidad del instantaneísmo placentero. Quienes optan por este estilo no perciben —también son insensibles a eso— que cuanto más se posee más se desea, y como los deseos son en el hombre indefinidamente

mayores que su satisfacción, cuanto más posean más se frustrarán. Este estilo cognitivo psicopatológico sintetiza bien el mito de Sísifo, hundiendo al hombre en la desesperación de quien, por haberse ofrecido al holocausto del «tener», ha arruinado su voluntad de ser.

Basta con que estas actitudes ante el desarrollo ocupen un lugar más justo, entre los anhelos del hombre, y/o que tal concepto de desarrollo abra además sus puertas a la solidaridad radical con los otros, para que desaparezca el carácter psicopatológico de tal estilo.

Las consecuencias psicopatológicas que de este estilo se derivan son muy numerosas y nada tiene de particular que así sea por cuanto que es condición necesaria para que el desarrollo sea tal —condición que es también un deber de todos para con todos— el que sea de todo el hombre y de todos los hombres. Pero aquí no se satisface esta ineludible condición puesto que en este estilo el concepto de desarrollo que se defiende no es otro que el del desarrollo insolidario. Y como acabamos de observar, la insolidaridad en el desarrollo, cualquiera que éste sea, hace inviable e imposible la misma expansión de ese desarrollo en cuanto tal.

En consecuencia, el «estilo comportamental del desarrollo insolidario» acaba por ser siempre un estilo psicopatológico. En primer lugar, por lo que tiene de hermetismo y cerrazón (*insolidario*), y, en segundo lugar, porque esa nota de insolidaridad que le caracteriza hace que todo desarrollo se haga aquí a expensas de los otros, lo que destruye y vacía de sentido al mismo concepto de desarrollo. ¿De qué le sirve al hombre un desarrollo así entendido si no puede desarrollar su capacidad de solidaridad con los otros, o si el precio que ha de pagar por ese desarrollo, incompleto y mutilado, es el aislamiento y la soledad?

2. El estilo psicopatológico del «desarrollo indigno»

Este estilo psicopatológico tiene en común con el anterior el hecho de dar al desarrollo una categoría y relevancia que no sólo aquél no tiene, sino que incluso puede llegar a desnaturalizarle. Se diferencia del anterior estilo psicopatológico, en cambio, no tanto en hacer tabla rasa de la solidaridad humana, sino más bien en generar un alto grado de indignidad en quienes así lo practican o lo imitan. Dicho más brevemente: este estilo hace indigno al hombre que opta por él.

No es digno del hombre un desarrollo exclusivamente reducido a lo económico, a la vez que se desentiende de la promoción de los derechos humanos. No es digno del hombre un desarrollo que permite en su seno el crecimiento del subdesarrollo o que incluso crece a expensas de él. He aquí la «contradicción intrínseca» de este estilo psicopatológico que podríamos sintetizar bien con la expresión de «el subdesarrollo dentro del

esarrollo». No es infrecuente en los países llamados desarrollados el hango y hasta la convivencia próxima en su interior con auténticas «bolsas» de subdesarrollo y marginación.

Entre desarrollados y marginados surgen entonces extrañas relaciones de subordinación y dependencia que con harta facilidad generan una conductiva patología psíquica en los subordinantes y en los subordinados, en los dependientes y en los independizados. Y esto porque tanto unos como otros, optando sólo por un único valor —el economicista—, se hacen indignos en la misma forma, hasta el punto de excluir la posibilidad de realizar en sí cualquier otro valor que no sea aquél.

Esta psicopatología hace a unos y a otros tanto más indignos cuanto más altos y numerosos sean los valores subordinados a sólo lo económico, cuanto más se degraden las personas subordinadas, cuanto más sean éstas manipuladas por las personas subordinantes y cuanto más renuncien a su libertad personal —tanto los dependientes como los independizados—, en favor de las transacciones económicas que entre ellos realicen. Este amplio horizonte de consecuencias psicopatológicas sostiene intrínsecamente la clamorosa indignidad de un desarrollo así configurado.

Pero hay también otra condición que hace todavía más indigno al desarrollo defendido por este estilo psicopatológico. Me refiero, claro está, al carácter intrínsecamente negativo de un desarrollo del hombre que se entiende a la baja, precisamente porque se desentiende de los auténticos valores que en cada persona humana debieran desarrollarse. En efecto, el desarrollo únicamente económico se desentiende de valores que no son renunciables por la persona humana. Y no son valores renunciables porque comprometen a su dignidad personal, como es el caso del conocimiento de sí mismo, de la formación religiosa que le abre a lo trascendente, del descubrimiento de la propia libertad que estimula al hombre a proponerse determinados fines para su vida, del hecho de aprender a pensar, sin cuya adquisición son baldías las restantes posesiones, etc. Si este desarrollo se torna indigno, es porque frustra cualquier posibilidad de desarrollo de la persona humana, es decir, aquello que por ser más íntimo y específicamente humano debiera desarrollarse por encima de cualquier otro valor o función. ¿De qué le sirve al hombre el desarrollo económico si éste se hace a expensas de su dignidad como persona?

El estilo psicopatológico de la «solidaridad indigna»

Las personas que optan por este estilo de comportamiento consideran que el supremo valor es esa interdependencia humana que conocemos con el término de solidaridad.

¿Se puede ser solidario y simultáneamente indigno? A lo que parece,

debemos contestar que sí. Hay formas de solidaridad que hacen indignos a unos y otros de los que por ella se vinculan con esos lazos interdependientes. Y es que esa interdependencia, en que se acuna la solidaridad, es una interdependencia *contra naturam*, es una solidaridad opuesta a lo que exige la naturaleza humana.

Éste es el caso de ciertas políticas demográficas. Bajo el señuelo de contribuir al desarrollo de los países menos avanzados (PMA), los países desarrollados diseñan sus programas de inversión sólo en función de que previamente a la ayuda se satisfagan ciertas condiciones por los PMA. Paradójicamente, las condiciones que han sido impuestas por algunos programas de desarrollo son precisamente las de que estos países no eleven su tasa de nacimientos por encima de un determinado nivel. En caso contrario —si se frustra o insatisface la condición impuesta—, los países desarrollados retiran o no llegan a implantar su prometido y esperanzador programa de desarrollo.

En principio, lo prioritario aquí continúa siendo la solidaridad con los PMA para que alcancen el desarrollo. Sólo que las condiciones que deben ser satisfechas hacen indignos tanto a los países desarrollados como a los PMA, puesto que no se puede subordinar el valor de la vida humana (en este caso concreto, el de la vida de los otros, pues jamás apostarían en contra del valor de la vida propia) al valor del desarrollo, cuando este término se interpreta restrictivamente y sólo según su acepción económica.

Por eso el estilo comportamental de la «solidaridad indigna» es un estilo psicopatológico, porque aquí el desarrollo se logra a expensas de la satisfacción previa de una *conditio sine qua non* inadmisibile: la misma vida humana. Y es que el desarrollo debe estar siempre al servicio de la vida y no al revés. ¿Para qué sirve un desarrollo que va en contra de la vida humana, hasta el extremo de que incluso cierra las fuentes de la vida o/y se hace siempre a expensas de la vida de los otros? ¿Puede admitirse una solidaridad en un desarrollo tal que «exige» la insolidaridad con la vida humana de los no nacidos, con la vida de los hombres de la siguiente generación que, por efecto suyo, no llegarán a ser? ¿Es que acaso no es psicopatológico un estilo que, atentando contra la naturaleza humana, no obstante, se autotitula simultáneamente como solidario e indigno? ¿Es o no psicopatológico un estilo comportamental que paradójicamente es *solidario con el desarrollo e insolidario con la vida*; que admite la insolidaridad en el seno de la solidaridad, sólo que subordinando valores insobornables a otros valores o instancias dudosamente subordinantes?

VII

ESTILOS PSICOPATOLÓGICOS DEL ESTE Y DEL OESTE

Los estilos que hemos descrito líneas atrás constituyen apenas una muestra de otras muy diversas aberraciones que, respecto del desarrollo, concurren en el comportamiento humano.

Dado que el mundo se ha configurado en dos grandes bloques, durante la segunda mitad del siglo XX, confiriendo cada uno de ellos prioridades distintas a diferentes valores, ¿no será acaso legítimo tratar de estudiar qué tipo de estilos psicopatológicos caracterizan a los comportamientos de las personas del Este y del Oeste?

La contraposición entre estos dos bloques no es sólo ideológica y política —como algunos pueden pensar—, sino también actitudinal, psicológica y comportamental. Dicho de otra forma: los valores (?) por los que han optado las dos grandes potencias necesariamente han de determinar actitudes, conductas y psicologías muy diferentes en sus propios ciudadanos, quienes, a través de sus modos peculiares de entender la vida, el mundo, la familia y la sociedad, van generando el *humus* sobre el que más tarde fundirán sus raíces y acabarán por implantar una determinada cultura.

Toda la actual cultura occidental parece estar inspirada por el capitalismo liberal decimonónico, con todo lo que esta ideología conlleva y arrastra respecto de la génesis de ciertas estructuras de la propiedad, de la división y organización del trabajo, de la percepción de los medios de producción, de las leyes de la oferta y la demanda, etc. Los países de Occidente tienen una concepción peculiar del desarrollo, emanada de los valores que han sido priorizados por la opción humana y las tradiciones históricas que están en el fundamento de su actual cultura, hasta el punto de haber intervenido en su configuración y ser por eso muy difícil su distinción.

Los países de Occidente están muy familiarizados con el concepto de autonomía, de nivel de vida, de prioridades de desarrollo, etc., términos todos ellos que a nivel individual incentivan y refuerzan más la opción de la libertad y de la independencia que las de la seguridad y la dependencia del Estado; y que, a nivel colectivo, también pueden suscitar un mayor y más dilatado anhelo de colonialismo y de conquista. Los países de Occidente, por último, han nacido en la competitividad personal y social —a la que en absoluto temen— y tras optar, como si se tratase de una natural apuesta existencial, por la fuerza creadora de la libertad, reclaman con fuerte insistencia que sea satisfecha su vocación hacia el liderazgo.

Naturalmente, el marco referencial que acabo de dibujar es más propicio para el desarrollo de unos estilos comportamentales que de otros, lo

que, lógicamente, supone también una mayor cercanía, facilidad y proximidad a unos estilos psicopatológicos que a otros.

Los países del Este parten, en cambio, de una política casi secular que, inspirada por el colectivismo marxista, ha optado por conceder una mayor relevancia a otras categorías como la lucha de clases, la explotación obrera, el dirigismo del Estado, el partido único, etc., todo lo cual comporta inequívocamente una visión muy distinta de lo que es el hombre, el trabajo, los medios de producción, la motivación de los trabajadores, la plusvalía, etc.

Los países del Este han privilegiado la opción por la seguridad de sus ciudadanos, el colectivismo nivelador, el gigantismo de los engranajes burocráticos, y una concepción geopolítica centrífuga, invasiva e igualmente imperialista. En los países del Este el ciudadano ha sido educado para que dependa más del Estado que de su creatividad personal, por lo que suele optar más fácilmente por la seguridad que por la libertad, de la que por tradición apenas si tiene la información suficiente.

Los hombres de los países del Este han sufrido un prolongado entrenamiento en carencias y racionamientos, mientras se acrecían sus actitudes en favor del consumo, en la misma medida que les llegaba información de los estilos de comportamientos que eran usuales en los países de Occidente.

Los trazos anteriores dibujan un marco de referencias muy preciso, favorable a unos ciertos estilos psicopatológicos y resistentes a otros. Nada de particular tiene que las posturas en las que se inscriben cada uno de los dos bloques resulten al fin antitéticas, como también son, hasta cierto punto, antitéticas sus concepciones del desarrollo.

Sin embargo, hay algunos puntos en los que se concitan y hacen convergentes los estilos psicopatológicos que caracterizan a los países del Este y del Oeste. Me refiero, claro está, al modo en que ambos bloques han entendido «la guerra fría», «la guerra por poder» y la «guerra abierta o total»; al modo en que ambos han favorecido, hasta fecha reciente, la carrera armamentista; a la forma en que los dos bloques se han mostrado paradójica y extrañamente solidarios en lo relativo a la venta de armas a los países menos desarrollados.

En los anteriores puntos, como en el modo de interferir en el desarrollo, en la cultura y en la política de los PMA, también podría establecerse un paralelismo entre ambos bloques, paralelismo que en absoluto es igualitario respecto de las consecuencias generadas por cada uno de ellos, cuando son sus respectivas acciones independientemente consideradas.

Indistintamente de cuáles sean los estilos psicopatológicos de estos dos bloques, hay que afirmar que la *psicopatología del comportamiento* generada por uno y otro bloque ha sido *exportada* a los PMA con los que cada

que tenía relaciones, metamorfoseándose el estilo psicopatológico extendido, en función también de cuál fuera la idiosincrasia y los valores culturales del PMA destinatario. En efecto, a través de la interdependencia puesta en la ayuda al desarrollo se *seducía la atención* de los PMA hacia los valores culturales —también hacia los comportamientos, los usos, mores y costumbres— de los países desarrollados. La seducción de su atención devenía más tarde en una *atención fascinada*, pronta y fácil a la imitación de aquellos comportamientos, para por último acabar siendo una *atención cautiva* que, perdiendo su libertad inicial, sólo tenía fuerzas ya para sobreidentificarse con los modelos propuestos por los países desarrollados. Por este procedimiento los estilos psicopatológicos del Este y del Oeste han logrado implantarse mucho más allá de sus propias fronteras, hasta el extremo de ambos perpetuarse a distancia, reducir las diferencias que existían entre los estilos comportamentales de unos y otros países y extender y hacer todavía más profunda la división del mundo en únicamente dos grandes bloques.

Esto significa que una mal entendida *interdependencia* (en lo que atañe al desarrollo) ha hecho *dependientes* a muchos PMA (en lo que se refiere al estilo de vida y al comportamiento humano).

VIII

HACIA LA OPTIMIZACIÓN DE LA DIGNIDAD SOLIDARIA COMO UN NORMAL ESTILO DE COMPORTAMIENTO

Hemos visto hasta aquí el modo en que las «estructuras de pecado» y los «estilos psicopatológicos» del comportamiento humano podrían articularse entre sí a la hora de explicar la actual desigualdad del desarrollo y la injusta distribución de la riqueza en el mundo. En contraposición a los anteriores modelos explicativos y en perfecta homogeneidad y coherencia con ellos, cabría introducir otros modelos, también explicativos, de lo que acontece cuando el desarrollo y la justicia social alcanzan a una determinada comunidad ciudadana. En este caso habría que hablar de «estructuras de virtud» y de «estilos de comportamiento solidario y digno». Dejo para el teólogo la explicación, en el caso de que se acepte el término propuesto de «estructuras de virtud», y reservo para mí la fundamentación de esos estilos de comportamiento que se contraponen a los que hemos denominado «estilos psicopatológicos», y que tienen la potencial virtualidad de oponerse y resistir a la incidencia del comportamiento psicopatológico en la sociedad. En este sentido, dichos estilos podrían considerarse como pro-

gramas preventivos de la anterior patología, a la vez que formas de aprendizaje para la optimización del comportamiento digno y solidario del hombre.

Naturalmente, sólo me detendré aquí en la fundamentación de esos estilos comportamentales, dejando para una ocasión posterior el desarrollo de esas pautas de conducta que, como he señalado en otra publicación (*Educación para la salud*), son de vital importancia para la salud del hombre y de la sociedad. Hay dos razones por las que sólo me ocuparé aquí de la fundamentación de los «estilos comportamentales» antes aludidos. En primer lugar, porque no considero que sea éste el lugar oportuno donde pueda acometer esa tarea, y, en segundo lugar, porque considero que lo único que permite el texto de la encíclica —y lo permite ampliamente, habida cuenta de las manifestaciones explícitas que sobre esta cuestión hay en su texto— es precisamente la cuestión de la fundamentación del comportamiento humano digno y solidario.

No cabe duda de que la conducta solidaria hace más digno a quien se comporta de esta forma. De igual modo, las personas más ricas en dignidad están también obligadas, por la virtud natural de la justicia, a ser más solidarias. Ahora bien, ¿de dónde le viene al hombre la dignidad que tiene como persona? ¿Puede el hombre acrecer su dignidad y llegar a ser más digno sólo porque sea más solidario? ¿Es que acaso la dignidad es algo conquistable por el hombre y no algo intrínseco a su naturaleza?

Las anteriores cuestiones remiten a la antropología filosófica, cuyos supuestos —al menos en tanto que antropología cristiana implícita— se encuentran firmemente establecidos en el texto de la encíclica. Pero no basta aquí, como es lógico, con sólo la fundamentación filosófica; es preciso ir más lejos, es decir, profundizar más en lo que del hombre sabemos para tratar de acertar a contestar a las preguntas antes planteadas. La veraz contestación a esas cuestiones puede encontrarse en la antropología cristiana que es alumbrada por la teología.

Dios, al revelarse, no sólo se manifiesta Él al hombre, sino que desvela también lo que el hombre es, a través de esas manifestaciones de la revelación, explicitando mejor y más claramente lo que la naturaleza humana es. Lo revelado, en esta perspectiva, es también algo que desvela la naturaleza del destinatario de ese mensaje, es decir, el hombre.

La fundamentación última de la *dignidad humana* reside en que cada hombre es imagen y semejanza de Dios, es decir, un ser inteligente, libre y autoconsciente, que es un fin para sí mismo y que será tanto más digno cuanto más semejante sea, cuanto más perfecta sea su hechura a la imagen divina (cfr. SRS, nn. 36 y 37). En este horizonte hay que contestar que sí, que el hombre sí que puede hacerse más digno a lo largo de su biografía, aunque no resida en su voluntad la causa de su dignidad *ab initio*.

La semejanza que el hombre es respecto de Dios exige también que seamos una imagen suya —siendo imitadores fieles— también en lo relativo a la misericordia que hemos de tener con el prójimo (cfr. SRS, nn. 36 y 37). Del mismo modo que Cristo se hizo hombre, tomando nuestra hechura, es preciso que el hombre imite la hechura de Cristo a imagen y semejanza de Dios.

La fundamentación última de la *solidaridad humana* no es otra que la obligación que todo hombre tiene de amar a los demás como a sí mismo, porque su prójimo tiene su misma naturaleza e igual dignidad. Esto, que el hombre necesariamente no sabe por sus propias luces, sino más bien como consecuencia de la revelación divina (conocimiento teológico), no obstante, deviene en deber natural, connaturalmente cognoscible y perfectamente asumible por la persona humana (conocimiento antropológico).

Por esto precisamente es natural la existencia de una cierta solidaridad en el ser humano, por cuya virtud a todo hombre le repugna, por ejemplo, quitar la vida o hacer daño al prójimo, no compadecerse del necesitado, etc. Pero la solidaridad que se pide al hombre va mucho más allá y exige que se viva incluso con el que, por unas u otras circunstancias de la vida, se presenta al hombre como su enemigo. Y esto porque la solidaridad humana queda descrita por los dos paradigmas siguientes: imitar a Dios en la misericordia que ha tenido con el hombre de manera que el hombre se haga también en eso semejante a Dios, y amar al prójimo como a uno mismo.

Pero no debemos aproximarnos negativamente al estudio de la dignidad y de la solidaridad como si fuesen categorías mínimas que deben mínimamente ser satisfechas en el hombre y por el hombre. Por otra parte, el término de desarrollo, tal y como se matiza en la encíclica, nos exige una aproximación positiva hacia el estudio de las dos anteriores cuestiones. Y todos tenemos la certeza de que, a pesar de las dificultades, el comportamiento de cada hombre puede optimizarse respecto de su dignidad y solidaridad.

Por la *dignidad*, cada hombre debe desarrollar sus perfecciones al máximo, puesto que será tanto más digno cuanto más semejante sea a la imagen divina, que es la suma perfección. Esto obliga al hombre a desarrollar con todas sus fuerzas aquello que todavía tiene de perfectible la perfección inicial en que su naturaleza consiste.

Por la *solidaridad*, cada hombre debe contribuir, con la misma fuerza e intensidad que en sí mismo, al desarrollo de las perfecciones en su prójimo. Y esto porque si no contribuye a que las personas que le rodean desarrollen en todo lo posible lo perfectible en que consiste la perfección inicial que había en su naturaleza, él mismo se hace insolidario con ese bien personal de los otros, y no solamente insolidario sino en muchas ocasiones

culpable, por cuanto que, al frustrar el desarrollo de ese bien, también se niega a sí mismo la posibilidad de participar y enriquecerse con él. Por el contrario, cuanto más digno se hace el hombre, más pueden solidariamente enriquecerse las personas que están en su entorno; del mismo modo, cuanto más ayuda el hombre con su solidaridad al desarrollo de los otros hombres, más digna se hace su naturaleza.

En síntesis, dignidad y solidaridad se exigen en el desarrollo de la persona, reobrando e interactuando recíprocamente una sobre la otra. El desarrollo que en la encíclica se nos propone es un *desarrollo de «máximos»*, porque lo que en ella se nos propone es irrenunciable por la persona humana y, además, es un *desarrollo posible*, porque entra de lleno en el ámbito de lo que puede ser satisfecho, dada la peculiar vocación optimizadora que subyace en todo comportamiento humano.