

HACIA UNA JUSTICIA SOCIAL EN REPÚBLICA DOMINICANA

José Luis Alemán, sj.

1. *Ética económica*

La Iglesia Católica es una religión “mundana”, en el sentido de aspirar mediante una ética religiosa, económica y política a “regular” la vida (WEBER, 1972). Weber afirma que una ética orientada a la acción reguladora del mundo no puede limitarse a un compendio religioso de teorías éticas. Si quiere cambiar el mundo tiene que apuntar los motivos psicológicos y religiosos de su actividad. No basta una “doctrina social”, se requiere un impulso desde la vivencia religiosa a la actividad.

Weber vivió décadas de escepticismo sobre la practicidad de la pura razón para modificar cualitativamente la existencia. Él, tan brillante intelectualmente, cayó en la cuenta como Scheler de que “sin recurso al sentir, al amar, al odiar, etc.” no existen actos morales fundamentales (p. 269). Otro coetáneo de Weber, Unamuno (1970, p.331), lo formuló con claridad es-

colática: “La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción.”

Esa tendencia a la acción motivada por la reflexión intelectual sobre la sociedad y la vida es el elemento prioritario de una enseñanza social orientada hacia una mayor justicia. Voy a exponerlo partiendo de la vida de los cristianos de la etapa fundacional de la Iglesia.

En su etapa fundacional, cerrada arbitrariamente hacia fines del siglo primero de nuestra era con la muerte del último apóstol que fuera testigo oficial de la vida y muerte de Jesús (Hechos, 1, 21-22), los cristianos convertidos del judaísmo o del helenismo vivían la experiencia de haber pasado de un “mundo” dominado por la triple concupiscencia –bajos apetitos, soberbia de los ojos, codicia de bienes (1 Juan, 2, 16)- e inmerso en las tinieblas de la ignorancia sobre el sentido último de la Vida; al reino de la luz encendida por la buena noticia del amor de Dios a todas las personas, especialmente a las más pobres, por el perdón de los extravíos, por poder vivir en comunidad el viejo ideal judío de la justicia y el derecho, por la esperanza del cumplimiento de la promesa de una nueva tierra y de un nuevo mundo (Efesios 1, 1-16, Colosenses 1, 13-20), y por las palabras de Jesús: “miren que yo estoy con ustedes cada día hasta el fin del mundo” (Mateo, 28, 26).

La experiencia de la conversión y la cercanía temporal a un Jesús que muchos conocieron llevaban al grupo de creyentes a pensar y sentir lo mismo, y a poseer todo en común, repartiendo sus bienes y dándolos con absoluta libertad a los pobres de modo que “ninguno pasaba necesidad” (Hechos, 4, 32-37). No parece ninguna exageración retórica el estado de euforia vivido en las primeras décadas del cristianismo descrito por San Pablo con estas palabras: viven “fortalecidos en todo aspecto por el poder que irradia de Dios, con una entereza y paciencia a toda prueba y dando gracias con alegría al Padre,

que los ha hecho dignos de tener parte en la herencia de los consagrados en la luz” (Colosenses 1, 11-12)¹.

Resulta evidente que dos de los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia –la libertad personal y el “destino universal de los bienes”- se practicaron sin ninguna formulación explícita.

El recuerdo de la Iglesia de los tiempos apostólicos que distribuía sus bienes libremente entre todos no es fundamentalmente una enseñanza sobre qué debe hacerse económicamente –ciertamente provocó posteriormente una enorme miseria entre los fieles de Jerusalén, y obligó a San Pablo a dedicar parte de su tiempo a organizar colectas de limosnas de otras iglesias para mantenerla- o de su creencia en el inminente fin del mundo. Es el ejemplo fundante de solidaridad con los pobres y de la prioridad de ocuparse por su bienestar económico en el marco de una genuina experiencia religiosa, característica imprescindible del cristianismo. No existe auténtica espiritualidad cristiana sin compromiso -no sólo preocupación- por el bienestar económico de los pobres en bienes materiales.

Llamamos esta moral, siguiendo a Bergson, ética “de aspiración”, en contraposición a la “ética de presión”. De esta última, a la que estamos acostumbrados desde Aristóteles, podemos decir que es “una moral cuyo carácter obligatorio se explica en último análisis por la presión de la sociedad sobre el individuo” (BERGSON, 1970, p. 322). Sus obligaciones son relativamente fáciles de formular y de aceptar porque reflejan la práctica de la vida y se muestran como concreción de exigencias que la sociedad impone. Esta moral se da en una sociedad que ambiciona su conservación, y su acatamiento acompaña el buen funcionamiento de la sociedad. Prescinde del análisis de sus raíces: la “emoción original”.

1 Inicialmente el Cristianismo se vivió como paso de la “oscuridad” de una sociedad extraviada y sin clara respuesta sobre el sentido de la vida, a la “luz” de saberse personas amadas por Dios, perdonadas por Cristo, capaces de vivir comunitariamente en justicia y derecho, herederas de la vida eterna.

Para explicar este origen introduce Bergson la moral “de aspiración”, definida como la participación emocional en nuevas formas religiosas de ver la vida, de hacer progresar la sociedad, en busca de nuevos destinos religiosos, tal como vivieron y mostraron los grandes fundadores de religiones e incluso algunos reformadores religiosos como Francisco de Asís o Ignacio de Loyola. Al tratarse de nuevas formas de vida, lo imprescindible en los primeros tiempos no era la formulación precisa de enseñanzas, que surgirán más tarde, sino ciertas exigencias vitales manifestadas en la vida misma de los fundadores, a cuya imitación y seguimiento nos sentimos obligados (BERGSON, 1970, pp. 322-324).

Los primeros cristianos, en el marco de la perspectiva de una vida nueva encarnada en Jesús y testimoniada por muchos, practicaron una moral “de aspiración” casi por instinto. Poco a poco a lo largo del tiempo los cristianos iríamos formulando reflexivamente una ética económica y política “de presión”².

El problema de la conexión entre una moral cristiana de aspiración y una de presión tiene dos vertientes: a) buscar la motivación afectiva que obliga a la acción; b) reformular y complementar los principios intelectuales válidos dentro de una ética de cristianos basada en actitudes originales que hagan justicia a una sociedad distinta.

a) La condición de posibilidad de mantener viva la motivación cristiana afectiva es o la causa trascendente de todo el cosmos, Dios; o una energía creadora de un amor universal a todos los hombres que hay que considerar como dada: “seres que han sido llamados a la existencia destinados a amar y a ser amados”, a pesar de estar limitados por su materialidad, opuesta a la espiritualidad divina. Por eso sólo en algunos casos –fundadores y reformadores religiosos- se hace visible esa fuerza creadora capaz de encontrar a Dios. Su vida y su ejemplo, digamos en nuestros tiempos una Santa Teresa de Calcuta, nos comunican continua-

2 A la larga la “ética de aspiración” se concreta en normas: en un compendio de reglas de conducta que si es aceptada y generalizada se convierte en “ética de presión”.

mente la motivación para la acción a favor de todos (BERGSON, 1970, pp. 324-329). Pascal ya había hablado de una lógica de la razón y otra del corazón.

Obviamente esta interpretación puede ser teológica pero no es aún cristológica. Para los cristianos la motivación de una acción que se prolonga en el tiempo, a pesar de la distancia que nos separa de su entrada en nuestro mundo, es la acción continua de Dios mismo en nuestro diálogo con Él (ver por ejemplo Pablo VI: *Ecclesiam Suam*, p. 54 ss.), a través de la lectura de la Escritura y en los Sacramentos. Brevemente: la acción de Dios mismo en el tiempo es la garantía de toda ética económica “meta-intelectual”.

La distinción entre la moral de presión y la moral de aspiración parece clave para comprender las dificultades que enfrentan los cristianos de estos tiempos decididamente no fundacionales del cristianismo. 2000 años de distancia en el tiempo no pasan sin provocar cambios profundos en la realidad de la sociedad, en su conocimiento, en la evaluación de la vida y en la proposición de fines (DILTHEY, 1970). Por eso es imposible evaluar religiosamente la vida de hoy con categorías de hace miles de años (RAHNER, K., 1959).

b) A pesar de la importancia de la motivación para la acción ética, es imposible restar relevancia a ciertos principios-guías racionales si la ética busca regular religiosamente la vida. La acción sin guía, casi instintiva, lleva necesariamente al desorden. Por eso la enseñanza social de la Iglesia ofrece un compendio de esos principios.

La formulación no exhaustiva de esos principios -búsqueda del bien común, destino universal de los bienes, papel subsidiario del Estado frente a organizaciones de la sociedad, solidaridad con los pobres, participación, igualdad- no puede, sin embargo, revestir el carácter de inmutabilidad. Los principios aplicados a sociedades en evolución y comprendidas dentro de diferentes visiones del mundo, más que normas concretas de acción, son orientaciones que fomentan valores –verdad, libertad, justicia- (Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, 87-112) y previenen formas culturales anticristianas.

Karl Rahner (1959, pp. 13-47), con su habitual profundidad, nos previene de una “herejía ontológica” que postularía que todo lo concreto en el campo humano no es sino un caso de lo universal sin contenido concreto alguno: “No hay política cristiana, no hay cultura cristiana, no hay partidos cristianos. Sólo puede haber, al menos principalmente, cosas que pueden ser no cristianas en cuanto contradicen normas cristianas generales... Nada existe en el campo de la cultura y de la historia que pueda enarbolar la prerrogativa de ser sola y exclusivamente realización cristiana.”

Los seis principios antes mencionados ni siempre han tenido esta categoría formal (por ejemplo el principio de participación de los individuos en la organización de la sociedad, el derecho de libertad de expresión, el principio de subsidiaridad), ni pueden ser implementados directamente en la regulación de la vida, por ser principios prácticos solo en etapas de la historia y ser realizables siempre de distintas maneras.

Pablo VI expuso sucintamente las fases del proceso de aplicación de los principios a la realidad mediante un diálogo con quienes construyen la sociedad (Ecclesiam Suam, p. 54 ss.).

2. Proceso de regulación religiosa de la vida social hoy

1. Las relaciones de la Iglesia con el “mundo” pueden tomar direcciones extremas: a) reducirse al mínimo, apartándose la Iglesia del trato con la sociedad profana; b) desarraigar los males de la sociedad anatematizándolos y promoviendo cruzadas contra ellos; c) procurar el acercamiento a la sociedad profana para obtener influjo preponderante o ejercer en ella un dominio teocrático (Ecclesiam Suam, p.72). Obviamente hay que reconocer que en su historia la Iglesia ha optado por algunas de estas sendas, conocidas en lenguaje eclesial como huída del mundo, inquisición, dominio indirecto.

Hoy en día, en cambio, la Iglesia prefiere o si se quiere está “obligada” a relaciones dialogales con los agentes económicos, culturales y políticos. Aunque con vocabularios distintos, sorpren-

de la semejanza de este diálogo social con la intercomunicación de Habermas. Oigamos las palabras de Pablo VI (Ecclesiam Suam, p.72): “La relación de la Iglesia con el mundo, sin excluir otras formas legítimas, puede figurarse mejor como un diálogo, en modo alguno unívoco, sino adaptado a la índole del interlocutor y a las circunstancias de hecho (una cosa es en realidad el diálogo con un niño y otra con un adulto; una cosa es el diálogo con un creyente y otra con un no-creyente).”

Pablo VI reconoce que este tipo de relaciones Iglesia-sociedad es resultado de la aceptación por la Iglesia de normas de convivencia hoy vigentes que reflejan los cambios experimentados por la sociedad occidental: pluralismo de opiniones, madurez del hombre religioso o no religioso, capacitación por la educación cívica para pensar, hablar y tratarse con dignidad. Los participantes en todo diálogo actual excluyen “la condenación inútil”, si bien quisieran convencer a la contraparte de la bondad de sus opiniones (Ecclesiam Suam, ps. 73 y 77):

“En el diálogo se descubre cuán diversas son las vías que llevan a la luz de la fe... Aun siendo divergentes pueden hacerse complementarias, impulsando nuestro razonamiento fuera de los senderos comunes y obligándole a profundizar en sus investigaciones, a renovar sus expresiones. La dialéctica de este ejercicio nos hará descubrir elementos de verdad también en las opiniones ajenas, nos obligará a expresar con gran lealtad nuestra enseñanza y nos dará mérito por la fatiga de haberlo expuesto a las objeciones de los demás, a la lenta asimilación del prójimo. Nos hará discretos. Nos hará maestros.”

Como es natural este diálogo es “arriesgado” y puede “traducirse en una atenuación, en una merma de la verdad... Sólo el que es plenamente fiel a la doctrina de Cristo puede ser eficazmente apóstol. Y sólo el que vive en plenitud la vocación cristiana puede verse inmunizado del contagio de los errores con los que se pone en contacto” (Ecclesiam Suam, p. 81). Porque de todas maneras el diálogo va: “Es necesario, lo primero de todo, hablar, escuchar la voz, más aún el corazón del hombre; comprenderlo en cuanto

sea posible, respetarlo, y, donde lo merezca, secundarlo” (Ecclesiam Suam, p. 80).

La Iglesia que participa en este diálogo muchas veces con interlocutores de diversas perspectivas (el científico, el no creyente, el ideólogo social, el político), se ve así implicada en una “reflexión madurada al contacto con situaciones cambiantes de este mundo bajo el impulso del Evangelio como fuente de renovación”, sensibilizada “por la voluntad de servicios desinteresados y atención a los más pobres”, y enriquecida por “una experiencia multiseccular que le permite asumir, en la continuidad de sus preocupaciones permanentes”... las innovaciones creadoras que requiere la situación presente de este mundo (Octogesima Adveniens, p. 42).

Innegablemente, la Iglesia ha reflexionado en estos tiempos sobre temas económicos relacionados con una mayor justicia en la distribución de los bienes; sobre asuntos relativos al comercio internacional sometido al poder de nuevas potencias económicas y de empresas transnacionales que, por el volumen y flexibilidad de sus medios, pueden llevar a cabo “estrategias en parte independientes de los poderes políticos nacionales y, por consiguiente, sin control desde el punto de vista del bien común” (Octogesima Adveniens, p. 44); y sobre temas referentes al consumismo y al modelo mismo de sociedad civil, donde “numerosas naciones, en la competencia que las opone y las arrastra” ambicionan “llegar al predominio tecnológico, económico y militar. Esa ambición se opone a la creación de estructuras en las cuales el ritmo del progreso sería regulado en función de una justicia mayor, en vez de acentuar las diferencias y de crear un clima de desconfianza y de lucha, que compromete continuamente la paz” (Octogesima Adveniens, p. 45).

Otros temas de reflexión económica han sido las formas de propiedad, privada (Rerum Novarum) y pública; seguridad social (Laborem Exercens, p. 14 ss.); sindicalismo, salario justo (Quadragesimo Anno); desarrollo (Mater et Magistra, Populorum Progreso); libertad empresarial (Centesimus Annus, p. 35); bienes públicos (Centesimus Annus, p. 40); ecología (Centesimus Annus, p. 37 ss.); sistemas económicos (Centesimus Annus, p. 42 ss.); ganancia, deuda externa (Centesimus Annus, p. 35), etc.

2. Las reflexiones ganadas en ese diálogo Iglesia-mundo forman el núcleo de la parte “preceptiva” de la Doctrina Social. Es necesario, sin embargo, recalcar que más que de principios éticos inmutables y válidos para todos los tiempos, se trata de una preceptiva orientadora nacida de las numerosas vicisitudes sociales experimentadas en el último siglo, avalada, eso sí, por la interpretación oficial de la jerarquía, y presentada a todos como guía legítima de acción³.

El carácter pragmático de la Doctrina Social fue claramente presentado por Pablo VI en la Octogésima Adveniens, el más incisivo de los documentos papales. Su razonamiento avanza de la siguiente manera:

a) La actividad económica es necesaria y puede estar al servicio del hombre; enfrenta a los actores sociales, tiende a “absorber excesivamente las energías de la libertad”, genera “hábitos de pensamiento” orientados a “la defensa de los intereses privados”, y une de tal modo a quienes pertenecen a una clase o a una cultura “que llegan a compartir sin reserva todos los juicios y todas las opciones de su medio ambiente” (p. 50).

b) Por eso “el paso de la economía a la política es necesario” (p. 46).

c) La política debe tener como finalidad buscar el bien común y no el del grupo de referencia, lo que exige respetar y ayudar en sus actividades a todos los individuos y grupos intermedios, induciéndolos a cooperar en la realización del bien común (p. 46).

d) “El poder político debe saber desligarse de los intereses particulares, para enfocar su responsabilidad hacia el bien de todos los hombres, rebasando incluso las fronteras nacionales.” (p. 46)

e) El paso al campo de la política expresa una exigencia actual del hombre: mayor participación en las responsabilidades y en las decisiones (p. 47): “Para hacer frente a una democracia crecien-

3 Como la sociedad en diversos tiempos es distinta, la enseñanza social de la Iglesia es orientadora más que preceptiva, y debe basarse en el Evangelio, en la experiencia histórica y en el análisis concreto de cada sociedad.

te, hay que inventar formas de democracia moderna, no sólo dando a cada hombre la posibilidad de informarse y de expresar su opinión, sino de comprometerse en una responsabilidad común.”

f) “Por ello dirigimos nuevamente a los cristianos, de manera apremiante, un llamamiento a la acción.” No basta “recordar principios generales, condenar las injusticias graves, proferir denuncias con cierta audacia profética...”. Resulta demasiado fácil echar sobre los demás las responsabilidades de las presentes injusticias.

g) “Cada uno debe determinar su responsabilidad y discernir en buena conciencia las actividades en las que debe participar.”

h) Como en todas las actividades políticas corren paralelas aspiraciones legítimas y orientaciones “sumamente ambiguas”, el cristiano debe (p. 49): “elegir con diligencia su camino” “y evitar comprometerse en colaboraciones incondicionales y contrarias a los principios de un verdadero humanismo, aunque sea en nombre de solidaridades profundamente sentidas.”

i) “Si quiere desempeñar su papel como cristiano y ser consecuente con su fe –cosa que los mismos no creyentes esperan de él– debe mantenerse vigilante en medio de la acción, para dar a conocer los motivos de su conducta y para rebasar los objetivos perseguidos, movido por una visión más amplia de la realidad, lo cual evitará los peligros de los particularismos egoístas y de los totalitarismos opresores.” (p. 49)

j) “En las situaciones concretas, y habida cuenta de las solidaridades que cada uno vive, es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes.” (p. 50)⁴

4 La Iglesia cree que es necesario dar el paso de la economía a la política. Papa y obispos presentan grandes principios orientadores, mientras que los seglares buscan soluciones concretas a los problemas de la sociedad, comprometiéndose con una acción política orientada al bien común y no de cada grupo, y sabiendo que por compromisos existenciales y laborales se presentan caminos distintos (pluralismo). No se aspira hoy a una sociedad fundamentalista. La reflexión sobre los motivos de la opción de cada uno es básica para no dar valor absoluto a opciones políticas concretas.

El resumen de esta impresionante llamada de los cristianos al compromiso político basta para subrayar el carácter “mundano”, regulativo de la vida, de la Doctrina Social de la Iglesia Católica.

Obviamente, una cosa es la realidad y otra la intención; entre ambas media una apreciable distancia. Recordemos sin embargo que todo lo escrito “oficialmente”, también en los Evangelios, puede esgrimirse por enemigos y algunos amigos para forzar reformas.

Puede lamentarse, igualmente, que el pluralismo político abogado por Pablo VI tienda a favorecer la apatía de los católicos. La base evangélica y la experiencia histórica, no obstante, confirman esa posición. Un fundamentalismo religioso hecho ley y dotado de poder coactivo no ha sido bueno ni para la Iglesia ni menos aún para la humanidad. Tal vez pueda citarse en favor de esta separación de Iglesia y Estado la triste experiencia humana y religiosa de un islamismo fundamentalista.

3. Ética religiosa mundana deseable para la República Dominicana

Acabamos de exponer la exigencia de una política de inspiración cristiana pero pluralista en lo que a su realización concreta se refiere. La Iglesia ofrece principios orientadores y motivación para esa tarea. El procurar una justicia social en la República Dominicana no puede reducirse, por la metodología misma de la enseñanza social de la Iglesia, a la formulación de objetivos generales válidos para todas las sociedades. Necesariamente hay que hacer referencia al país. Pero antes parece oportuno distinguir entre preceptos normativos exigibles a las personas y normas de organización institucional.

Pío XI escribió ya en 1931, en su encíclica *Quadragesimo Anno* (p. 76): “Todo cuanto llevamos dicho hasta aquí sobre la equitativa distribución de los bienes y sobre el justo salario se refiere a las personas particulares y sólo indirectamente al orden social”. John Rawls en su famoso ensayo de 1958 titulado “Justicia como

Equidad” (Justice as Fairness), y que tanto influenció la obra de Amartya Sen, apunta hacia la necesidad (p. 550) de establecer distinciones entre la justicia de las acciones concretas de las personas; la justicia de las instituciones y leyes que tratan de eliminar diferencias arbitrarias entre los individuos y las organizaciones de una sociedad fomentando un equilibrio adecuado a sus reclamos (ver *Sollicitudo Rei Socialis* de Juan Pablo II, n. 36); y la justicia como “una visión inclusiva de una sociedad buena” -o de un “proyecto de nación”. Las dos primeras “justicias” tienen que ver con la moral “de presión”, la tercera con la “de aspiración”.

La fuente de la especificidad del cambio social que experimenta América Latina en su ordenamiento jurídico, del que República Dominicana es caso patente, está en el paso de una sociedad de “fueros” a una de derechos. Jorge Prats (2005, Vol. II, p. 7 ss.), inspirado en Wiarda dice:

“La estructura corporativa de la sociedad, junto con el poder jurídico y político que la sancionaba, prevaleció en América Latina durante toda la época colonial y, aunque legalmente desterrada a partir de la independencia de España, influye de modo especial en la concepción de los derechos: estos se conciben más como privilegios de un grupo o cuerpo que se arrancan al poder político o que éste reconoce a los mismos, que como derechos inherentes a las personas. Ello explica por qué las constituciones de las recientemente independizadas naciones latinoamericanas confieren una posición especial y privilegiada a grupos tales como la élite criolla, la Iglesia y las fuerzas armadas... Estas corporaciones son vistas como los detentadores residuales del poder y autodisciplina de un Estado fraccionado en la vorágine de la independencia y de las guerras civiles subsecuentes, y que sostienen el tejido social mientras las élites crean un nuevo actor corporativo que centraliza el poder: un Estado fuerte, autoritario y patrimonialista.”

Obviamente el origen de este cambio hay que situarlo en la apertura a los cambios culturales, económicos y tecnológicos

que antes experimentaron las sociedades europeas y norteamericanas.

En el caso dominicano habría que añadir, en comparación con otros países latinoamericanos, la muy tardía apertura externa del país, su aislamiento hasta de España, que provocó una general “arritmia histórica” visible en la permanencia de una economía de subsistencia (CHARDON, 1976); el ideal duartiano y de la constitución de Moca de 1857 proyectados por una sociedad en la cual el poder municipal era el primero de los poderes del Estado; el importante papel legitimador de gobiernos jugado por la Iglesia Católica (ALEMÁN, 1974); la misma independencia de Haití y no de España; el explosivo crecimiento demográfico con migración a la ciudad; y la permanencia de un sistema para-jurídico de solución de conflictos y castigo de crímenes y delitos (BROGGIO, 2005, p. 75 ss). Todos estos factores contribuyeron a un modo muy dominicano de hispanismo, catolicismo y tradicionalismo.

Esta apertura tardía al exterior ocasiona creciente anomia y manifiestas disfunciones de la ética cultural de “presión”. Está en boga hablar de una crisis moral aduciendo casos frecuentes de evasión de impuestos, corrupción pública y privada (especialmente en bancos), violencia e inseguridad pública, manejo descontrolado del gasto público, comisiones en contratos e inversiones públicas, desigual tratamiento por parte de los tribunales, ejecución de delincuentes por la policía, ‘macuteo’ general, etc., etc. Crece también la conciencia de que la mera tipificación criminal de delitos y la proliferación de leyes prohibitivas tienen poca eficacia, porque, aunque toda ética de presión termina formulando sus leyes, no todas las leyes generan presión social para cumplirlas. Situación, en suma, no muy distinta de la que se da en muchos países en desarrollo, en los cuales la moral de “presión” se ha visto desfasada por un cambio económico y cultural criticado pero en el fondo deseado.

Ante esta crisis de nuestra vieja ética “de presión”, que no está de acuerdo ni con la igualdad esencial de cada persona en lo que respecta a sus derechos fundamentales, ni con el concepto de soberanía del pueblo al que el Estado debe respetar y servir,

tenemos que preguntarnos si es posible y deseable una renovación moral dominicana que restaure la esencia de nuestra ética de “presión”. El mero enunciado de esta pregunta niega esta posibilidad. Podemos añorar la tranquilidad y seguridad moral del pasado y desear su reencarnación. Pero evidentemente esa ética “de presión” estaba implícitamente diseñada para regular una sociedad que aceptaba divergencias grandes en el papel que las élites, la Iglesia y las fuerzas armadas jugaban en el manejo del poder social, y en el respeto y acatamiento a sus decisiones por parte del “pueblo”, agente pasivo aunque tal vez beneficiado en ocasiones. Para un mundo en cuya conformación todos tenemos derecho activo de participación, y ante una ciudadanía a la que el Estado debe dar cuenta de todos sus actos, la antigua y respetable ética “de presión” es inoperante.

La nueva ética que el país reclama pasa por una ética “de aspiración”; sin ella hay pocas posibilidades de una justicia social en la comunidad que hoy somos. Esta nueva ética “de aspiración” necesita un reformador visionario y un grupo de convencidos contagiados por la perspectiva de su nueva forma de ver la sociedad que rechace paradójicamente al caudillo omnipotente. ¿Podemos imaginar algunas características de esa futura ética? Tal vez no, pero sabemos que la raíz del mal moral de nuestra sociedad está en el afán consumista de bienes y servicios llamativos (Pablo VI propuso un “espíritu de pobreza” contra una “valoración de bienes –consumista– en la cultura moderna”, *Ecclesiam Suam*, p. 50), y en la tentación del político de someter a otras personas a su servicio y no al revés.

Surge entonces la pregunta sobre la posibilidad de una nueva moral “de aspiración”, religiosa o no, que permita una nueva y satisfactoria visión del mundo. Discutimos la posibilidad de alcanzar una mejora social a través de una religión mundana, pero esto no significa que no exista una ética incluso “de aspiración” (la que funda una nueva concepción de la vida) no explícitamente religiosa. Hostos y Martí demuestran lo contrario en este turbulento Caribe. Duarte fue ejemplo de ética “de aspiración” de raíz religiosa.

Desgraciadamente la historia destaca sus ideales patrióticos y cívicos, pero apenas menciona lo que hizo de ellos personalidades que arrastraban a unos en su seguimiento y hacían que otros los odiasen: el sacrificio ilimitado de su fortuna, sus talentos, sus amores y hasta su vida. Por eso más que “hombres de Estado” fueron “padres de la patria”. Lo único que puede hacer cambiar sustancialmente el rumbo, recto o torcido, de una sociedad es el desprendimiento efectivo material (de bienes y de bienestar) por parte de hombres extraordinarios a favor del bien común.

Lo que vale de los padres de la patria, aunque en mucho menor grado, hay que afirmarlo del núcleo de sus seguidores, en lenguaje moderno, de sus respectivos partido. Ostentación y riqueza contradicen existencialmente todo discurso justiciero. Lo que de los políticos decimos, lo confesamos también de los dirigentes empresariales, sindicales y eclesiales.

Con lo dicho no se niega la importancia para la causa de la justicia de disponer de un conjunto de principios orientadores de acción, ni de medios legales para mantenerla castigando a quienes pequen abiertamente contra ella. Pero es aún más importante la disponibilidad de “proyectos de nación” nuevos con énfasis en el aumento de las posibilidades concretas de elegir en mayor libertad el tipo de vida que cada quien prefiera, tal como se propone en el “Informe Nacional de Desarrollo Humano – República Dominicana” realizado por el PNUD. Un papel similar debieran desempeñar algunos de los grandes documentos de la doctrina social de la Iglesia, como *Populorum Progresio*, *Pacem in Terris* y la Constitución Apostólica *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. Obviamente el lenguaje de estos documentos no es de uso común y necesita ser traducido para sus destinatarios. Pero la enorme ventaja relativa de estos documentos, ciertamente poco aprovechada, es que son –debieran ser– tema obligado de predicación y reflexión, algo que difícilmente sucede con cualquier otro tipo de proyecto de nación.

Ojalá que todo proyecto eclesiástico de nación imite el lenguaje preciso y laico, todavía muy por encima del nivel popular, de John Rawls (1961, p. 550), cuando formuló su idea de justicia institu-

cional: “el concepto de justicia que voy a desarrollar puede formularse en dos principios: primero, cada persona que actúa en una institución tiene igual derecho a la más amplia libertad compatible con la de los demás; segundo, toda desigualdad es arbitraria a no ser que se espere que actuará en beneficio de cada uno y que todos los cargos y empleos (públicos) existentes u obtenibles por votación estén abiertos a todos. Estos principios definen la justicia (social o institucional) como efecto de tres ideas: libertad, igualdad y remuneración a todos los servicios que contribuyan al bien común.”

Conclusión

Mi respuesta a la pregunta sobre el camino hacia una justicia social en República Dominicana sólo es aproximativa y demasiado abstracta:

a) No creo en personas, instituciones y doctrinas que excluyen sistemáticamente de todo trato y comercio a otros grupos y personas a las que atribuyen la responsabilidad de todos los males y abusos de nuestra sociedad.

b) Creo poco en la eficiencia de denuncias proféticas de nuestros males sociales, sobre todo cuando se limitan a condenar los hechos sin estudiar las causas.

c) Algo más creo, pero no mucho, en leyes y programas que establecen o proclaman derechos políticos y sociales a contrapelo de creencias y actitudes sociales contrarias.

d) Confieso mi poca fe en sometimientos a la justicia selectivos, que excluyen a personas de relieve social, y en tribunales sometidos a fuertes presiones criminales y económicas.

e) Creo mucho más en la eficiencia de la formulación y propagación de principios de ordenación social orientadores que sean fruto de la inspiración explícita o implícita del Evangelio, y de un diálogo sincero y respetuoso con representantes de las ciencias, de la economía y de la política.

f) Creo mucho en ese diálogo.

g) Creo que sin fuerte motivación a la acción ni las ideas ni el diálogo llegan muy lejos.

h) Creo que sólo un grupo de dirigentes y personas que renuncian a la riqueza y al dominio de los demás producen el efecto contagio y la motivación requeridos para el nacimiento de un nuevo estilo de vida más justo. Quien tenga yipeta de lujo y se sienta grande y respetado no sirve para inspirar un nuevo estilo de vida. Para otras cosas decentes y cotidianas puede que sí. De ellos es una ética y una religión “light”, de tipo trivial, juvenil, rápido, cambiante e intrascendente (Mardones, 8).

Bibliografía

ALEMÁN, J.L. (1974), “Religión y Sociedad Dominicana en los años mil novecientos sesenta”, en *Estudios Sociales*.

-(1997), “El proceso de Construcción de la Nacionalidad Dominicana”, en *Secretaría de Estado de Relaciones Exteriores: La Nueva Política Exterior Dominicana*, Santo Domingo, pp. 227 ss.

BERGSON, H. (1970), “Les deux sources de la morale et de la religion”, en *Los Filósofos Modernos. Selección de Textos*, Vol. II, Madrid, BAC, pp. 322 ss.

BROGGIO, P. (2005), “I Gesuiti come mediatori”, en *Arch. Hist. SJ*, Vol. 147.

CHARDON, CARLOS E. (1976), *Reconocimiento de los recursos naturales de República Dominicana: informe presentado al presidente de la República, Generalísimo Doctor Rafael L. Trujillo Molina*, Santo Domingo, Sociedad de Bibliófilos.

DILTHEY, W.(1970), “Teoría de las concepciones del mundo”, en *Los Filósofos Modernos. Selección de Textos*, Vol. I., Madrid, BAC, pp. 248 ss.

CARRIER, HERVÉ. (1990): *El Nuevo Enfoque de la Doctrina Social de la Iglesia*, Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, Ciudad del Vaticano.

HABERMAS, J (1975), *Theorie der Gessellschaft oder Sozialtechnologie*, SurhrkampVerlag.

JORGE PRATS, E. (2005), *Derecho Constitucional*, Vol. II, Santo Domingo, Gaceta Judicial.

JUAN XXIII (1992), “Mater et Magistra”, en *11 Grandes Mensajes*, Madrid, BAC.

JUAN PABLO II (1992), "Centesimus Annus", "Laborem Exercens", "Sollicitudo Rei Socialis", en *11 Grandes Mensajes*, Madrid, BAC.

MARDONES, J. M. (2005), "Tendencias religiosas e ideologías actuales que obstaculizan el compromiso por la justicia", en *Promotio Iustitiae*, n. 86.

PABLO VI (1992), "Ecclesiam Suam", "Octogesima Adveniens", en *11 Grandes Mensajes*, Madrid, BAC.

PASCAL, B. (1970), "Pensées", en *Los Filósofos Modernos. Selección de Textos*, Vol. I., BAC, pp. 130 ss.

PIO XI (1992), "Quadragesimo Anno", en *11 Grandes Mensajes*, Madrid, BAC.

RAHNER, K. (1959), *Sendung und Gnade*, Tyrolia Verlag.

RAWLS, S. (1961), "Justice as Fairness", en *Value and Obligation. Systematic Readings in Ethics*, Harcourt, pp. 548 ss.

RUBIÉS, J.P. (2005), "The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accomodation", en *Arch. Hist. SJ*, Vol. 147.

SCHELER, M. (1970), "El puesto del hombre en el mundo", en *Los Filósofos Modernos. Selección de Textos*, Vol. II. , BAC, pp. 260 ss.

UNAMUNO, M. (1970), "El sentimiento trágico de la vida en los hombre y en los pueblos", en *Los Filósofos Modernos. Selección de Textos*, Vol. II. , BAC, pp. 330 ss.

WEBER, M.(1972), "The Social Psychology of the World Religions", en *From Max Weber. Essays in Sociology*, Oxford University Press, pp. 267 ss.

PNUD (2005), *Informe Nacional de Desarrollo Humano -República Dominicana, 2005*.