

PUCMM

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA MADRE Y MAESTRO
SANTO DOMINGO L.R. DOMINICANA

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Material de apoyo

Prof. Santiago de la Fuente sj (ed)

Enero, 2005

MATERIAL DE APOYO

(Serie "B")

A. Introducción a la DSI

B 0 Introducción

B 1 El Dios de la Biblia y la cuestión social
(La DSI brota de la palabra de Dios)

B 2 Raíces de la DSI: la experiencia acumulada de
amor a los pobres.

B. Encíclicas

B 3 "Rerum Novarum" (1891. León XIII)

B 4 "Quadragesimo anno" (1931. Pío XI)

B 5 "Mater et Magistra" (1961. Juan XXIII)

B 6 "Pacem in terris": (1963 Juan XXIII)

B 7 "Populorum Progressio" (1967 Pablo VI)

B 8 "Laborem exercens": (1981 Juan Pablo II)

B9 "Sollicitudo Rei Socialis" (1987 Juan Pablo II)

B10 "Centesimus annus" (1991 Juan Pablo II)

C. Temas

B 11 La Globalización

B 12 El Compromiso político del cristiano

Introducción

Juan Souto Coelho

1. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA QUE “NO ES”

La DSI *no es* una doctrina “política”, ni “económica”. No propone un sistema “ideológico”, ni opciones “técnicas”, que son competencia del Estado o de las instituciones de la sociedad civil. Ni es una tercera vía entre capitalismo y socialismo

Su finalidad es clarificar las implicaciones éticas de los distintos proyectos políticos y económicos, desde el evangelio, para que sean dignos del hombre y de la sociedad, que éste construya.

2. QUÉ ES

La DSI, en sentido amplio, *explicita la dimensión social de la fe cristiana, derivada del evangelio*. Procura iluminar el desarrollo de la sociedad para que sea según el plan del reino de Dios.

Y por eso procura motivar a los cristianos, y a los hombres de buena voluntad, a traducirla en compromisos sociales: por la justicia, la solidaridad, la defensa de la vida, la promoción de los derechos de los trabajadores, la opción por los pobres, etc.

Y, en sentido estricto, la DSI es *la enseñanza, que la Iglesia ha desarrollado en los tiempos modernos* (s. XIX-XX), en ese sentido, como respuesta a los desafíos de las nuevas realidades sociales.

A través del magisterio de los papas, los obispos y las comunidades cristianas, en base a la Palabra de Dios y asistido por el Espíritu y sostenido, al

mismo tiempo por el parecer de los teólogos y de los especialistas en ciencias sociales.

No como recetas técnicas, sino como juicio valorativo, dialogal y evolutivo.

La formulación teórica de esa dimensión terrestre de la fe cristiana ha sido denominada *Doctrina Social de la Iglesia*, en nuestro siglo.

Es una disciplina autónoma, teórica y práctica dentro del campo de la teología moral¹. Y en nuestros días aparece dotada de una dimensión internacional, dada la creciente interdependencia de la vida moderna.

3. TRES NIVELES

Dentro de la DSI se distinguen *tres niveles*, que implican una distinta exigencia de acatamiento, en nombre de la fe cristiana:

1. *Los principios* de reflexión (primacía de la persona humana, relación persona-sociedad, bien común, solidaridad y subsidiariedad, y destino universal de los bienes. Son “permanentes”, tienen carácter doctrinal, y son el fundamento de los otros niveles.

Su fundamento radical es la dignidad de la persona humana, a la luz de la palabra de Dios y la tradición de la Iglesia.

2. *“Valores fundamentales”* inherentes a la persona y a una vida social satisfactoria (verdad, libertad, justicia, solidaridad, paz). Puntos de referencia obligados para el desarrollo y las reformas de las estructuras e instituciones económicas, políticas, culturales y tecnológicas, que convenga hacer.

3. *Los criterios de juicio y orientaciones para la acción*. son de “orden ético-moral”, en estrecha coherencia con los principios doc-

¹ *El Catecismo de la Iglesia católica* da un mini resumen de la DSI en los # 2419-2422

trinales. Pueden presentar matices en la formulación, a lo largo de la historia, subrayando algún aspecto más que otro. Lo que no implica detrimento, menosprecio o negación de los otros.

Las orientaciones para la acción, propiamente dichas, son “contingentes”, históricas, situadas en las culturas e historia de los pueblos. Dictadas teniendo por horizonte el ideal del reino de Dios, atienden no sólo a lo que debe ser, sino también a lo que puede ser en cada circunstancia concreta

Y por tanto hay tres niveles, *gradualidad*, en la obligación de seguir y asumir lo enseñado

4. CÓMO SE ELABORA

La DSI, sobre todo a partir de la “Mater et magistra” (1961), para definir el discernimiento cristiano sobre la realidad, sigue *tres pasos*: Ver-Juzgar-Actuar.

a. *Ver* es darse cuenta de la realidad, su impacto humano y su complejidad fáctica. Es percibir la realidad, su bondad y su negatividad, así como las posibles situaciones de injusticia que implica, y las causas y factores que las producen. Y todo ello con la ayuda de las ciencias sociales, de un modo interdisciplinar, en equipo y organizadamente.²

b. *Juzgar* es interpretar la realidad, a la luz del evangelio y de la dignidad del hombre. Es discernir qué es y qué no es proyecto de Dios sobre el hombre y el mundo. Es iluminar y valorar qué es injusticia-pecado y qué es gracia-bendición. Qué es opresión y muerte y qué es liberación y desarrollo

No puede pedirse a la Iglesia, a los cristianos, que sean insensibles a unas realidades y tendencias, incompatibles con los valores del evangelio. La Iglesia y los cristianos, por fidelidad a sí mismos, no pueden ser neutrales, sino que tiene que tomar partido en contra de todo lo

² La filosofía, la historia, la geografía, las ciencias de la tierra y del medio ambiente, la biología, la economía y la organización de empresas, la ciencia política, entre otros saberes científico-culturales, son *ciencias auxiliares imprescindibles en la elaboración y aplicación de la DSI*.

que viole y destruya los derechos de la persona, procurando ayudar a superarlos.

A este juzgar y valorar le ayudan al cristiano los principios de reflexión, los valores permanentes y los criterios de juicio de la DSI.

c. *Actuar* es poner a trabajar, con elecciones y decisiones coherentes, los valores del reino de Dios. «La fe [y la caridad] sin obras está muerta». Por eso la DSI tiene una dimensión también práctica, y no sólo teórica.

Actuar es comprometerse en acciones concretas para eliminar las barreras de las desigualdades, las estructuras y los mecanismos de injusticia. Es crear condiciones, factores, grupos, comunidades, movimientos, para influir en la transformación de su sociedad en la dirección del evangelio: la justicia social, la verdad, la libertad, la paz.

«La Iglesia no tiene modelos para proponer. Sino que estos deben surgir de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos» (CA 43).

Corresponde a los cristianos elegir las opciones (los medios, proyectos y programas) técnicos, cívicos y político que consideren mejores en sus países, ciudades y barrios concretos para actuar personal y organizadamente. Y esto en orden a influir en la transformación de la sociedad en dirección al Reino de Dios.

5. LA IGLESIA, CON LA DSI, NO INVADE CAMPO AJENO

La misión de la Iglesia es “religiosa”, y por eso plenamente “humana”. Su misión religiosa es anunciar “y hacer vida” el Evangelio de Jesucristo. Y eso, implica aterrizar el doble mandamiento del amor en las circunstancias concretas de su tiempo. Y, por eso la Iglesia, por fidelidad a su misión, puede y debe proyectar la luz de la fe sobre la organización de la sociedad.

El proyecto cristiano tiene una dimensión terrestre, personal y social. No es una invitación a evadirse de la tierra, sino a transformarla en un anticipo y signo de la Nueva Tierra.

Esa dimensión terrestre “no es exclusiva, pero sí constitutiva” del proyecto cristiano. De tal manera que, si se omite o menosprecia, esa dimensión, la fe cristiana resulta adulterada o desnaturalizada, como recordó Juan Pablo II ³

6 “La Iglesia en el Mundo actual”

(Gaudium et spes)

Concilio Vaticano II, 1965

1. “*Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón.*”

³ «La Iglesia sabe bien que ninguna realización temporal se identifica con el Reino de Dios, pero que todas ellas no hacen más que reflejar y en cierto modo anticipar la gloria de ese Reino, que esperamos al final de la historia, cuando el Señor vuelva.

Pero la espera no podrá ser nunca una excusa para desentenderse de los hombres en su situación personal concreta y en su vida social, nacional e internacional, en la medida en que ésta -sobre todo ahora- condiciona a aquélla.

Aunque imperfecto y provisional, nada de lo que se puede y debe realizar mediante el esfuerzo solidario de todos y la gracia divina en un momento dado de la historia, para hacer « más humana » la vida de los hombres, se habrá perdido ni habrá sido vano....

Los bienes de este mundo y la obra de nuestras manos -[como el pan y el vino en la eucaristía]-sirven para la venida del Reino definitivo, ya que el Señor, mediante su Espíritu, los asume en sí mismo...

Quienes participamos de la Eucaristía estamos llamados a descubrir, mediante este Sacramento, el sentido profundo de nuestra acción en el mundo en favor del desarrollo y de la paz; y a recibir de él las energías para emp en ello cada vez más generosamente, a ejemplo de Cristo que en este Sacramento da la vida por sus amigos (cf. Jn 15, 13). Como la de Cristo y en cuanto unida a ella, nuestra entrega personal no será inútil sino ciertamente fecunda» (SRS 48)

La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo (...) y *ha recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos*. Y, la Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia”.

11. “El Pueblo de Dios, movido por la fe (...), *procura discernir los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos,*

La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello *orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas.*

El Concilio se propone juzgar bajo esta luz: los valores que hoy disfrutan la máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina. Estos valores (...), a causa de la corrupción del corazón humano, sufren con frecuencia desviaciones contrarias a su debida ordenación. Por ello necesitan purificación.

¿Qué piensa del hombre la Iglesia? ¿Qué criterios fundamentales deben recomendarse para levantar el edificio de la sociedad actual? ¿Qué sentido último tiene la acción humana en el universo?(...).

El Pueblo de Dios y la humanidad, de la que aquél forma parte, se prestan mutuo servicio, lo cual demuestra que la misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana.

JUAN SOUTO COELHO .- “Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia”.

Adaptación : Santiago de la Fuente sj

La DSI brota de la palabra de Dios

Varios

0. El Dios de la Biblia y la cuestión social
1. Liberación de la opresión egipcia
2. Código de la Alianza y la organización del pueblo en la tierra prometida
 - a. La propiedad de la tierra
 - b. Condiciones laborales
 - c. Préstamos
 - d. Esclavitud
3. Crecimiento de la injusticia en Israel
4. El movimiento profético
5. Albores del Nuevo Testamento
 - a. María
 - b. Jesús

Apéndice:

La originalidad del NT con respecto al Antiguo

1. El NT amplía notablemente las dimensiones de la salvación.
2. El NT profundiza las dimensiones de la salvación.
3. El NT modifica la lógica humana renunciando al poder
4. La lucha contra la injusticia debe ir unida al amor a los causantes de la injusticia.
5. La salvación en el NT es a la vez escatológica e histórica.

¹ B. BRECHT, *El alma buena de Se-Chuan*, en *Teatro completo*, t. 4, Nueva Visión, Buenos Aires 1978, 19.

² J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1984, 603.

0. El Dios de la Biblia y la cuestión social

EN UNA FAMOSA obra de Bertolt Brecht, Shen-Te se queja a los dioses: "¿Cómo se puede ser buena cuando todo está tan caro?" Y los dioses le responden: "Desgraciadamente, no podemos hacer nada en ese sentido. Los asuntos económicos no son de nuestra incumbencia"¹.

En este capítulo pretendemos mostrar que el Dios de la Biblia sí considera de su incumbencia los asuntos económicos y exige a los creyentes que intervengan en ellos.

Desde la perspectiva que aquí nos interesa, la experiencia de Israel consignada en el Antiguo Testamento tuvo tres momentos plétóricos de enseñanzas que repasaremos sucesivamente: la gesta de liberación conducida por Moisés, la organización del pueblo en la tierra prometida y la predicación de los profetas. Luego pasaremos al Nuevo Testamento.

1. Liberación de la opresión egipcia

Refiriéndose al éxodo, José Ignacio González Faus ha escrito que "de Dios se supo a raíz de un conflicto laboral"². Es mucho más que una frase ingeniosa. Como ha demostrado Von Rad, las primeras noticias que el pueblo de Israel tuvo de Dios no fueron como creador del mundo, sino como salvador, y, más concretamente, como el salvador que le sacó de Egipto.

Sólo más tarde comprendieron los israelitas que ese Dios que les sacó de Egipto e hizo de ellos un pueblo tuvo que ser también el creador del mundo entero; y entonces surgieron los relatos de la creación con los que hoy comienza la Biblia³.

En el origen de todo, en efecto, se encuentran unas palabras de Dios a Moisés:

- 1 "Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa. (...) Ahora, pues, ve; yo te envío al faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto" (Éx 3,7-10)

Nótese, por cierto, que hay un significativo cambio de protagonista en el discurso. Dios comienza diciendo: "he bajado...", pero termina ordenando a Moisés: "ahora, pues, ve...". La manera que tiene Dios de liberar a los oprimidos es mover a los hombres para que los liberen. Los teólogos medievales decían, con frase feliz, que "cuando Dios trabaja, el hombre suda"⁴.

1a El pueblo de la Biblia sufre la opresión en Egipto. La historia de este pueblo está ligada a la fe en el Dios que siente la aflicción de estos hombres y camina con ellos hacia una patria de libertad y de vida en la cual no vuelvan a ser esclavos.

2 «Yo, Yavé, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre» (Éx 20,2).

3 Por eso el pueblo siempre recordará: «Dios escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y nos sacó de Egipto... Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel» (Dt 26,7-9).

La Biblia está llena de escenas semejantes. Continuamente el clamor del pobre sube hasta el cielo, y Dios se siente solidario con él:

4 El clamor de la sangre de Abel (Gén 4,10), el de los israelitas en Egipto (Éx 3,7-10), el de la viuda y el huérfano (Éx 22,21-23), el de los segadores a quienes se estafa su salario (Sant 5,4), al igual que las lágrimas de la viuda de Naám (Lc 7,13), llegan al corazón del Padre.

Un bello texto del libro de Judit (9,11) condensa esta experiencia continua:

5 «Eres el Dios de los humildes, el defensor de los pequeños, apoyo de los débiles, refugio de los desvalidos, salvador de los desesperados».

⁴ Véase el capítulo así titulado en L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Ésta es nuestra fe. Teología para universitarios*, Sal Terrae, Santander 1989⁷.

«Toda injusticia, toda opresión despierta un grito que implora justicia. No se trata de reprimir o adormecer ese clamor, como tal vez intentaron hacer los eclesiásticos en el siglo XIX, sino de reconocer que la voluntad de Dios está inscrita en este clamor»⁵.

1b Merece la pena profundizar un poco más esta dimensión del éxodo. Como es sabido, la revelación del nombre de Dios ocurrió precisamente con ocasión de la liberación de Egipto (Éx 3,13-15). Y todo aquel que sepa lo que significa para los semitas conocer el nombre de alguien estará en condiciones de interpretar el significado de ese dato: *Israel conoció la identidad de Dios luchando por su libertad*. A esto hay que añadir que, según la tradición bíblica, el Sinaí fue el lugar donde Israel fue invitado a formalizar su alianza con Yavé (Éx 19,1-8).

Estamos en condiciones de enunciar ya la primera conclusión de nuestro estudio, y lo voy a hacer con palabras de uno de los sectores de trabajo del Congreso de Evangelización: "Lo específicamente cristiano no es el compromiso ético de solidaridad con los marginados, que es irrenunciable para todo hombre, sino hacer en ese compromiso la experiencia de Dios"⁶.

2. Código de la Alianza y la organización del pueblo en la tierra prometida

2a De los milagros a la legislación justa

Volvamos al éxodo. Como es sabido, durante la travesía del desierto Yavé regalaba a su pueblo el milagro diario del maná y las codornices. Había suficiente para todos con la condición de que nadie pretendiera acaparar. Dios educaba a su pueblo en un estilo de vida responsable haciendo que el maná acumulado para el día siguiente se pudriera (Éx 16,20) y que quienes salieran en busca de maná durante el día de descanso volvieran con las manos vacías (Éx 16,27).

Con el don del maná y de las codornices diarias el pueblo de Israel aprendió *que la riqueza que viene de Dios es suficiencia, no superfluencia*; hicieron todos el descubrimiento del "ser mucho" en el "tener poco". Y esa experiencia de vida

⁵ J. M. ROVIRA, *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Secretariado editorial. Salamanca 1979, 114.

solidaria resultó tan bonita que conservaron una vasija con maná en el arca de la alianza (Éx 16,33) para que las futuras generaciones recordaran el "pan de cada día", y no las "ollas de Egipto".

Así pues, Dios sacó a su pueblo de Egipto y lo cuidó como un padre mientras anduvo a través del desierto hacia la tierra prometida. Pero, naturalmente, "la acción de Dios en favor del necesitado no puede tener siempre el carácter directo, en primera persona, de las gestas narradas en el Exodo. El lugar cotidiano de la justicia no es el milagro; es una legislación justa"⁷. Y así lo entendió Israel.

Vamos a pasar revista a las principales leyes sociales del pueblo del Antiguo Testamento, que han llamado siempre la atención de los historiadores por su progresismo⁸. Las más antiguas proceden del código de la alianza (Éx 20,22-23,19) y las más recientes del código deuteronomico (Dt 12,26), pero yo las presentaré como si fueran todas contemporáneas.

a. La propiedad de la tierra

Nosotros pensamos que la distribución de la tierra es un asunto puramente secular. Dios, en cambio, afirmó repetidas veces que la tierra era suya

¹ (Lev 25,23; Jos 22,19; Os 9,3; Jer 16,18; Sal 85,2; Ez 36,5, etc.) y deseaba que todos sus hijos disfrutaran de ella por igual⁹.

En consecuencia, al llegar a la tierra prometida hicieron una distribución equitativa entre las distintas tribus según el número de sus individuos (cf Jos 13-19). Ésta fue la orden de Yavé:

² "Repartiréis la tierra a suertes entre vuestros clanes. Al grande le aumentaréis la herencia y al pequeño se la reduciréis. Donde le caiga a cada uno la suerte, allí será su propiedad" (Núm 33,54; cf 26,55-56).

⁷ A. RIZZI, *El mesianismo en la vida cotidiana*, Herder, Barcelona 1986, 25.
⁸ Cf R. GNUSE, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, Verbo Divino, Estella 1987.
⁹ Cf M. DE BARROS y J. L. CARAVIAS, *Teología de la tierra*, Paulinas, Madrid 1988.

Pero, como todo el mundo sabe, un buen comienzo no garantiza automáticamente un buen final. La experiencia nos dice que una sociedad carente de algún tipo de mecanismos correctores periódicos acaba estructurándose en la desigualdad. Pues bien, para evitar que ocurriera tal cosa en Israel, cada cincuenta años debía celebrarse un año jubilar, durante el cual las tierras volvían a sus propietarios originales (cf Lev 25,8-17.23-34).

³ Es una consecuencia de la titularidad de Dios como propietario de la tierra: "La tierra —dice Dios— no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía" (Lev 25,23).

Puesto que el fin último de la ley del jubileo era conseguir que ningún israelita careciera de tierra, si empleáramos términos actuales, podríamos llamarla muy bien la "reforma agraria de Yavé"¹⁰.

a1 Y es que, de hecho, en Israel propiamente no se compraban y vendían los terrenos, sino las cosechas que faltaban hasta el jubileo. Incluso se dieron normas para valorar debidamente las tierras teniendo en cuenta la depreciación que suponía la mayor o menor proximidad a un año jubilar.

No acaban aquí las limitaciones a que estaba sometido el uso de la tierra. Precisamente —una vez más— porque la tierra era en el fondo de Dios, los campesinos no podían segar completamente sus campos, con el fin de que los pobres pudieran beneficiarse de lo que dejaban sin recoger (cf Dt 24,19-22; Lev 19,9-10; 23,22).

⁴ La historia de Rut, que espigaba en los campos de Booz, es un ejemplo famoso de esa costumbre (cf Rut 2).

Además, cuando los pobres se encontraban especialmente apurados tenían derecho a entrar en cualquier campo para satisfacer su hambre sin necesidad de esperar a que los propietarios hubieran recogido la cosecha (cf Dt 23,25-26). Algunas de estas costumbres estaban vigentes hasta hace muy poco en muchas regiones españolas.

Podríamos decir, en resumen, que las leyes de Israel estaban en abierto contraste con el moderno concepto de propiedad privada, formulado en el célebre artículo 544 del Código Civil napoleónico. No parecían pensadas tanto para proteger los derechos de los propietarios como los de los no propietarios.

a2 Recordando estas leyes es fácil ver que la famosa frase de que "sobre toda propiedad privada grava una hipoteca social", tantas veces repetida por Juan Pablo II¹¹, tiene sus raíces ya en el Antiguo Testamento.

b. Condiciones laborales

Los campesinos que entre jubileo y jubileo perdieran sus tierras y tuvieran que trabajar para otro no quedaban tampoco desprotegidos. Las leyes exigían que recibieran un salario suficiente y sin demoras:

5 "No explotarás al jornalero humilde y pobre, ya sea uno de tus hermanos o un forastero que resida en tus ciudades. Le darás cada día su salario sin dejar que el sol se ponga sobre esta deuda; porque es pobre, y para vivir necesita de su salario. Así no apelará por ello a Yavé contra ti, y no te cargarás con un pecado" (Dt 24,14-15).

6 "No oprimirás a tu prójimo, ni lo despojarás. No retendrás el salario del jornalero hasta el día siguiente" (Lev 19,13).

c. Préstamos

En la antigüedad, las legislaciones que hoy llamaríamos "progresistas" —como los códigos de Hammurabi y de Esnunna—, a lo más que llegaban es a limitar los tipos de interés, que quedaron fijados en el 20 por 100 para préstamos de dinero y el 33 por 100 para inversiones en cereales. Los tipos asirios llegaban hasta el 25 por 100 para dinero y el 33 por 100 para cereales¹².

Pues bien, el pueblo de Israel fue tan lejos —tan sorprendentemente lejos—, que prohibió a los prestamistas cobrar el más mínimo interés:

7 "Si prestas dinero a uno de mi pueblo, al pobre que habita contigo, no serás con él un usurero; no le exigirás interés" (Éx 22,24).

8 "Si tu hermano se empobrece y se acoge a ti, lo mantendrás como forastero o huésped, para que pueda vivir junto a ti. No tomarás de él interés ni usura, antes bien teme a tu Dios y deja vivir a tu hermano junto a ti. No le darás por interés ni le darás tus viveres a usura" (Lev 25,35-37).

En honor a la verdad debemos decir que aquellas normas estaban parasitadas todavía por el particularismo israelita, y a los extranjeros si permitían cobrarles intereses:

9 "Al extranjero podrás prestarle a interés, pero a tu hermano no le prestarás a interés, para que Yavé, tu Dios, te bendiga en todas tus empresas, en la tierra a la que vas a entrar para tomarla en posesión" (Dt 23,20-21).

Hoy nos extraña que no se pueda cobrar un interés razonable por los préstamos, pero conviene observar que en la antigüedad y todavía durante la Edad Media los préstamos no eran préstamos para la producción, sino para el consumo. Y, además, para el consumo de primera necesidad.

Eran tiempos en que bastaba una mala cosecha o una enfermedad para que multitud de campesinos se encontraran sin recursos para pasar el invierno y tuvieran que recurrir a los prestamistas. Lo malo es que por buena que fuera la próxima cosecha raramente producía más de lo necesario para sobrevivir y, no pudiendo pagar las deudas, los escasos bienes que poseían aquellos hombres iban pasando a manos de los usureros. Tiene, pues, una razón de ser la prohibición de cobrar interés por los préstamos. (Como es sabido, la Iglesia mantuvo esa prohibición hasta la encíclica *Vix pervenit*, de Benedicto XIV, en 1745)¹³.

¹¹ La primera vez, si no me equivoco, fue en el discurso inaugural de la Conferencia de Puebla (cf III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Puebla. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, BAC, Madrid 1979, 22). Esa expresión aparecía ya en C. VAN GESTEL, *La doctrina social de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1964^s.

¹² Cf J. B. PRITCHARD, *La sabiduría del Antiguo Oriente. Antología de textos e ilustraciones*, Garriga, Barcelona 1966, 159 y 174.

Las leyes de Israel limitaron también las fianzas que podían exigirse a los deudores para evitarles perjuicios graves:

- 10. "Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás al ponerse el sol, porque con él se abriga" (Éx 22,25-26). "No tomarás en prenda el molino ni la muela; porque ello sería tomar en prenda la vida misma. (...) Si es un hombre de
- 11 condición humilde, no te acostarás guardando su prenda; se la devolverás a la puesta del sol, para que pueda acostarse en su manto. Así te bendecirá y habrás hecho una buena acción a los ojos de Yavé, tu Dios" (Dt 24,6.10-13).

Sin embargo, no hemos llegado todavía a lo más sorprendente de la legislación sobre los préstamos, y es que al llegar el año sabático —que, como el nombre indica, se celebraba cada siete años— ¡debían perdonarse las deudas! (cf Dt 15,1-3.9).

Naturalmente, esta legislación sobre los préstamos debe situarse, una vez más, en su contexto propio, que era la afirmación de que todos los bienes son comunes porque en realidad pertenecen a Dios. Siendo así las cosas, ¿cómo cobrar intereses al necesitado por un dinero que en el fondo es suyo? E incluso, ¿cómo seguir reclamándole lo que en siete años no fue capaz de devolver?

d. Esclavitud

También en cuanto a la esclavitud Israel se distanció de los pueblos circundantes.

d1 En las leyes mesopotámicas se subrayaba que la dependencia del esclavo respecto de su señor era de por vida diciendo: "La amistad dura solamente un día, pero la esclavitud es perpetua"¹⁴.

En cambio, en Israel, al llegar el año sabático había que devolver la libertad a los esclavos (cf Éx 21,2; Dt 15,12-15). Y la verdad es que una esclavitud que, en el peor de los casos, duraba siete años, sólo con muchas reservas puede seguir llamándose esclavitud. Se trataba, en realidad, de un contrato laboral sometido además a reglamentos muy precisas:

"Si se empobrece tu hermano en asuntos contigo y tú lo compras, no le impondrás trabajos de esclavo; estará contigo como jornalero o como huésped, y trabajará junto a ti hasta el año del jubileo. Entonces saldrá de tu casa, él y sus hijos con él, volverá a su familia y a la propiedad de sus padres. Porque ellos son siervos míos, a quienes yo saqué de la tierra de Egipto; no han de ser vendidos como se vende un esclavo" (Lev 25,39-42; cf Éx 21,26-27; Dt 15,12-18).

c. *Este pueblo vive la experiencia de una sociedad solidaria de iguales*

Todos tenían sus vidas unidas a un destino común: buscar y construir una sociedad libre de humillaciones y de opresores, de miseria y sufrimiento. Una nueva manera de ser pueblo.

a) *Un pueblo que comparte y no acumula bienes superfluos*

El maná recogido en exceso
«se llenó de gusanos y se pudrió» (Éx 16,16-20).

Y si prestas dinero
a uno de «mi pueblo,
al pobre que habita contigo,
no serás con él usurero,
no le exigirás interés» (Éx 22,24).

b) *Un pueblo que reparte las funciones y se organiza para participar*

«Elige de entre el pueblo hombres capaces,
hombres fieles e incorruptibles,
y ponlos al frente del pueblo como jefes» (Éx 18,19-24).

c) *Un pueblo que vive la religión al servicio de la vida, de la dignidad del trabajador, de la familia y los derechos fundamentales*

«No habrá en tu tierra mujer que aborte» (Éx 23,26).

«No explotarás al jornalero humilde y pobre.
Le darás cada día su salario...
No torcerás el derecho del extranjero» (Dt 24,14-18).

«Honra a tu padre y a tu madre» (Éx 20,2).

«No matarás,
no cometerás adulterio,
no robarás» (Éx 20,2-17).

«No ofenderás a los pobres:
los emigrantes,
los extranjeros,
los huérfanos
y las viudas» (Éx 22,20-23).

«Los pobres tienen derecho
a coger los alimentos que necesiten
para matar el hambre» (Dt 23,25).

3. Crecimiento de la injusticia en Israel

Resumiendo lo anterior podríamos decir, con Wright, que en Israel “la atención de la ley no se centraba en los derechos de los fuertes, sino en los de los débiles”¹⁵. El libro del Deuteronomio indica claramente cuál era la meta: “No habrá ningún necesitado en medio de vosotros” (15,4).

Sin embargo todas esas leyes no fueron capaces de impedir que con el tiempo acabaran consolidándose grandes desigualdades económicas y sociales en Israel.

3a “En Tirsá, la actual Tell el-Fâr’ah, cerca de Naplusa, las casas del siglo X a.C. tienen todas las mismas dimensiones y la misma instalación; cada una representa la morada de una familia, que llevaba el mismo tren de vida que sus vecinas. Es notable el contraste cuando se pasa al nivel del siglo VIII en el mismo emplazamiento: el barrio de las casas ricas, más grandes y mejor construidas, está separado del barrio en que están hacinadas las casas de los pobres”¹⁶.

La mayor paradoja radica en el hecho de que, a partir del establecimiento de la monarquía, los israelitas se vieron obligados a trabajar varios meses al año en las construcciones reales, de la misma manera que los faraones habían obligado a sus antepasados a construir las pirámides. Al principio eran solamente los cananeos y los esclavos quienes realizaban los trabajos forzados (cf 1Re 9,20-22; 2Cr 2,16-17), pero más tarde el rey Asá obligó por la fuerza a todo Judá a realizar estos trabajos (1Re 15,22) Así pues, aquellos aborrecidos trabajos de Egipto que dieron lugar a la intervención de Yavé acabaron instalándose en Israel.

Uno piensa que para ese viaje no hacían falta alforjas. Y es que, por muy justas que sean las leyes, si no se cumplen no sirven para nada.

La mayor parte de los comentaristas piensan que el jubileo nunca se puso en práctica¹⁷. Es más difícil saber si se perdaban o no las deudas al llegar el séptimo año. En todo caso no debió llegar a ser una práctica general, porque el Levítico (26,34.43), Jeremías (34,8-22) y el libro segundo de las Crónicas (36,21) sostienen que el destierro de Babilonia fue un castigo de Dios por no observar el año sabático.

Sabemos que se idearon trampas para burlar la ley.

3b El rabí Hillel, contemporáneo de Jesús, ideó la cláusula “prosbul” (del griego *prós-boulē* = “en presencia de la corte”), por la cual el deudor renunciaba públicamente a los derechos que le concedía el año sabático. De hecho, se han encontrado en Murabba’at (Palestina) unos contratos del año 133 d. C. que contenían la cláusula “prosbul”. Lo mismo ocurrió con la prohibición de cobrar intereses: Surgió una ficción jurídica por la cual el deudor se ofrecía voluntariamente a pagar intereses; el acreedor, cortesmente, se negaba a ello, pero luego aceptaba el dinero.

Por otra parte, también abusaban los deudores:

¹ “Muchos consideran el préstamo como un regalo y a los que les han socorrido causan sinsabores (...). Muchos, por causa de semejante malicia, se han negado a prestar, pues temen ser despojados sin necesidad” (Si 29,4.7).

Naturalmente, el incumplimiento de tales leyes no les resta valor. Muestran claramente cuál era la voluntad de Dios: erradicar la pobreza.

Las leyes de Israel, aunque se cumplieran mal y nunca, *seguirán siendo siempre para nosotros un llamamiento a construir unas estructuras sociales solidarias.*

¹⁶ R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1976,

4. El movimiento profético

Cuando la injusticia llegó a ser insoportable en Israel, se dejó oír la voz de los profetas. Con palabras desgarradas denunciaron

¹ a los que promulgaban leyes injustas para atropellar el derecho de los débiles (Is 10,1-3), a los gobernantes que vivían del expolio de su pueblo (Is 3,14-15), a los ricos que se hacían dueños del país entero (Is 5,8-9), etc.

Una vez más debemos decir que la relevancia de los profetas de Israel para nosotros no radica en el contenido de sus denuncias. Desde los "tribunos de la plebe" del imperio romano hasta los reformadores sociales, podríamos coleccionar millares de denuncias semejantes.

La relevancia de los profetas de Israel radica en el hecho de que ellos denunciaban todas esas injusticias *en nombre de Dios*.

² Recordemos el famoso estribillo que intercalaban en sus oráculos: "¡Así dice Yavé!" (de las 230 veces que aparece esa expresión en el Antiguo Testamento, 221 es en los libros proféticos).

4a Como dice el exegeta judío André Neher, hay "reivindicaciones sociales fuera de la Biblia. Lo que impresiona en ellas es que no se trata, propiamente hablando, de un profetismo. Ni el autor egipcio de las *Lamentaciones del aldeano* ni Hesíodo se atribuyen la inspiración profética. Sus lamentaciones y sus críticas emanan de reflexiones y de experiencias puramente humanas. Los dioses son invocados únicamente a título de testigos o de árbitros. No son ellos los inspiradores de la indignación y de la rebeldía que experimentan dentro de su alma los escritores y los poetas. (...) La justicia ha sido en todas partes, en la antigüedad, una conquista del espíritu laico, de la razón"¹⁸.

Recordemos lo que dijimos más arriba: Lo específicamente cristiano no es defender los derechos de los pobres, pues ésa es una tarea irrenunciable para cualquier hombre o mujer bien nacido, sino hacer en esa defensa la experiencia de Dios.

¹⁸ A. NEHER, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975, 49.

Como es sabido, su acusación era doble: Adorar dioses extraños y oprimir a los pobres. Pues bien, pretendo mostrar que esas dos acusaciones, en el fondo, se reducían a una sola.

4b Hemos visto que la religión yavista prohibía la venta definitiva de las tierras y protegía de múltiples formas a los pobres. No ocurría lo mismo, sin embargo, con la religión cananea de los primitivos habitantes de la tierra prometida. Y esa religión fue mezclándose poco a poco con el yavismo hasta dar origen a un culto sincretista.

Salomón, que por razón de sus matrimonios políticos tenía muchas mujeres y concubinas no israelitas, se atrevió a edificarles santuarios para que pudieran seguir ofreciendo culto a sus dioses, e incluso llegó a hacerlo él mismo (1Re 11,1-8). Pues bien, con los dioses extranjeros se fueron introduciendo poco a poco las prácticas socio-económicas de la religión cananea que Yavé reprobaba. El rey compraba y vendía las tierras de sus súbditos (2Sam 24,24; 1Re 16,24), confiscaba las que pertenecían a los deportados o ejecutados e incluso llegó a regalar tierras a otros reyes (1Re 9,10-14).

El incidente de la viña de Nabot (1Re 21), durante la época de los omridas y el reinado de Ajab, expresa perfectamente el conflicto entre las leyes israelitas y las leyes cananeas con respecto a la propiedad. Cuando Nabot contesta al rey Ajab "¡libreme Yavé de darte la herencia de mis padres" (1Re 21,3) no es porque esté sentimentalmente apegado a su terruño, como cualquier campesino viejo, sino porque, según la concepción tradicional de Israel, la tierra es un regalo que Dios hace al clan o la familia para siempre.

Ajab, en cambio, tenía ideas económicas diferentes: él creía que se podían comprar y vender los bienes raíces de acuerdo con los principios mercantilistas de los cananeos.

Por eso adorar dioses extraños y caer en la injusticia social son las dos caras de una misma moneda. Cuando Oseas (4,1) dice: "No hay ya fidelidad (*'emet*), ni amor (*hesed*), ni conocimiento de Dios (*da'at 'elohím*) en esa tierra", pretende llamar la atención sobre el hecho de que la injusticia no es sólo un problema social.

Va unida al desconocimiento de Dios, porque si el pueblo supiera lo importante que es para Dios la fraternidad no actuaría de ese modo. Es lo mismo que dice Jeremías (22,15-16) en un texto muchas veces citado:

“Tu padre hizo justicia y equidad,
juzgó la causa del cuitado y del pobrecillo,
¿no es esto conocerme? —oráculo de Yavé—”.

Precisamente porque conocimiento de Dios y práctica de la justicia son indisolubles, los profetas —como portavoces de Dios— lucharon siempre de forma denodada contra lo que José Luis Sicre ha llamado “teología de la opresión”¹⁹; es decir, la deformación monstruosa que consiste en buscar justificaciones religiosas para las injusticias.

4c Unas veces la legitimación ofrecida por los hombres religiosos a la injusticia consistirá en silenciar las exigencias sociales de la fe para evitarse problemas: “Por eso el hombre prudente calla, en esta hora, que es hora de infortunio” (Am 5,13).

Otras veces llegarán más lejos y se atreverán incluso a falsificar el mensaje del que debían ser portavoces: “Yo no envié a esos profetas, y ellos corrieron; no les hablé, y ellos profetizaron” (Jer 23,21; cf 23,31-40).

Frecuentemente lo que está detrás de todo eso es el interés económico: “Sus sacerdotes —se lamenta Miqueas— enseñan por salario, sus profetas vaticinan por dinero” (Miq 3,11). Es probable que no fueran los “teólogos de la opresión” quienes más beneficio sacaran de las injusticias existentes en Israel. Ezequiel dice de las falsas profetisas que se vendían por un mendrugo de pan (Ez 13,19). Pero el hecho objetivo es que contribuían al sufrimiento de los pobres.

De ellos proceden las expresiones más tiernas sobre el amor de Dios: la del esposo engañado y fiel (Os), la de la madre que no se olvida de su niño (Is 49,15), la de la novia que se adorna para la boda (Is 61,10), la de las entrañas de Dios conmovidas (Jer 31,20)...

Cuando los profetas se convencieron de que las autoridades de Israel eran definitivamente incapaces de defender a los débiles —y, más todavía, cuando el exilio de Babilonia (587 a.C.) acabó con la misma monarquía—, empezaron a confiar en que algún día una intervención milagrosa de Yavé haría aparecer un rey (el mesías) digno de su misión:

“Mirad que vienen días —oráculo de Yavé—
en que suscitaré a David un vástago justo;
reinará un rey prudente,
practicará el derecho y la justicia en la tierra.
En sus días estará a salvo Judá,
e Israel vivirá seguro.
Y éste es el nombre con que le llamarán:
‘Yavé-nuestra-justicia’” (Jer 23,5-6).

Como hace notar Cornill, al mesías esperado “sólo se le atribuyen cualidades puramente éticas; no se dice nada de acciones militares ni de éxitos políticos; a quien tenemos ante nosotros no es a un héroe victorioso ni a un conquistador afortunado, sino a un rey justo y piadoso que implanta el derecho y la justicia”²⁰.

4d

*que vocean las preferencias de Dios
por los pobres y la práctica de la justicia*

Los profetas repiten sin cesar:

- 1 «Practicad el derecho y la justicia,
librad al oprimido de manos del opresor,
y al forastero, al huérfano
y a la viuda no atropelléis» (Jer 22,3).
- 2 «Aprended a hacer el bien,
buscad lo justo,
dad sus derechos al oprimido,
haced justicia al huérfano,
abogad por la viuda» (Is 1,17).

Los profetas son líderes carismáticos que mantienen en el pueblo la conciencia de la dignidad del trabajo, la persona humana creada por Dios y llamada a vivir con todos una vocación de esperanza, amor y prosperidad.

- 3 Por eso,
«forjarán de sus espadas azadones
y de sus lanzas podaderas.
No levantará espada nación contra nación» (Is 2,4).
- 4 Y los trabajadores
«edificarán casas y las habitarán,
plantarán viñas y comerán su fruto» (Is 65,21).

5. Albores del Nuevo Testamento

a. María

Ya en los albores del Nuevo Testamento, María alaba a Dios en el *Magnificat* porque la salvación tanto tiempo esperada va a hacerse por fin realidad:

- 1 "... Su brazo interviene con fuerza, desbarata los planes de los arrogantes, derriba del trono a los poderosos y exalta a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide de vacío..." (Lc 1,51-53).

Son palabras —ha dicho González Faus— "que tacharía el lápiz rojo de cualquier censor"²¹.

b. Jesús

Y Jesús en la sinagoga de Nazaret, haciendo suya una tradición que procede del Tercer Isaias, dirá:

- 2 "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la buena nueva; me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor" (Lc 4,18-19).

Tan importantes son estas palabras, que Lucas quiso resaltar la perícopa dándole categoría de *escena programática* que resumiera la idea que Jesús tenía de su misión, y para ello la colocó al comienzo de la vida pública.

3a Después del recorrido que hemos hecho por el Antiguo Testamento, ya sabemos lo que significa "un año de gracia": remisión de las deudas, liberación de los esclavos y reparto de las tierras. Hay personas a quienes todo eso les suena demasiado fuerte y dan por supuesto que las palabras de Jesús deberán interpretarse en sentido simbólico. Pero la crítica literaria justifica más bien la lectura realista porque nos hace

caer en la cuenta de que Lucas suprimió un estico del oráculo de Isaias que habría permitido una comprensión de tipo intimista —"vendar los corazones rotos" (Is 61,1)— y lo substituyó por otro, también de Isaias (58,6), que necesita mucha más imaginación para interpretarlo en sentido figurado: "Poner en libertad a los oprimidos".

Jesús no sólo se apropió el mensaje de los profetas sobre la justicia (Mt 5,6; 9,13; 12,17; 23,23-35), sino que llegó a identificarse con los oprimidos (Mt 25,31-46).

5b. Jesús anuncia y realiza en plenitud y con la entrega de la propia vida, el amor a los pobres y el compromiso con los problemas sociales

Jesús aparece en medio del pueblo con una carta de presentación muy limpia y muy clara:

- 3 «Para abrir los ojos a los ciegos, liberar a los oprimidos y decir a los pobres que Dios les ama» (Lc 4,18-19).
- 4 «Para anunciar la buena nueva del reino de Dios he sido enviado» (Lc 4,43).
- 5 Para estar con los marginados:
 - los niños (Mc 10,13-16),
 - las prostitutas (Lc 7,37-38),
 - los extranjeros y los de otra cultura (Lc 10,30-37),
 - los pecadores públicos (Lc 19,1-10),
 - los enfermos (Lc 13,10-13).
- 6 Frente a un mundo de desigualdades y miseria, volcado en el ganar, gastar y gozar, sólo cabe:
 - compartir (Mc 8,1-9),
 - desacralizar las riquezas (Lc 18,18-23),
 - apasionarse por la justicia y la solidaridad: dar pan al que tiene hambre, trabajo al emigrante y al parado, condiciones de vida digna al enfermo, al olvidado en la soledad de una cárcel, de una familia rota, en una sociedad individualista (Mt 25,34-46).

7

Los que quieran ocupar puestos importantes para hacer cosas por los demás (políticos, dirigentes, coordinadores, jefes, etc.) tienen que servir y vivir con sencillez, en una sociedad que discrimina y humilla a los pobres, a los que no pueden competir (Mc 10,35-37.42-43).

Jesús no nada entre dos aguas ni se queda a medias. Su valentía ante los problemas sociales le viene de la íntima unión que tiene con el Padre, que, en la misma medida, le hace sensible con la suerte de su pueblo.

Con su acción, Jesús también educa política y socialmente al pueblo; una educación para participar en el destino propio y de los suyos desde la fe en él.

Según Jesús, la quintaesencia del mensaje evangélico es amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo (Lc 10,27 y par). Aquí está implícitamente contenida la exigencia de igualdad económica. Como decía san Basilio, "el que ama al prójimo como a sí mismo no posee más que el prójimo"⁴¹.

Así pues, también el Nuevo Testamento proclama el destino universal de los bienes o, dicho de otra forma, repudia la pobreza horizontal. Como dirá Juan Pablo II, "tanto los pueblos como las personas individualmente deben disfrutar de una igualdad fundamental"⁴³.

Apéndice

La originalidad del Nuevo Testamento con respecto al Antiguo

Al sostener que no hay por qué interpretar simbólicamente las palabras de Cristo no pretendo negar la existencia de ciertas diferencias entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. Creo que las principales serían estas cinco:

1. *El Nuevo Testamento amplía notablemente las dimensiones de la salvación*, o, dicho de otra forma, la liberación socio-económica es muy importante, pero no es todo. En efecto, el campo de las esclavitudes humanas necesitadas de salvación se extiende mucho más allá de las injusticias socio-económicas: la enfermedad, por ejemplo —¡cuántas curaciones realizó Jesús a su paso!—. Y no sólo las enfermedades físicas, sino también las enfermedades del alma, que nos esclavizan tanto o más que las del cuerpo: la angustia, la congoja, cuya causa y origen no conocemos a ciencia cierta; ese vértigo del sinsentido de todo; la soledad de amar sin ser amado o de ser amado sin amar, que tan malo es lo uno como lo otro...

2. *El Nuevo Testamento profundiza las dimensiones de la salvación* hasta llegar a la causa última del mal (el pecado). Todo hombre que se observa a sí mismo acaba descubriendo que no es bastante saber lo que exige la justicia y ni siquiera querer cumplirlo: "Aunque veo lo mejor y lo apruebo, practico lo peor", decía san Pablo (Rom 7,14-25). Por eso la Iglesia, que es "experta en humanidad"²², sabe que la salvación tiene que llegar hasta la raíz del mal: el corazón del hombre.

Esto lo fueron descubriendo poco a poco los profetas de Israel. Al principio, cada vez que era entronizado un nuevo rey esperaban que haría justicia a los pobres. Con el tiempo, cuando comprobaron que uno tras otro defraudaba las esperanzas puestas en él, y sobre todo cuando se frustró la reforma de Josías, comprendieron dónde estaba el "tendón de Aquiles" de la antigua alianza: los hombres intentaban una y mil veces ser mejores, pero estaban hechos de barro. Y cuando se dieron

cuenta de que ahí estaba la raíz del problema, empezaron a esperar la llegada de un tiempo futuro en el que los hombres serían capaces de responder sin reservas a Dios: "Os daré un corazón nuevo —decía un famoso oráculo del profeta Ezequiel—, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne" (Ez 36,26).

O con palabras de Jeremías (31,31-33): "He aquí que vienen días —oráculo de Yavé— en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres cuando les tomé de la mano para sacarles de Egipto (...), sino que pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré".

El cristiano, heredero tanto de la tradición del Antiguo Testamento como de la tradición del Nuevo Testamento, no se contentará con establecer estructuras justas, sino que luchará por cambiar el corazón del hombre, empezando por el suyo mismo. Sabe que tan necesario es lo uno como lo otro. La experiencia dice que las personas malas acaban sirviéndose incluso de las estructuras justas para sus objetivos, pero la experiencia dice también que el egoísmo encuentra todavía más "espacio" para expresarse cuando las estructuras son injustas.

3. *El Nuevo Testamento modifica la lógica humana renunciando al poder.* Como hemos visto, en el Antiguo Testamento se esperaba que fueran los reyes quienes defendieran a los pobres. En los salmos reales se expresan así las expectativas del pueblo ante el nacimiento de un nuevo rey:

"En sus días florecerá la justicia (...)
porque él librará al pobre suplicante,
al desdichado y al que nadie ampara;
se apiadará del débil y del pobre" (Sal 72,7.12-13).

También sabemos que, tras los sucesivos desengaños y, sobre todo, tras la supresión de la monarquía, se abrió paso la idea de que sería el mesías quien defendiera a los pobres. Pero un mesías que se esperaba, desde luego, lleno de poderío. Y, sin embargo, el mesías resultó ser... *un pobre que "no tenía donde reclinar la cabeza"* (Mt 8,20) y cuya vida transcurrió entre dos grandes desprecios: "Vino a su casa y los suyos no le recibieron" (Jn 1,11), y "padeció fuera de las murallas" (Heb 13,12).

Jesús pudo apoyarse en las muchedumbres enervadas para enfrentarse a los ocupantes de Palestina y a los explotadores del pueblo de poder a poder, pero rechazó semejante posibilidad (Jn 6,15)²³. Esto trastorna por completo la lógica humana. Peter Glotz no duda en afirmar que "quien quiera ayudar a los débiles tendrá que ser fuerte entre los fuertes"²⁴.

En un mundo injusto como el nuestro, todo aquel que haga suya la causa de los pobres y simultáneamente renuncie al poder tendrá que contar con la persecución implacable de los poderosos. El 17 de febrero de 1980 decía monseñor Romero: "Créanlo, hermanos, el que se compromete con los pobres tiene que correr el mismo destino de los pobres. Y en El Salvador ya sabemos lo que significa el destino de los pobres: ser desaparecidos, ser torturados, ser capturados, aparecer cadáveres... Sería triste que en una patria donde se está asesinando tan horrorosamente no contáramos entre las víctimas también a los sacerdotes. Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del pueblo"²⁵.

Apenas un mes después el mismo monseñor Romero era asesinado. Seguramente no será ése el destino de ninguno de nosotros porque una sociedad democrática no hace mártires. "Pero hace locos, desprestigiados y marginados, a los que se niega hasta la gloria del martirio"²⁶. Y habrá que contar con ello.

Mateo, a continuación de "Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia", añade: "Bienaventurados seréis cuando os injurien, y os persigan y digan con mentira toda clase de mal contra vosotros por mi causa" (Mt 5,11). Da la impresión, pues, de que ser perseguidos por la justicia equivale a ser perseguidos por causa de Jesús. De hecho, Lucas engloba ambas cosas en una sola bienaventuranza: Ser perseguidos "por causa del Hijo del hombre" (Lc 6,23).

Naturalmente, cuando digo que Jesús renuncia al poder no ignoro que "fue un profeta poderoso en obras y palabras" (Lc 24,19). El poder al que renuncia es aquel que Max Weber definió como "la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad"²⁷.

La renuncia de Jesús a ese tipo de poder nos prohíbe recurrir tanto a la violencia física (guerras de liberación, terrorismo, etc.) como a la violencia estructural (poder político dictatorial), aunque sea con fines tan santos como hacer justicia a los pobres.

4. *La lucha contra la injusticia debe ir unida al amor a los causantes de la injusticia.* El cristiano, al asumir la causa de los pobres, no podrá dejar de enfrentarse a las pretensiones de los poderosos. Pero nunca lo hará movido por el resentimiento.

Jesús descartó cualquier idea de venganza. Es significativo que aquel pasaje de Isaías (61,1-2) sobre el cual basó su discurso programático en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,18-19) quedó bruscamente cortado a mitad de una frase. A las palabras "proclamar un año de gracia del Señor" seguían en el oráculo del profeta estas otras: "... Día de venganza de nuestro Dios", que fueron significativamente omitidas por Jesús.

Para el cristiano será siempre irrenunciable que su amor alcance incluso a los enemigos (Mt 5,44), aunque eso no excluya, naturalmente, oponernos al mal que ellos hagan. San Juan Crisóstomo —ese obispo que se mostró tan inexorable con los ricos que fue desterrado de Constantinopla por la emperatriz Eudoxia— justificaba así su conducta: "Vosotros no os hartáis de devorar y tragaros a los pobres, y yo no me harto de echároslo en cara. ¡Apartaos de mis ovejas; no me destruyáis el rebaño! Y si me lo destruí, ¿podéis acusarme de que os persiga? ¿Acaso si fuera pastor de ovejas me acusaríais de perseguir al lobo que atacara mi rebaño?"

Y añadía: "Yo no hablo contra los ricos, sino en favor de los ricos. Al hablar como hablo, en favor tuyo hablo, aun cuando no te des cuenta de ello. ¿Que cómo hablo en tu favor? Pues porque te libro del pecado, te saco de la rapiña, te hago amigo de todos, te hago amable a todos"²⁸.

Como dirá más tarde san Agustín, "la Iglesia persigue por amor y los impíos por crueldad"²⁹.

5. *La salvación en el Nuevo Testamento es a la vez escatológica e histórica.* La casi totalidad de los libros veterotestamentarios (debemos exceptuar los apocalípticos, el libro de la Sabiduría y los Macabeos), al no creer en la resurrección, encuadraban la salvación dentro del horizonte intramundano. En cambio, el Nuevo Testamento, si bien nos pide que hagamos presente aquí ya el reinado de Dios, nos advierte también que mientras vivamos en la historia la salvación nunca podrá ser plena.

Esto exige, en nuestra lucha contra la pobreza, saber *compaginar la esperanza con el realismo*, como decían los obispos norteamericanos en un documento muy famoso que publicaron en 1986: Los cristianos "han de experimentar el poder y la presencia de Cristo, manifestando en sus propias vidas los

valores de la nueva creación, pero no deben ignorar que siguen combatiendo en medio de la creación anterior. La búsqueda de la justicia económica y social siempre tendrá que compaginar la esperanza con el realismo"³⁰. Por eso concluían: "La doctrina social católica no exige que los ingresos y la riqueza sean distribuidos con igualdad absoluta. Una cierta desigualdad no sólo es aceptable, sino que puede considerarse deseable por razones económicas y sociales, para que las personas sean incentivadas y para que los que se arriesgan sean mejor premiados"³¹.

Conociendo la naturaleza humana parece, en efecto, *inevitable* transigir parcialmente con la "dureza de nuestro corazón" para evitar males mayores, como hubo de hacer Moisés con los israelitas (cf Mt 19,8), pero pidiendo perdón a Dios por habernos tenido que detener antes de llegar a la meta y esforzándonos por dar un paso más en cuanto sea posible. Para el cristiano *cualquier descanso anterior al eterno será siempre prematuro*. En otro lugar he reflexionado detenidamente sobre este problema³².

Al acabar este repaso de las principales diferencias existentes entre el Antiguo y el Nuevo Testamento cuando abordan la causa de los pobres, se me ocurre que también a lo social se aplica aquello de "no penséis que he venido a abolir la ley y los profetas. No he venido a abolir, sino a dar plenitud" (Mt 5,17).

GONZALEZ-CARVAJAL - "Con los pobres contra la pobreza"
SOUTO COELHO - "Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia"

³² Cf L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Los signos de los tiempos. El reino de Dios está entre nosotros...*, Sal Terrae, Santander 1987, 145-152.

Raíces de la DSI: la experiencia acumulada de amor a los pobres

Souto Coelho

- 1- Las primeras comunidades cristianas (s. I)
2. Los Santos Padres, primeros teólogos y Obispos de los primeros siglos (II-IV)
3. Edad media: Una Iglesia servicial que camina entre luces y sombras
4. Tiempos modernos: Nueva concepción del hombre y de la sociedad. Nuevos modos de compromiso social cristiano.
- 5 La "Doctrina Social de la Iglesia" se sistematiza a partir del siglo XIX

(Encíclicas Concilio Vaticano II. Exhortaciones sinodales. Comisión Justicia y Paz, y otros Organismos Vaticanos. Conferencias episcopales)

1- LAS PRIMERAS COMUNIDADES CRISTIANAS

La experiencia de amor a los pobres crece y florece en la experiencia de las primeras comunidades cristianas. La comunidad de los seguidores de Jesús entiende y vive, desde el primer momento, su compromiso ante los problemas sociales, de manera singular con los pobres y los necesitados.

a. Las primeras comunidades cristianas están *formadas por personas de vida sencilla*, el distintivo de su valor e importancia no es lo que tienen sino Cristo resucitado. En nombre de Cristo *dan la mano* al que está caído en la acera del camino.

Pedro, al ver a un cojo que le pedía limosna le dijo: No tengo ni plata ni oro, pero de lo que tengo te doy. En el nombre de Jesucristo de Nazaret, ¡Levántate y anda!, y tullido empezó a caminar. (Hch 3, 1-8)

b. A partir de esta fe, las primeras comunidades *procuran ser coherentes* en sus principios, actitudes, valores y acciones. Tienen una *especial sensibilidad y preocupación por los pobres*, están claros que a los pobres se les ama con obras y no de boca y con buenas intenciones

"Si alguno posee bienes cierra su corazón, ante a un hermano que padece necesidad ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios? Hijos míos, no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad. (Jn, 3, 17-18)

c. Cultivan el desprendimiento de los bienes materiales y se organizan para la *utilización solidaria de los bienes*

No había necesitados entre ellos, porque todos los que tenían tierras o casas los vendían, y daban el precio de lo vendido los Apóstoles, para repartido a cada uno según tenía necesidad (Hech 4, 34-35)

d. *Ante situaciones de primera necesidad mandando ayuda* a los que necesitados por alguna calamidad.

Supieron que había un gran hambre en Judea e hicieron una colecta, dando cada uno según lo que podía tenía para ayudar a los hermanos, enviando lo recaudado por Bernabé y Pablo (Hch 11, 28-30).

Las iglesias de Macedonia, a pesar de su extrema pobreza abundaron en generosidad, dando espontáneamente de acuerdo a sus posibilidades,

y pidiendo insistentemente se les concediera la gracia de participar en seguir ayudando a los necesitados

Y Pablo pide a la iglesia de Corinto que contribuya con los necesitados recordándoles que nuestro Señor Jesucristo, siendo rico, por amor a ellos se hizo pobre, para que con su pobreza fuesen enriquecidos. Y les recuerda que no les pide para que otros se alivien a costa de su estrechez, sino para que haya igualdad. Hoy por ellos, mañana por vosotros, siempre a fin de que haya igualdad. (2Cor 8,1-15)

e. *Eligen a algunos para atender mejor a los pobres*

“Se suscitó una murmuración de parte de los helenistas contra los hebreos, de que sus viudas eran desatendidas en la distribución diaria. Y los apóstoles escogieron a siete hombres de buen testimonio, llenos del espíritu y de sabiduría, para atender a los necesitados. Y después de orar, les impusieron las manos” (He 6,1-6).

f. *En una sociedad clasista, no hacen distinción entre pobres y ricos,*

Recuerdan a los fieles que tengan la fe de nuestro glorioso Señor Jesucristo, sin hacer distinción de personas. Porque si en sus reuniones entra un hombre con anillo de oro y ropa lujosa, y un pobre con vestido sucio, y sólo atienden con respeto al que lleva ropa lujosa y le dicen: "Siéntate tú aquí en buen lugar", mientras que al pobre le dicen: "quedate allí de pie" ¿no hacéis distinción entre ustedes?

¿No ha elegido Dios a los pobres de este mundo, ricos en fe y herederos del reino que ha prometido a los que le aman? Pero ustedes han afrentado al pobre.

Si alguno dice tengo fe pero no tiene obras, ¿de qué le sirve? ¿Puede acaso salvarle su mera "fe"? Si un hermano o una hermana están desnudos y les falta la comida, y alguno de ustedes le dice: "Váyanse en paz", pero no les da lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? La fe, si no tiene obras, está muerta. (Sant 2,1-17).

g. *Denuncian las riquezas acumuladas a costa del salario no pagado, la vida de lujo y despilfarro frente las quejas de los trabajadores explotados y la muerte de los indefensos*

¡Ricos! Lloren y aúllen por las miserias que vienen sobre ustedes. Sus riquezas se han podrido, y sus ropas están comidas de polilla. Su oro y plata están enmohecidos, y su moho servirá de testimonio contra ustedes.

Clama contra ustedes el salario injusto de los obreros que segaron sus campos. El grito los que segaron han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos. Ustedes han entre placeres a costa de otros y han sido derrochadores. Han engordado, condenando y dando muerte a los justos (Sant 5,1-6).

h. *Corrigen a los que no quieren trabajar y son una carga para los demás.*

No hemos comido a costa de nadie sino que trabajamos, día y noche, para no ser gravoso a ninguno de ustedes. No porque no tuviésemos autoridad, sino para daros ejemplo con nuestra vida.

Si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma. A los tales les ordenamos y les exhortamos en el Señor Jesucristo que trabajando sosegadamente coman su propio pan. Y ustedes, hermanos, no se cansen de hacer el bien (2Tes 3,6-12).

i. *Interceden por los más explotados, como los esclavos*

“Pablo le ruega a su querido amigo y colaborador Filemón que reciba a Onésimo - que en otro tiempo le fue inútil- no como esclavo, sino como hermano querido, no sólo como amo, sino también en el Señor.

Y le pide que le haga este favor en el Señor, confiado en su docilidad, seguro de que hará más de lo que le pide. (Flm 1, 1-2)

i. *Fomentan una mayor igualdad entre los hombres, lo que supone reformar las relaciones sociales vigentes, induciendo un cambio de estructuras de la sociedad para que todos vivan como hombres libres,:*

Pablo recuerda que en Dios no hay acepción de personas. No hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos son uno en Cristo. Y que han sido llamados a la libertad

Y los invita a ayudaos mutuamente a llevar sus cargas, cumpliendo el mandato de Cristo. Y que mientras tengan oportunidad hagan el bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe” (Gal 6, 2-10)

j. *Tienen muy clara la diferencia entre «libertad» y «libertinaje»*

Ustedes fueron llamados a la libertad, pero no la usen para hacer lo que les dé la gana sino para servirse los unos a los otros, por amor. Amarás a tu prójimo como a ti mismo....

Y el fruto del Espíritu es: amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre y dominio de sí. (Gál 5,13-23).

k. Comprenden que *no basta con tener medios económicos, ciencia, técnica o "buenos modales" si falta el amor.*

Si reparto todos mis bienes entre los pobres pero no tengo amor, de nada me sirve. El amor tiene paciencia y es bondadoso, no es celoso ni comparón. No busca lo suyo, no se irrita, ni lleva cuentas del mal. No se goza de la injusticia, sino con la verdad. Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. El amor no pasa. Ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, pero lo más importante es el amor". (1Cor 13, 3-13).

2. LOS SANTOS PADRES, PRIMEROS TEÓLOGOS Y OBISPOS DE LOS PRIMEROS SIGLOS (II-IV)

Las primeras comunidades descubren que pertenece a la fe cristiana vincular el seguimiento de Jesús con el compromiso social. Experiencia que va a continuar a lo largo de la historia, enriqueciéndose en sus expresiones y forma de realizarse, de generación en generación. A lo largo de la historia entre luces y sombras.

Esta exigencia es para todos: laicos, clérigos y monjes. No obstante, no lo han descubierto y expresado siempre de la misma manera.

Entre los santos Padres, primeros teólogos y Obispos de los primeros siglos hubo ejemplos notables de vivir y hablar pegados al evangelio de Jesús y al testimonio de los apóstoles. En cartas, sermones, himnos, etc., nos prepararon un rico patrimonio de principios y criterios para unir la fe con el servicio a los pobres.

a. *El amor al necesitado, al pobre, es preferente a todo lo demás, incluso al culto y templos vistosos:*

- 1) «No rechaces al necesitado, comparte con tu hermano» (Didajé)
- 2) «¿Qué sentido tiene que las paredes de nuestros templos estén cubiertas de perlas, mientras Cristo muere de hambre en el pobre?» (san Jerónimo, s. IV).

b. Los bienes pertenecen también preferentemente a los que no los tienen; *el que posee bienes es sólo su administrador:*

3) «El pan que tú retienes pertenece a los hambrientos; el manto que guardas en tus armarios pertenece al que va desnudo; el calzado que se pudre en tu casa es del que anda descalzo. En resumen, eres injusto con aquellos a quienes, pudiendo socorrer, no socorres» (san Basilio, s. IV).

c. *Todos los bienes son creación y donación de Dios para disfrute de todos los hombres. En esto consiste practicar la justicia:*

4) «El que no comparte sus bienes con los pobres comete un robo contra ellos y atenta contra su propia vida» (san Juan Crisóstomo, s. IV).

5) «El Señor Dios quiso que esta tierra fuera poseída en comunidad por todos los hombres, ofreciendo sus productos para el bien de todos, pero es la avaricia la que reparte el derecho de propiedad» (san Ambrosio, s. IV).

6) «No le das al pobre de lo tuyo, sino que le devuelves lo suyo. Pues lo que es común y ha sido dado para el uso de todos, lo usurpas tú solo».

d. *La propiedad y la apropiación de los bienes sin solidaridad es fuente de desigualdades y desórdenes sociales, de injusticia y explotación de los pobres, de las gentes sencillas y trabajadoras:*

7) «El pobre desnudo gime ante tu puerta, y ni le miras siquiera... Te gozas en los adornos preciosos, mientras otros no tienen qué comer... El pueblo tiene hambre, y tú cierras los graneros... ¡Desgraciado quien tiene facultades para liberar a tantas vidas de la muerte y no quiere!» (san Ambrosio,).

8) «Son los pobres quienes excavan el oro, a quienes después se les niega. Pasan fatigas para buscar lo que después nunca podrán poseer».

e. *Vivir en comunión y comunicación de bienes marca el estilo de vida y de relaciones sociales de los seguidores de Jesús; de tal modo que se equilibren y nivelen las desigualdades entre pobres y ricos en el desarrollo de la vida social:*

9) «Dios creó el género humano para la comunión y comunicación de unos con otros, como él, que empezó por repartir de lo suyo, y a todos

los hombres suministró su Logos común, y todo lo hizo por todos. Luego todo es común, y no pretendan los ricos tener más que los demás.

Así pues, aquello de “tengo y me sobra, ¿por qué no he de gozar?” no es humano ni propio de la comunión de bienes. Más propio de la caridad es decir: “Tengo, ¿por qué no ciar a los necesitados?”. El que así sienta es perfecto, porque ha cumplido el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo». (san Clemente de Alejandría, s. III).

f. *El destino común de los bienes está en consonancia con la vocación comunitaria y social del hombre:*

10) «¿Quién no sabe que el hombre es un ser sensible y social, y no solitario y salvaje? Nada es tan propio de nuestra naturaleza como relacionarse unos con otros, tener necesidad unos de otros, amar lo que corresponde a la propia raza humana y compartir con todos el beneficio de la fe» (san Basilio, s. IV).

g. *La denuncia de las injusticias, sobre todo las que perjudicaban a los más débiles, era parte del compromiso de los responsables de la Iglesia de los primeros siglos*

11) Denuncia de las injusticias, establecidas y amparadas a la sombra de las instituciones. De la corrupción administrativa y de las fortunas que crecían al amparo de los cargos públicos. De las desigualdades escandalosas entre un pequeño número de acaparadores y una masa ingente de pobres (san Juan Crisóstomo, s. IV).

3 EDAD MEDIA: UNA IGLESIA SERVICIAL QUE CAMINA, ENTRE LUCES Y SOMBRAS

Este rico patrimonio de principios y criterios dio origen a *numerosas iniciativas sociales y organizaciones de caridad, en el período de grandes contrastes*, la Edad Media.

La Iglesia, sus hombres y mujeres, ha estado unida a la sociedad medieval, a las guerras y a las cruzadas; a la religiosidad popular y a la intolerancia religiosa e ideológica; a los pobres y mendigos y a los nobles y señores feudales; a los ignorantes y a los hombres cultos.

La Iglesia, sus hombres y sus mujeres, perteneció a este mundo y, *en medio de tantas contradicciones, supo hacer valer su defensa de los débiles y su sentido de lo social.*

a. En un largo período de *guerras, venganzas, crímenes y prácticas oscuras contra la vida humana y la dignidad de la persona*, la Iglesia:

Promovió el “derecho de asilo” de los edificios sagrados. Introdujo la “tregua de Dios” para poner freno a las venganzas de los nobles. La “redención de cautivos” serviría de idea para la fundación posterior de los mercedarios de san Pedro Nolasco.

b. Una época en que la agricultura fue la base de la economía, *los campesinos vivían una situación de total inseguridad y precariedad:*

La Iglesia fue “depositaria de los contratos, arrendamientos, etc”, ayudando a garantizar e institucionalizar la propiedad de la tierra, y de la sociedad en general, a través de sus monasterios y conventos.

c. La atención a *los mendigos y los desvalidos, muy abundantes, dio origen a muchas instituciones:*

La “matrícula de pobres”, el “limosnero” del monasterio, las “cofradías para socorrer” a los pobres en sus diversas necesidades.

d. *La enfermedad, y la lepra, en especial, era un factor especial de exclusión y marginación social:*

La Iglesia fundó “leproserías y hospitales” que dieron origen a una amplia “red de beneficencia” que acogía a pobres, mendigos, enfermos y vagabundos.

e. En el seno de la Iglesia aparecen *figuras como Francisco de Asís*, que defienden y promueven el modo de vivir de los primeros cristianos y la preferencia del compartir sobre el atesoramiento:

Y se organizan “comunidades de hermanos pobres” para hacerse presente junto a ellos.

f. *El pensamiento teológico moral tuvo su exponente en santo Tomás de Aquino*, que supo incorporar los temas sociales e integrarlos en el Tratado sobre la justicia:

Fijó los “conceptos de justicia general o legal, social, distributiva y conmutativa”, que hoy pertenecen a nuestra cultura. Y reconoció que “el pobre que toma lo que necesita, en caso de extrema necesidad, no está robando”. (el derecho a sobrevivir tiene prioridad sobre el derecho de propiedad. de los bienes, en caso de extrema necesidad). Y que “la limosna” era una forma de practicar la función social de la propiedad.

3. TIEMPOS MODERNOS: NUEVA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE Y LA SOCIEDAD, NUEVOS MODOS DE COMPROMIO SOCIAL CRISTIANO.

Tiempos marcados por el antropocentrismo y la secularización progresiva de la cultura (Erasmus), la política (Maquiavelo), la ciencia (Galileo), la vida civil y la ética (revolución francesa), el progreso (La Ilustración), etc.

La Iglesia experimenta una "renovación espiritual" impulsada por el concilio de Trento, y la fundación de importantes instituciones religiosas (jesuitas, escolapios, hermanos de La Salle, etc). Al tiempo que "va perdiendo la hegemonía social" que mantuvo durante la Edad Media hasta ser rechazada por parte de la sociedad. Es un período de grandes enfrentamientos, entre la nueva sociedad emergente y la iglesia, que se agudizarán en el s. XIX.

A). La Iglesia continúa su labor asistencial y caritativa, siendo casi el único socorro de los débiles, los oprimidos y desheredados

Esta práctica de la caridad, dando *respuesta concreta a cada problema*, convirtió a la Iglesia en un canal de redistribución de la riqueza entre los pobres. Si bien *"no llegó a cuestionar el orden social existente"*, generador de las desigualdades estructurales (la "sociedad civil" de la época tampoco lo hacía).

Concretamente su labor social consistió principalmente en:

a...*La asistencia en primera necesidad*: Se hacía con el "reparto de pan y limosnas", la «sopa boba». "Préstamos" de dinero, para pagar tributos o comprar semillas y aperos para la labranza.

b *Epidemias*. En caso de epidemias-pestes" (frecuentes en los s. XVI-XVII), los religiosos eran los únicos dispuestos a atender a los enfermos, con riesgo de la propia vida.

c. *Las fundaciones "hospitalarias"* prestaron importantes servicios sanitarios y alimenticios. Y de "promoción social", como las Casas de Misericordia" y los Hospicios-Taller", que aseguraban trabajo e instrucción a los pobres. La acogida de Niños Expósitos, atendidos casi exclusivamente por la Iglesia

d. *La acogida y atención a mujeres marginadas* como las "prostitutas" que enfermas, al final de su carrera, terminaban en el hospital. Y si dejaban la prostitución, eran admitidas en casas de recogida para su reeducación.

e. *Los "presos"* recibieron también la atención de la Iglesia a través de "ayudas para alimentación", "visitas" y acompañamiento personal.

f. *La educación* fue uno de los campos en que la Iglesia actuó de manera más destacada.

Los obispos pedían a los "sacerdotes" que enseñaran las "primeras letras" a la vez que la catequesis. En los "conventos" se enseñaba a los niños del lugar. La "enseñanza media" estaba en manos de la Iglesia.

g. *Universidades*, como las de "Alcalá de Henares, Salamanca", Santiago, y Oviedo

h. A lo largo de los siglos XVIII al XX *surgieron muchas congregaciones, asociaciones y movimientos religiosos que pretendían dar respuestas* siempre nuevas a nuevos problemas:

En el campo de la "asistencia sanitaria", de los "enfermos mentales". En la atención a los "ancianos, minusválidos y mendigos". En el mundo de la "mujer", los "inmigrantes", las "trabajadoras domésticas" y promoción de los "obreros" etc.

La característica común de la mayoría de sellas es que nacieron como respuesta a los nuevos desafíos sociales: teniendo una importante sensibilidad y "preocupación por los pobres y los débiles, por los nuevos marginados y explotados".

B) El pensamiento moral y jurídico se ha enriquecido con la escuela de Salamanca y la teología misionera en contacto con el Nuevo mundo

i. La escuela teológica de Salamanca

Muchos de los "conceptos que más tarde servirían de base a la organización democrática" de la sociedad surgieron con el P. Francisco de Vitoria y sus discípulos Domingo de Soto y Melchor Cano.

Vitoria puso las “bases de una política regida por la justicia”, que después se llamaría «derechos humanos». Definió la “sociabilidad humana” como concepto unificador de todos los derechos. Puso el “fundamento del derecho internacional”. Y en el marco del “concepto de la sociabilidad humana”, antepuso el derecho a poseer los bienes indispensables para la vida al derecho de propiedad.

j. La teología misionera

La teología misionera surge en el contexto del descubrimiento, evangelización y conquista del nuevo mundo por portugueses y españoles. El afán de riquezas y aventura, el espíritu de conquista de los descubridores llevaron a considerar a los indios como unos “seres inferiores” (sin derechos y libertades) que se podían explotar y tratar como esclavos.

“Francisco de Vitoria” se levantó contra esta forma de pensar y de actuar, “defendiendo la dignidad de los indios” La Iglesia en América siguió idéntico camino de protección de los débiles y de su liberación. Hombres como “Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas y Pedro Claver” están ligados a importantes realizaciones de “promoción y defen-sa de los indios contra los poderes despóticos”.

k. “Las reducciones del Paraguay” son un claro ejemplo de promoción de los indios, de sus derechos, de su cultura y su lengua. Proponen un modelo alternativo de socialización y liberación.

4. LA “DSI” SE SISTEMATIZA A PARTIR DEL SIGLO XIX

Desde finales del siglo XIX la Iglesia afronta los problemas sociales surgidos con la nueva sociedad industrial, exponiendo su pensamiento sobre los mismos en lo que llamamos «doctrina social de la Iglesia». Doctrina que pretende iluminar la misión evangelizadora de la Iglesia y motivar al compromiso social de los cristianos.

El pensamiento social cristiano, expuesto en “encíclicas, cartas, radiomensajes, discursos, exhortaciones, instrucciones y otros documentos”, ha tomado un rumbo singular a partir de la encíclica *Rerum novarum* (León XIII, 1891). Y constituye en nuestros días, un rico patrimonio de interés para toda la humanidad.

Vamos sus periodos principales.

a. De los orígenes hasta la convocatoria del concilio Vaticano II (1891-1958)

Este largo periodo supuso un *esfuerzo de renovación, apertura y reconciliación con la sociedad moderna*, procurando superar dramáticos enfrentamientos y mutuas incomprensiones.

En él se producen las *primeras intervenciones formales de la Iglesia en defensa de los trabajadores*, la justicia social y la condena de los elementos que violan la dignidad de la persona humana en los sistemas sociales.

a) León XIII

1891 *Rerum novarum* (De las cosas nuevas). La condición de los obreros y sus derechos. Efectos del capitalismo y del socialismo. Misión social de la Iglesia.

b) Pío XI

1931 *Quadragesimo anno* (En el 40 aniversario de la RN) Necesidad de un nuevo orden social, colaboración entre trabajadores y empresarios, crítica al capitalismo y matices sobre el socialismo. «Justicia social».

1931 *Non abbiamo*. Contra el nazismo y la cultura absolutista del estado totalitario.

1937 *Divini redemptoris*. Rechaza el comunismo como sistema materialista y ateo, y la praxis estalinista.

c) Pío XII

1941 *La Solemnità*. El derecho de propiedad está subordinado a otros: derecho a la vida y al uso solidario de los bienes.

Radiomensajes y discursos de navidad, pascua y pentecostés. Sobre el nuevo orden jurídico internacional, la paz y los derechos humanos.

b. Concilio Vaticano II: preparación, realización e influencia inmediata (1959-1978)

La Iglesia asumió nuevas actitudes sociales como pueblo de Dios que camina unido al destino de la humanidad, regenerada en las fuentes de la palabra de Dios y del misterio de Cristo.

Amplia los temas y las preocupaciones sociales hacia los pobres de todo el mundo, los derechos humanos, la justicia, y denuncia el abismo existente entre los países, la guerra, las relaciones comerciales injustas, la destrucción del planeta, etc. Y presenta siempre un mensaje de paz, de diálogo y de vida.

Y el mundo moderno empezó a descubrir el potencial de humanismo de la Iglesia

a) Juan XXIII

1961 *Mater et magistra* (Madre y Maestra) La socialización. Fenómenos del desequilibrio entre los campesinos y otros trabajadores, entre zonas ricas y pobres, entre países desarrollados y en vías de desarrollo.

1963 *Pacem in terris* (Paz en la tierra). Carta magna de los derechos fundamentales de la persona. Nuevos signos de los tiempos: ascenso de las clases obreras y papel de las mujeres, independencia de los pueblos, conciencia de igualdad. El respeto a los derechos humanos es la condición para la paz.

b) Concilio Vaticano II (1962-65)

1963 *Inter mirifica* (Entre los maravillosos inventos de la técnica) Decreto sobre los medios de comunicación social al servicio de la verdad.

1964 *Dignitatis humanae* (De la dignidad de la persona humana). Decreto sobre la libertad religiosa.

1965 *Gaudium et spes* (Los gozos y las esperanzas de los hombres). Constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo de hoy, no como realidades antagónicas, sino autónomas, en justa relación guiada por el diálogo. La familia humana, criterio de la actividad política, económica y cultural.

c) Pablo VI

1966 *Populorum progressio* (El desarrollo de los pueblos). Mundialización de los problemas sociales y económicos. Abismo que separa los países desarrollados de los subdesarrollados. El desarrollo integral del hombre, de todos los hombres y de todos los pueblos, es «el nombre de la paz».

1968 *Humanae vitae* (El deber de transmitir la vida humana) Sobre la paternidad y la maternidad responsables y la familia.

1971 *Octogesima adveniens* (En el 80 aniversario de la RN). Nuevas formas de pobreza y marginación, desarrollo y efectos del urbanismo, los peligros de la degradación ecológica. La participación y el discernimiento de los católicos en el mundo.

d) Exhortaciones sinodales

1971 *Iustitia in mundo* (La justicia en el mundo). El compromiso por la justicia es una dimensión constitutiva del ser creyente y de la evangelización.

1975 *Evangelii nuntiandi* (El anuncio del evangelio). La evangelización es promoción de la fe y promoción humana y va unida a la encarnación en las culturas.

e) El episcopado latinoamericano (CELAM)

1968 *Medellín*. La situación de América Latina y los desafíos que plantea a la Iglesia

c. Últimos años, con el estilo y carisma de Juan Pablo II

Llamada a la nueva evangelización, revitalización de la fe e *invitación a una presencia cualificada, responsable y permanente de los cristianos en la sociedad*. Preparación para la entrada en el tercer milenio.

Defensa de los derechos humanos, y entre ellos el de la vida. Aportación de la DSI a los cristianos y a la sociedad.

a) Juan Pablo II

1979 *Redemptor hominis* (El redentor del hombre). El proyecto de Dios para la historia humana. Sobre los derechos humanos (nn. 15-17).

1981 *Laborem exercens* (Haciendo su trabajo). La dignidad del trabajo y del trabajador. Derechos de los trabajadores. Efectos del economicismo materialista, del capitalismo y del colectivismo. La subordinación de la persona humana a los intereses productivos.

1987 *Sollicitudo rei socialis* (La preocupación social de la Iglesia). Estructuras de pecado, origen de las injusticias. Creciente abismo

- Norte-Sur. La interdependencia y la solidaridad. Desarrollo integral y solidario. La deuda de los países pobres.
- 1991 *Centesimus annus* (En el centenario de 1 RN). Permanencia de los valores de la DSI en la historia. Las «nuevas cosas», la caída de los sistemas totalitarios, el papel de los católicos, la nueva evangelización y la necesidad de la DSI.
- 1994 *Carta a las familias*, en el Año internacional de la familia. Defensa de la familia basada en el matrimonio indisoluble.

b) Exhortación sinodal

- 1981 *Familiaris consortio* (La familia). Sobre la concepción cristiana de la familia. Propuestas para la Carta de los derechos de la familia.

c) Comisión «Justicia y paz»

- 1975 La Iglesia y los derechos del hombre
- 1983 Los cristianos de hoy ante la dignidad y los derechos de la persona humana
- 1987 Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional
- 1987 ¿Qué has hecho de tu hermano sin techo? La Iglesia ante la carencia de vivienda
- 1992 El desafío de 1992 y los inmigrantes
- 1994 El comercio internacional de armas

d) Congregación para la educación católica

- 1982 El laico católico testigo de la fe en la escuela
- 1989 Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes

e) Congregación para la doctrina de la fe

- 1974 Declaración sobre el aborto procurado
- 1980 Declaración sobre la eutanasia
- 1986 Instrucción sobre libertad cristiana y liberación

f) Conferencias episcopales o comisiones

“Latinoamérica” (CELAM)

- 1979 La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina
- 1982 *Puebla*. Comunión y participación
- 1992 *Santo Domingo*. Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana

“RD”

“Norteamérica”

- 1983: El desafío de la paz. La promesa de Dios y nuestra respuesta
- 1987 Justicia económica para todo

“España”

- 1984 Crisis económica y responsabilidad moral
- 1986 Los católicos en la vida pública
- 1986 Constructores de la paz
- 1990 La verdad os hará libres
- 1993 La construcción de Europa, un quehacer de todos. La dimensión socioeconómica de la unión europea. Valoración ética
- 1994 La caridad en la vida de la Iglesia. La Iglesia y los pobres

“Europa”

- 1983 La justicia construye la paz (Alemania)
- 1983 Ganar la paz (Francia)

SOUTO COELHO, Juan .- “Iniciación a la Doctrina social de la Iglesia”
Adaptación; Santiago de la Fuente sj

La encíclica "Rerum Novarum" inició la DSI

Varios
3ª ed

- 1 La revolución Industrial. Un nuevo modelo de sociedad
- A. CONTEXTO HISTORICO DE LA "RN"
2. La situación de los trabajadores en la nueva sociedad industrial
 3. Causas de esa situación
 4. Como respondieron los "no católicos" a esta situación
 5. Como respondieron los "católicos"
- B. LA ENCÍCLICA "RERUM NOVARUM"
6. Esquema de la encíclica
 7. La doctrina social de la Iglesia ante el Liberalismo y el Socialismo
 8. Frente al Socialismo
 9. Frente al Liberalismo
 10. Posición de la Iglesia ante la situación obrera
 11. Puntos básicos de la RN
 12. Impacto e importancia de la encíclica
 13. Protagonismo del Papa
- C. CUATRO ETAPAS DE LA DSI
- Apéndices
15. Siglo XIX: Consolidación de la sociedad industrial moderna
 16. Una clave para la lectura de la RN frente al Socialismo y al Liberalismo
 17. Antecedentes doctrinales de la RN
 18. Por qué la RN apareció en 1891, y no antes
 19. León XIII, un Papa clave
 20. León XIII: su doctrina política

1 La revolución Industrial Un nuevo modelo de sociedad

Suele colocarse como momento inicial de la DSI la encíclica *Rerum novarum* de León XIII (año 1891). Quizás aquel papa no era consciente de la relevancia que iba a alcanzar ese documento, sobre todo teniendo en cuenta que durante su largo pontificado publicó otros, en principio no menos importantes, sobre problemas de carácter político. La explicación de este hecho radica en dos razones.

1) Una primera razón se refiere a las condiciones creadas por la reciente revolución industrial y la gravedad creciente de la llamada «cuestión social». En los países que habían entrado en la senda de la industrialización —en Europa, principalmente—, la ideología liberal capitalista y el sistema de mercado provocaron la explotación y el empobrecimiento radical de grandes masas de la población, huida desde la dureza del mundo rural hacia los grandes centros industriales naciendo en busca de unas condiciones de vida más dignas.*

Esa avalancha humana incontenible puso a disposición del capital industrial una abundancia de mano de obra que permitía su utilización en condiciones cada vez más inhumanas. Los salarios y las condiciones de trabajo se degradaron hasta lo indecible; mientras, el ritmo de producción y de acumulación de capital se disparaba, aunque las ganancias derivadas de este proceso se repartían desigualmente y eran controladas por las clases más pudientes de la nueva sociedad.

El extraordinario crecimiento económico de este tiempo supone una verdadera revolución histórica, que llena de confianza en el progreso a la sociedad moderna, pero que deja en la cuneta de la miseria y de la marginación a la gran mayoría de la clase obrera naciente.

2) Sin embargo, estas circunstancias, con ser muy graves, no son suficientes para explicar la importancia atribuida a la *Rerum novarum* frente a otros documentos de León XIII. Una segunda razón hay que buscarla, probablemente, en el hecho de que la Iglesia encuentra más perspectivas de acción en el campo social que en el político. El nuevo modelo político, nacido de la Revolución, es tan inaceptable para

* Ver B3A/0-3

los católicos del siglo XIX que no conciben ningún tipo de compromiso con él. La única opción es mantenerse totalmente al margen.

A los católicos del siglo XIX no les es posible aceptar las reglas del juego de la política: están convencidos de que estas se basan en un concepto erróneo de la libertad y de la autoridad y en una tolerancia desmedida hacia el pluralismo ideológico. Menos aún si, como consecuencia de estos principios, han sido violados derechos tradicionales de la Iglesia y del papado (usurpación de los Estados Pontificios para consumir la unidad de la nación italiana) *

En el terreno social, en cambio, el orden heredado de la sociedad antigua aún no ha sido derribado, aunque está gravemente amenazado por el embate de las distintas corrientes socialistas. Pero todavía es posible salvarlo, a pesar del deterioro progresivo de la sociedad. Los católicos encuentran ahí un importante campo de acción: confían en que los principios cristianos sean capaces de devolver a la sociedad la paz perdida, y de dar una nueva estabilidad al orden social en peligro.

El origen de la DSI deriva de estos profundos cambios sociales, políticos y económicos que acabamos de mencionar. Son problemas nuevos, a los cuales la tradición moral católica, tan desarrollada en los siglos anteriores, no alcanza a dar un tratamiento adecuado. Se explica así esta especie de ruptura que se produce entre los tratados tradicionales de moral, en torno al séptimo mandamiento o a la virtud de la justicia, y esta nueva reflexión naciente que más tarde recibirá la denominación de «doctrina social de la Iglesia».

Tres coordenadas delimitan esta nueva sociedad: una mentalidad nueva (la liberal burguesa), unas posibilidades técnicas nuevas (revolución industrial) y unos recursos económicos acumulados sobre la base del lucro privado (capitalismo). En ese marco se desencadena el gran conflicto típico de la época —la llamada «cuestión social»—, que se convierte en el centro de atención de la doctrina social desde sus comienzos.

(Camacho / CVP) **

* Ver B3A/4

A. CONTEXTO HISTORICO DE LA "RN"

2. La situación de los trabajadores en la nueva sociedad industrial

«Un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios» (RN 1):

«Están casi siempre oprimidos por la miseria y degradados por un trabajo realizado en condiciones inhumanas. Horarios de 14 a 16 horas, en una atmósfera física y moralmente malsana; contratación indiscriminada de mujeres y muchachos inferiores incluso a los 6 años; falta de toda seguridad ante la desgracia y la enfermedad; salarios apenas suficientes para mantener, no ya a una familia, sino a un solo obrero; subalimentación; viviendas insalubres y congestionadas dentro de la aglomeración urbana... Escrofulosis, raquitismo, tuberculosis y alta mortalidad infantil son normales en el seno de esta masa indefensa, que fácilmente busca la evasión en el alcohol o en la prostitución, cuando no estalla en motines destinados fatalmente al fracaso. Si son duras las condiciones de vida de la clase obrera, la suerte de los campesinos en los países no industrializados no es más satisfactoria... Las clases dirigentes no saben ofrecer a este proletariado industrial y agrícola otro remedio que paciencia y resignación» (G. MARTINA, *De Lutero a nuestros días IV*, Cristiandad, Madrid 1974, 61-62).

3. Causas de esa situación

Las causas estructurales generadoras de esta situación de pobreza y explotación podrían desmenuzarse en múltiples. Sin embargo, la raíz de todas estaría en el *liberalismo económico*, en la difusión y aplicación de sus leyes fundamentales:

** Siglas del autor y libro de donde se tomo el texto que le precede. La cita bibliografica a la que corresponden estas siglas pueden verse al final el tema

— *Amoralismo económico* La economía es una ciencia que tiene sus propios fines y leyes. La creación de riqueza y la obtención de ganancias no tiene nada que ver con la ética. Para ganar dinero no tiene sentido hablar de métodos justos o injustos.

— *Libre concurrencia* Exaltación de la libertad del individuo como base de la economía. Se prohíbe la libertad de asociación, de reunión, de negociación colectiva... Los contratos eran individuales. Este principio da a entender que todos son iguales. Pero, en la práctica, salen ganando siempre los más fuertes.

— *Absentismo estatal* El Estado no debe intervenir en la economía, pues estaría limitando los derechos y la libertad de los individuos. El «Estado de brazos cruzados» ha permitido la explotación del individuo débil y necesitado por el individuo fuerte y opulento.

4. Como respondieron los “no católicos” a esta situación

Todo el siglo XIX estaba agitado por movimientos sociales que intentaban destruir los efectos del capitalismo. La Iglesia era contraria a dichos movimientos, en general, porque eran anticlericales y antirreligiosos. Podemos agrupar las respuestas, fundamentalmente en tres tendencias:

— *Socialismo utópico* Con Saint-Simon, Fourier y Proudhon. Son pensadores de gabinete que elaboran teorías muy bonitas, pero poco conectadas con la realidad y poco prácticas.

— *Sindicalismo* Un movimiento de asociación obrera nacido en Inglaterra en los inicios del s. XIX. Se extiende clandestinamente por Europa, obtiene reconocimiento jurídico, pasando los sindicatos a regular contratos de trabajo, derecho de huelga, etc.

— *Socialismo científico*

La línea de los movimientos revolucionarios. K. Marx y F. Engels: *Manifiesto del partido comunista* (1848). Revolución y unión del proletariado para hacer la revolución: instaurar el fin de la propiedad privada, de la familia, de la patria y de los nacionalismos. Fue el espíritu de la revolución rusa (1917). Una línea más moderada dio origen a los partidos socialistas, que contribuyeron a la mejora de las condiciones de vida de las clases trabajadoras.

5. Como respondieron los “católicos”

a) *La acción social caritativa*

Fredéric Ozanan (París, 1813-1853). Joven universitario, reunió a siete compañeros en su cuarto de estudiante para convencerles de que dedicasen su tiempo libre a socorrer la miseria de los pobres. Defendió también la necesidad de una verdadera reforma social ante tanta injusticia.

Fue el origen de las Conferencias de San Vicente de Paúl (1933). En 1960, los socios de todo el mundo eran ya más de 50.000.

b) *El asistencialismo*

Se trata de una línea conservadora y acrítica, que piensa que la Iglesia no debe intervenir en los problemas sociales. La estructura social está bien como está: la miseria y las desigualdades sociales son vistas como normales. El capitalismo está dentro de esta normalidad.

Las intervenciones del magisterio:
— defienden el derecho de propiedad de manera absoluta;
— condenan las tesis socialistas y comunistas, sin matizar;
— exhortan a los pobres a la paciencia y la resignación;
— acentúan la caridad cristiana asistencial como única solución.

c) *Los católicos sociales*

Forman el movimiento de pioneros de la primera encíclica social. Algunos nombres que dieron vida a este movimiento:

— El obispo *E. von Ketteler* (1811-1877). Alemania. Pasa por una evolución personal: de defender una reforma moral y la práctica de la caridad a comprender que hace falta una reforma de las instituciones y el cambio de las estructuras sociales. Defiende los sindicatos y la intervención del Estado. De él dijo León XIII: «Nuestro gran predecesor; hemos aprendido mucho de él».

— El barón *K. von Vogelsang* (1818-1890). Austria. Es discípulo de Ketteler. Critica el capitalismo, pero sin aceptar el socialismo, proponiendo una alternativa de tipo corporativo.

— El marqués *R. de la Tour du Pin* (1834-1924). Francia. Defiende el corporativismo como solución a los problemas de los trabajadores.

— La lista de nombres es amplia: el cardenal Manning (Inglaterra), el cardenal Gibbons (Estados Unidos), el profesor Toniolo (Italia) y la escuela de Lieja, cuya alma era *A. Potier*.

Instaura las *Jornadas católicas* para la propagación de la enseñanza católica. En 1864 publica *La cuestión social y el cristianismo*, en el que defiende una enérgica política social.

Funda el Círculo de barones cristianos para defender y difundir sus ideas sociales.

Fundó los Círculos católicos para obreros.

(Souto Coelho / IDSS)

B. LA ENCÍCLICA "RERUM NOVARUM"

6. Esquema de la encíclica

• Se inicia con una *Introducción* (1) en la que expone la situación «miserable y calamitosa» de la clase obrera, y «hasta el punto de que un número sumamente reducido de opulentos y adinerados le impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios».

• En la *Primera parte* (2-11) hace la crítica de la *solución socialista* que quiere «que todos los bienes sean comunes y administrados por las personas que rigen el municipio o gobiernan la nación» (2).

«Pero desde el punto de vista del obrero, a) los socialistas «proponen un remedio en pugna abierta contra la justicia, en cuanto que el poseer algo en privado como propio es un derecho dado al hombre por la naturaleza» (3). b) Porque no hay razón para que el Estado intervenga en esto ya que el hombre no sólo es anterior al Estado, sino que por naturaleza le pertenece «el derecho de velar por su vida y por su cuerpo» (6); c) y es justo usar como propio lo ganado con el trabajo e ilícito «que venga nadie a violar ese derecho» (7). d) Para la Iglesia la familia es anterior al Estado y tiene derechos y deberes «también anteriores y más naturales» que éste (9). e) Y quitando el estímulo a las personas, «vendrían a secarse las mismas fuentes de las riquezas, y esa igualdad con que sueñan no sería ciertamente otra cosa que una general situación, por igual miserable y abyecta, de todos los hombres sin excepción» (11).

• La *Segunda parte* (12-40) presenta la *solución cristiana* que ofrece la Iglesia cuando «saca del Evangelio las enseñanzas en virtud de las cuales se puede resolver por completo el conflicto, o, limando sus asperezas, hacerlo más soportable» (12). Para ello, en primer lugar «debe ser respetada la condición humana» (13) y rechazado que «una clase social sea espontáneamente enemiga de la otra, como si la naturaleza hubiera dispuesto a los ricos y a los pobres para combatirse mutuamente en un perpetuo duelo».

Para la Iglesia eso es ajeno a la razón y a la verdad y se puede solucionar «llamando a ambas clases al cumplimiento de sus deberes respectivos y, ante todo, a los deberes de justicia» (14). A la luz de la vida futura, la doctrina de la Iglesia distingue «entre la recta posesión del dinero y el recto uso del mismo» (16). Además, la verdadera dignidad y excelencia del hombre radica en lo moral, es decir, en las virtudes y en los méritos, sean éstos de quienes fueren (17). Pero «no se ha de pensar, sin embargo, que todos los desvelos de la Iglesia estén tan fijos en el cuidado de las almas, que se olvide de lo que atañe a la vida mortal y terrena» (22).

Y en esto *los gobiernos* deben hacer «que de la ordenación y administración misma del Estado brote espontáneamente la prosperidad tanto de la sociedad como de los individuos, ya que éste es el cometido de la política y el deber inexcusable de los gobernantes», pues «el Estado debe velar por el bien común como propia misión suya» (23).

Y «por consiguiente, que las autoridades públicas prodiguen sus cuidados al proletario para que éste reciba algo de lo que aporta al bien común [...] de donde se desprende que se habrán de fomentar

todas aquellas cosas que de cualquier modo resulten favorables para los obreros» (25), pues «en la protección de los derechos individuales se habrá de mirar principalmente por los débiles y los pobres» (27) incluso tutelando «con la protección del Estado, y, en primer lugar, los bienes del alma, puesto que la vida mortal, aunque buena y deseable, no es, con todo, el fin último para que hemos sido creados» (30).

Con el *descanso dominical*. Para «librar a los pobres obreros de la crueldad de los ambiciosos, que abusan de las personas sin moderación, como si fueran cosas para su medro personal», ha de darse a los obreros «todo el reposo necesario para que recuperen las energías consumidas en el trabajo, puesto que el descanso debe restaurar todas las fuerzas gastadas por el uso» (31).

Para establecer *la cuantía del salario*, «que no debe ser en manera alguna insuficiente para alimentar a un obrero frugal [...] pero si, obligado por la necesidad o acosado por el miedo de un mal mayor, acepta, aun no queriéndola, una condición más dura, porque la imponen el patrono o el empresario, esto es ciertamente soportar una violencia, contra la cual reclama la justicia» y debe intervenir, «si las circunstancias lo pidieren, la autoridad pública» (32).

Para facilitar el *acceso a la propiedad*, «las leyes deben favorecer este derecho y proveer, en la medida de lo posible, a que la mayor parte de la masa obrera tenga algo en propiedad» para una más equitativa distribución de las riquezas; mayor abundancia de productos de la tierra el que trabaja lo propio con mayor esmero y entusiasmo y este apego a la tierra impedirá desarraigarse fácilmente. Y advierte que «estas ventajas no podrán obtenerse sino con la condición de que la propiedad privada no se vea absorbida por la dureza de los tributos e impuestos» (33).

Es fundamental que existan *sindicatos* y «asociaciones de este género, de obreros solamente o mixtas de las dos clases; es de desear que crezcan en número y eficiencia» (34), como «sociedades privadas, ya que su finalidad inmediata es el bien privado de sus miembros exclusivamente», y «no está en poder del Estado impedir su existencia, ya que el constituir sociedades privadas es derecho concedido al hombre por la ley natural, y la sociedad civil ha sido instituida para garantizar el derecho natural y no para conculcarlo; y, si prohibiera a los ciudadanos la constitución de sociedades, obraría en abierta pugna consigo misma, puesto que tanto ella como las sociedades privadas nacen del mismo principio: que los hombres son sociables por naturaleza» (35).

Termina la encíclica con una *exhortación final* (41) para «que se ciña cada cual a la parte que le corresponde»: los que gobiernan las naciones, los patronos y los proletarios y la Iglesia.

(Stuto Coelho (ed) / IDSIMA)

7 La doctrina social de la Iglesia ante el Liberalismo y el Socialismo

La confrontación de la Iglesia con el liberalismo y el socialismo caracteriza todo el período que transcurre desde los comienzos de la DSI hasta el final de la I Guerra mundial. Es patente el tono polémico de los documentos de esta época, reflejo de ese malestar difícil de ocultar con que vive la Iglesia el avance de la sociedad moderna.

Este doble conflicto tiene una expresión paradigmática en la *Rerum novarum*. Aunque una primera lectura podría llevar a la conclusión de que su única finalidad es la crítica del socialismo (y de hecho así se la ha presentado no pocas veces), un estudio más detallado nos mostrará lo parcial de esa interpretación. En realidad, la Iglesia busca en ella un difícil equilibrio que la mantenga igualmente alejada del socialismo y del liberalismo.

8. Frente al Socialismo

El contenido de la *Rerum novarum* podría sintetizarse, en pocas palabras, así: ante la miseria creciente que sufren las clases trabajadoras, que debe ser duramente denunciada, los socialistas proponen un cambio radical de la sociedad que consiste básicamente en la abolición de la propiedad privada.

Frente a esta alternativa, la verdadera solución, que propone la Iglesia, se basa en el mantenimiento del orden social vigente mediante una estrecha colaboración entre la Iglesia misma, el Estado y las clases en conflicto. A la vista de esta síntesis, el socialismo es el principal interlocutor de la encíclica⁷.

El punto central de la polémica con el socialismo es, sin duda, la *doctrina sobre la propiedad*⁸. Toda la primera parte está dedicada a rechazar la solución socialista, mostrando

⁷ De todos modos es importante comprender, para interpretar correctamente la encíclica, a qué socialismo se refiere León XIII. Él mismo lo define como aquel movimiento que propugna la supresión total de la propiedad privada y atiza el odio de los indigentes contra los ricos (RN 2).

cómo la propiedad privada es un derecho derivado de la naturaleza misma del hombre.

En el tono e inspiración de los argumentos empleados se observa una curiosa, y quizás inesperada, cercanía ideológica respecto al liberalismo, visible en el marcado individualismo del texto. Simultáneamente, los rasgos más significativos de la tradición cristiana sobre los bienes materiales y su uso quedan muy en segundo término.

Aunque esta presentación inicial del derecho de propiedad privada no agota la doctrina de la encíclica sobre el tema, no puede ocultarse que lo primero que llama la atención es esta sintonía con el individualismo liberal y su oposición irreductible al socialismo.

En otros dos puntos se opone todavía la *Rerum novarum* al socialismo. No acepta de él su *recurso a la violencia* (a la lucha de clases, aunque esta expresión no la emplee León XIII) para llevar a cabo las transformaciones que la sociedad está exigiendo (RN 2). La Iglesia opone una concepción armónica de la sociedad, donde las reformas deben hacerse con la colaboración de todos (véase toda la segunda parte de la encíclica) y no potenciando el conflicto.

Tampoco acepta la *Rerum novarum* del socialismo su pretensión de una *igualdad radical entre los hombres* (RN 14). Le parece una ingenuidad, en contradicción con el más elemental realismo. Hay, con todo, algo más profundo tras este rechazo: la prevención de la Iglesia ante toda concepción de la igualdad social que atente contra el principio de autoridad y amenace con convertir la vida social en una pura anarquía.

9. Frente al Liberalismo

Pero la *Rerum novarum* se opone al liberalismo con no menos vigor. Es más, este enfrentamiento es más dramático si cabe, porque es más difuso. Tiene múltiples manifestaciones en la confrontación con una mentalidad que va ganando terreno en la sociedad de aquel tiempo.

El primer punto de discrepancia es, de nuevo, *la propiedad*. La *Rerum novarum* no sólo defiende el derecho de propiedad privada, lo que la acercaría al liberalismo; afirma

además las *obligaciones inherentes a la condición de propietario*. En este punto, en cambio, se aparta del liberalismo, que defiende el derecho ilimitado del propietario a disponer de sus bienes. El hombre, dice la encíclica, no debe usar las cosas externas como propias, sino como comunes, y tiene que estar dispuesto a dar a los necesitados (RN 16).

Aunque el enfoque y las expresiones (limosna, etc.) no nos gusten hoy, hay aquí una clara limitación del derecho de propiedad en cuanto a su ejercicio, pues, según la más antigua tradición de la Iglesia, el hombre es sólo administrador de los bienes que Dios ha puesto en sus manos.

Es más, León XIII, consecuente con sus mismos argumentos en favor de la propiedad privada, propone como solución a la cuestión social el acceso de todos a la propiedad, uno de los objetivos que ha de orientar la actuación del Estado (RN 33).

Nos encontramos ahí con dos nuevos puntos de divergencia con el liberalismo. Ante todo, *el papel del Estado*, que no puede limitarse a garantizar la libertad de los individuos, sino que tiene que intervenir, defendiendo la propiedad por una parte (RN 28), pero acudiendo además en defensa de los más necesitados (RN 27).

Una forma de esta defensa será el velar para que los *salarios* no se establezcan sólo según el libre juego de las fuerzas del mercado (RN 32).

De nuevo aquí se están criticando posturas liberales. En una situación de desigualdad, la libertad formal del contrato de trabajo puede ocultar una verdadera imposición al trabajador, forzado a aceptar unas condiciones injustas porque no tiene otra alternativa para sobrevivir. Por eso el salario, para que sea justo, no basta con que sea libremente pactado: debe asegurar, además, la cobertura de las necesidades básicas del trabajador y permitirle un margen de ahorro para ir constituyendo con él un pequeño patrimonio (acceso a la propiedad) (RN 33).

Esta importancia atribuida al Estado es tanto más de destacar cuanto que en esos años existe una profunda desconfianza de la Iglesia hacia los estados, entre otras razones por la presión que ejercían sobre ella para reducir su campo de actuación.

La afirmación del *derecho de asociación*, como derecho natural, es otro de los puntos en que la *Rerum novarum* se aleja del liberalismo, para el que cualquier tipo de agrupación no era más que una restricción indebida a la libertad individual.

Sin embargo, aquí la encíclica muestra sus preferencias por un modelo mixto de asociación (patrones y obreros juntos), aunque no excluya del todo el sindicalismo puro. Le parece esa fórmula más coherente con su opción por una sociedad basada en la armonía, donde siempre se busca resolver los conflictos por la vía de la conciliación.

La mentalidad liberal en conjunto es puesta, además, en entredicho por la encíclica desde su introducción misma, cuando se denuncia la situación inhumana de las clases trabajadoras como consecuencia de la sed insaciable de lucro entre los capitalistas (RN 1).

10. Posición de la Iglesia ante la situación obrera

10a Según un diagnóstico muy común en la Iglesia del siglo pasado —que la *Rerum novarum* hace suyo también—, tal situación no es sino consecuencia del espíritu de la revolución de 1789, que a su vez tiene sus orígenes en el libre examen procedente de la Reforma. La sociedad moderna es, pues, una sociedad que ha perdido su rumbo porque se ha apartado de la senda que le marcaba la Iglesia; de ahí la necesidad ineludible de una recristianización, de volver al camino abandonado. Todos los problemas de la época tienen ahí su raíz común.

Desde este análisis histórico se entiende mejor la solución que ofrece la encíclica en su segunda parte para devolver a la sociedad la estabilidad de otros tiempos: una alternativa basada en la colaboración de todos.

En primer lugar, de la Iglesia (RN 13-22): ella aportará su doctrina, su ejemplo y su acción; así orientará tanto al Estado como a los distintos grupos sociales. Después, del Estado (RN 23-33): no se acepta el principio liberal de un Estado ausente de la vida social, sino que se le asigna una función decisiva de mantenimiento del orden social. Por último, de las partes en conflicto, trabajadores y capitalistas

(RN 34-40): no enfrentados según los intereses de cada parte, sino presididos por una autoridad que dirima los conflictos y apunte soluciones que garanticen los derechos fundamentales de todos, en especial de los más desfavorecidos.

10b Como se ve, la encíclica asigna a la Iglesia el papel prioritario en la tarea de reordenar la sociedad e iluminar lo que corresponde hacer a las otras partes. Hay en este reparto de responsabilidades una reivindicación subyacente, que deja entrever el punto de máximo conflicto entre la Iglesia y el liberalismo: el lugar mismo que corresponde a la Iglesia en la nueva sociedad inspirada por la ideología liberal.

La mentalidad moderna difícilmente admite que se sitúe en la cúspide de la pirámide social una instancia que se hace depositaria de una autoridad suprahumana que nadie osa discutir. Sin embargo, la Iglesia, aunque no reivindique poder en lo temporal, sigue creyéndose con derecho a ostentar el poder supremo en lo espiritual, al tiempo que proclama la superioridad de este dominio sobre aquél. Se siente además en la obligación de marcar las pautas por las que ha de conducirse la sociedad entera.

De acuerdo con la visión que aquí subyace, la sociedad es única, y sobre ella actúa una doble autoridad, la civil y la religiosa, cuyas competencias se ejercen en dominios diferentes. Esta manera de entender las cosas es rechazada de raíz por la mentalidad secular propia de la era moderna que exige, en el terreno político, la soberanía de los Estados nacionales frente a toda pretensión de cualquier autoridad supranacional *

(Camacho / CVP)

11. Puntos básicos de la RN

- La defensa de la propiedad privada, aunque no distingue entre bienes de consumo y de producción, ni matiza suficientemente todos los argumentos. Todos deben acceder a ella. Distingue entre propiedad y uso y defiende la función social de la propiedad.
- Sobre el salario rechaza la ley oferta-demanda como criterio para establecer su cuantía y propone como norma la consideración de las características del trabajo humano: es medio necesario para la subsistencia y es personal, pues el hombre deja una huella de su persona en el trabajo. Queda abierta la discusión sobre si el salario debe ser personal o familiar. En una carta posterior del cardenal Zigliara al cardenal Gossens se inclina al salario familiar.

* Ver B 3A /5-6

- No acepta la *lucha de clases* y en su lugar propone la mutua colaboración basada en el cumplimiento de los deberes propios de cada clase.
- Defiende el *derecho de asociación* y la necesidad de las asociaciones, ya sean de sólo obreros o de obreros y patronos. Aunque se inclina a que los católicos se afilien a una asociación católica, no lo decide tajantemente.
- Señala las *ocasiones en las que el Estado debe intervenir* y los campos en que puede hacerlo.
- Delimita la *competencia de la Iglesia y de los interesados* en la cuestión social.
- *Aparentemente es antisocialista*: contra la solución socialista dirige la primera parte de RN. Pero acepta algunos postulados socialistas. Y es claramente *anticapitalista* en tres afirmaciones básicas:
 - la ley oferta-demanda no es válida como ley moral;
 - el Estado debe intervenir en la economía;
 - el obrero no es inferior; lo es, en cambio, el explotador.

12. Impacto e importancia de la encíclica

Aun con sus limitaciones —quizá la más patente es su concepción de la limosna (n.º 16), que será corregida en documentos posteriores— significó un avance respecto a las ideas entonces vigentes en la Iglesia y en la mayor parte de la sociedad, tanto entre la burguesía como incluso entre el proletariado. Prueba de ello es la reacción desconfiada con que fue recibida en buena parte de esos ambientes.

12a El texto de la novela de **G. Bernanos**, *Diario de un cura rural*, citada más abajo refleja bien la reacción sorprendida de buena parte de la sociedad burguesa ante RN. También en las obras de algunos escritores españoles de los años posteriores a RN se advierten ecos de la encíclica. Leopoldo Alas «Clarín» alababa «el gran sentido cristiano y civilizador (...) que inspira la política social del admirable León XIII».

Benito Pérez Galdós pone en boca de su personaje *Nazarín* la convicción de que el salvador de la humanidad será un Papa; y en las de otros personajes de sus novelas, ideas sacadas de RN. Lo mismo puede afirmarse de otro novelista, situado en ondas ideológicas diferentes de la galdosiana: Armando Palacio Valdés y, en el otro extremo, Vicente Blasco Ibáñez, que llama a León XIII «el primer socialista del verdadero socialismo».

RN fue muy difundida desde la Iglesia. Se convirtió en punto de referencia para los que trataban la cuestión social: inspiró muchos otros documentos posteriores, tanto civiles como eclesiásticos.

Y fue causa de muchas reformas sociales que mejoraron la sociedad y la condición de los obreros. La legislación social en España tuvo su origen en políticos católicos que, desde co-

mienzos del siglo xx, se fueron dejando influir lentamente por la enseñanza de RN, a la que se unieron otros factores pero no primordialmente la presión del movimiento obrero, muy débil todavía.

Conocemos la recepción que tuvo la encíclica en la Iglesia y en la sociedad. En pocas palabras puede afirmarse que desconcertó a buena parte de la opinión pública y estimuló muchas iniciativas.

Las causas del desconcierto fueron varias⁹. A algunos les resultó novedoso que el Papa se ocupase de estos temas. Desde el proletariado se alzaron voces que le negaban legitimidad para expresarse. Desde la burguesía se lamentaba que el Papa dejase de hablar de temas espirituales y se enfangase con estos problemas tan materiales.

Pese a que en algunos aspectos es todavía conservadora⁹, a muchos les abrió los ojos de forma llamativa. Es expresivo el texto de Bernanos en su *Diario de un cura rural*:

12b «La encíclica *Rerum Novarum*: tú la lees tranquilamente como si fuera una pastoral cualquiera de Cuaresma. Entoncés, pequeño mío, sentimos cómo temblaba la tierra debajo de nuestros pies. ¡Qué entusiasmo! Una idea tan simple como la de que el trabajo no es una mercancía sometida a la ley de la oferta y la demanda, que no se puede especular con los salarios ni con la vida de los hombres como con el trigo, el azúcar o el café, eran cosas que turbaban las conciencias. Por explicarlas desde el púlpito me tomaron por socialista.»

Pero, además, suscitó muchas iniciativas: las peregrinaciones obreras a Roma fueron llamativas y exponente de cómo una parte del mundo obrero se sentía defendida por el Papa. Fueron, además, numerosas las iniciativas sociales que políticos y empresarios católicos, iluminados por RN, llevaron a la legislación y a las empresas, como ha recordado Juan Pablo II (CA 15). La reflexión de León XIII suscitó también nuevas reflexiones en el seno de la Iglesia, que fueron enriqueciendo la DSI, como tendremos ocasión de ver.

RN fue una respuesta a la cuestión social que venía preparada ya por otras tomas de postura dentro de la Iglesia. Y que seguiría haciendo germinar nuevas reflexiones y nuevas iniciativas. La historia de la DSI no había hecho más que empezar en 1891.

Sobre su importancia nos habla el hecho de que, a partir de QA (1931), ha sido repetidas veces conmemorada y actualizada.

(UPC / UNVPNE)

⁹ No se le puede acusar de concebir el problema social como conflicto entre obreros y patronos, pues ésta era entonces la realidad. Sí, en cambio, se puede lamentar su postura ante la limosna (n. 16), que será más tarde corregida por documentos posteriores, que no se abra decididamente al Destino Universal de los Bienes, aunque alude a él (n. 6), o que dude aún sobre la obligatoriedad del salario familiar (n. 33).

13. Protagonismo del Papa

No deja de ser, por otra parte, sintomático que anora el portavoz más común de esta reflexión sea la máxima autoridad de la Iglesia, dejando en un segundo término a los teólogos y a los moralistas. Esta circunstancia, que evolucionará con el paso del tiempo, es un buen reflejo de las coordenadas históricas del momento:

la Iglesia atraviesa por una etapa de hondo conflicto con la sociedad y con los estados modernos que pone en peligro su propia integridad como comunidad unida y compacta. Por eso los creyentes del siglo XIX cierran filas en torno al papa, el cual se convierte en símbolo de una institución amenazada y en columna vertebral de una unidad férreamente mantenida².

La DSI, como conjunto de directrices que emanan de la suprema autoridad eclesial, juega un papel decisivo, no sólo para orientar la actuación de los católicos en la vida social, sino también para mantener su unidad en un terreno tan fragmentado por las polémicas ideológicas.

3) Juan XXIII personifica una sensibilidad nueva ante los problemas del mundo moderno que se hace efectiva en el concilio Vaticano II. Este supone un cambio trascendental en la *manera de situarse* la Iglesia en la sociedad, que tendrá amplias repercusiones en la doctrina social, no sólo en cuanto a su contenido, sino también en cuanto a su metodología.

4) Los dos grandes desafíos que tiene que afrontar la DSI a partir del Vaticano II y hasta el momento presente son los que proceden del *pluralismo* reinante en la sociedad moderna y la *pobreza* creciente de grandes masas de la humanidad.

Como se deduce de este resumen inicial, el Vaticano II representa un punto de inflexión en el desarrollo de la doctrina social.

APENDICES

C. CUATRO ETAPAS DE LA DSI

14

1) En sus orígenes, la DSI está condicionada, no sólo por la grave situación en que se debate la clase obrera de los países industrializados, sino por el paso de la sociedad antigua a la moderna y la revisión que este cambio supone del lugar y la función que a la Iglesia corresponde en ella.

2) Durante las décadas finales del siglo pasado y primeras del presente, la doctrina social tiene una orientación predominantemente *polémica*: primero, frente al socialismo y al liberalismo; más tarde, frente a los totalitarismos. En esta polémica está en juego no sólo el orden social, sino también la función de la Iglesia en él.

² Se vive, pues, una etapa de máxima exaltación del papado, cuya expresión más significativa, aunque no única, es la infalibilidad pontificia definida en el concilio Vaticano I. Cf Y. CONGAR, *L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican sous le signe de l'autorité*, en *L'ecclésiologie au XIX siècle*, Cerf, Paris 1960, 77-114.

15. Siglo XIX: Consolidación de la sociedad industrial moderna

Ver 3A

0. Introducción 1. La Industrialización 2. El Capitalismo
3 El liberalismo como ideología y el capitalismo liberal
4 El liberalismo político
5 La Iglesia ante la sociedad moderna 6. Distintas orientaciones dentro de la Iglesia

16. Una clave para la lectura de la RN frente al Socialismo y al Liberalismo

Esta primera aproximación parece poner en evidencia que la polémica central de la *Rerum novarum* tiene por objeto el socialismo. En efecto, lo que se contraponen son dos alternativas: una, la socialista; otra, que podríamos llamar cristiana o acorde con la doctrina de la Iglesia.

El tema nuclear de la polémica es la doctrina sobre la propiedad privada, que los socialistas rechazan, mientras que para la doctrina de la Iglesia viene a constituirse en el pilar de todo el orden social.

Esta interpretación del texto es, sin embargo, enormemente simplista. Es además la que ha dado pie a identificar la Doctrina Social de la Iglesia con el capitalismo, presentándola, al mismo tiempo, como absolutamente inconciliable con cualquier forma de socialismo. Un análisis más cuidadoso del texto obliga, sin embargo, a matizar mucho esa línea interpretativa.

Nótese, para empezar, que desde la primera página hay una seria crítica de la situación social vigente, y que de ella se hace responsable, aunque no se la nombre expresamente, a la ideología liberal. La causa fundamental de la miseria obrera es la desaparición de las antiguas asociaciones gremiales, ya que ello ha dejado a los obreros indefensos frente a los capitalistas. A ello se une el afán de ganancia (o la «voraz usura», en terminología de la encíclica), que ha permitido la explotación de grandes masas trabajadoras a manos de unos pocos propietarios (RN 1). Ambos rasgos son típicos del capitalismo liberal. Por último hay que mencionar como tercer factor explicativo de la miseria obrera —aunque se diga casi en un inciso, nos parece de gran importancia— el que las instituciones públicas y las leyes se hayan desentendido de la religión de nuestros antepasados.

Si los dos primeros rasgos son propios de la organización social establecida con la industrialización y el capitalismo con el apoyo de la ideología liberal, el último apunta a lo que fue el centro de la polémica religiosa del siglo XIX: el haber eliminado la religión de la vida pública, privándola de su antiguo papel de inspiradora de las leyes y de las instituciones.

Por tanto, sólo en su primera parte la encíclica tiene frente a sí al socialismo. El resto del documento tiene un tono bien diferente. La introducción hay que leerla desde el enfrentamiento de la Iglesia con el liberalismo, al que se responsabiliza de la calamitosa situación de las clases obreras. Y en esa misma onda se mantiene toda la segunda parte, que, como tendremos ocasión de ver, propugna un modelo de sociedad del todo ajeno al liberal².

(Camacho / CVP)

17. Antecedentes doctrinales de la RN

Benedicto XIV y Gregorio XVI

Los pontífices anteriores a León XIII impugnaron la teoría del contrato social y las economías capitalistas de mercado desenfrenadas. En el siglo XVIII Benedicto XIV se pronunció sobre problemas raciales en *Inmensa pastorum* (1741) y defendió a los «pobres, que poseen un derecho natural sobre las cosas necesarias para su existencia», en *Acerbi plani* (1742). También se pronunció sobre la usura en *Vix pervenit* (1745) y de nuevo sobre el derecho de los pobres con *Ex commisione nobis* (1751).

Gregorio XVI presentó el valor salvador de la Iglesia en un mundo cada día más indiferente, en la encíclica *Mirari vos* (1832) para condenar al liberalismo religioso y político. Rechazaba el cálculo utilitarista de Jeremy Bentham sobre «el bienestar social de la mayoría» diciendo que «todo derecho condena deliberadamente hacer el mal simplemente porque hay alguna esperanza de que resulte un bien».

Pío IX (1846-1878)

A Pío IX se le atribuyeron tendencias liberales al comienzo de su pontificado, pero el asesinato del primer ministro seglar que nombró para los Estados Pontificios, y su huida a Nápoles, le llevan a posiciones antiliberales. *Nostis et nobiscum* (1849) ya habla sobre la lucha que el comunismo y el socialismo desarrollaban contra la Iglesia. Y su encíclica *Quanta cura*, que condenaba los errores del naturalismo, la acompañó de una lista con ochenta proposiciones que condenaban, sin matizar, los impedimentos que el liberalismo ponía a la libertad de la Iglesia (1864).

En su tiempo el papado, con la pérdida de los Estados Pontificios, perdía también la independencia que se sustentaba en el poder temporal y el prestigio externo, experimentando el consiguiente abandono de los poderosos de su tiempo. Por eso, ante las acometidas del racionalismo, que rechazaba la fe y la posibilidad natural de conocer a Dios, se refugió en el pasado. Y también se defendía de las afirmaciones que el positivismo, el pragmatismo, el avance de las ciencias... hacían sobre la salvación intramundana y autoperonal del hombre. También rechazaba la teoría del contrato social formulada

por Hobbes y Rousseau, que atacaban las bases doctrinales de la doctrina de la Iglesia sobre la constitución de la sociedad y sobre el origen del poder.

El catolicismo social

Antes de que Marx publicara el *Manifiesto Comunista* (1848), que de manera errónea muchos consideran como la primera llamada moderna a la transformación social, hay gran cantidad de pastorales, mensajes cuaresmales, sermones y organizaciones sociales de la Iglesia.

Pero ni los empresarios, ni los Gobiernos prestaban atención a un mensaje social que aportaba soluciones si era bien acogido.

Ese mensaje social lo encontramos en los escritos y en la obra de destacados eclesiásticos y militantes cristianos: Mons. Rendu (1845) redactó su *Memoria sobre la cuestión obrera*, Adolph Kolping fundó la asociación seglar *Geselleverin* en 1849, Von Ketteler escribió *Libertad, autoridad e Iglesia* (1862), el P. Lacordaire, Mons. Bagshawe, obispo de Nottingham, el Card. Manning, el P. Rutten, el Card. Mermillod, F. Ozanam, etc. En España contamos con los precursores Jaime Balmes y Donoso Cortés y con gran cantidad de fundaciones de congregaciones religiosas.

Se hablaba entonces de «caridad» y de «obras de misericordia», y luego se hablará de «la cuestión social».

Las órdenes y congregaciones religiosas nuevas de la «caridad» y de la «misericordia», fueron eco y dieron salida al problema social a través de un impulso fundacional de personalidades excepcionales.

También los denominados *católicos sociales* estaban preocupados por las consecuencias sociales de la Revolución industrial. En ocasiones con posturas paternalistas o corporativistas, e incluso los socialistas cristianos, que se apoyaban para ello en la Biblia.

Eran personas que hacían referencia a idéntica actividad y realidad, a «la cuestión social».

(Souto Coelho (ed) / IDSIMA)

18. Por qué la RN apareció en 1891, y no antes

León XIII tuvo que superar la visión negativa del régimen político liberal que habían difundido sus predecesores Gregorio XVI y Pío IX. Tuvo que matizar y distinguir unas condenas globales. León XIII consideró que,

antes de iluminar la cuestión social, era preciso tener un cuerpo doctrinal sólido en materia política. Al hacerlo, la Iglesia adoptó una postura más matizada ante el liberalismo:

18a • Aceptó algunos de sus postulados: la organización democrática, la distribución del poder, la constitución, los partidos políticos, el sufragio universal, la participación política.

• No transigió totalmente con otras dos pretensiones liberales —la separación Iglesia-Estado y la libertad de cultos— pero se acercó a sus posturas defendiendo la independencia y colaboración entre Iglesia y Estado y la tolerancia religiosa en algunas circunstancias.

• Finalmente, mantuvo una distancia clara en su concepción de la libertad. Es un «don excelentísimo de Dios», pero no es un valor absoluto: debe someterse a Dios. Por eso, en la práctica, la bondad o maldad de las decisiones políticas no depende de la opinión de la mayoría o de la legalidad vigente, sino de la voluntad de Dios.

Aclarada ya la postura de la Iglesia ante lo político (de ella nos ocuparemos en la Parte IV de este libro), León XIII podía intentar una meta paralela en lo referente a las cuestiones sociales y económicas. También en ellas la respuesta de Pío IX había sido condenatoria de las ideas nuevas.

18b • Antes incluso de que apareciera el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels (1848), el Papa había tomado ya postura ante el socialismo y el comunismo, englobándolos con otros errores de su tiempo: el indiferentismo, las sociedades bíblicas y las campañas contra el celibato sacerdotal. Los considera como amenazas al orden social y censura además su carácter irracional y su pretensión de destruir desde sus cimientos la sociedad. Así en *Qui pluribus* (9-11-1846), en *Quibus quantisque* (20-4-1849) y en *Nostis et nobiscum* (8-12-1849)¹. También sobre el capitalismo había pensado pronunciar condenas: varias de sus tesis económicas se fustigaban en los borradores del *Syllabus*, aunque después la versión definitiva se orientó en otras direcciones².

Con estos datos nos resulta fácil entender por qué RN no apareció hasta 1891. León XIII pensó —y es difícil no darle la razón— que tenía que poner las bases del pensamiento político católico antes de abordar la tarea de empezar a crear un pensamiento social.

En 1891 llegamos ya a una etapa distinta en la historia centenaria de la DSI. Nos es ya conocida la tarea que tenía ante sí el Papa Pecci cuando dio comienzo con RN a lo que con el tiempo hemos llamado DSI. Conocemos ya el contexto ideológico en que se gesta la primera encíclica social. Con todo, las enseñanzas de Pío IX no eran más que una parte del pensamiento de la Iglesia

No era ciertamente nueva en la Iglesia de finales del siglo XIX la reflexión sobre la cuestión obrera. Por eso, no es exacto, aunque habitualmente se repita, que la DSI comienza con RN. Ésta es la primera vez que un Papa dedica todo un documento a la cuestión social. Pero ya sabemos que el tema había sido tratado en otros muchos documentos anteriores. Por otra parte, León XIII recoge mucho del pensamiento social de la Iglesia anterior a él.

18c Entre estos primeros pensadores sociales hay que citar al menos a Mons. Ketteler (1811-77), obispo de Maguncia; al austriaco Vogelsang (1818-90); a Mons. Gibbons, cardenal de Baltimore (1834-1921) y a los seglares franceses La Tour du Pin (1834-1924), Albert de Mun (1841-1914) —fomentadores de los Círculos Obreros Católicos— y Leon Harmel (1829-1915), perteneciente a la Escuela de Angers, dirigida por Mons. Freppel. En torno a otro eclesiástico, el suizo Mons. Mermillod (1824-92), se creó en Roma, hacia 1880, un Comité para el Estudio de las cuestiones sociales. En 1885 se denominaba Unión de Friburgo. En España destacan J. Balmes, J. Donoso Cortés, J. Vázquez de Mella y Concepción Arenal. Cuando salió a la luz pública, RN encontraba muchos precedentes teóricos y prácticos³.

En cualquier historia es tentador quedarse en los conflictos o limitarse a los grandes documentos. La verdadera historia —la vida— es más amplia. También ocurre así en la de la DSI. Antes de despedirnos de su primer período histórico hay que dejar constancia de la acción social de millares de católicos, que no dejó sus huellas en documentos o en conflictos⁴. Valga esto para el resto de las épocas de esta historia de la DSI. Si no, quedaría notablemente incompleta.

(UPC / UNVPNE)

19. León XIII, un Papa clave

La Iglesia anterior a León XIII concibe el mundo como realidad llena de la presencia de Dios. Su enseñanza defiende la objetividad de los valores morales y tiene un interés profundo por proteger la familia, la religión y los planes de Dios sobre la Creación. La unidad entre lo secular y lo sagrado debe ver a Dios en todas partes.

³ Ha estudiado muy bien la época G. JARLOT, *Doctrine Pontificale et histoire*, c. 6, Universidad Gregoriana, Roma 1984. Hay traducción castellana: *La Iglesia ante el progreso social y político*, Península, Barcelona 1967. Son interesantes, para la época anterior a RN, S. H. SCHOLL (ed.), *Historia del Movimiento obrero cristiano*, Estela-Nova Terra, Barcelona 1964, en la parte correspondiente al período anterior a RN dentro de cada país; A. DE GASPERI, *El tiempo y los hombres que prepararon la RN*, Difusión, Buenos Aires 1948, y J. M.^a GUIX, «Guardad el derecho y practicad la justicia» (Is 56,1): Corintios XIII 62-64 (1992), especialmente en las pp. 36-50. Para esta época y para las siguientes es muy útil I. CAMACHO, *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, Paulinas, 1991.

⁴ Tres estudios de J. JOBLIN, incluidos en el enlace Artículos del CD-ROM que acompaña a este libro, se refieren a esto: *Los orígenes del movimiento católico social*, *El Movimiento católico social* y *El Movimiento católico social y la evolución de su método de acción*.

En este momento de difíciles relaciones entre la Iglesia y la sociedad todos los historiadores reconocen el giro que da al papado la elección de León XIII.

Es característico en él su esfuerzo por acercarse al mundo moderno y abrir cauces de entendimiento, rompiendo así con aquella cerrazón tan bien expresada en la última de las proposiciones condenadas por el *Syllabus* en 1864: «El romano pontífice puede y debe reconciliarse y pactar con el progreso, con el liberalismo y con la cultura reciente»³.

Esta actitud suya de acercamiento queda manifiesta en su afán por romper la oposición irreconciliable entre liberales y conservadores, haciendo ver que no todo el espíritu de 1789 es rechazable. Su intención permanente es la de integrar las novedades del liberalismo en la concepción tradicional de la sociedad y del estado.

Pero sobre todo fue desde el punto de vista práctico desde donde desarrolló su estrategia más interesante: optó por una política de diálogo y acercamiento a los gobiernos liberales, y por una postura de tolerancia ante ciertos hechos consumados de la civilización moderna. Consagró la distinción entre *tesis* e *hipótesis*: en el terreno de los principios (tesis) su postura es clara y tajante, por fidelidad a un patrimonio doctrinal irrenunciable. Pero las condiciones concretas de cada momento histórico pueden aconsejar, por prudencia, una postura tolerante para evitar males mayores (hipótesis)⁴.

Expresión de este mismo deseo de diálogo con otras ideologías, diálogo que muchas veces se torna en polémica abierta, es el recurso continuo a la ética natural, otro de los rasgos típicos de la DSI, al menos hasta el Vaticano II. Esta preocupación por la racionalidad de la doctrina es la misma que aparece en el Vaticano I cuando se afirma la perfecta armonía existente entre la fe y la razón⁵.

Con ello se quiere responder a ciertas tendencias filosóficas dominantes en el siglo XIX que apelaban a la razón desafiando así a la autoridad de la Iglesia y a la religión misma, a las que tachaban de oscurantismo. De ahí el interés por llegar a unas formulaciones doctrinales basadas en la

⁴ Es el caso de la tolerancia ante la diversidad de cultos que recomienda en la encíclica *Immortale Dei* 18, en 1885.

razón humana, con la confianza en que no habría contradicción alguna entre estas y los datos de la revelación cristiana⁶.

Sin embargo, detrás de esta forma de razonar subyace también una concepción bastante uniforme de la cultura, apoyada en esa razón universal de que todo ser humano dispone, y gracias a la cual todos podemos llegar a las mismas conclusiones. Este punto de vista facilita el carácter deductivista de la DSI, en contraste con el enfoque inductivo que encontraremos más adelante.

Más aún, la Iglesia se considera dotada de competencia para elaborar y presentar esa doctrina, derivada de los principios más generales de la ley natural. Reivindica así el papel de guía moral de la sociedad, derivado del lugar que se le reconocía en la sociedad antigua.

(Camacho / CVP)

20 León XIII: su doctrina política

Puede quedar incompleto el estudio de la DSI si colocamos su nacimiento en RN y si limitamos el estudio a las encíclicas llamadas, convencionalmente, sociales, porque las encíclicas y documentos de León XIII anteriores a RN ayudan a interpretar globalmente el pensamiento social de este papa y de sus sucesores.

Ya se preocupaba, antes de ser elegido Papa, de hacer que la Iglesia estuviera presente en el núcleo de los problemas de su tiempo. Elegido Papa, presentó positiva y directamente la DSI, y pasó a un segundo plano las refutaciones teóricas de los errores. En lugar de prevenir contra el error, intentaba hacer presente la concepción católica en lo social y en lo político, a través de una actividad pastoral que era, simultáneamente, diplomática y doctrinal.

Trató los problemas nuevos surgidos a raíz de la Revolución Francesa. Especialmente difícil fue el tratamiento de los sistemas políticos porque las relaciones teológicas y jurídicas tenían que establecer una relación nueva entre el orden espiritual y el material, hasta llegar a la autonomía propia de cada esfera. Para las conciencias eran entonces estos temas de moral más visibles y urgentes que los suscitados por la cuestión social. El tratamiento de éstos será el paso siguiente (CA 17).

Hay que tener presente que el enfoque que el liberalismo daba a la libertad, impedía considerar la cuestión social dentro de una doctrina global sobre la sociedad. León XIII quiso hacer «respecto de la situación de los obreros» lo que había hecho antes, dirigiendo «cartas sobre el poder político, sobre la libertad humana, sobre la cristiana constitución de los Estados y otras parecidas, que estimamos oportunas para refutar los sofismas de algunas opiniones» (RN 1).

En aquel tiempo los católicos seguían enfrentados y divididos entre *conservadores* y *liberales*. La solución dependía de estas dos cuestiones: «¿es compatible la moral católica con los principios de la Revolución Francesa?», «¿se aceptan o se rechazan las instituciones políticas surgidas con la Revolución Francesa?». Para unos la respuesta era negativa, y había que volver al absolutismo monárquico del pasado. Para otros era positiva y la nueva realidad política y económica era válida.

Las respuestas positivas de León XIII a los problemas (CA 4 y nota 7) se encuentran en un «corpus politicum» formado por seis encíclicas: 1) *Diuturnum illud* (1881), sobre el origen del poder, cuando los atentados anarquistas alarmaban la conciencia pública. 2) *Humanum genus* (1884), que condenaba a los francmasones. 3) *Immortale Dei* (1885), sobre la constitución cristiana de los Estados desde la filosofía cristiana. 4) *Libertas* (1888), que va hasta la raíz del problema que plantea el liberalismo, y 5) *Sapientiae christianae* (1890) junto con *Au milieu des sollicitudes* (1891), para conseguir la paz entre los católicos, divididos inoportunamente. En RN aplicará los principios establecidos en estas encíclicas.

RN es deudora del pensamiento social católico anterior a ella misma (RN 23). Cuando aparece la encíclica RN culmina el magisterio político de León XIII en su primera época e inicia otra nueva, en la que se opone al socialismo, que ahora se presenta como la solución a la situación de las clases obreras en la industria. La Iglesia se enfrenta de manera tajante: el derecho a la propiedad privada, como fundamento de un orden social recto; el rechazo de la lucha entre las clases sociales y la propuesta de una sociedad basada en la armonía social.

Pero es falso pensar que el único enemigo de RN fuera el socialismo. Aunque no esté identificado nominalmente, también rechazaba el liberalismo, por su responsabilidad en la mayoría de los males sociales. Criticó su concepción de la propiedad, como si fuera un derecho absoluto, desconociendo las obligaciones del propietario. Denunció la visión simplista que tiene sobre la sociedad, que reduce al mínimo las funciones de los poderes públicos. Y aceptó el derecho natural de asociación.

⁶ Cf D. HOLLENBACH, *Justice, Peace & Human Rights. American Catholic Social Ethics in a Pluralistic Context*, Crossroad, Nueva York 1988, 4-9.

Frente al liberalismo y socialismo, la Iglesia deploró, sobre todo, los atropellos de los que ella misma se sentía víctima. Ambos sistemas la rechazaban como si fuera una fuerza retrógrada que no tenía sitio en la nueva sociedad.

(Camacho / CVP)

Fuentes Bibliográficas

Camacho / AH

CAMACHO, Ildfonso.- "Doctrina social de la Iglesia: una aproximación histórica".

Camacho / CVP

CAMACHO, Ildfonso .- "Creyentes en la vida publica "

Souto Coelho / IDSS

SOUTO COELHO .- "Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia"

Souto Coelho (ed) / IDSIMA

-SOUTO COELHO (ed).- "Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia. Manual abreviado".

UPC / UNVPNE

UNIV. PONTIF. DE COMILLAS: Dpto de Pensamiento Social Cristiano .- "Una nueva voz para nuestra época (PP 47)".

La encíclica "Quadragesimo anno" (Pío XI, 1931)

Varios
Selección
2ª ed.

1. Contexto

Con la entrada del presente siglo se producen cambios decisivos tanto en el terreno socioeconómico como en el político. En Occidente, el sistema liberal capitalista, que conoció una expansión tan inusitada en el siglo anterior, entra ahora en crisis.

La concentración de fuerzas (tanto de parte de los trabajadores para defender sus intereses, como de los capitalistas para hacerse fuertes frente a los movimientos obreros y sobrevivir a la competencia cada vez mayor) ha desvirtuado las reglas de juego que hacen funcionar el modelo ideal del mercado.

El capitalismo de tendencias monopolistas niega el supuesto fundamental de ese modelo ideal: que ninguno de los agentes que intervienen en él sea capaz de imponer su voluntad a los demás. Por eso las crisis cíclicas, ya anunciadas por Marx, se hacen cada vez más agudas. La más grave de todas ellas, la que estalló en octubre de 1929, no es más que la última de una larga serie, pero, en este caso, recoge además los frutos retardados del descalabro económico de la guerra mundial.

Esta crisis, que provocaría un cambio radical a más largo plazo en la orientación del modelo capitalista con la incorporación activa del Estado a la vida económica, ofreció a corto plazo el terreno propicio, abonado por el malestar social ante la crisis, para que se instalaran regímenes totalitarios

en el corazón de Europa. Mussolini primero y Hitler unos años después se presentaron ante las masas y fueron acogidos como mesías que iban a salvar al continente de un fracaso inminente, acentuado por la debilidad de las democracias pluralistas.

Otro régimen totalitario, aunque de signo distinto, se había instaurado poco tiempo antes en Rusia. Marx había previsto que el advenimiento de la dictadura del proletariado sería el fruto maduro del propio proceso del capitalismo. Para él este sistema llevaba en sus entrañas el germen que acabaría con él. Pero lo que ocurrió en Rusia nada tenía que ver con las previsiones del que los líderes revolucionarios invocaban como su inspirador: la revolución se lleva a cabo en un país que no había alcanzado todavía la madurez capitalista. Lenin fue, no sólo el político hábil que hizo estallar la revolución y puso a punto un modelo inédito para hacer funcionar a la sociedad rusa, sino también el teórico capaz de reinterpretar a Marx y dar una explicación a esta aparente contradicción entre lo previsto por su maestro teórico y lo realmente ocurrido en Rusia.

Con lo dicho basta para comprender que el mundo (el mundo avanzado de Occidente, que es el único que, por el momento, entra en la óptica de la DSI) se halla entre dos grandes amenazas de signo totalitario: el fascismo de Europa, como reacción contra la crisis del capitalismo, y el comunismo ruso.

Estas son las coordenadas en que encuadrar la doctrina social de los tiempos de Pío XI y, en el fondo también, de Pío XII. En este período hay, además, un acontecimiento omnipresente, la II Guerra mundial: su preparación, su desarrollo y sus consecuencias.

1a. La Sociedad

— La *industrialización* ha seguido proliferando. La civilización industrial se ha hecho presente: urbanización, aumento del comercio, multiplicación de las relaciones humanas, fenómenos de masas...

— El capitalismo se ha hecho monopolista (concentración enorme del capital), a pesar de que se sigue afirmando teóricamente la libre competencia.

— El socialismo ha logrado establecerse en un país, desde el que se presenta como alternativa a una sociedad capitalista en decadencia (revolución rusa de 1917).

— La gran crisis de 1929 ha saltado con sus tremendas consecuencias sociales: caída de los precios mundiales y del ritmo de producción, ruina de países enteros, desempleo (catorce millones de parados en EE.UU. y siete en Alemania), devaluación de las monedas, revueltas sociales...

— Sobre este fondo de crisis, se da la ascensión de los totalitarismos: junto al estalinismo ruso, aparece el nazismo de A. Hitler y el fascismo de B. Mussolini como alternativas a una impotente democracia.

— Se han dado grandes progresos en la organización de los sindicatos, ya legales, y ya se había dado un cierto desarrollo de la legislación social (derecho de huelga, derecho de voto para los obreros, jornada de doce horas, prohibición del trabajo de los niños menores de 12 años, etc).

1b. La Iglesia

— Se observa que las masas coreras han abandonado el cristianismo y se han radicalizado por la línea marxista.

— En 1925, un sacerdote belga, J. Cardijn, fundó la Juventud obrera cristiana (JOC). Tenía como objetivo el que fuesen los mismos jóvenes obreros quienes trabajasen por la cristianización de sus compañeros de trabajo. Posteriormente se fundaron otras organizaciones similares: JAC, JEC, JIC.

— Pío XI hace un llamamiento general a todos los católicos para que colaboren en la obra de la evangelización y funda la Acción católica. Esto supone un avance en la participación de los laicos en la vida de la Iglesia y un esfuerzo por evitar la privatización de la fe en un mundo que se organiza al margen de ella.

La Acción católica tiene una organización jerarquizada, de forma que los laicos colaboran en lo que quiere y como quiere el obispo. Pero el surgir de los movimientos especializados dará origen a un cierto cambio en la dirección de estos movimientos, ya que su actuación está condicionada por la situación concreta en que viven los militantes.

1c

Se hacía precisa una nueva intervención del magisterio pontificio sobre estos temas porque, como se acaba de indicar, se habían modificado sustancialmente las circunstancias en las que apareció RN. Especificando más lo ya insinuado, se puede decir que:

- El capitalismo había sufrido una serie de transformaciones hondas:
 - la concentración de capital había acabado con la libertad de comercio: las multinacionales imponían sus leyes incluso a los gobiernos;
 - se habían recrudecido las crisis anunciadas por Marx. En concreto la crisis de 1929, que suele interpretarse como consecuencia de la euforia de los felices 20 tras la Guerra Europea, fue una hecatombe económica que se propagó, vía comercio exterior, a los países industrializados;
 - como consecuencia comienza a pensarse que el sistema capitalista ya no vale tal cual existe y que precisa una reforma. En este sentido comienza a abandonarse definitivamente el «dogma» de la «no intervención del Estado»: Keynes.
- El socialismo había experimentado también una serie de cambios:
 - el derecho de asociación le había permitido crecer en los países liberales;
 - la II Internacional había agrupado a los partidos socialistas de las diferentes naciones, ya sin la rémora de la presencia de los anarquistas. Pero insensiblemente había ido aceptando bastantes principios de la ideología capitalista;
 - la guerra, la paz y la Revolución Rusa habían dado origen a la III Internacional, que volvía a interpretar radicalmente a Marx. Sin embargo la calidad de vida no había mejorado sustancialmente en Rusia tras la Revolución Comunista.
- En la década de los veinte había aparecido una ideología nueva: el totalitarismo. Ante el fracaso del liberalismo y de los socialismos, se inicia una vía distinta en la que, por deseos de eficacia, se concede un poder muy amplio, prácticamente ilimitado, al Estado.

2. Contenido

La *Quadragesimo anno* (1931) conmemora los cuarenta años de la *Rerum novarum*. Por eso dedica su primera parte a hacer balance de los beneficios que se han seguido para toda la sociedad como consecuencia de las enseñanzas de León XIII en aquella encíclica. Pero su mensaje central es una llamada a restaurar el orden social y un análisis de lo que dicha restauración exigía.

Pío XI hace una amarga crítica del sistema económico dominante: el capitalismo monopolista, que él denomina «dictadura económica» (QA 105). Pero rechaza con el mismo vigor el comunismo (QA 112). Y rechaza también, aunque no con la misma fuerza, el «socialismo moderado» por su antropología errónea —que subordina la persona humana a las exigencias de la producción económica e ignora la dimensión trascendente del hombre (QA 113-119)—. La alternativa que la encíclica propone se cimenta en una doble reforma: de las instituciones y de las costumbres (QA 76).

2a

En esta situación se escribe QA. Su objetivo es triple:

- Recordar los frutos que ha producido RN.
- Aclarar ciertas dudas que han surgido en su interpretación (en concreto sobre la confesionalidad de los sindicatos, la propiedad, el salario: sobre este problema, se muestra favorable al salario familiar y al contrato de sociedad, que, como veremos más adelante, supone una nueva concepción de la empresa).
- Restaurar y perfeccionar el orden social: a ello dedica el apartado V de la Parte segunda. Y evalúa las tres ideologías y sistemas aludidos.

Se puede afirmar que QA tiene como **finalidad** primordial este tercer objetivo: la creación de un nuevo orden social, a la vista del fracaso de los dos sistemas antiguos y de los interrogantes que presenta el recién aparecido. A ello dedica prácticamente la segunda mitad de la encíclica.

2b

QA es muy crítica frente a los tres sistemas:

- Al **capitalismo** lo califica con dos adjetivos duros: es injusto y es engañoso. Injusto, porque pretende reservarse exclusivamente las ganancias para sí y porque mantiene la ley oferta-demanda pese a su inmoralidad. Es engañoso porque, prometiendo libertad, ha impuesto una dictadura, en la que dominan los más violentos y los más desprovistos de conciencia.
- Distingue entre las dos clases de **socialismos**. Al **comunismo** lo desacredita rápidamente por su postura ante la propiedad y la violencia. De hecho tratará más detenidamente sobre él en *Divini Redemptoris* (1937). Sobre el **socialismo** dice que, aunque se ha acercado a la postura de la Iglesia en ambos puntos, sus ideas sobre el hombre y de la sociedad son tan distintas que no se puede ser buen cristiano y verdadero socialista.
- Acerca del **totalitarismo** sabemos ya que Pío XI introduce unos párrafos al final de la segunda parte de QA. En ellos describe el sistema corporativo mussoliniano y lo evalúa. Aunque en algunos aspectos resulta positivo —paz, cooperación— no respeta el principio de subsidiariedad y otorga excesivo poder al Estado.

Puesto que cada uno de los sistemas merece crítica, se explica el desahogo del n.º 96: para conseguir un mejor orden social es «ante todo, absolutamente necesario que Dios asista propicio y luego que aporten su colaboración a dicho fin todos los hombres de buena voluntad».

3 Propone

La *reforma de las instituciones* busca un modelo de sociedad que no esté construido sobre la conflictividad de las clases sociales, problema que desencadenó el capitalismo y que el comunismo no llega a resolver. Capital y trabajo son igualmente necesarios en la sociedad industrial (QA 53-55). Por eso ambos están llamados a vivir armónicamente, y no condenados a un enfrentamiento permanente.

El **corporativismo** se presenta como el modelo capaz de concretar este principio de la armonía de las clases sociales, tan valorado por la DSI contra el marxismo. Este sistema corporativo organiza la vida social de forma que empresarios y asalariados quedan encuadrados dentro de una misma asociación (la corporación) (QA 81-87).

Desgraciadamente el fascismo se basaba en una intuición semejante, aunque diferente en un punto decisivo: esta armonización de las clases sociales se empleaba no sólo para resolver los problemas sociales, sino además como alternativa para la democracia pluralista; por eso acababa convirtiéndose en un régimen totalitario.

La sociedad de la época no entendió la diferencia entre el modelo propuesto por la *Quadragesimo anno* (corporaciones de iniciativa privada no sometidas al Estado) y el fascista (corporaciones creadas y controladas por el Estado que sirven para encuadrar a toda la sociedad y mantenerla sometida al poder político) (QA 91-95). Por eso el proyecto sugerido por Pío XI quedó definitivamente descalificado tras la derrota del fascismo italiano y el nazismo, sin que el experimento franquista en España o salazarista en Portugal añadieran nada digno de tenerse en cuenta para resolver los conflictos típicos de una sociedad industrial avanzada.

Pero no es sólo ese fracaso histórico el responsable de que el corporativismo no haya vuelto a resucitar en ninguna

de sus modalidades. Hay una razón más profunda de su desaparición: dadas sus características, es un sistema que se adapta mejor a una sociedad más homogénea, ideológica y socialmente, lo que no es el caso de las sociedades que se han ido consolidando tras la II Guerra mundial.

7B/4

Además de la reforma de las instituciones, se proclama también la necesidad de una *reforma de las costumbres*. Para Pío XI el origen de todos los males de la sociedad estaba en las pasiones desordenadas del alma (QA 130), traducidas en una insaciable sed de riquezas y de bienes temporales (QA 132) que se ha contagiado de los dirigentes de la vida económica a toda la sociedad. Supuesto este diagnóstico, el remedio no puede ser otro que hacer volver a los hombres a la doctrina evangélica (QA 136).

Esta propuesta no es tan genérica como podría parecer a primera vista, ya que se concreta en dos virtudes: la *moderación* y la *caridad*. La primera busca un justo equilibrio medios-fines, subordinando toda actividad creada al único fin supremo, que es Dios. La segunda tiene como función unir los ánimos y es el complemento necesario de la justicia (cuyo objeto es eliminar las causas del conflicto social).

Lo que se busca, por tanto, con esta reforma de las costumbres son actitudes humanas diferentes que inspiren el orden social y económico y lo encaucen dentro de ciertos límites; y, desde luego, eliminar un orden social apoyado en el enfrentamiento de las clases sociales.

7B/5

3a

Además de la crítica, Pío XI propone, en positivo, tres **principios**, que nos indican hacia donde se orienta la restauración deseada del orden social:

- frente al capitalismo, defiende *la ilicitud moral de la ley oferta-demanda*;
- frente a los colectivismos marxistas, propugna *la colaboración, que supere a la lucha de clases*;
- frente al totalitarismo naciente, expone *el principio de subsidiariedad*.

4. Otros temas de la encíclica

La temática de QA no se agota en la propuesta de un nuevo orden social. Aborda además otros temas, que recogen cuestiones que RN dejó abiertas, o profundiza en reflexiones más allá del magisterio anterior. Son tres los temas más novedosos de esta encíclica, además de lo ya enunciado:

- Sobre la propiedad, destaca la clara afirmación sobre su función social y el considerar al trabajo como título de propiedad, lo que le permitirá plantear el contrato de sociedad, que en definitiva es un nuevo modelo de empresa, basado en la cooperación entre capital y trabajo.
- Acerca del salario, aborda dos temas. Desde el punto de vista práctico, establece los criterios para determinar la cuantía del salario y se decide claramente por el *salario familiar*. Además, como respuesta a quienes se planteaban en el ámbito católico la licitud del sistema de salariado, ya que somete necesariamente al trabajador que entra en el mercado de trabajo a la ley oferta-demanda, propone como conveniente el *contrato de sociedad*, o participación en beneficios, propiedad o dirección de la empresa. Este contrato de sociedad supone que al trabajador se le contrata también como socio. Se trata de un concepto nuevo de empresa, que coloca a un nivel semejante las aportaciones del capital y del trabajo. Es una visión fecunda, que será abordada posteriormente en distintas ocasiones y desde perspectivas diversas por Juan XXIII y Juan Pablo II. Es importante leer la nota al n.º 65 que aclara este concepto y la que aclara el n.º 52, donde se fundamenta este tipo de contrato, ambas en el texto de QA en el CD-ROM.

7B/3

QA fue, por todo lo anterior, mucho más que la primera conmemoración de RN. Trató de actualizar la DSI, se enfrentó a los problemas de su tiempo y superó decididamente el estrecho círculo obrero-patrón, concibiendo la cuestión social como una confrontación de ideologías y sistemas, sobre los que el cristiano debía actuar. Sus últimos párrafos hacen ver que Pío XI era consciente del reto que se presentaba ante la Iglesia: cristianizar a la economía y a la sociedad.

5. Esquema

La doctrina de Pío XI sale al paso de la amenaza totalitaria comunista y fascista, proponiendo un nuevo orden social.

- En su *Primera parte* (16-40) hace una lectura de RN para destacar los frutos que ha producido en la Iglesia, en el Estado y en las relaciones sociolaborales, de manera especial en el mundo asociativo.
- La *Segunda parte* (41-98) considera el derecho de propiedad (44-52), al capital y al trabajo (53-58). Estudia después la promoción del proletariado (59-62), el salario justo (63-75) y la restauración del

orden social (76-98). Observa que las relaciones entre los particulares se desarrollan dentro de un orden social concreto que las condiciona. Por eso habla aquí de la reforma de las instituciones. Estudia el Estado. Y aparece aquí «aquél principio inamovible e inmutable» de la subsidiariedad (79-80), la búsqueda de una nueva organización social (mediante la actividad profesional o ramas de producción, como principio de asociación libre y privada) y la justicia social. Conviene fijarse en el inciso del fascismo (91-96), redactado por el mismo papa, para distinguirlo de las asociaciones que propone la encíclica.

- La *Tercera parte* (99-148) es un paréntesis largo, entre la restauración del orden social y la reforma de costumbres, para proponer su alternativa corporativa. Se aleja del socialismo y del capitalismo. Eso explica el interés por la aparición de sistemas intermedios. Termina diagnosticando los males: «descristianización del orden social y económico» y la «apostasía de gran parte de los trabajadores» (132) y ofreciendo el remedio: la moderación cristiana que utiliza la economía como medio, y la caridad cristiana que completa a la justicia, para lograr que todos se sientan miembros de la misma familia humana.

6 Frutos de la encíclica “Rerum Novarum”

7B/2

Fuentes

CAMACHO, Ildefonso .- “*Creyentes en la vida pública*”

1, 2 y 3

SOUTO COELHO .- “*Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia*”

1a y 1b

UNIV. PONTIF. DE COMILLAS: Dpto de Pensamiento Social

Cristiano .- “*Una nueva voz para nuestra época (PP 47)*”. 2ª ed

1c, 2a, 2b, 3a y 4

SOUTO COELHO (coord.) .- “*Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia. Manual abreviado*”. 2ª ed.

5

Encíclica “Madre y Maestra”: Puntos clave

Camacho / AH
Selección

ESTAMOS ante la celebración de un nuevo aniversario de la *Re- rum novarum*: el 70. Ésa es la ocasión para esta nueva encíclica social. Pero *Mater et magistra* no es sólo la conmemoración de un acontecimiento del pasado. Lo que más sorprenderá en ella es precisamente su nueva sensibilidad ante los problemas sociales, producto de ese espíritu joven que caracteriza a Juan XXIII.

Mater et magistra puede considerarse un documento de transición. Inaugura una etapa nueva de la Doctrina Social de la Iglesia, que se verá consolidada en el concilio Vaticano II: detecta problemas nuevos (sobre todo los relacionados con un mundo donde las desigualdades son cada vez más llamativas) y enfoca problemas de siempre con una mentalidad diferente. Pero, al mismo tiempo, recurre no pocas veces a soluciones ya conocidas que dejan al lector como insatisfecho. Por eso la calificamos como de transición. Pero esto no le resta valor. Al contrario, permite descubrir la vitalidad de un proceso que se encuentra con datos y problemas nuevos cuando ya el trauma de la guerra parece definitivamente vencido. El mundo atraviesa ahora por una etapa de optimismo, que comparten, aunque por motivos diferentes, tanto las naciones desarrolladas como aquellas para las que el desarrollo no es todavía más que una lejana aspiración. Este sentimiento generalizado debe ser tenido muy en cuenta como trasfondo de la encíclica social de Juan XXIII.

1. Contexto histórico: un nuevo panorama tras la segunda guerra mundial

Cuatro elementos pueden delimitar el panorama de los años transcurridos desde el final de la guerra hasta la publicación de la *Mater*

et magistra: democracia, desarrollo, Estado de Bienestar, descolonización. Hagamos una rápida descripción de cada uno de ellos.

La época que estudiamos se caracteriza, ante todo, por una clara opción en favor de la *democracia*. Es la gran lección de la guerra. Todos los países del mundo han comprendido que las soluciones totalitarias acaban volviéndose contra los mismos pueblos que las implantaron o las toleraron. El mundo occidental no ha dudado de esto. Incluso el bloque de Europa oriental, que ve cómo prosperan en él regímenes comunistas, se esfuerza en mantener ciertas formalidades democráticas que muchas veces tienen poco que ver con la realidad vivida en ellos. Incluso los pueblos que en estos años van accediendo a la independencia política adoptan las estructuras de organización propias de las democracias occidentales, sin haberse parado quizá a considerar si se dan en ellos las condiciones culturales y sociales adecuadas.

Este consenso democrático, al que volveremos en el capítulo siguiente, ha sido el telón de fondo sobre el que se ha logrado un fuerte *desarrollo* económico, manifestado en altas tasas de crecimiento y en un aumento muy perceptible del bienestar social. No sólo aumenta el nivel general de vida, sino que además los bienes de consumo se hacen asequibles a segmentos cada vez más amplios de la población. Se habla así de «consumo de masas», un fenómeno característico de las sociedades desarrolladas, que trae como secuelas una progresiva difuminación de las diferencias entre las clases sociales y una homogeneización de las costumbres y de las pautas de comportamiento.

El desarrollo económico mantiene su ritmo sostenido gracias al apoyo de los poderes públicos. El *Estado de Bienestar* se consolida. Y lo hace en una doble dirección. Ante todo, la administración pública cada vez interviene más en la orientación de la actividad económica de los pueblos, sobre todo con una actuación que contrarresta las tendencias espontáneas de la economía, bien sea hacia una expansión incontrolada, bien hacia la recesión. Esta acción compensatoria, que se apoya fundamentalmente en los estudios de Keynes y de su escuela, es decisiva para mantener el ritmo sostenido de desarrollo económico que caracteriza esta etapa, en contraste con las fluctuaciones del primer tercio de siglo. Junto a ello, y en segundo lugar, el Estado aumenta su contribución a la satisfacción de ciertas necesidades de los ciudadanos, sobre todo en el campo de la sanidad y de la educación. Para esto los Estados modernos se dotan de un sistema fiscal potente y sofisticado que garantiza, al

mismo tiempo, una creciente capacidad recaudatoria (para hacer frente a los gastos cada vez mayores, consecuencia de las crecientes demandas sociales) y una cierta función redistributiva (que corrija la tendencia poco igualitaria de la distribución espontánea de la renta en los procesos de producción).

También los países colectivistas han logrado consolidar su desarrollo en el marco de la planificación centralizada. En ellos los esfuerzos se dirigen, más que al acceso libre y generalizado a los bienes de consumo, a la consecución de un nivel de vida igualitario, en el que las necesidades básicas estén cubiertas para la práctica totalidad de la población, antes de que determinados grupos alcancen altos niveles de consumo. Para ello el poder público se ve obligado a dirigir férreamente la producción, canalizando gran parte de los recursos generados hacia determinados sectores mediante un sistema artificial de fijación de los precios.

En esta onda expansiva, que caracteriza a la economía mundial en este período, hay que situar el proceso de *descolonización* de muchos pueblos de África y Asia. Al mismo tiempo se va despertando en ellos —como también en los de América Latina, ya independientes desde el siglo pasado— un ansia fuerte de participar en los frutos del desarrollo económico y acceder por fin a los niveles de bienestar que han alcanzado ya los países industrializados. Dicho proceso descolonizador afectó, entre 1945 y 1960, a no menos de 40 países: fueron 800 millones de personas las que accedieron a la independencia política, es decir, más de un cuarto de la población mundial.

Este complejo proceso obedece, ante todo, a factores internos, que proceden de la evolución misma de los territorios coloniales¹. Es una toma de conciencia doble. Por una parte crece la rebeldía frente a su propia condición de países dependientes que les mantiene en bajísimos niveles de bienestar: tal situación no sólo contrasta con el progreso ostentoso de las metrópolis, sino que además se reproduce dentro de las colonias mismas, como lo demuestra la comparación de los suculentos negocios coloniales con los salarios de miseria y la indiscriminada explotación de los recursos naturales. Pero, por otra parte, en estos pueblos crece la conciencia de los valores de su propia civilización, distinta de la occidental y en peligro de ser aniquilada ante el empuje de ésta.

En apoyo de estos factores internos viene, desde fuera, el creciente influjo de la ideología revolucionaria comunista y el atractivo que representa el espectacular desarrollo soviético y los primeros pasos de la revolución china. En otro orden de cosas, pero contri-

buyendo también a la crisis del sistema colonial, no puede olvidarse la creciente falta de legitimación de dicho sistema en las metrópolis mismas como consecuencia de la consolidación de los principios democráticos: sobre estos presupuestos es difícil mantener la estructura colonial, que se asienta en una inocultable negación de la igualdad.

Todos estos elementos explican no sólo los pasos dados por algunas colonias aisladas, sino también determinadas iniciativas en orden a constituir un frente común. La Conferencia afroasiática de Bandung (Indonesia) obedece a esta estrategia (abril de 1955). Convocada por iniciativa de Indonesia y con el apoyo de Birmania, Ceilán, India y Pakistán, reunió a representantes de 24 países de Asia y África. A pesar de las diferentes tendencias allí presentes, sobre todo en relación con las políticas coloniales de Occidente y de la Unión Soviética, se llegó a un acuerdo firme sobre la dignidad de los pueblos coloniales y su igualdad con las naciones ricas. Este acuerdo se logró sobre la base de los famosos «cinco principios» de Nehru: respeto a la soberanía, no agresión, no interferencia en asuntos internos, igualdad y beneficio mutuo, coexistencia pacífica.

2. Enfoque general

Esta preocupación por el presente, uno de los rasgos más destacados por la mayoría de los comentaristas, supone también un giro en el lenguaje y en el estilo. Si hasta Pío XII había predominado un discurso más bien filosófico y una argumentación basada en los principios de la razón, Juan XXIII utiliza un razonamiento más inductivo, que se apoya más en lo empírico y en lo sociológico. Por eso su lenguaje resulta más cercano al hombre concreto, pero esto le obliga a entrar en ciertas cuestiones técnicas, que pueden dificultar en algunos momentos la lectura del texto.

Esta cercanía a los problemas reales va unida a una actitud de serena confianza en la realidad, aceptándola como es, pero buscando también en ella lo que esconde de más positivo. Por eso la *Mater et magistra* es, en conjunto, optimista: un optimismo abierto al futuro, sin nostalgias del pasado, que trasciende siempre la gravedad de los problemas que aborda porque confía que la humanidad dispone de recursos todavía para superarlos⁴.

3. Un tiempo nuevo: la atención a los cambios

Quizá es éste uno de los rasgos que salta más a la vista leyendo la *Mater et magistra*: las continuas referencias a la novedad de la situación. En concreto, hay *tres bloques* en el documento que centran su atención en la descripción de éstas situaciones inéditas, aparte de otras innumerables alusiones dispersas por todo el texto, a las que también nos referiremos después.

El más extenso de esos bloques es toda la tercera parte, dedicada precisamente a los aspectos recientes más importantes de la cuestión social. Y hay, sin duda, una palabra que los resume todos: *desigualdades*. Estas desigualdades se observan, en primer lugar, en el interior de los países industrializados, que han avanzado en su desarrollo marginando a sectores (particularmente a la agricultura) y a regiones enteras (MM 123-156). Pero más llamativas y graves son, sin duda, las desigualdades a escala mundial (MM 157-184), entre cuyas consecuencias más inquietantes pueden mencionarse el desequilibrio, en muchos países atrasados, entre población y medios de subsistencia (MM 185-199) y el enrarecimiento de las relaciones políticas entre las naciones (MM 200-204).

La constatación de estas desigualdades significa dos cosas. Primero, que, en un mundo en fase de crecimiento económico sostenido, no se ha logrado que los frutos de éste lleguen a todos: hay aquí, por consiguiente, un problema de distribución que, lejos de resolverse, se agrava por momentos. Ni siquiera puede decirse que se localiza en determinadas regiones del mundo, ya que afecta tanto a los países industrializados como a las relaciones de éstos con los más atrasados. En segundo lugar, se vislumbra en todo esto como unas nuevas dimensiones de la cuestión social: al enfrentamiento tradicional entre capital y trabajo —que constituye el centro de atención de la Doctrina Social anterior y que ya *Quadragesimo anno* identificaba también como un problema de distribución— vienen ahora a añadirse otras formas de división de la sociedad que enfrentan a sectores económicos, regiones geográficas o pueblos enteros.

Este fenómeno, característico de nuestro tiempo, está ya recogido en el *primero de los bloques* donde se resumen las novedades del momento (MM 48-49). Pero aquí el tema se enfoca, más bien, desde los cambios científicos y técnicos, que son simplemente enumerados con la única finalidad de destacar las oportunidades que

ofrecen al desarrollo de los pueblos (MM 47). Ello se confirma en las consecuencias sociales y políticas: la mejora del bienestar social a todos los niveles, que reduce la separación entre las clases sociales (MM 48) y aumenta la participación de todos en la vida política (MM 49). Ahora bien, en medio de estos efectos beneficiosos, aparecen ya los nubarrones de esas crecientes desigualdades como amenazas para la convivencia social, tanto dentro de cada nación como en la comunidad de los pueblos. Tan importante es esta cuestión, que ella será objeto de toda una parte de la encíclica.

Por fin, hay un *tercer bloque* que la encíclica sitúa como el lugar clave de toda la segunda parte: el fenómeno de la *socialización* (MM 59-67). No queremos entrar ahora en su análisis, porque será abordado más adelante.

Aparte de estos tres pasajes que hemos recorrido, las referencias a las condiciones nuevas de nuestro mundo nos salen al paso en casi todos los temas que estudia la *Mater et magistra*.

4. La actividad económica en los países industrializados: enfoque de conjunto.

Puede decirse que, al menos toda la segunda parte, está redactada pensando en la realidad de los países industrializados, tal como se presenta una vez que, superado el bache de la guerra y la posguerra, se entra en una fase de creciente bienestar. El objeto de toda ella es no sólo revisar la Doctrina Social anterior, sino ofrecer una visión de conjunto de lo que es, y de lo que debe ser, esta economía ya instalada en un proceso de franco desarrollo.

Esta visión general comienza estableciendo los grandes pilares de lo que ha de ser una economía al servicio de todos. De ahí que se comience con lo que el mismo texto designa como «tesis inicial», la cual se formula en dos pasos: prioridad de la iniciativa privada (MM 51), necesaria presencia activa del poder civil (MM 52)¹¹.

La articulación de estos dos elementos es concretada invocando el *principio de subsidiaridad*, según la formulación literal que de él hiciera la *Quadragesimo anno* (MM 53). Sin embargo, esta referencia debe ser analizada más en detalle, porque Juan XXIII asigna al Estado competencias más amplias de las que le reconoce Pío XI. En efecto, Pío XI presentaba al Estado como «dirigiendo, vigilando, urgiendo y castigando» (QA 80); Juan XXIII dice más: el Estado «fomenta, estimula, ordena, suple y completa» a la iniciativa privada (MM 53).

Pero esto no es, en la *Mater et magistra*, una afirmación meramente doctrinal. Se apoya en el análisis de la realidad. Porque se constata cómo los actuales progresos científicos (se refiere sobre todo al avance de la ciencia económica) permiten al Estado actuar eficazmente en tres frentes: en la reducción de los desniveles entre regiones o sectores, en el control de las fluctuaciones de la actividad económica, en la actuación contra el desempleo masivo (MM 54). Por eso se llega a pedir expresamente a los gobernantes que «ejercen en el campo económico una acción multiforme mucho más amplia y más ordenada que antes» (ib), con tal que no se coarte la libre iniciativa, sino que, por el contrario, se garantice su expansión (MM 55).

Ahora bien, los términos del equilibrio entre iniciativa privada e intervención del Estado no pueden quedar fijados de una vez por todas, sino que han de ajustarse a «los cambios que el tiempo y las costumbres imponen» (MM 56). Una cosa sí es clara: que es preciso huir de los dos extremos. Porque la falta total de la iniciativa conduce a la tiranía política (MM 57), mientras que la ausencia del Estado desemboca en abusos de los fuertes sobre los débiles (MM 58).

Desde estos presupuestos no cabe duda que la *Mater et magistra* opta por un sistema de economía mixta, que automáticamente supone el rechazo tanto del capitalismo salvaje como del comunismo totalitario ¹⁴.

5. La socialización como fenómeno condicionante de la sociedad moderna.

Quizá fue éste el pasaje de la encíclica que más polémica levantó. A muchos llegó a escandalizar el que Juan XXIII no sólo se fijara en este hecho como clave para entender la sociedad moderna, sino que ponderara sus posibilidades para el progreso humano, siempre que estuviera sometido a unos criterios convenientes. La raíz de este escándalo hay que buscarla en la confusión entre socialización y socialismo. En efecto, dentro de la Iglesia este término había venido empleándose para expresar la creciente intervención del Estado en la vida socioeconómica, así como la nacionalización de las empresas: naturalmente todo esto ponía la socialización en estrecha conexión con el socialismo ¹⁵.

Para clarificar esta polémica es conveniente comenzar preguntándose qué entiende la encíclica por socialización. No hay que buscar mucho, ya que el largo pasaje que dedica a este tema se abre precisamente con una cuasi definición:

«Una de las notas más características de nuestra época es el incremento de las relaciones sociales, o sea la progresiva multiplicación de las relaciones de convivencia, con la formación consiguiente de muchas formas de vida y de actividad asociada, que han sido recogidas, la mayoría de las veces, por el derecho público o por el derecho privado» (MM 59).

Es decir, se trata de un fenómeno sociológico, y no económico-político, algo que la misma encíclica explica a la vez como fenómeno histórico (propio, por tanto, de una época determinada: la nuestra) y como fenómeno natural (fruto y expresión de una tendencia innata en el hombre) (MM 60) ¹⁶. Recogiendo estos elementos, la socialización puede ser definida como «la toma de conciencia universal de la mutua interdependencia entre personas y colectividad, que está a la base de la actual multiplicación de los vínculos asociados en todos los ámbitos de la vida humana» ¹⁷.

Pero lo que interesa al Papa es hacer una valoración ética de la socialización ¹⁹. Y procede a ello distinguiendo, en primer lugar, sus ventajas y sus peligros (MM 61-62), para afirmar luego que la socialización —siendo como es obra del hombre y no producto de un impulso ciego de la naturaleza (MM 63)— debe llevarse a cabo según unos determinados criterios de orientación.

Dos son las principales ventajas de la socialización, que conectan con otros dos de los grandes temas de nuestro tiempo: el desarrollo de los derechos económico-sociales ²⁰ y la facilidad en todo género de intercambio y de comunicación entre los hombres (MM 61). Los peligros, por su parte, pueden resumirse en uno: el que la persona humana quede como diluida en esa compleja red de interrelaciones (MM 62).

Los criterios que han de guiar estos procesos de socialización pueden enunciarse así: una sana concepción del bien común; la libertad y la autonomía de los cuerpos intermedios; el respeto a las personas y su participación responsable en la vida de las asociaciones; la efectiva coordinación por parte del Estado (MM 65-66).

Quizá lo que hay detrás de estos cuatro criterios es, nuevamente, el principio de subsidiaridad, que ya encontramos más arriba. Y se

ve con más evidencia cómo lo que en el fondo dicho principio pretende es garantizar el máximo protagonismo en cada uno de los niveles en que se estructura la sociedad.

En esta línea hay que comprender también el concepto de bien común, tal como es definido en este mismo pasaje: «todo un conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección» (MM 65). Se trata, no de anular a la persona o de sustituirla en su actividad, sino de establecer las condiciones para que sea ella quien asuma la iniciativa de su propia existencia.

Es quizá éste el momento para hacer un inciso respecto al corporativismo, sobre el cual la encíclica mantiene un significativo silencio. También este silencio ha resultado sorprendente a algunos²¹. Quizá sea preferible decir que ese modelo de organización de la vida social encajaba mejor en una sociedad más homogénea, que no es ciertamente la que Juan XXIII tiene ante los ojos. Las orientaciones que ofrece la encíclica para encauzar la socialización responden mejor, en cambio, a las condiciones y posibilidades de una sociedad pluralista y en permanente evolución.

6. El trabajo humano en el marco de la distribución y la participación

En una visión global de esta segunda parte de la encíclica llama la atención cómo la propiedad ha sido desplazada al final de la misma²². Esto no es una casualidad. Obedece más bien, creemos, a una progresiva toma de conciencia de que el trabajo merece una prioridad que debe quedar reflejada incluso en este detalle formal de la redacción.

Ya observamos que toda esta segunda parte de la *Mater et magistra* pretende ofrecer una visión global de la actividad económica teniendo ante la vista, indudablemente, a los países de economía avanzada. Y es cierto que ahora le toca el turno al trabajo. Pero no como un elemento aislado. La doble exigencia vinculada al trabajo por su condición de actividad humana —la remuneración y la participación— se tratan en el marco amplio de la distribución, entendida ésta, primero, como distribución de la renta y, luego, como distribución del poder. Véase, si no, cómo se formulan los dos aspectos de la cuestión en el paso de un apartado a otro:

«Los deberes de justicia han de respetarse no solamente en la distribución de los bienes que el trabajo produce, sino también en cuanto afecta a las condiciones generales en que se desenvuelve la actividad laboral. Porque en la naturaleza humana está arraigada la exigencia de que, en el ejercicio de la actividad económica, le sea posible al hombre asumir la responsabilidad de lo que hace y perfeccionarse a sí mismo» (MM 82).

la fijación del salario no puede confiarse a la libre competencia del mercado ni dejarse al arbitrio de los poderosos—, se enuncia sintéticamente una condición mínima y cuatro criterios para determinar el salario, que luego serán ampliamente desarrollados.

Una condición mínima: que el salario «permita [al trabajador] mantener un nivel de vida verdaderamente humano y hacer frente con dignidad a sus obligaciones familiares» (MM 71). Dos observaciones al respecto: no se habla sólo de subsistencia, sino de vida verdaderamente humana; se opta claramente por el salario familiar²⁵.

Más complejos son los criterios que se añaden después para determinar un salario justo, porque han de tomar en consideración los distintos aspectos de la realidad económica. Ése es, sin duda, el principal valor de todo este pasaje: la atención a esa realidad en todas las dimensiones. Dichos criterios resultan ser los siguientes:

«... primero, la efectiva aportación de cada trabajador a la producción económica; segundo, la situación financiera de la empresa en que se trabaja; tercero, las exigencias del bien común de la respectiva comunidad política, principalmente en orden a obtener el máximo empleo de la mano de obra en toda la nación; y, por último, las exigencias del bien común universal, o sea, de las comunidades internacionales, diferentes entre sí en cuanto a su extensión y a los recursos naturales de que disponen» (MM 71).

Y a propósito de todas ellas emerge el tema de la distribución: la cuantía de cada salario no se puede valorar en sí misma, sino en comparación con los otros niveles salariales y con las rentas del capital. Este enfoque vale ya *dentro de la empresa misma*: y tanto más cuanto que la reciente fase de crecimiento económico permite un sustancial aumento de las rentas salariales, pero puede conducir también a fuertes injusticias cuando son determinados grupos los que se benefician de ello (a través de la retribución del capital o de los sueldos de las categorías profesionales de mayor rango) (MM 73). Eso permite a Juan XXIII dar un nuevo toque sobre el sentido moral del desarrollo:

«... la prosperidad económica de un pueblo consiste, más que en el número total de los bienes disponibles, en la justa distribución de los mismos, de forma que quede garantizado el perfeccionamiento de los ciudadanos, fin al cual se ordena por su propia naturaleza todo el sistema de la economía nacional» (MM 74).

Mención especial merece el problema del autofinanciamiento, al que alude el Papa como un aspecto más de la distribución dentro de la empresa, y que incide sobre los salarios. Con gran realismo se admite el hecho de que una empresa pretenda absorber una parte sustancial de la renta que genera para potenciar su propio desarrollo. Pero, al mismo tiempo que acepta el hecho, plantea sus connotaciones éticas: ¿qué derecho tiene el trabajo a participar también de esas ganancias retenidas? No se pretende que la empresa renuncie a la autofinanciación, pero se le pide que haga participe al trabajador del incremento de capital que por ese camino se produce, aunque no desciende a las fórmulas en que se podría concretar dicha participación (MM 75-77). La razón es clara, y se aduce con una cita de *Quadragesimo anno*: supuesto que el capital ha recibido una justa retribución antes de proceder a ninguna retención para engrosar las reservas (autofinanciación), no se ve por qué sea éste el que se erija en dueño exclusivo de un beneficio extra, el cual se ha producido por la acción conjunta de capital y trabajo (MM 76)²⁶.

la cuantía de la masa salarial incide sobre otras variables que sólo indirectamente dejan sentir sus efectos sobre la distribución: tales son el nivel de empleo y el porvenir de las futuras generaciones (MM 79).

Menos desarrollado, el criterio del bien común internacional menciona la incidencia de los salarios (evidentemente, en primer término, los de los países industrializados) sobre los pueblos del tercer mundo y sobre la convivencia general entre las naciones (MM 80)²⁷.

la participación de los trabajadores. Ahora conviene subrayar cómo lo que está aquí en juego otra vez es la subordinación de la economía al hombre, ante el peligro de que las exigencias de la producción eliminen lo que de más humano hay en el trabajador:

«... si el fundamento y las estructuras económicas de un sistema productivo ponen en peligro la dignidad humana del trabajador, o debilitan su sentido de responsabilidad, o le impiden la libre expres-

sión de su iniciativa propia, hay que afirmar que este orden económico es injusto, aun en el caso de que, por hipótesis, la riqueza producida en él alcance un alto nivel y se distribuya según criterios de justicia y equidad» (MM 83)²⁸.

Evidentemente, las formas de participación en la empresa dependerán de las dimensiones de ésta (MM 84). en todo caso, siempre hay que garantizar «la necesaria unidad de una dirección eficiente», que no debe considerarse incompatible con una efectiva participación (MM 92).

El tema sindical es otro que recibe un fuerte impulso en la *Mater et magistra*. Considera a los sindicatos como algo de extrema importancia para orientar la economía general de un país, ya que a través de ellos la voz de los trabajadores se hace oír allí donde se toman las grandes decisiones sobre la economía nacional (MM 98-99).

El modelo de sindicato que *Mater et magistra* propone queda bien expresado en la contraposición que el mismo texto establece: «Su finalidad no es ya la de movilizar al trabajador para la lucha de clases, sino de estimular más bien la colaboración, lo cual se verifica principalmente por medio de acuerdos establecidos entre las asociaciones de trabajadores y de empresarios» (MM 97). Efectivamente, hacia ese tipo han ido evolucionado la mayoría de los sindicatos hoy. La negociación colectiva es el objeto central de su actividad, pero también el hacer oír su voz en todos los problemas de la vida económica nacional e internacional³⁰.

7. La doctrina sobre la propiedad: ¿un punto de inflexión?

Es el tema con que se cierra la segunda parte de la encíclica. Esta ubicación ya es indicativa. Juan XXIII quiere situarla en sus verdaderas dimensiones, corrigiendo ciertas exageraciones de otros tiempos.

el texto comienza destacando tres aspectos nuevos de este problema, que parecen reducir la importancia que la propiedad, como institución social, tuvo en otras épocas. Tales aspectos son: la creciente separación de funciones entre el propietario de los

medios de producción y los dirigentes de la empresa; el desarrollo de los sistemas de seguridad social, que restan valor al patrimonio privado como fuente de seguridad frente al futuro; la mayor confianza en el dominio de una profesión como fuente de ingresos que en la posesión de un capital (MM 104-106)³². Todos estos hechos sociológicos revelan cómo la humanidad descubre el valor del trabajo, «el cual, por su procedencia inmediata de la persona humana, debe anteponerse a la posesión de los bienes exteriores, que por su misma naturaleza son de carácter instrumental; y ha de ser considerada, por tanto, como una prueba del progreso de la humanidad» (MM 107)³³.

El mismo Papa se pregunta si estos cambios no permiten replantear la doctrina sobre la propiedad, y en concreto el carácter natural de la propiedad privada (MM 108). La respuesta es tajante: la doctrina tradicional no ha perdido nada de su validez. Para probarlo se recurre a los argumentos más filosóficos, que ya conocemos: la prioridad del individuo sobre la sociedad y las exigencias mismas del ejercicio de la libertad. A ellos se añade otro, que puede considerarse más bien como tomado de la experiencia: lo que ha ocurrido en los regímenes políticos que han impuesto la abolición de la propiedad (MM 109)³⁴.

Esta insistencia en la doctrina tradicional, que pronto será matizada (cf Vaticano II), contrasta con el análisis tan agudo de la realidad, que precede. A eso nos referíamos al hablar de desajuste entre intuiciones (o planteamientos) y respuestas. Dicho desajuste queda confirmado por los números que siguen, en que se desarrolla la doctrina de la propiedad exponiendo cuáles son sus exigencias. Éstas pueden resumirse en tres puntos: necesidad de difundir la propiedad privada, aprovechando las oportunidades que ofrece el desarrollo económico (MM 113-115); compatibilidad de la propiedad pública y la privada, como consecuencia de las exigencias del bien común (MM 116-118)³⁵; función social de la propiedad, como una aplicación del destino universal de los bienes, que debe seguir siendo afirmada a pesar de la mayor amplitud de la intervención estatal (MM 119-121).

Con este rápido repaso a la doctrina de la propiedad estamos en condiciones de valorarla como un momento de tránsito hacia las formulaciones más innovadoras que encontraremos a partir del concilio. Han quedado bien afirmadas no sólo las nuevas coordenadas en que se plantea el tema, sino sobre todo la prioridad del

trabajo y de la persona como principio que servirá de revulsivo para la revisión de toda esta doctrina.

8. Sectores y regiones desfavorecidos en una economía industrializada

tras estas regiones más retrasadas no parece ocultarse otra cosa sino los problemas de la agricultura en los países desarrollados: más en concreto, cabría decir que en esta doble sección resuena el eco de la problemática agrícola de la Comunidad Europea, tanto en los planteamientos como en las propuestas de solución³⁷. Resulta, en cambio, más difícil ver reflejada aquí la situación del tercer mundo, donde la agricultura, aunque ciertamente está muy poco desarrollada, no se encuentra relativamente atrasada respecto al nivel medio del país. El hecho de que no aparezca ninguna alusión a la reforma agraria es un indicio más de que aquí no se está pensando en los países más atrasados, donde casi siempre se plantea la necesidad de tal tipo de reforma.

Problemas tiene muchos la agricultura. La *Mater et magistra* ve en el éxodo rural como un exponente alarmante de ellos. La gente abandona el campo no sólo por exigencias de la producción y el desarrollo, sino como huida de un ambiente social que le priva del bienestar de que otros gozan (MM 124-125). Por eso es preciso proponerse, de una vez, cómo reducir las diferencias en el nivel de vida entre la población campesina y la que trabaja en la industria o en los servicios. En realidad, Juan XXIII plantea de nuevo un problema de distribución. Por eso dará tanto relieve al tema de los precios agrícolas, destacando algunos rasgos peculiares del sector. En este sentido son varias las alusiones que se hacen al riesgo especial de la agricultura (MM 133, 134, 137); también se destaca ese conflicto que enfrenta injustamente a los agricultores con el resto de la sociedad, exigiendo a aquéllos que contengan los precios de sus productos porque la mayoría están destinados a satisfacer las necesidades más básicas de la población (MM 140). Estas características hacen de la agricultura un sector altamente vulnerable y siempre abocado a la marginación o a una participación decreciente en la renta.

sólo una acción decidida y bien programada del Estado puede poner remedio a este deterioro de la agricultura. Aun reconociendo que la iniciativa de los agricultores es insustitui-

ble (MM 144, 146, 149), el acento se pone más bien en la intervención compensatoria del Estado. En esta línea se formulan dos objetivos y se llegan a proponer hasta seis líneas de actuación.

Primer objetivo es el desarrollo de los servicios públicos para elevar el nivel de vida de la población del campo (MM 127). Así formulado, resulta una buena aplicación del concepto del bien común, en cuanto establecimiento de unas condiciones básicas para que las personas puedan desenvolverse y progresar.

El segundo objetivo supone integrar la agricultura en un desarrollo armónico del país que mantenga el equilibrio entre los diversos sectores y permita a todos aprovecharse de los adelantos técnicos y económicos (MM 128). Es este objetivo el que se pretende conseguir con las seis líneas de actuación que se enumeran a continuación. Constituyen un completo y concreto programa de política agrícola para un país de economía avanzada: 1.º una imposición fiscal que tenga en cuenta la mayor lentitud y los riesgos superiores de los ingresos agrícolas; 2.º una política crediticia que facilite el acceso al crédito y contrapesa la tendencia del capital a huir hacia otras inversiones más seguras y/o rentables; 3.º un doble sistema de seguros, para los productos y para los agricultores, que tenga en cuenta los riesgos y las diferencias de ingresos del sector; 4.º tutela de precios, evitando las fluctuaciones o una pérdida continua del poder adquisitivo de los agricultores; 5.º una política compensatoria que busque el desarrollo de la industria y de los servicios también en las zonas agrícolas; 6.º una reforma de la empresa agrícola, unida al fomento de las cooperativas y de las organizaciones de agricultores, que garantice los derechos de la población campesina (MM 132-143).

Este ambicioso programa es, además, de una notable precisión técnica, que revela una mano bien experta en la materia³⁹. Pero, junto a ello, no es menos perceptible un aprecio sincero de la actividad agrícola y de la dignidad del agricultor (MM 125, 144, 145, 149).

³⁹ Un reputado economista comentaba a propósito de este pasaje que, aunque «a veces se dice que las encíclicas papales parecen la obra de un aficionado bienintencionado cuando entran en los problemas económicos», en esta ocasión «la impresión es exactamente la contraria». Citado por R. D. CAMPION, *l.c.*, 25.

9. Las desigualdades entre las naciones y la comunidad de los pueblos.

este apartado no se limita a estudiar el problema de las desigualdades mundiales, sino que busca además encuadrarlo en las coordenadas que permitan abordarlo con eficacia. Y éstas no son otras que *la comunidad de los pueblos*.

Cuando se habla de *comunidad de los pueblos* no hay que pensar sólo en el hecho de que, en las actuales circunstancias, las naciones son enormemente interdependientes (MM 157, 200), de manera que ninguna puede buscar su propio progreso olvidando el provecho de las demás (MM 202). La comunidad de los pueblos es un concepto ético-jurídico que se ha ido configurando gracias al derecho internacional público. Superada la época de los colonialismos, la humanidad concibe las relaciones entre los pueblos en términos de igualdad, uno de cuyos elementos es el principio de soberanía. Pero esta igualdad, en principio jurídica, debe traducirse en igualdad efectiva: y ahí entronca la exigencia de desarrollo para todos los pueblos.

Ahora bien, esta tarea de desarrollo no es algo que queda en manos de cada pueblo, complementándola a lo más con una exhortación a una cierta ayuda de los más atrasados por parte de los más avanzados. También en el derecho internacional público quedó ya cancelada la etapa de inspiración liberal (que extrapolaba a las relaciones entre las naciones sus ideas sobre la sociedad civil): se pasó entonces al reconocimiento de una verdadera sociedad mundial o comunidad de naciones, donde existe un bien común universal que debe ser perseguido con la colaboración de todos los miembros, es decir, de todos los pueblos⁴⁰.

La *Mater et magistra* no desarrolla sistemáticamente esta cuestión, que será, en cambio, tema nuclear de la *Pacem in terris*; pero sí ofrece muchos elementos que sirven como fundamento a lo que puede considerarse como la afirmación central de estas páginas: que las naciones ricas están obligadas en justicia a ayudar a las subdesarrolladas (MM 161, 173). Tal principio tiene sentido en el marco de la concepción ético-jurídica expuesta, dentro de la cual encaja perfectamente el concepto de bien común universal.

Esta comunidad de los pueblos se ve continuamente obstaculizada por la desconfianza mutua entre ellos (MM 203), cuya última

raíz está en la existencia de «concepciones de vida totalmente distintas» (MM 204). El conflicto político tiene, pues, como trasfondo un conflicto ideológico, que es el que hace imposible el entendimiento entre las naciones⁴¹.

La *Mater et magistra* subraya que la comunidad de pueblos no puede ser construida si no es sobre el reconocimiento de *un orden moral objetivo* (MM 205), al que queden sometidos las ideologías que dividen y enfrentan a los pueblos. Este orden moral es algo previo a la existencia de un orden jurídico de alcance universal, al que no llega a aludirse en la encíclica (habrá que esperar a *Pacem in terris*). Ahora bien, es impensable que este orden moral llegue a existir en tanto no se reconozca que Dios es el fundamento último de todos los preceptos morales (MM 208). Aunque el Papa descubre síntomas esperanzadores en el comportamiento de los pueblos (MM 211), no deja de ocultar su preocupación por la tendencia de la sociedad moderna a desentenderse de Dios (MM 209). Cuando esta referencia absoluta de un orden moral aceptado por todos falta, ya se sabe que el único medio para defender los propios derechos e intereses es el recurso a la violencia (PP 206).

Éste es el problema de fondo que la encíclica plantea en estas páginas. Sobre estos supuestos hay que abordar las diferencias en el desarrollo y los problemas demográficos.

Las desigualdades entre los pueblos es «el problema tal vez mayor de nuestros días», ya que no es posible «una paz duradera y fecunda si las diferencias económicas y sociales entre ellos resultan excesivas» (MM 157). Tampoco en este punto hay una elaboración doctrinal sistemática, cosa que puede explicarse al ser la primera vez que un tema así es abordado en una encíclica. Pero sí existen sugerencias valiosas que intentaremos resumir. Aunque se subraya la obligación de ayuda por parte de los pueblos ricos (MM 161, 173) e indirectamente se denuncia el colonialismo de otros tiempos como causa histórica del subdesarrollo (MM 172), la cuestión del desarrollo parece concebirse en otros pasajes como una tarea autónoma: por ejemplo, cuando se dice que, para que ésta pueda llevarse a cabo, es preciso instrucción técnica y disponibilidad de capital (MM 163), cosas ambas que son impensables sin la ayuda de los países avanzados (MM 164-165). La obligación de estos últimos parece entonces desconectada de su responsabilidad en la génesis del subdesarrollo⁴². Lo que sí queda rotundamente afirmado es

que el verdadero desarrollo no puede identificarse con el mero crecimiento económico:

«Producir mayor número de bienes, y producirlo por el procedimiento más idóneo, son exigencias de un planteamiento razonable y de las muchas necesidades que existen. Sin embargo, tanto las necesidades existentes como la justicia exigen que las riquezas producidas se repartan equitativamente entre todos los ciudadanos del país. Por lo cual hay que esforzarse para que el desarrollo económico y el progreso social avancen simultáneamente» (MM 168)⁴³.

Una cuestión que se analiza con especial atención en el marco de toda esta problemática es la del *desequilibrio entre población y recursos* (MM 185-199). Parece que todo este pasaje tiene por objeto oponerse a las políticas antinatalistas. La clave del mensaje está quizás al final: los descubrimientos de la ciencia, lejos de utilizarse como «instrumentos con los que se expone a la humanidad a extrema ruina y horrible matanza», han de ponerse al servicio del desarrollo (MM 197-199). En realidad, en un cómputo global de la población y de los recursos mundiales, no faltarían medios para la subsistencia de la humanidad (MM 188); pero en algunos países más atrasados sí existen fuertes desequilibrios (MM 190). Ahora bien, esta situación puede ser resuelta con un adecuado desarrollo económico y social (MM 192). El desajuste entre el crecimiento de los recursos y el de la población no es sino un aspecto más de los efectos del subdesarrollo de muchos pueblos y una razón más para impulsar su desarrollo⁴⁴.

10. La dimensión pastoral de la “Madre y Maestra”

La última parte de la *Mater et magistra* supone un cierto cambio temático respecto a todo lo anterior. Ahora el Papa vuelve los ojos a la Iglesia para preguntarse: la Iglesia, cada uno de sus miembros, ¿en qué puede contribuir a la resolución de estos problemas sociales?⁴⁵. La respuesta ofrece una doble aportación: de doctrina y de acción. La Iglesia dispone de un acervo doctrinal que puede sustituir a unas ideologías cada vez más desprestigiadas (MM 212-235). Pero, sobre todo, la Iglesia espera que los laicos creyentes, actuando de acuerdo con esta doctrina, cooperen a la transformación de la sociedad (MM 236-257).

La Doctrina Social de la Iglesia es como el núcleo de toda esta última parte. En efecto, cuando se habla del papel de los creyentes, todo él se enfoca como aplicación de la Doctrina Social. Más aún, ni siquiera el pasaje inicial sobre las ideologías (MM 212-217) no puede leerse independientemente de los párrafos en que se define lo que es la Doctrina Social (MM 218-221). Este texto contrapone unas ideologías en proceso de «desintegración», que «van perdiendo actualmente, poco a poco, su influjo entre los hombres» (MM 213), a la «doctrina de la sociedad y de la convivencia humana» que la Iglesia enseña y que «posee indudablemente una perenne eficacia» (MM 218). También las ideologías son una doctrina sobre la sociedad y sobre la convivencia que buscan que las relaciones sociales, «tanto en la esfera nacional como en la internacional, (...) se regulen con un equilibrio más humano» (MM 212). Pero dichas ideologías están en decadencia o han desaparecido por completo. ¿Por qué? Sencillamente porque «no consideran la total integridad del hombre y no comprenden la parte más importante de éste» (MM 213). Más en concreto, niegan el sentido religioso o prescinden de él (MM 214), con lo que se ven obligadas a «establecer un orden temporal sólido y provechoso sin apoyarlo en su fundamento indispensable» (MM 217). Y es que «ni la justicia ni la paz podrán existir en la tierra mientras los hombres no tengan conciencia de la dignidad que poseen como seres creados por Dios y elevados a la filiación divina» (MM 215)⁴⁶. Esta clara afirmación del humanismo cristiano —sin Dios no es posible la convivencia humana—, que es el defecto esencial de las ideologías, prepara el camino para presentar la Doctrina Social de la Iglesia.

A partir de ahí se ha ido construyendo toda la Doctrina Social. Véase cómo se describe esta tarea:

«De este trascendental principio, que afirma y defiende la sagrada dignidad de la persona, la santa Iglesia, con la colaboración de sacerdotes y seglares competentes, ha deducido, principalmente en el último siglo, una luminosa doctrina social para iluminar las mutuas relaciones humanas de acuerdo con los criterios generales que responden tanto a las exigencias de la naturaleza y a las distintas condiciones de la convivencia humana como al carácter específico de la época actual, criterios que precisamente por esto pueden ser aceptados por todos» (MM 220).

Un análisis de estas líneas hace caer en la cuenta al lector cómo se define la Doctrina Social de la Iglesia colocando en primer término su carácter *deductivo*, aunque luego se subraye, al lado de «las exigencias de la naturaleza»

Después del extenso tratamiento de tantos problemas de nuestra sociedad, Juan XXIII, al presentar la Doctrina Social de la Iglesia, quiere ofrecerla como su contribución más valiosa, que aporta lo que las ciencias no están en condiciones de aportar⁴⁷. Ahora sólo queda exhortar a los creyentes a asimilarla (MM 222-230) y a ponerla en práctica (MM 231-257).

CAMACHO, Ildelfonso .- "*Doctrina social de la Iglesia: una aproximación histórica*".

La encíclica “*Pacem in terris*”: Puntos clave

Camacho / AH
Selección

AUNQUE Pío XII había contemplado con frecuencia los problemas políticos en sus muchas intervenciones de todo tipo, nunca desde la época de León XIII se había publicado una encíclica sobre estas cuestiones, si acaso, podrían mencionarse las dos encíclicas de Pío XI contra el nazismo y el comunismo; pero en ellas no aparece tanto una doctrina política cuando una crítica de aquellas ideologías.

Estas circunstancias dan una primera idea de la expectación que despertó la *Pacem in terris*. Pero a ello se añade el talante mismo de la encíclica, en la que Juan XXIII, casi pronunciando ya su testamento espiritual, abre los brazos a todos los hombres de buena voluntad invitándolos a un compromiso conjunto por la construcción de la paz en el mundo sobre las bases de la verdad, la justicia, la solidaridad y la libertad.

Las divisiones y los conflictos latentes en el planeta no eran escasos. Pero, por encima de ellos, Juan XXIII detectaba un ansia de paz que le animaba a lanzar este llamamiento universal.

1. Contexto histórico

Naturalmente, en el corto intervalo de dos años que separa esta encíclica de la *Mater et magistra* pocas variaciones han podido producirse en el panorama mundial. Lo que sigue, por tanto, no pretende indicar cambios, sino complementar lo que se dijo en el capítulo anterior, atendiendo ahora más directamente a la realidad política.

Decíamos entonces que esta etapa viene caracterizada por una clara opción en favor de la democracia, sistema que se va implan-

tando y consolidando en muchos países de la tierra, mientras que para otros es aún la aspiración de gran parte de sus ciudadanos: Este consenso tiene un punto de apoyo importante en la «Declaración Universal de los Derechos Humanos» de las Naciones Unidas, aprobada en diciembre de 1948. Desde entonces ha supuesto una plataforma común, en la que convergen todos los pueblos de la tierra. He ahí una base de inestimable valor para construir la paz en un mundo cada vez más interdependiente.

Mientras avanza esta línea de convergencia entre los pueblos, subsiste y se incrementa la división del mundo en bloques y el enfrentamiento entre ellos. Dos hechos expresan bien la gravedad que alcanza en determinados momentos la tensión reinante: en 1961, la construcción del muro de Berlín, que consagrará por mucho tiempo la división de Alemania y cerrará el único canal de comunicación entre las dos Europas; un año después (1962), la crisis cubana con el conflicto de la bahía de Cochinos. Tales hechos explican que la desconfianza creciente entre las dos grandes potencias haya acelerado de forma notable la carrera armamentista. La estrategia de la disuasión se basa, en estos momentos, en la posesión de armas de destrucción masiva, capaces de disuadir a la otra parte de un eventual ataque por las represalias que se podrían dirigir contra él. Pero el hecho es que la amenaza nuclear se cierne sobre toda la humanidad, habida cuenta del potencial destructivo de las armas disponibles¹.

2. Enfoque general

En su título ya se indica el tema: «Sobre la paz entre todos los pueblos, que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad». Efectivamente, la paz es el tema: paz entre los pueblos, sí, pero que no puede existir si no se construye desde sus cimientos mismos, es decir, desde las relaciones de convivencia entre las personas. Por eso la *Pacem in terris* establece una gradación desde lo más particular hasta lo más universal: «primero, cómo deben regular [los hombres] sus mutuas relaciones en la convivencia humana; segundo, cómo deben ordenarse las relaciones de los ciudadanos con las autoridades públicas de cada Estado; tercero, cómo deben relacionarse entre sí los Estados; finalmente, cómo deben coordinarse, de una parte, los individuos y los Estados y, de otra, la comunidad mundial de todos los

pueblos, cuya constitución es una exigencia urgente del bien común universal» (PT 7)³. Y en todos ellos, como *leitmotiv*, esos cuatro criterios: verdad, justicia, amor (o solidaridad) y libertad (PT 35, 37, 45, 86, 91, 98, 120, 149, 163)⁴.

Hay otro detalle en el encabezamiento de la encíclica que reviste una importancia grande, tanto por su novedad como por su alcance: Juan XXIII dirige su encíclica no sólo a los creyentes y miembros de la Iglesia, sino «a todos los hombres de buena voluntad»⁵.

La encíclica —podemos ya adelantarlo— contiene en sus cuatro primeras partes una síntesis de la doctrina política de la Iglesia, de la que no existía una presentación sistemática de carácter positivo bien actualizada y que estuviera a la altura de lo que se había hecho con la doctrina socioeconómica. Las encíclicas de León XIII y de Pío XI tenían un acento marcadamente polémico. En cuanto a Pío XII, su constante interés por los asuntos políticos, del que dan fe sus innumerables intervenciones, había dado como fruto un acervo doctrinal rico pero disperso. Quizá el gran valor de *Pacem in terris* consistió, ante todo, en sistematizar esa herencia, pero dotándola además de la impronta de la personalidad de Juan XXIII⁶.

Este talante personal de Juan XXIII queda bien reflejado en el estilo de la *Pacem in terris*, que se pretende adecuar también a su deseo de dirigirse a la humanidad entera. Aparte de su preocupación por desarrollar todos los temas de acuerdo con los principios de la razón —lo que no le impide hablar en determinados momentos en términos teológicos—, otros tres rasgos distinguen el estilo de la carta.

El primero es la claridad y sencillez de la exposición, huyéndose de largos párrafos y buscando siempre un tono conciso y concreto. Se sabe que el Papa mandó incluso acortar el texto y reducir las citas intercaladas para hacer más fácil su lectura¹⁰.

Un segundo rasgo es su optimismo, que le lleva a presentar todos los temas de forma positiva y a descubrir el aspecto favorable de cualquier problema. Rehúye la polémica o la crítica; prefiere ofrecer algo que abra horizontes, que resulte iluminador y estimulante¹¹.

Un tercer rasgo de la encíclica, común a *Mater et magistra*, es su atención al momento presente. Este rasgo, que es constante en toda la carta, queda muy de relieve al final de cada una de las

cuatro primeras partes: en ellas, después de exponer los puntos doctrinales correspondientes, se aterriza en algunas cuestiones concretas de la actualidad, y siempre se subrayan los avances de la humanidad o las tendencias, aspiraciones o realizaciones incipientes que dan motivo a la esperanza¹².

3. La paz exige respeto al orden establecido por Dios y a la dignidad de la persona

la paz no consiste sólo en la ausencia de la guerra. Construir la paz supone emprender una compleja tarea de transformación del mundo.

La paz consiste, por consiguiente, en el *respeto al orden establecido por Dios*. Es la primera gran idea central de la encíclica, formulada ya en sus líneas iniciales y concretada en los números introductorios que siguen.

Es un orden que apela a la inteligencia y a la voluntad del ser humano, no a su fuerza irracional. Es un orden que «el Creador ha impreso» y que «la conciencia humana descubre y manda observar estrictamente» (PT 4).

Si la paz se refiere a la convivencia entre los hombres, *Pacem in terris* supone que hay que empezar a construirla desde las relaciones entre las personas mismas, donde radica la base de ese orden establecido por Dios. *La dignidad de la persona* es el punto nuclear de esta convivencia:

«En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza» (PT 9)¹⁶.

¹⁶ Nótese cuán sobria es la *Pacem in terris* en cuanto a un tratamiento bíblico de la paz, un tema tan explotado en la literatura teológica y moral, incluso entre los comentaristas de la encíclica. Véase, por ejemplo A. MORENO, *La paz en la Sagrada Escritura*, en «Mensajes» (1963) 215-222. Juan XXIII, sin embargo, aun partiendo de un orden que reconoce procede de Dios, inmediatamente adopta un tipo de discurso de carácter racional.

Aunque este pasaje corresponde ya a la primera parte de la encíclica, sobre las relaciones entre los ciudadanos, creemos que constituye además el segundo de los grandes pilares de la *Pacem in terris*. Porque en él se va a basar la convivencia humana a todos los niveles, desde los más cercanos a los individuos hasta el ámbito de máxima amplitud, la comunidad universal. Todo el pensamiento de Juan XXIII se sistematiza en torno a estos dos grandes ejes: el respeto al orden establecido por Dios y a la dignidad de la persona humana, como cimientos para la construcción de la paz¹⁷.

4. Los derechos humanos, base de la convivencia

El último texto que hemos transcrito no se limita a afirmar la dignidad de la persona humana. Añade que ésta se concreta en un conjunto de derechos y deberes. El discurso sobre la dignidad humana puede quedar vacío de contenido si no llegamos a afirmar cuáles son, en particular, sus exigencias. La historia moderna muestra cómo ésta ha sido una preocupación constante de la humanidad, a la que ha dado respuesta desde muy distintos presupuestos ideológicos¹⁸.

La Iglesia, por su parte, también ha hecho su aportación en este campo, aunque haya mantenido ciertas reservas ante las declaraciones más importantes de los derechos humanos: en concreto, la de la revolución francesa de 1789 y la de las Naciones Unidas de 1948¹⁹. Sobre todo la primera suscitó en la Iglesia una reacción fuertemente crítica por el carácter liberal y laicista que la inspira. Pero tampoco la de 1948 despertó grandes entusiasmos en las instancias supremas de la Iglesia. Pío XII nunca hizo mención de ella. Sólo Juan XXIII aludirá a ella, y con un tono positivo, aunque no oculte que «ciertos capítulos de esta declaración han suscitado algunas objeciones fundadas» (PT 144)²⁰.

El tema de los derechos humanos comienza a atraer la atención del magisterio social de la Iglesia, con una fuerza nueva, en la época de la expansión de los totalitarismos. En efecto, la declaración de los derechos humanos es una forma de defender a la persona limitando las atribuciones y los poderes de un Estado que se autoconcebe como omnipotente. Pío XI invoca los derechos del hombre en su crítica del nazismo y, más aún, en la del comunismo²¹. Pero es Pío XII el que se ocupará extensamente del tema en innumera-

bles ocasiones, avanzando en la formulación concreta de los diferentes derechos en numerosas intervenciones ocasionales²².

Si Juan XXIII supone un avance sobre toda esa doctrina anterior, es por dos razones: porque elabora una declaración más completa y orgánica²³, y porque la sitúa como la piedra angular de toda la doctrina política, tal como es sistematizada en *Pacem in terris*.

Comencemos enumerando en forma esquemática todos los derechos que figuran en la primera parte de la encíclica. Los agrupamos en cinco capítulos para poner de relieve los distintos niveles de derechos²⁴:

1. Derechos relativos a la existencia y a los medios necesarios para su conservación

- * Derecho a la existencia (PT 11; DU 3).
- * Derecho a la integridad corporal (PT 11; DU 3).
- * Derecho a los medios decorosos para un nivel de vida (PT 11; DU 22).
- * Derecho a la seguridad personal en caso de que cualquier eventualidad le prive, sin culpa suya, de los medios necesarios para el sustento (PT 11; DU 22).

2. Derechos relativos a la vida libre del espíritu

- * Derecho al debido respeto a la persona y a la buena reputación (PT 12; DU 5).
- * Derecho a buscar la verdad libremente (PT 12; no está en DU).
- * Derecho a manifestar y difundir la propia opinión (PT 12; DU 19).
- * Derecho a ejercer una profesión cualquiera (PT 12; no está en DU).
- * Derecho a disponer de una información objetiva sobre los sucesos públicos (PT 12; DU 19).
- * Derecho de acceso a los bienes de la cultura, a una instrucción fundamental y a una formación técnica (PT 13; DU 26,1 y 27,1).
- * Derecho a venerar a Dios, según la recta norma de la conciencia, y a profesar la religión en privado y en público (PT 14; DU 18).

3. *Derechos relativos a la comunidad familiar*

- * Derecho a elegir el estado de vida, a fundar una familia o a seguir la vocación del sacerdocio o de la vida religiosa (PT 15; DU 16).
- * Derecho a mantener y educar a los hijos (PT 17; DU 26,3).

4. *Derechos económicos y sociales*

- * Derecho al trabajo y a la libre iniciativa en el desempeño del trabajo (PT 18; DU 23,1).
- * Derecho a la integridad física y moral dentro del trabajo (PT 19; DU 23,1).
- * Derecho a ejercer las actividades económicas, salvando el sentido de la responsabilidad (PT 20; no está en DU).
- * Derecho a una retribución justa, suficiente para garantizar al trabajador y a su familia un nivel de vida digno (PT 20; DU 23,3).
- * Derecho a la propiedad privada, incluso de los bienes productivos, teniendo en cuenta su función social (PT 21-22; DU 17).

5. *Derechos civiles y políticos*

- * Derecho de reunión y asociación, a crear asociaciones y a moverse libremente dentro de ellas (PT 23; DU 20 y 23,4).
- * Derecho a la residencia y al cambio de residencia y emigración (PT 25; DU 13 y 15).
- * Derecho a tomar parte activa en la vida pública (PT 26; DU 21).
- * Derecho a la defensa legítima y eficaz de los propios derechos (PT 27; DU 7-12 y 28).

Hemos preferido respetar la ordenación que hace Juan XXIII, que no coincide con el de la ONU ni con el proceso histórico a través del cual se fueron reconociendo los distintos grupos de derechos: en concreto, los derechos civiles y políticos son anteriores, desde el punto de vista cronológico, a los económicos, sociales y culturales. Respecto a estos derechos económicos y sociales, todos ellos aparecen extensamente tratados en la *Mater et magistra*.

Una lectura detenida del texto completo nos lleva a destacar algunos detalles particulares que revisten cierto interés:

a) El derecho a buscar la verdad libremente (PT 12) es la principal novedad del catálogo de Juan XXIII, ya que no aparece en la Declaración de la ONU. Pero tiene gran importancia porque debe considerarse como el fundamento de las libertades que se mencionan a continuación.

b) El reconocimiento de estas libertades —de opinión, de expresión, de información— fue una de las grandes reivindicaciones del liberalismo, y encontró una fuerte oposición por parte de la Iglesia. Ahora aparecen en la *Pacem in terris*, pero negándoles un carácter ilimitado: «dentro de los límites del orden moral y del bien común» (PT 12).

c) En esta misma línea, la libertad de conciencia, otra de las libertades modernas ante la que la Iglesia mostró serias reservas, se matiza ahora con el inciso «según la recta norma de la conciencia» (PT 14). Es decir, se presupone la obligación de informarse e instruirse en materia religiosa hasta llegar a una conciencia recta.

d) Aunque los derechos relativos a la familia han quedado reducidos respecto a otras declaraciones pontificias anteriores, al hablar del matrimonio se introduce un inciso para especificar las condiciones de un matrimonio auténtico: «libremente contraído, uno e indisoluble» (PT 15).

e) En cuanto a los derechos sociales y económicos, se observa cómo responden con bastante precisión a la doctrina desarrollada en la segunda parte de la *Mater et magistra*, tanto en su contenido como en su jerarquización (anteponiendo los relativos al trabajo a los relativos a la propiedad).

f) Por fin, llama la atención la fundamentación que se da al derecho de emigrar: la pertenencia de toda persona a la gran familia humana. Esta comunidad universal es, como veremos, una de las grandes ideas que subyacen a toda la encíclica.

Pero, más allá de estas observaciones de detalle, interesa destacar el puesto que ocupan los derechos humanos en el conjunto de la doctrina política de la *Pacem in terris*. Están íntimamente vinculados a la dignidad humana y constituyen, por consiguiente, junto con ésta, uno de los grandes pilares de toda la encíclica. Por eso Juan XXIII deja bien sentado su carácter natural. Brotan de la naturaleza misma del hombre (PT 9). En otro contexto vuelve el

Papa sobre este punto para excluir la opinión de quienes buscan su fundamentación en un acuerdo entre los hombres: «No puede aceptarse la doctrina de quienes afirman que la voluntad de cada individuo o de ciertos grupos es la fuente primaria y única de donde brotan los deberes y derechos del ciudadano» (PT 78) ²⁵.

Otra novedad de la *Pacem in terris* respecto a la Declaración Universal es el paralelismo que se establece entre derechos y deberes. Esta correspondencia se entiende en un doble sentido. En primer lugar, de cada persona respecto de sí misma: cada derecho genera un deber en el propio sujeto a buscar su realización efectiva (PT 28-29). Pero, en segundo lugar, cada derecho de una persona engendra en los demás el deber, no sólo de respetarlo, sino incluso de contribuir a su realización (PT 30-34).

Invoca aquí la encíclica la sociabilidad humana, según la cual la sociedad no es una mera acumulación de individualidades, donde a cada cual le basta con guardarse de invadir el ámbito del otro. Es mucho más: una comunidad donde cada uno es, en algún modo, responsable de la vida de los demás. Esta comunidad sólo será coherente consigo misma si se rige por los criterios de la verdad (reconocimiento de la dignidad y de los derechos), de la justicia (respeto de los derechos), del amor (promoción de los derechos) y de la libertad (que haga posible el ejercicio de la responsabilidad personal) (PT 35). Si verdad, justicia y amor han sido siempre los criterios invocados para ordenar la convivencia humana, destaca ahora el énfasis puesto a la libertad como elemento que concuerda perfectamente con la sensibilidad del hombre moderno ²⁶.

Como en el caso de la dignidad de la persona (PT 10), que ya indicamos, también aquí se termina invocando el orden sobrenatural: este orden «tiene su origen único en un Dios verdadero, personal y que trasciende a la naturaleza humana» (PT 38). La confianza en la naturaleza del hombre descubre que su última raíz es la fe en el Dios personal.

5. La comunidad política: la autoridad al servicio del bien común

En su afán de sistematización doctrinal, Juan XXIII estructura toda su concepción de la comunidad política en torno a dos ejes: la autoridad y el bien común ²⁷. Naturalmente, el fondo sobre el que

estas dos coordenadas se destacan es el de la sociabilidad humana, traducida en la existencia de la sociedad. Si la sociabilidad humana es una tendencia innata en el hombre, la convivencia social que de ella resulta exige un principio estructurante que es la autoridad (PT 46). Pero esa autoridad presupone la autoridad y se orienta a ella.

Tema siempre polémico en la confrontación de la Iglesia con las teorías políticas modernas es el del *origen de la autoridad*. Juan XXIII mantiene la doctrina tradicional, según la cual el origen de la autoridad está en Dios, pero apunta elementos de interés al fundamentar esta tesis y explicar su sentido y alcance. La autoridad no puede entenderse como una fuerza física que actúa mecánicamente, sino como una forma de relación humana. Con la afirmación del origen divino de la autoridad se quiere evitar dejar a la sociedad en manos de una voluntad puramente humana y a merced, por tanto, de las eventuales arbitrariedades de ésta. Es el sentido del argumento que la encíclica ofrece: la igualdad de todos los hombres impide que nadie pueda imponerse autoritativamente a los demás (PT 48-50). Pero ese origen divino de la autoridad no excluye —al contrario, hoy más bien exige— que la designación de la persona que la va a detentar corra a cargo de toda la comunidad (PT 52).

Aquí radica, por consiguiente, la *legitimación en origen* de la autoridad. Pero ésta exige, además, una *legitimación en cuanto al fin*: y ésta dependerá de que se ejerza al servicio del bien común. En efecto, «la razón de ser de cuantos gobiernan radica por completo en el bien común» (PT 54). Sentado este principio, la encíclica dedica un extenso apartado a concretar el concepto de *bien común* (PT 55-57) y las obligaciones que implica para el que gobierna (PT 60-66). De nuevo aquí encontramos formuladas orgánicamente muchas afirmaciones de documentos anteriores, como se puede ver por las continuas notas a pie de página.

Punto central de todo este apartado es la definición de *bien común*, que la *Pacem in terris* reproduce literalmente de la *Mater et magistra*: «todo el conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección» (PT 58). Es claro el marcado tono personalista de esta concepción: el hombre es su centro, y no sólo como destinatario, sino ante todo como agente.

Pero esta definición es colocada en la encíclica como la conclusión de tres elementos que configuran la esencia del bien común. En primer lugar, se subraya su carácter único y común para todos los seres humanos, pasando por encima de diferencias de razas y naciones (PT 55): porque su fundamento está en la persona humana, y no en ninguna especificación de personas determinadas o grupos. Se sale al paso así de todo intento discriminatorio o racista que, normalmente por motivos ideológicos, pretenda limitar esta universalidad del bien común. Además, el bien común debe redundar en provecho de todos los miembros de la sociedad (PT 56): es otra forma de expresar la universalidad, que curiosamente conduce a exigir a los gobernantes que, en su forma de actuar, favorezcan de modo prioritario a quienes se encuentran en condiciones de inferioridad. Es la idea tan repetida de que, cuando la igualdad no es real, cualquier comportamiento igualitario no hace más que consolidar la desigualdad existente. Por último, el bien común, al definirse en función de la persona, abarca todas las dimensiones de ésta, y no se limita a los aspectos materiales (PT 57).

Estos tres criterios generales están ya ofreciendo pistas sobre el comportamiento que se espera de la autoridad. Al concretarlos más vuelve a aparecer el carácter personalista del bien común, ya que todas las tareas del Estado vienen a estructurarse en torno a los derechos humanos. De manera escalonada se advierte que el poder público debe: 1.º defender los derechos y deberes de la persona; 2.º armonizarlos y regularlos; 3.º trabajar positivamente para permitir a cada uno la defensa de sus derechos²⁸. Complementa esta descripción de tareas una presentación de lo que podría ser como el marco de todas ellas: una adecuada visión del desarrollo, entendido a la vez como desarrollo económico y como progreso social (PT 64): la encíclica exhorta al Estado a aprovechar los recursos que le ofrece el crecimiento económico para hacer llegar el bienestar a todos los grupos sociales. Pero ello exige también que el poder público no absorba toda la actividad: se le pide que fomente todos los organismos intermedios y garantice siempre la expansión de la libre iniciativa (PT 64-65).

El desarrollo del Estado no puede derivar en atrofia de la sociedad civil: al contrario, ha de servir para que ésta se diversifique y enriquezca. En realidad, lo que está en juego aquí es el principio de subsidiaridad, aunque el Papa no lo

mencione explícitamente en este momento²⁹: porque en el fondo, este principio, adecuadamente entendido, no es más que una garantía para el ejercicio efectivo de la libertad de todos. Volvemos así al punto central de toda la encíclica: la persona humana, su dignidad y sus derechos. El Estado tiene que intervenir para favorecer el ejercicio de la libertad, pero no suplirla: es la doble dimensión de la subsidiaridad (positiva: hasta donde sea preciso; negativa: no más allá de lo preciso).

6. Las estructuras de la comunidad política

Este punto completa el anterior, dentro todavía de la segunda parte de la encíclica. Supuestos los principios, ¿cómo dotar a la comunidad política de las estructuras adecuadas? El Papa recoge aquí dos tipos de exigencias respecto a la organización de la sociedad política: unas proceden de la concepción liberal del Estado; las otras, más bien, de la concepción democrática. Las primeras se refieren a la estructuración del poder; las segundas, a la participación ciudadana en el mismo³⁰.

Dos son las grandes conquistas del *Estado liberal*: la distinción de poderes y la subordinación de todos ellos a un orden jurídico positivo. Los dos aspectos mencionados quedan inequívocamente postulados en el texto (PT 68-69), aunque no se entre en los detalles técnicos de ambos. Es difícil no reconocer que esta postura de la Iglesia forma parte de su preocupación por cerrar el paso a toda forma de totalitarismo, lo que confirma que la indiferencia antes mencionada debe ser matizada cuidadosamente.

Quizá donde más se concretan éstos es un poco más adelante, cuando el Papa habla de las «exigencias de nuestra época» (PT 75-79). Lo que se dice en ese pasaje como aspiraciones del hombre moderno parece que el Papa lo hace suyo como imperativo ético: que en todo Estado exista una ley suprema constitucional en que queden perfectamente reconocidos los derechos humanos y reguladas las competencias y el funcionamiento de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial (PT 76-77)³¹.

En cuanto a la participación ciudadana, obedece a un género distinto de aspiraciones: las del *Estado democrático*. No tanto se piensa aquí en desterrar el totalitarismo cuanto en adecuar la organización política de la sociedad a las condiciones del hombre mo-

dero. Si ya anteriormente se mencionó la participación de los ciudadanos en el nombramiento de los que van a desempeñar las responsabilidades del gobierno (PT 52), ahora se amplían los campos de participación (PT 73-74). Pero no se concretan mucho más; y sorprende, por ejemplo, que falte la más mínima alusión al sistema de partidos políticos, que es la estructura de participación política más extendida hoy.

Antes ha insistido el Papa en la calidad humana que debe caracterizar a los políticos: es tanto más necesaria hoy cuanto que la complejidad de la vida no permite que todo quede previsto en las leyes y deja, por tanto, un amplio margen de discrecionalidad a la actuación del gobernante (PT 72). Es éste un nuevo aspecto de la personalización que impregna toda la encíclica de Juan XXIII.

7. Las relaciones ente los pueblos: normas de convivencia

Iniciamos ahora el estudio de la tercera parte de la encíclica, que nos sitúa ya en el escenario mundial. Pero todavía no para considerarlo de forma unitaria (una única comunidad), sino para estudiar los criterios de relaciones entre las naciones. Esta parte tiene un cierto paralelismo con la primera, en que se analizaron las relaciones entre personas, sólo que ahora los sujetos de estas relaciones serán las comunidades políticamente organizadas.

La tesis inicial de esta parte enlaza con los planteamientos de la sociedad política nacional:

«... las naciones son sujetos de derechos y deberes mutuos y, por consiguiente, sus relaciones deben regularse por las normas de la verdad, la justicia, la activa solidaridad y la libertad. Porque la misma ley natural que rige las relaciones de convivencia entre los ciudadanos debe regular también las relaciones mutuas entre las comunidades políticas» (PT 80)³².

Se observan los múltiples elementos del paralelismo citado: los derechos humanos, los cuatro mismos criterios o normas (aunque sustituyendo el amor por la solidaridad, más adecuada a las relaciones entre naciones), el recurso a la ley natural. Pero lo más importante es la raíz de todo ese paralelismo: el papel central que ocupa la persona en todos los niveles imaginables de la convivencia social. De todas formas, resulta novedoso también la afirmación

de que no sólo las personas, sino los pueblos mismos son sujetos de derechos y deberes. Es éste el presupuesto de todo el derecho internacional público, que se desarrolla en la época moderna con la formación de los Estados nacionales y la afirmación del principio de soberanía, y que tuvo su primera expresión en el «derecho de gentes» de la escolástica del siglo XVI. Ahora bien, el principio de soberanía, cuando se interpretó según su versión más individualista y voluntarista, dejó paso a fórmulas de clara tendencia totalitaria. Por eso habrá que esperar a la conclusión de la segunda guerra para que se reconozca que, también en el ámbito internacional, es preciso insistir en la reciprocidad de derechos y deberes entre los pueblos.

Parece como que la encíclica encontrara fácil este paso desde el nivel interpersonal hasta el nivel internacional. De ahí que preste mayor atención a los problemas concretos citados más arriba. Pero antes los sitúa en el marco de los cuatro grandes criterios aludidos:

a) La *verdad* en las relaciones internacionales exige reconocer la igualdad entre los pueblos³³ (así como una información veraz y objetiva). Contradicen a este principio las diferencias en el desarrollo de los pueblos, cuya última raíz no es otra que el pasado colonial (PT 86-90).

b) La *justicia* en las relaciones internacionales exige el reconocimiento mutuo de los derechos y deberes. Pero también incluye el reconocimiento del derecho a la propia existencia, al propio desarrollo y a los medios necesarios para llevarlo a cabo (PT 91-92). El principal problema es el de aquellas minorías étnicas que no tienen entidad para gozar de una plena autonomía (PT 94-97).

c) La *solidaridad* en las relaciones internacionales abre camino a las distintas modalidades de colaboración, intercambios, asociación (PT 98-102). Esto plantea el problema de la acogida a los exiliados políticos (PT 103-108) y el de la carrera armamentista y el desarme (PT 109-119).

d) La *libertad* en las relaciones internacionales consiste en el reconocimiento efectivo de la autonomía de los pueblos y de la posibilidad de que organicen su propio desarrollo sin injerencias ni imposiciones (PT 120-124). De nuevo aquí emerge el problema del subdesarrollo.

8. Problemas concretos de las relaciones entre los pueblos hoy

Cuatro son los principales problemas que inquietan a la humanidad en los años sesenta, y que están en estrecha relación con la convivencia pacífica entre los pueblos. La encíclica los va tratando al hilo de la reflexión sobre los cuatro principios que acabamos de enunciar. Son: las desigualdades entre los pueblos, las minorías étnicas, los exiliados políticos, el desarme. Digamos una palabra sobre cada uno de ellos.

El problema de las *desigualdades entre los pueblos* es el que está tratado de forma más dispersa: ya apareció al final de la primera parte (PT 42-44) y ahora volvemos a encontrarlo a propósito tanto del criterio de verdad (PT 87-90) como del de libertad (PT 121-125). El tema debe ser contemplado en el marco del proceso de descolonización, consumándose por aquellos años, y de las secuelas que la etapa colonial ha dejado tanto en los antiguos territorios dependientes como en las metrópolis. Las desigualdades actuales son vistas como consecuencia de ese pasado histórico.

Las diferencias entre las naciones existen: eso es un dato de la realidad. Pero tal circunstancia no puede ser una fuente de dominación: al contrario, «esta superioridad implica una obligación social más grave para ayudar a los demás a que logren, con el esfuerzo común, la perfección propia» (PT 87). Esta formulación es importante porque supera una concepción individualista de los Estados (derivada de una interpretación injustificada del principio de soberanía) y subraya el deber de todos los pueblos de colaborar al bien de los demás. No se trata sólo de respetar la libertad y de no interferir en los asuntos internos de un país (PT 120), sino de contribuir positivamente a su desarrollo, un desarrollo que «permita a sus ciudadanos llevar una vida más conforme con la dignidad humana» (PT 122). De nuevo aquí el punto de referencia es la dignidad de las personas. Al mismo tiempo se insiste en el paralelismo de derechos y deberes de los pueblos con los derechos y deberes de las personas, destacando también ahora su carácter recíproco.

El tema de las *minorías étnicas* tiene un tratamiento mucho más limitado. Atañe al criterio de justicia. El Papa, sin ocultar la gravedad de este problema, adopta ante él una postura muy equilibrada. Por una parte reconoce la tendencia histórica reciente a

que todo grupo étnico aspire a su propia autonomía y a constituir, por tanto, una nación; pero constata también cómo este deseo no siempre es viable (PT 94), bien por las reducidas dimensiones de algunos de estos grupos, bien por encontrarse incorporados en otros grupos étnicos de mayor entidad. Los esfuerzos hay que orientarlos, por tanto, a la coexistencia de estos distintos grupos, en la medida en que los más pequeños se encuentran insertos en otros de mayores dimensiones. La encíclica aporta dos directrices. A los gobiernos se les pide que no subyuguen a estas minorías ni repriman su vitalidad, sino que promuevan sus valores autóctonos sin ningún tipo de restricción (PT 95-96). Pero también a las minorías mismas se les advierte para que no exalten más de lo debido sus características raciales propias, como consecuencia, bien de «la situación que tienen que soportar a disgusto», bien de «la presión de los recuerdos históricos» (PT 97). Se pide, en última instancia, un intercambio fructífero de las minorías y los pueblos en que se insertan.

Tanto este tema de las minorías como el de los *exiliados políticos* tiene que ver con un pasado de guerras y de tratados posbélicos. Pero en este último caso la fuerza se pone en fomentar una actitud de acogida (como aplicación del criterio de solidaridad) por parte de las naciones donde esos exiliados buscan refugio. No se trata aquí de personas que huyen por razones socioeconómicas (el móvil más frecuente de la emigración, al que ya se aludió en PT 102), sino a los que tienen que abandonar su país como consecuencia de regímenes autoritarios o totalitarios.

La justificación del deber de acogida de nuevo remite a la dignidad y derechos de la persona, en este caso de los exiliados. En concreto, al derecho de emigrar (PT 106) e, implícitamente al menos, al derecho a una nacionalidad (PT 105). Cuando este derecho no es garantizado (o es expresamente violado) por un gobierno, los otros tienen el deber de asegurar su cumplimiento. Por tanto, no se trata sólo de una actitud humanitaria de acogida —sin negar la importancia y urgencia de ésta—, sino de la realización de un derecho que genera un deber correspondiente con carácter de suplencia. La sola afirmación de esta obligación cuestiona una visión más individualista del Estado cerrado sobre sí mismo, según la cual éste funcionaría de una forma autónoma y aislada, sin ningún género de injerencia en la esfera de la autonomía de otros³⁵.

Sin embargo, el problema al que se dedica una atención mayor es el de *la carrera armamentista y el desarme*. Es también una cuestión que tiene que ver con el principio de solidaridad: por eso se pone, de entrada, en relación con la escasez de recursos de muchos pueblos, que contrasta con lo que las naciones poderosas destinan cada año a sostener la carrera armamentista (PT 109). El Papa comienza con un breve análisis de la situación (PT 109-111) para pasar luego a indicar el camino de solución (PT 112-118).

Pero el desarme material no basta si no se modifican las actitudes de unos pueblos para con otros: es lo que se llama el *desarme de las conciencias*. Hay que «eliminar de los corazones el temor y la angustiada perspectiva de la guerra»; y para ello hay que desterrar la desconfianza entre los pueblos (PT 113).

Propone el Papa, por último, después de una severa exhortación a los gobernantes, que reprodujimos más arriba (PT 117), que los expertos busquen *fórmulas para lograr un equilibrio más humano* que se funde en la confianza y se articule en pactos y tratados, sinceramente respetados (PT 118).

Todavía añade Juan XXIII otra alusión al tema al analizar los signos característicos de nuestra época al final de esta tercera parte. Es un pasaje que marca un cambio de rumbo trascendental en el tratamiento moral de la guerra. Se parte de una profunda convicción de nuestro tiempo: que los conflictos actuales ya no pueden resolverse por las armas, como consecuencia de la terrible potencia destructora que éstas han alcanzado (PT 126-127). Y concluye: «Por esto, en nuestra época, que se jacta de poseer la energía atómica, resulta un absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado» (PT 127). Significa esta afirmación que la doctrina de la guerra justa ha perdido ya todas sus virtualidades. Si con ella se pretendió en otros tiempos no tanto justificar la guerra cuanto limitarla estableciendo severas condiciones para su aceptación moral, la realidad de la guerra actual (como guerra total y guerra atómica) hace ya impensable que puedan darse circunstancias en que la guerra quede moralmente justificada. Ya Pío XII había restringido enormemente la aplicabilidad de la doctrina de la guerra justa reduciéndola prácticamente al caso de la guerra defensiva. Ahora Juan XXIII, sin llegar a una condenación explícita de cualquier guerra, cuestiona su moralidad en términos

radicales. Si no llega más lejos es, probablemente, porque comprende que lo que no se puede de ninguna manera excluir es el derecho a la legítima defensa de que gozan los pueblos³⁹.

9. La comunidad mundial: autoridad al servicio del bien común universal

La existencia de un bien común universal exige una autoridad de alcance mundial⁴³:

«Y como hoy el bien común de todos los pueblos plantea problemas que afectan a todas las naciones, y como semejantes problemas solamente puede afrontarlos una autoridad pública cuyo poder, estructura y medios sean suficientemente amplios y cuyo radio de acción tenga un alcance mundial, resulta, en consecuencia, que, por imposición del mismo orden moral, es preciso constituir una autoridad pública general» (PT 137).

Aunque ya Pío XII había postulado la necesidad de esta autoridad mundial, Juan XXIII amplía sus competencias: aquél la había reducido al ámbito de la seguridad (prevención de la guerra); éste la extiende a todo el contenido del bien común en el sentido indicado (PT 139)⁴⁴. Hay que reconocer, sin embargo, que la constitución de una autoridad semejante plantea problemas de no fácil solución. Juan XXIII, consciente de estas dificultades, ofrece tres pistas sobre cómo debería ser esta suprema instancia política. Ante todo, no podría ser impuesta a nadie, sino acordada unánimemente por todas las naciones (PT 138)⁴⁵. Se pretende con ello garantizar el principio de igualdad entre los pueblos y no dar lugar a imposiciones por parte de las grandes potencias. Si ocurriera esto último, la autoridad resultante carecería de imparcialidad y terminaría perdiendo toda credibilidad. En segundo lugar, se exige que esta autoridad esté al servicio del bien común universal, lo que significa «que ha de tender principalmente a que los derechos de la persona humana se reconozcan, se tengan en el debido honor, se conserven incólumes y se aumenten en realidad» (PT 139). De nuevo aquí la referencia es a los derechos humanos y no a otros conceptos, como podría ser el desarrollo de los pueblos. Por último, es preciso que se observe rigurosamente el principio de subsidiaridad en su doble dimensión: la autoridad mundial ha de afrontar los problemas que

los Estados no pueden resolver (PT 140), pero sin limitar la competencia propia de las autoridades nacionales (PT 141)⁴⁶.

Ya sabemos que el principio de subsidiaridad está estrechamente vinculado con una recta comprensión del bien común. Este pasaje lo confirma, concluyendo con una nueva definición del bien común, que recuerda la que ya conocemos. Pero ahora la amplía, extendiéndola al ámbito mundial: «... la autoridad mundial debe procurar que en todo el mundo se cree un ambiente dentro del cual no sólo los poderes públicos de cada nación, sino también los individuos y los grupos intermedios, puedan con mayor seguridad realizar sus funciones, cumplir sus deberes y defender sus derechos» (PT 141).

La encíclica no ofrece una configuración más definida de esta autoridad. Se conforma con mencionar el organismo existente que más se puede aproximar a este modelo ideal postulado: la Organización de las Naciones Unidas (PT 142). Se recuerda su objetivo fundamental: «asegurar y consolidar la paz internacional, favorecer y desarrollar las relaciones de amistad entre los pueblos, basadas en los principios de igualdad, mutuo respeto y múltiple colaboración en todos los sectores de la actividad humana» (ib). Pero más adelante se reconoce, implícitamente, que dicha Organización carece de los medios oportunos para cumplir este objetivo al formular el deseo de que «pueda ir acomodando cada vez mejor sus estructuras y medios a la amplitud y nobleza de sus objetivos» (PT 145). Y no se pasa por alto que el factor esencial de la misión de las Naciones Unidas es la Declaración Universal de los Derechos Humanos (PT 143). Aun admitiendo que la Iglesia mantendría ciertas objeciones de fondo, se reconocen dos grandes valores en este documento: se trata, por una parte, de un primer paso para llegar a una verdadera constitución jurídica y política del mundo; se consagra en él, además, el principio de igualdad de todos los hombres (PT 144). Efectivamente, esta constitución jurídica y política del mundo es la meta final de este proceso: crear una verdadera sociedad universal orgánicamente estructurada, que no se reduzca a la mera yuxtaposición de las naciones sin un principio unificador. Ése es el auténtico camino de la paz.

10. El compromiso político de los creyentes

Como la *Mater et magistra*, también esta encíclica concluye centrando la atención en los creyentes y en las tareas que les corresponden como aplicación de la doctrina expuesta. Pero quizá en el caso de *Pacem in terris* estas directrices tienen un valor superior, como consecuencia de la misma temática de la encíclica. Es conocida la resistencia de los católicos a intervenir en la vida política, al menos en toda la época moderna, desde que la política se concibe desde unos presupuestos enteramente seculares. Esta ausencia ha sido incluso favorecida por la actitud negativa de la Iglesia oficial ante lo político y compensada con una insistente exhortación a que los católicos se comprometiesen en el cambio social. Así se explica incluso el desequilibrio cuantitativo entre documentos sociales y políticos en la Doctrina Social de la Iglesia, al menos hasta la época de Pío XII.

Por eso tiene mucho más valor el que esta quinta y última parte de la *Pacem in terris* comience con una viva exhortación a participar en la vida pública. Sin embargo, no conviene identificar sin más vida pública y vida política, ya que el texto habla de «instituciones de carácter económico, social, cultural y político» (PT 146). Hay aquí, si se quiere, un cierto cambio de enfoque respecto a todo el resto de la encíclica, centrada en lo estrictamente político. Y es que, en realidad, lo político es como el marco englobante de todas las otras actividades que pueden calificarse como «sociales». Está insinuada aquí, aunque no llegue a explicitarse, la diferencia entre sociedad civil y sociedad política, sobre la que volveremos al estudiar la *Gaudium et spes*.

Supuesto este llamamiento general, Juan XXIII se fija en cuatro aspectos de esta participación: las características que debe reunir (PT 146-150), las dificultades con que tropieza (PT 151-156), la colaboración con los no creyentes (PT 157-160) y la alternativa siempre delicada entre evolución y revolución (PT 161-162)⁴⁷.

Las características que debe reunir la acción pública de los creyentes, supuestas en ellos una fe y una caridad bien arraigadas, pueden resumirse en dos, que son un buen exponente de la novedad en el enfoque de la *Pacem in terris*:

a) Una pastoral de presencia, y no una pastoral de segregación: se trata de que «penetren en las instituciones de la misma vida pública y actúen con eficacia desde dentro de ellas» (PT 147). Es importante esta orientación, que se inserta en un movimiento nuevo

de la Iglesia, que huye de toda sombra de gueto y a no basar ya su presencia en la sociedad en una especie de estructura paralela formada por instituciones confesionales. Esta tendencia se consolidará en el Vaticano II, pero ya está sugerida aquí.

b) Una competencia profesional en las distintas áreas de actuación, cuyo sentido último no radica ya en la mera capacidad para desenvolverse en ellas, sino en el respeto a «las leyes de cada una y [a] la dimensión moral de todas estas actividades» (PT 150). También destacamos la novedad de este punto, en cuanto que adelanta otra de las grandes afirmaciones del concilio: la autonomía de las realidades temporales.

Subyace a esta descripción una confianza profunda en la fe que anima a los creyentes en sus compromisos temporales. Pero eso no debe ocultar las *dificultades*. Dos son las más frecuentes:

a) La incoherencia entre la fe y la vida, a la que el Papa alude con tristeza como algo demasiado frecuente «en las naciones de antigua tradición cristiana» (PT 151). Encuentra su raíz en el excesivo progreso científico y económico, normalmente además no acompañado de la conveniente formación cristiana (PT 152-153).

b) El ritmo excesivo de evolución de la sociedad moderna obliga a revisar continuamente las aplicaciones de la doctrina a las condiciones particulares de cada momento (PT 154-156).

El último capítulo de directrices contrasta con todo lo anterior por su brevedad. Es un nuevo recordatorio de algo ya sabido: que la Iglesia prefiere una transformación paulatina, aunque radical, de las estructuras sociales a un cambio *revolucionario*.

La "Populorum Progressio": Puntos clave

Camacho / AH
Selección

LA PREOCUPACIÓN por la Doctrina Social «para la consolidación de la justicia ciudadana, social e internacional», con una especial atención a «las medidas en favor de los pueblos subdesarrollados», aparece ya en el primer mensaje de Pablo VI al mundo, junto con su voluntad decidida de continuar y llevar a término el concilio¹.

Pablo VI la asume como uno de los aspectos de la puesta en práctica del concilio, esa ingente empresa a la que él consagrará su vida. El desafío de un mundo dividido en cuanto a la participación en los frutos del desarrollo económico espera una respuesta de una Iglesia, la cual ha salido del concilio más confiada en que su misión evangelizadora es capaz de dejarse sentir también en la transformación de las estructuras de la sociedad.

La encíclica *Populorum progressio* explicita la preocupación conciliar por un mundo donde cada vez las oportunidades y los medios para el desarrollo económico son mayores, pero están peor distribuidos: ello acrecienta el malestar entre los pueblos y amenaza la paz mundial.

1. Contexto histórico: subdesarrollo y dependencia

En 1960 W. Rostow había publicado una obra donde se formulaba una teoría para explicar el desarrollo, que alcanzaría gran difusión en aquellos años².

¹ W. ROSTOW, *Las etapas del crecimiento económico*, traducción castellana en Fondo Cultura Económica, México 1961.

La teoría de Rostow era, en el fondo, optimista, ya que suponía que el desarrollo estaba al alcance de todos los países: por consiguiente, aquellos que no habían entrado todavía en esa fase podrían hacerlo con sólo reactivar los factores capaces de causar el despegue.

Para esos años, sin embargo, los hechos estaban ya desmintiendo la confianza implícita en esta explicación, conocida como *teoría de las etapas del desarrollo*. A pesar de los esfuerzos por introducir al tercer mundo en la dinámica del desarrollo (piénsese, por ejemplo, en la Alianza para el Progreso en América Latina), las diferencias, lejos de reducirse, iban en aumento.

Relación entre el PIB per cápita	1900	1929	1958	1970
Entre los países desarrollados y los países subdesarrollados	6,4	7,7	10,0	13,7
Entre EE.UU. y América Latina	6,3	7,2	9,3	9,5
Entre EE.UU. y Asia	15,5	17,1	29,1	34,0

Esta sola muestra sirve para constatar de forma sintética cómo, efectivamente, las distancias son cada vez mayores. No poco contribuye a este hecho la diferente tasa de crecimiento demográfico de un bloque y otro

Pero para hacer frente a este desafío en un mundo en que las economías son cada vez más interdependientes, los países del tercer mundo encuentran el primer obstáculo en los *mecanismos del comercio internacional*⁵. No sólo disminuye año tras año la participación en éste⁶, sino que la misma estructura del comercio refleja los mecanismos a través de los cuales el tercer mundo queda excluido de los beneficios de la industrialización y tiende a empobrecerse cada vez más en términos relativos.

En efecto, los intercambios comerciales son desiguales. Las exportaciones del tercer mundo consisten, en una alta proporción, en materias primas que los países industrializados compran para transformarlas; y los productos que éstos elaboran forman luego la parte más sustancial de las importaciones del tercer mundo. Es decir, compran, transformadas, las materias primas que ellos poseían y que no fueron capaces de elaborar. De esta forma todo el valor

añadido en el proceso de producción queda en poder de los países industrializados. Pero, además, es un hecho conocido, y denunciado, cómo en esta época los precios de las materias primas se mantienen estancados, mientras que los precios de las manufacturas están en constante alza: ello significa que los países tercermundistas cada vez tienen que entregar mayores cantidades de su riqueza real para obtener una misma cantidad de bienes a cambio⁷. Dicho con otras palabras: su participación en el comercio internacional y su integración en el sistema económico mundial es una fuente permanente de empobrecimiento para este conjunto de pueblos.

Estas formas de explotación quedan reforzadas por los *mecanismos financieros*. La inversión de capitales procedentes de los países desarrollados en el tercer mundo, si en un primer momento parece contribuir a la industrialización de éstos, termina convirtiéndose en un cauce más para que las naciones ricas se apropien una parte de la riqueza generada en las más pobres. Y estos mecanismos actúan con tanta mayor eficacia cuanto el capital invertido en estos países sólo busca una alta rentabilidad, mientras que apenas contempla las necesidades reales de esos pueblos.

La toma de conciencia de estas realidades explica el que los países del tercer mundo intentasen ya en los años sesenta organizarse para presentar un frente común ante los industrializados. Dos momentos importantes de esta estrategia son los años 1964 y 1967. En 1964, con ocasión de la I Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y Desarrollo (I UNCTAD), se constituye el «Grupo de los 77», con el objeto de presentar unas propuestas comunes de cara al establecimiento de unos cauces para las transacciones económicas internacionales (comerciales y financieras) que salvaguardasen los intereses de este conjunto de naciones.

Entretanto, la teoría ya expuesta de las etapas del desarrollo ha ido cediendo terreno en favor de la llamada *teoría de la dependencia*. Bajo esta denominación se incluyen dos líneas bien diferentes: la una, de orientación estructuralista, con origen en la CEPAL (Comisión Económica para América Latina, un organismo especializado de las Naciones Unidas)⁸; la otra, de clara inspiración marxista. Pero ambas tienen un punto en común: el reconocimiento de que el subdesarrollo del tercer mundo no es, como presuponía Rostow, la fase previa al desarrollo, sino la consecuencia de él. Es lo que se deduce si abandonamos una consideración aislada y autónoma de cada economía nacional y centramos la atención en un

único sistema económico mundial, donde aparece con toda evidencia la interrelación entre todas las economías nacionales. Ninguna de éstas, pues, goza de autonomía como para desarrollarse por sí misma.

La teoría de la dependencia comienza a imponerse, al final de los años sesenta, como la explicación más coherente de esa realidad descrita⁹. A partir de ella será preciso arbitrar nuevas estrategias para combatir el subdesarrollo. Los intentos de actuación conjunta del tercer mundo, ya reseñados, responden a esta nueva orientación.

Con estos datos históricos estamos en mejores condiciones para entender la *Populorum progressio*.

2. El desarrollo integral y la visión cristiana del desarrollo.

Hechas estas observaciones, ofrecemos un esquema sintético del contenido de toda la encíclica¹⁷:

INTRODUCCIÓN: Ante la gravedad del problema, captada en los diferentes viajes papales, es necesario convencer a la humanidad de la urgencia de una acción solidaria (PP 1-5).

PARTE PRIMERA: HACIA UN DESARROLLO INTEGRAL DEL HOMBRE.

1) Los datos del problema. La aspiración al desarrollo humano tropieza con la herencia colonial (PP 6-8). Dimensión mundial de los conflictos sociales e impacto de la civilización industrial (PP 9-11).

2) Aportación de la Iglesia al desarrollo. El trabajo secular de la Iglesia en favor de muchos pueblos se concreta hoy en lo que quiere ser su aportación propia: una visión global del hombre y de la sociedad, de la que se deriva la concepción cristiana del desarrollo como desarrollo integral (PP 12-19). Necesidad de un verdadero humanismo (PP 20-21).

3) Acciones concretas a emprender. Transformaciones agrícolas y desarrollo industrial (PP 22-28). La alternativa reforma-revolución (PP 29-32). Preferencia por la reforma, dentro de un programa de desarrollo planificado que atienda a múltiples campos (PP 33-42).

PARTE SEGUNDA: HACIA EL DESARROLLO SOLIDARIO DE LA HUMANIDAD. Introducción: sentido del desarrollo solidario y responsabilidad de los países ricos (PP 43-44).

1) Deber de solidaridad: asistencia a los débiles. Necesidad de una acción concertada que implique la transferencia de recursos

(PP 45-49): creación de un fondo mundial (PP 50-53); protagonismo de los países pobres (PP 54-55).

2) Deber de justicia social: equidad en las relaciones comerciales. Insuficiencia de la regla del libre comercio y necesidad de garantizar la igualdad de oportunidades (PP 56-61). Otros obstáculos: nacionalismo y racismo (PP 62-65).

3) Deber de caridad universal: hacia una fraternidad universal. La acogida de los emigrantes del tercer mundo (PP 67-69). La colaboración de técnicos y voluntarios (PP 70-75). El desarrollo es el verdadero camino hacia la paz (PP 76-80).

CONCLUSIÓN. Llamamiento a la acción y bendición final (PP 81-87).

Lo que la encíclica pretende es, ante todo, dar una visión ética y cristiana del desarrollo. Es el presupuesto imprescindible para orientar esa acción solidaria a la que se llama con urgencia.

La concepción cristiana del desarrollo se inserta, pues, en una antropología dinámica: esa visión global del hombre, concebida como una vocación de Dios que invita a cada persona a caminar hacia su propio progreso (PP 15), garantiza este dinamismo humano, que es tan característico de la encíclica. Pero esto, que es en primer término un deber personal, es también un deber comunitario: el desarrollo integral del hombre se complementa con el desarrollo integral de la sociedad concreta en que cada persona se inserta y de la humanidad entera (PP 16-17).

Para determinar el contenido concreto de este desarrollo integral, la encíclica procede según cuatro pasos que esquematizamos así, usando las mismas palabras del texto:

a) «El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico» (PP 14): es una afirmación básica, que está denunciando implícitamente la forma en que, de hecho, se está orientando el desarrollo en muchos países.

b) «Para ser auténtica debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre» (ib).

c) «El tener más, lo mismo para los pueblos que para las personas, no es el fin último. Todo crecimiento es ambivalente. Necesario para permitir al hombre ser más, lo encierra como en una prisión desde el momento en que se convierte en el bien supremo, que impide mirar más allá» (PP 19).

d) «El verdadero desarrollo (...) es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas» (PP 20): se llega así al final, destacando el carácter dinámico y a la vez humano de todo desarrollo²⁶.

Conviene analizar los términos en que se concreta este pasar de lo menos humano a lo más humano. Vemos el texto:

«Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del mínimum vital y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones.

Más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin. Más humanas, por fin y especialmente: la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres» (PP 21).

Las dos situaciones que se califican como de «menos humanas» reflejan una abierta conflictividad en el mundo y contraponen las personas que son víctimas (ya sea como oprimidas o incluso como opresoras) y las estructuras que hacen posible la opresión: ambas son igualmente inhumanas, y lo son tanto más cuanto que la pobreza no es fruto del azar o de la desidia personal, sino de unas estructuras sociales que son injustas. Frente a éstas, las cuatro situaciones «más humanas» aparecen escalonadas, atendiendo a los distintos niveles que se incluyen en un desarrollo verdaderamente integral: las condiciones económicas y culturales, la convivencia interhumana, la dimensión religiosa, la fe en Cristo Jesús.

3. Un plan de acción

El tercero y último apartado de la primera parte tiene un enfoque eminentemente práctico. Pretende ofrecer pistas concretas para que un país entre en un proceso decidido de desarrollo. La afirma-

ción fundamental que da todo su valor a estas páginas podría ser la siguiente:

«Entiéndasenos bien: la situación presente tiene que afrontarse valerosamente y combatirse y vencerse las injusticias que trae consigo. El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras. Hay que emprender, sin esperar más, reformas urgentes» (PP 32).

Esta acción urgente puede estructurarse en cuatro niveles: una reforma agraria (evitando que sea improvisada); una industrialización (que no sea brusca ni distorsionadora de las estructuras) (PP 29); un programa de progreso social (basado en la planificación y ajeno al liberalismo); un programa de promoción espiritual (que eluda toda tentación materialista) (PP 33-42)²⁷.

Al desarrollo de los dos primeros puntos se consagra toda la primera parte de este apartado (PP 22-28)²⁸. Ante la urgencia de la tarea y las dificultades previsibles se plantea la alternativa reforma o revolución. La respuesta de Pablo VI es inequívoca, aunque matizada: opta por el camino de la reforma (PP 30-32). Pero para que esta opción sea creíble urge trazar un plan coherente y global a iniciativa de los poderes públicos, que salga al paso de la insuficiencia de la iniciativa privada y del libre juego de la competencia para asegurar el éxito del desarrollo (PP 33). Este plan, del cual se enumeran algunos de sus principales campos de actuación (PP 35-40), debe ir presidido por una clara intención no sólo de aumentar la producción, sino sobre todo de reducir las desigualdades y mejorar la distribución (PP 34).

Lo que se está propugnando aquí es, por tanto, una acción coordinada en cada nación, donde el Estado ha de llevar la iniciativa a través de un plan de conjunto, pero de forma que no se anule la iniciativa privada, sino que se la asocie a la tarea²⁹. Y, como objetivo de esta acción, la encíclica insiste no sólo en la producción, sino también en la distribución.

4. Reforma agraria y derecho de propiedad

También aquí la doctrina está expresada con toda claridad. Puede resumirse en pocas palabras: el principio primero es el destino universal de la tierra y de los bienes que contiene; eso supone que todos los demás medios, comprendidos la propiedad y el co-

mercio libre, le quedan subordinados (PP 22); por consiguiente, «la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto» (PP 23).

En realidad, todo eso estaba ya dicho en *Gaudium et spes*, aunque ahora se ilustre con algunos textos del Nuevo Testamento y de los padres. Lo nuevo en la *Populorum progressio* es el trasfondo que subyace: la desigual distribución de la tierra, uno de los males endémicos de los países en desarrollo, como una entre las muchas expresiones de una forma individualista de entender la propiedad. Lo que la encíclica contempla directamente es la posibilidad de expropiación de las tierras, justificada siempre que su posesión y/o uso entra en conflicto con «las exigencias comunitarias primordiales» (PP 23), con el bien común o con la prosperidad colectiva (PP 24). Y se concretan las circunstancias que justificarían la expropiación: «... de su extensión, de su explotación deficiente o nula, de la miseria que de ello resulta a la población, del daño considerable producido a los intereses del país...» (ib).

Se completa este pasaje con una reflexión que, aunque conectada con lo anterior, supone un paso adelante: la renta disponible —es decir, aquella parte de la renta que una persona no necesita gastar para su mantenimiento— está gravada con ciertas obligaciones. No se trata, sin embargo, ahora de enajenarla, como ocurriría en el caso de una expropiación sin indemnización, sino de dejar claro que su uso particular está sometido a ciertas condiciones: «no es cosa que queda abandonada al libre capricho de los hombres»

En otras palabras, propiedad privada y función social de la propiedad son dos aspectos de una única realidad: la primera no se puede entender sin el correctivo de esta última.

5. El juicio sobre el capitalismo

El juicio de la *Populorum progressio* sobre el capitalismo es uno de los puntos que más debates suscitó en los meses inmediatamente posteriores a su publicación. La polémica se centra en el pasaje en que Pablo VI, a propósito de la necesaria industrialización en cualquier proceso de desarrollo (PP 25), hace notar cómo ésta ha estado históricamente acompañada del capitalismo (PP 26). El distinguir estos dos fenómenos tiene por objeto no atribuir a la industrialización, como se hace a veces sin razón, injusticias que tienen su causa en el capitalismo.

Una lectura atenta del texto original, sin embargo, obliga a aquilatar mejor la interpretación del pasaje. Porque lo que Pablo VI enjuicia directamente no es el capitalismo sin más, sino aquella forma de capitalismo que acompañó a la industrialización en su primera fase: es decir, el capitalismo liberal. Es cierto que la versión castellana oficial se presta a esta confusión. Por eso es preciso recurrir al texto oficial latino, así como a la versión francesa (que es reconocida como el texto original). Una traducción más fiel nos llevaría a leer así este pasaje³⁴:

«Pero, por desgracia, sobre estas nuevas condiciones de la sociedad se construyó un sistema que consideraba el lucro como el *motivo* esencial del progreso económico, la competencia como la ley suprema de la economía, la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes. Este liberalismo económico conducía a la dictadura, justamente denunciada por Pío XI como generador del "imperialismo internacional del dinero". *Nunca se rechazarán suficientemente tales abusos*, recordando una vez más de forma solemne que la economía está al servicio del hombre. Pero si es verdad que un cierto capitalismo fue la causa de muchos sufrimientos, de injusticias y de luchas fratricidas, cuyos efectos duran todavía, sería injusto que se atribuyera a la industrialización misma los males que son debidos al nefasto sistema que le acompañaba» (PP 26).

Por honestidad con el texto es preciso interpretarlo de esta forma restrictiva, según la cual lo que se contempla directamente, y se descalifica, es el capitalismo liberal. Efectivamente, la descripción que hace el texto emplea adjetivos que apuntan a ese modelo «salvaje» de capitalismo: el lucro como motor *esencial*, la competencia como ley *suprema*, la propiedad como derecho *absoluto*. La evolución del capitalismo en los países desarrollados ha consistido precisamente en compensar esos extremos del modelo originario.

Cabe, sin embargo, preguntar si ésa es la única referencia al capitalismo que contiene la encíclica. En nuestra opinión, la *Populorum progressio* reconoce cómo ese capitalismo, que se analiza ante todo como fenómeno histórico localizado en el pasado, perdura hoy al menos en dos aspectos: en el funcionamiento interno de algunos países subdesarrollados y en el funcionamiento general de la economía internacional. En esos dos niveles las tres notas con que caracterizaba al capitalismo liberal (lucro, competencia, propiedad privada, siempre con tendencia a absolutizarse) no han logrado ser sometidas a control por ninguna instancia que goce de

un poder suficiente. Para comprobar que esta perspectiva, referida al hoy y no al pasado, no está ausente del pensamiento del Papa hay que recurrir a otros pasajes, y no reducirse al texto que acabamos de estudiar.

la pervivencia de este capitalismo salvaje en muchos países del tercer mundo, queda claramente reconocido en la denuncia de las oligarquías (PP 9), de la creciente codicia de bienes y de poder (PP 18) y, sobre todo, indirectamente en el amplio plan de actuación basado en una intervención decidida del Estado que contrarreste las discriminaciones que provoca el sistema cuando actúa de modo espontáneo y sin ningún tipo de control (PP 33-34).

6. Desarrollo solidario: la responsabilidad de los países ricos

Ya indicamos lo que Pablo VI entiende por desarrollo solidario, reinterpretando de alguna manera los conceptos del Vaticano II. Hasta ahora hemos visto cómo el desarrollo debe orientarse a cada persona, pero en el marco más amplio de la sociedad en que cada uno vive. No sería justo el desarrollo del individuo aislado: repercutiría negativamente sobre su entorno generando discriminaciones. Por eso es la sociedad entera la que debe garantizar las condiciones para el desarrollo de todos. Y para ello Pablo VI habla de plan y de programación... Hasta aquí, el *desarrollo integral*.

Pero ninguna sociedad está capacitada hoy para llevar adelante un desarrollo autónomo. El carácter abierto de todas las economías nacionales habla de interdependencia, de continuas relaciones económicas, comerciales y financieras de unos países con otros. A través de ellas se ha potenciado el desarrollo de unos y se ha obstaculizado el de otros. Hablar de *desarrollo solidario* significa poner en el primer plano la responsabilidad colectiva del progreso conjunto de la humanidad.

Ahora bien, a Pablo VI le interesa, más que detenerse mucho en explicar lo que es el desarrollo solidario, pasar enseguida a destacar la responsabilidad de los países más favorecidos (PP 44). Y señala tres campos de actuación: en los dos primeros son ellos los que tienen que tomar la iniciativa, bien para ceder parte de sus recursos en forma de asistencia, bien para modificar los mecanismos del comercio internacional en orden a un funcionamiento más

respetuoso con los intereses del tercer mundo; sólo sobre esas bases será posible llegar a un verdadero encuentro de civilizaciones, de acuerdo con lo que se pide en el tercero de los campos de actuación propuestos. Veamos cada uno de ellos más en detalle.

7. La asistencia de los países ricos al tercer mundo

Antes de exponer los cauces previstos para esta asistencia conviene no pasar demasiado rápido por el hecho mismo de la asistencia y su justificación. No se olvide que se apela a un deber de solidaridad, según el cual los países ricos están obligados a ceder una parte de sus recursos:

«Ante la creciente indignación de los países subdesarrollados, se debe considerar como normal el que un país desarrollado consagre una parte de su producción a satisfacer las necesidades de aquéllos; igualmente normal que forme educadores, ingenieros, técnicos, sabios que pongan su ciencia y su competencia al servicio de ellos» (PP 48).

¿Cómo se justifica esta exigencia, que muchos, probablemente, preferirán interpretar sólo como una exhortación a la generosidad? Pablo VI invoca aquel principio, que tantas veces se aplicó antes a las relaciones interpersonales, del destino de la renta superflua. Sólo que aquí lo extiende a las relaciones entre los pueblos (PP 49). Es verdad que algunos reducen la vigencia de esa doctrina cuando en la sociedad existe un Estado y unas instituciones sociales que asumen la función de asegurar a toda la población ciertos niveles mínimos de bienestar. Ahora bien, precisamente a escala mundial es donde más se echan en falta tal tipo de instituciones. De todas maneras este principio sólo tendrá sentido si cuenta con un presupuesto previo: la convicción de que la humanidad en su conjunto es, cada vez más, una verdadera comunidad de pueblos con una responsabilidad solidaria de unos respecto a otros. No tiene sentido, por consiguiente, que cada uno se encierre en su propia problemática concreta.

Supuesto el principio, la encíclica desciende a los medios. ¿Cómo canalizar esos recursos hacia el tercer mundo? Se sugiere como preferible una acción concertada y conjunta, antes que iniciativas aisladas de carácter bilateral. Y se dan dos razones: una, de pura eficacia (PP 50); otra, que apunta a evitar las sospechas sobre

posibles formas de colonialismo solapado que pueden ocultar ciertas acciones bilaterales (PP 52).

Pero queda una cuestión de suma importancia. ¿De dónde, en concreto, van a proceder esos fondos? Pablo VI propone una doble iniciativa. La primera fue muy destacada en la prensa por aquellos tiempos: la constitución de «un gran fondo mundial alimentado con una parte de los gastos militares, a fin de ayudar a los más desheredados» (PP 51). Y es que una humanidad que caminase por la vía de la solidaridad cada vez se vería menos necesitada de asignar recursos a la defensa y a la prevención de la guerra (PP 76). La segunda incide directamente sobre el nivel de bienestar y confort de los ciudadanos de los países ricos. El Papa aprovecha este momento para dirigirles, de forma un tanto provocadora, una dura interpelación:

«A cada cual toca examinar su conciencia, que tiene una nueva voz para nuestra época. ¿Está dispuesto a sostener con su dinero las obras y las empresas organizadas en favor de los más pobres? ¿A pagar más impuestos para que los poderes públicos intensifiquen sus esfuerzos para el desarrollo? ¿A comprar más caros los productos importados a fin de remunerar más justamente al productor? ¿A expatriarse a sí mismo, si es joven, ante la necesidad de ayudar este crecimiento de las naciones jóvenes?» (PP 47).

Éstas, y no otras, serán las repercusiones de una asistencia efectiva a los países en desarrollo. Y es que lo que está en juego aquí es una modificación en la distribución de la renta mundial: por consiguiente, no habrá mayor participación proporcional de los pobres si no se produce, al menos en un primer momento, una reducción equivalente en la cuota de que gozan los ricos.

8. La reforma del comercio internacional

Si exigente es el punto anterior, no menos lo es éste. Puede decirse ante todo que aquí hay una clara denuncia de uno de los mecanismos que más contribuye a que el subdesarrollo sea el destino fatal de muchos pueblos. En realidad, muchas veces a través de estos cauces del comercio los países ricos se compensan, y con creces, de todo lo que de positivo hayan podido aportar por otros conductos³⁹:

«Los esfuerzos, realmente considerables, que se han hecho para ayudar en el plan financiero y técnico a los países en vías de desarro-

llo serían ilusorios si sus resultados fuesen parcialmente anulados por el juego de las relaciones comerciales entre países ricos y países pobres. La confianza de estos últimos se quebrantaría si tuviesen la impresión de que una mano les quita lo que la otra les da» (PP 56).

La descripción de estos mecanismos es una de las páginas donde la *Populorum progressio* muestra un más efectivo acercamiento a la compleja realidad de las relaciones comerciales (PP 57; cf. también la denuncia que ya se adelantó en PP 8)⁴⁰. Pero más importante es la afirmación de que «la regla del libre cambio no puede seguir rigiendo ella sola las relaciones internacionales» (PP 58). No se niegan sus ventajas. Pero se cuestiona que éstas sean efectivas cuando las condiciones de partida de los países que intercambian son demasiado desiguales. Entonces la posición de los fuertes se convierte en imposición a los débiles. La libertad sólo es admisible y no genera injusticias cuando las partes actúan en condiciones de igualdad (PP 58-59).

Aquí puede decirse que Pablo VI utiliza un argumento *ad hominem*. Esto —dice— lo han comprendido bien los países industrializados, que se han apresurado a establecer ciertos correctivos al libre juego de la competencia para defender sus sectores más débiles (por ejemplo, la agricultura) (PP 60). ¿Por qué no reconocen que la situación internacional es semejante, sólo que más grave? Se impone, pues, arbitrar unas medidas que mantengan el comercio internacional dentro de los márgenes de una competencia justa y garantice una igualdad de oportunidades y una igualdad real en las discusiones y negociaciones (PP 61).

9. **Hacia una fraternidad universal: el desarrollo, verdadero nombre de la paz**

La creciente interdependencia entre los pueblos se traduce en un frecuente intercambio humano en una doble dirección: estudiantes y emigrantes, que acuden a los países desarrollados desde el tercer mundo (PP 67-69); técnicos y voluntarios, que son enviados a los países en desarrollo (PP 71-73). Este doble flujo tiende a crear lazos de unión entre las naciones, pero puede convertirse en ocasiones para experimentar el desprecio o el paternalismo hacia los pobres, o el afán de explotarlos aún más. Estos riesgos no son ficticios. Pablo VI quiere, sin embargo, que dichos contactos contribuyan más bien a propiciar un «diálogo de civilizaciones» (PP 73).

Éste es el punto central. El desarrollo de los pueblos, que de alguna manera marca una senda común para todos, no puede reducirse a una mera estandarización de modos de vida según las pautas del desarrollo estrictamente económico. Ha de conducir, además, a un encuentro humano que enriquezca recíprocamente a todos los pueblos y culturas. Sólo entonces podrá hablarse de una verdadera fraternidad.

En último término, lo que está aquí en juego es la paz mundial. Ya Pablo VI lo había advertido en uno de los muchos pasajes en que insiste en la urgencia de estas tareas: «está en juego la vida de los pueblos pobres, la paz civil de los países en vías de desarrollo y la paz del mundo» (PP 55). Al término de la encíclica profundiza en este mensaje, subrayando la conexión entre justicia y paz:

«Combatir la miseria y luchar contra la injusticia es promover, a la par que el mayor bienestar, el progreso humano y espiritual de todos y, por consiguiente, el bien común de la humanidad. La paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres» (PP 76).

Con todo, Pablo VI es consciente de que este mensaje puede resultar inoperante si no se le dota de instrumentos adecuados. Se habla de fraternidad y de justicia, pero ¿es realista pensar en todo eso para un mundo donde siempre se impone la ley del más fuerte? ¿Bastan las relaciones de iguales entre naciones? La encíclica cree que no. Por eso propone un paso más, que entronca con una antigua tradición de la Iglesia, recogida por el Vaticano II: pide la existencia de «unas instituciones que preparen (la colaboración internacional), la coordinen y la rijan hasta constituir un orden jurídico universalmente reconocido» (PP 78).

El orden mundial no puede estar a merced de los intereses particulares de los grupos o de las naciones. La historia ha demostrado cómo las comunidades nacionales tuvieron que recurrir a instancias que representaran los intereses de todos y defendiesen los de los menos favorecidos. La encíclica ha empleado en ocasiones este símil para insinuar que algo semejante ocurre a escala mundial. No es posible confiar el bienestar de la humanidad a la buena voluntad de las naciones y a los acuerdos de colaboración entre ellas. Hace falta no sólo una autoridad mundial, sino un orden jurídico internacionalmente reconocido al que se sometan todos

los pueblos de la tierra. Esta propuesta, formulada ya por Pío XII al calor de la tragedia de la última conflagración mundial, fue renovada en la *Pacem in terris* y recogida en el concilio. Pablo VI la relanzó ante la institución que más podría desempeñar esa función: las Naciones Unidas. Ahora la retoma como conclusión de su encíclica sobre el desarrollo de los pueblos.

10. Papel de la Iglesia ante el desarrollo de los pueblos.

Quizá parecerá superfluo este último apartado del capítulo después de haber indicado cómo la Iglesia piensa que su mejor y más propia aportación a este complejo problema es su visión global del hombre y de la sociedad, fundamento para una concepción auténtica del desarrollo.

Creemos, con todo, interesante añadir algunos datos y reflexiones para destacar cómo la Iglesia se sitúa ante el problema del desarrollo siguiendo las pautas marcadas por el concilio para sus relaciones con la sociedad moderna. Y quizá el tema que expresa mejor esta nueva forma de situarse es el del *humanismo*. Son repetidas las referencias a él. Pero la encíclica nunca lo presenta como algo propio y exclusivo de la Iglesia, sino como el fruto del esfuerzo de la humanidad, al que ella se siente llamada a aportar algunos elementos.

La *Populorum progressio* quiere transformar el desarrollo económico, siempre ambivalente (PP 19), en un desarrollo humano⁴¹, en un desarrollo que ponga al hombre en el centro (PP 14). No quiere entrar en polémicas, sino ofrecer un humanismo positivo, basado en un sano equilibrio entre el tener y el ser (PP 19, 21), abierto últimamente a la dimensión trascendente (PP 21, 42). Es un humanismo optimista, que presupone en el hombre como una innata predisposición para trascender la existencia terrena y entrar en el ámbito de lo divino. Es un humanismo que se construye desde el esfuerzo de muchos «pensadores de reflexión profunda», cuya aportación «permite al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación» (PP 20).

Es un humanismo propio, sí, pero no construido a espaldas del mundo ni por vía deductiva desde principios universales, sino elaborado junto con los hombres de nuestro tiempo, nunca en conflicto con ellos.

Al mismo tiempo, la Iglesia se siente llamada a actuar como instancia problematizadora de la sociedad, en este aspecto concreto de la injusticia del subdesarrollo. No aporta una solución o alternativa, pero denuncia desde este humanismo nuevo todo lo que contradice la dignidad humana o implica la negación práctica de la misma. No es su misión ofrecer alternativas. Por eso su crítica del capitalismo no implica proponer una solución de recambio. Pero es capaz de apoyar determinadas propuestas, que ya han sido avanzadas desde otras instancias (reforma de las estructuras comerciales o planificación del desarrollo, por citar sólo dos de ellas), como coherentes con este humanismo que ella comparte con tantos seres humanos de buena voluntad.

CAMACHO, Ildelfonso.- "*Doctrina social de la Iglesia: una aproximación histórica*".

LA LABOREM EXERCENS

(Juan Pablo II y el Trabajo, 1981)

Ildefonso Camacho

0. INTRODUCCION

En una primera lectura parece una vuelta atrás. Reaparecen en él todos los grandes temas de la «cuestión social», mientras que apenas se mencionan los nuevos problemas que ocuparon la atención de los grandes documentos de Pablo VI. Hecho debido, en parte, al contexto geográfico en que se había desenvuelto la vida del nuevo Papa.

Pero, en todo caso, sería un error interpretar la LE como una vuelta al siglo XIX: Tanto su antropología como su teología reflejan los planteamientos de nuestro siglo. Y la visión que se tiene de los problemas típicos de la sociedad industrial está enriquecida por la perspectiva que permite la distancia histórica.

Y no hay una ruptura respecto a Pablo VI. Lo más original la LE no sería comprensible sin los avances del Vaticano II y las aplicaciones realizadas por Pablo VI, sobre todo en la OA

Este hecho confirma, una vez más, el carácter dinámico de la DSI: si muchos temas antiguos reaparecen, es para ser integrados en enfoques nuevos, que les dan un alcance y un sentido diferentes.

1. EL CONTEXTO HISTÓRICO

En la segunda mitad de la década de los setenta toda la humanidad se hallaba inmersa en plena crisis económica. Sus efectos se hicieron sentir de una forma más espectacular en los países industrializados,

eros los pueblos del tercer mundo los que más dramáticamente sufrirían sus consecuencias.

Detonante de la crisis fue la decisión de la OPEP (Organización de Países Exportadores de Petróleo) de triplicar en pocos meses los precios de los crudos petrolíferos. En realidad, dichos precios habían permanecido prácticamente congelados desde bastante tiempo antes, provocando un crecimiento acelerado del consumo del petróleo como fuente energética cada vez más barata y, por consiguiente, más estendida.

Por eso el objetivo de esta medida drástica era doble. Avisar del posible agotamiento del recurso no renovables, obligando a reducir el consumo mediante un aumento espectacular de los precios. Y, sobre todo, reclamar una mayor participación del tercer mundo en la distribución de la renta mundial, (sin que la subida fuera trasladada a precios de los productos finales, sino absorbida por ellos reduciendo sus márgenes de participación en la renta mundial.

El incremento de los precios provocó reajuste de todos los precios internacionales. Desarrollo de alternativas de energía rentable con factores productivos hasta ahora no empleados. Buscar mano de obra barata en el tercer mundo, que ahora compiten en el mercado internacional, con sus nuevos productos. Reducción del ritmo de la actividad económica, provocando desempleo en los países industrializados, que por otra parte sienten la competencia del tercer mundo en ciertos productos ahora producidos en ellos. Y se agrava la crisis de los países industrializados al disminuir aún más sus posibilidades de competir paró.

¿Cómo reaccionaron las naciones del Norte ante este empeoramiento de la situación económica? Sustituyendo energía por capital, logrando una reactivación a corto plazo, pero no logrando reducir sus niveles de paro, que se empieza a ver como un fenómeno estructural. Trasladan capital a países del tercer mundo, con mano de obra a menor coste, produciéndose un desarrollo espectacular de las empresas transnacionales, evidenciando la movilidad del capital en búsqueda de oportunidades de inversión muy rentables.

Y se da la paradoja de que los países ricos compran al tercer mundo productos que ahora ya no fabrican ellos, y producidos con capital emigrado del primer mundo, buscando mayor rentabilidad. La interdependencia de la economía mundial es cada vez más patente.

El paro comienza a verse como un fenómeno de carácter no transitorio, por todo ello, Sino permanente y estructural, secuela de la nueva estructura mundial de la producción.

Hasta ahora había oportunidad de trabajo para todo el que estaba en condiciones de ocuparlo, consolidando la sociedad, en base al trabajo productivo y remunerado. No en vano el trabajo desempeña múltiples e importantes funciones en nuestro universo cultural. No es sólo la fuente fundamental de acceso a la renta. Forma, por excelencia, de realización personal y de integración en la vida social.

Esta realidad y presupuesto ya no pertenece sólo al sistema económico vigente, no forma parte de la misma cultura moderna occidental. Y se genera no sólo crisis económica, sino una verdadera crisis cultural. Cada vez se impone más este análisis respecto a las consecuencias últimas de lo que comenzó siendo una mera crisis económica.

Y el tercer mundo tampoco ha salido favorecido de esta situación. Aunque presencia más amplia en los procesos de producción e intercambio económico y financiero. Sigue siendo dependiente, sus nuevos centros de producción y los intereses que orientan su desarrollo son extranjeros. Por otra parte tienen menos recursos para defenderse en esa coyuntura difícil dada la reducción de sus exportaciones por la recesión mundial y el control creciente del capital internl sobre todas las economías.

Y se sumará pronto el problema de la deuda. Los petrodólares acumulados, por el alza de precios, provocó una política de créditos baratos, que fueron ofertados y buscados para financiar el desarrollo del tercer mundo. Y pocos años después se encontraron la imposibilidad de pagarlos en su fecha vencimiento, por falta de previsión de los deudores y la política de Reagan para reducir sus déficit exterior

Los países del Este, por su parte, sufrieron la crisis desde los acondicionamientos propios de su sistema, logrando evitar los efectos más dramáticos de la recesión. En esas fechas la situación de Rusia comenzó a ser cada vez mas desastrosa, amenazando con arrastrar tras de sí a todos los pueblos de su entorno. La aceleración de la carrera

armamentista de EE. UU. les obligó gastos que ya no podían hacer, motivando el cambio de rumbo de la «perestroika» y el posterior derrumbamiento de todo el bloque comunista.

La situación de estos países de régimen colectivista ocupa un lugar privilegiado en el escenario que sirve de fondo a la LE. El Papa tiene ante sus ojos a sus compatriotas cuando reflexiona sobre las condiciones del mundo industrial moderno. Sus enfoques, algunas líneas directrices de su pensamiento, y su sensibilidad reflejan la experiencia de vida en tal ambiente. Además de que JP II quiere ofrecer pistas de actuación a creyentes que vivían bajo esos regimenes colectivistas. Leyendo esta nueva encíclica social se comprende hasta qué punto todos los documentos anteriores llevaban la impronta del mundo occidental, desde el que habían sido concebidos y escritos.

Nunca habían sido contemplados tan en pie de igualdad los dos sistemas económicos, el capitalismo y el colectivismo. (a ello ayudó la doctrina de Pablo VI) .

2. ENFOQUE Y CONTENIDO DE LA ENCÍCLICA

Es la encíclica más difícil de leer. Estilo duro y poco conciso; la línea de pensamiento, abundancia de repeticiones e incisos que hacen perder el hilo conductor de las ideas. La traducción castellana no ayuda a la lectura.

Está marcada por la personalidad del Papa y por su doble experiencia personal (su juventud trabajadora y su contacto con un régimen de filiación marxista. Su publicación se pospuso por el atentado en la plaza de San Pedro. Se firmó finalmente el 14 de septiembre de 19981 (y no el 15 de mayo).

Su finalidad es contribuir al auténtico progreso de la sociedad, ante los cambios tecnológicos, económicos y políticos de nuestro tiempo, que generan tensiones, conflictos y crisis que generan (LE 1b-d). Esta escarita, en continuidad con la enseñanza social de la Iglesia, desde su preocupación por el hombre, tan subrayada en sus dos encíclicas anter RH y DM. Preocupación concretizada respecto al h en el trabajo, poniendo de relieve -quizá más de lo que se ha hecho hasta ahora- que el trabajo humano es la clave esencial de toda la cuestión social (LE 3b).

Es una reactualización de toda la doctrina social bajo el prisma privilegiado del trabajo. Juan Pablo II subraya la continuidad de sus puntos de vista con toda la tradición de la DSI. Ese tema iba ganando en importancia a lo largo de este siglo, ocupando el primer lugar en la *Gaudium et spes*. La LE representa el punto culminante de este proceso, donde la propiedad va cediendo su puesto prioritario a favor del trabajo. Esto supuesto se comprenderá mejor el contenido de la misma

ESQUEMA

I. INTRODUCCIÓN Ante 90º aniversario de la *Rerum Novarum* y las nuevas condiciones tecnológicas, económicas y políticas, se impone avanzar en el desarrollo de la DSI. Y pone al trabajo humano como la clave esencial de toda la cuestión social (LE 1-3).

II. EL TRABAJO Y EL HOMBRE. a) La verdad cristiana sobre el trabajo, a partir del Génesis. 6a-c). b) Desarrollo histórico de esta verdad cristiana (LE 8). c) Resumen sistemático de esta doctrina para captar mejor su alcance moral: como realización de la persona (LE 10a-c). d) Conclusión: prioridad de la dimensión subjetiva sobre la objetiva (LE 10d).

III. CONFLICTO ENTRE CAPITAL Y TRABAJO EN LA PRESENTE FASE HISTÓRICA. a) Contexto: el gran conflicto capital-trabajo. (LE 11). b) Prioridad del trabajo sobre el capital (LE 12). c) Capital y trabajo no se pueden separar. (LE 13) d) Aplicación de este principio a los sistemas económicos (LE 15).

IV: DERECHOS DEL HOMBRE DEL TRABAJO. a) Marco: los derechos humanos en general y la obligación que tiene el hombre de trabajar (LE 16). b) El derecho al trabajo y el empresario indirecto (LE 17-18). c) Los derechos del trabajador y el empresario directo d) La función de los sindicatos e) Los problemas de algunos grupos particulares: el trabajo agrícola, los minusválidos, los emigrantes (LE 2 1-23).

V: ELEMENTOS PARA UNA ESPIRITUALIDAD DEL TRABAJO. Dar al trabajo el sentido que tiene a los ojos de Dios (LE 27).

Reflexiona sobre el trabajo desde varias dimensiones: antropológica, ética, histórica y teológica, tratadas no como cuatro aspectos yuxtapuestos e independientes, sino fuertemente entrelazadas. Juan Pablo II quiere ofrecer una antropología del trabajo que es a la vez

filosófica y teológica (cc. 2 y 5), descubriendo sus exigencias éticas (cc. 2 y 4), sin excluir el estudio histórico de la realidad del trabajo (c. 3)¹.

3. EL TRABAJO TEMA CENTRAL DE LA ENCÍCLICA

El trabajo, dimensión fundamental del hombre, de su existencia en la tierra, se reflexiona a la luz de la inteligencia y de la fe» (LE 4a).

Parte del: «procread y multiplicaos, llenad la tierra; sometedla» (Gen 1,27-28). Dominio que implica «todos los recursos de creación, que, por la actividad del hombre pueden ser descubiertos y usados» (LE 4c). Es a través del trabajo el hombre hace efectivo este dominio sobre la tierra, en línea con plan original del Creador», y se realiza como «imagen de Dios» (LE 4d).

El trabajo es una actividad exclusiva y específica del hombre -no de los animales-. Por ella «satisface sus necesidades y se realiza como ser humano, y como criatura hecha a imagen de Dios, siguiendo el mandato divino de dominar la tierra. Y es una actividad transitiva, que no realiza sobre sí mismo, sino sobre el mundo exterior, ejerciendo dominio sobre la tierra. El trabajo no es solo la actividad productiva, reduccionismo típico de la sociedad industrial

El tema de la encíclica es, propiamente: el hombre en una dimensión esencial de su existencia, el trabajo, más que el trabajo en sí.

4. LA PRIORIDAD DEL TRABAJO SUBJETIVO SOBRE EL TRABAJO OBJETIVO

La LE distingue entre trabajo objetivo y subjetivo, entre trabajo realizado y el trabajador (el hombre que trabaja). Distinción central en toda la encíclica, que pone bases para criterio ético fundamental que ha de presidir toda la vida socioeconómica.

El trabajo es una actividad colectiva, más que individual, y sus frutos constituyen un «patrimonio histórico del trabajo humano» (LE

¹ F. SEBASTIAN, *Filosofía y teología del trabajo en la "Laborem Exercens"*, en *Iglesia Viva* 97-98 (1982) 33-44

12d). Enriquece así la visión del trabajo, visión indispensable para comprender su doctrina moral

La técnica, de gran importancia en la vida del hombre, es "patrimonio acumulado" por la humanidad, y que el hombre de cada época utiliza como medio para hacer más efectivo su trabajo. La técnica tiene un carácter instrumental. Medio al servicio del hombre, que debe estar sometida siempre a él (LE 5d). Creada por el ser humano, es aliada del trabajo, confirmando el dominio del hombre sobre la naturaleza» (LE 5d-e). Si bien a veces puede ser adversaria del hombre»

El hombre es el protagonista del trabajo, más que lo que él produce. Es siempre el hombre el que está en juego en el trabajo, él es el sujeto del trabajo. El trabajo está en función del hombre, y no el hombre "en función del trabajo" (LE 60.)

«El hombre debe someter la tierra y dominarla, porque como imagen de Dios es una persona, capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse así mismo. Como persona, el hombre es el sujeto del trabajo» (LE 6b).

«Las fuente de la dignidad del trabajo está principalmente en su dimensión subjetiva, más que en la objetiva, aunque esta puede y debe ser valorizada y cualificada» (LE 6ef).

La supremacía del hombre que trabaja sobre lo producido (del trabajo subjetivo sobre el trabajo objetivo), es «el meollo fundamental y perenne de la doctrina cristiana sobre el trabajo humano» (LE 6d). Su prioridad es centro real de los problemas sociales a lo largo de la historia.

Dos grandes errores del mundo moderno, responsables de «la degradación del hombre como sujeto del trabajo, son el economicismo y el materialismo. Contradicen el principio de la prioridad del hombre que trabaja sobre el producto del trabajo. Consideran el trabajo como mercancía, tratándolo como un elemento más de los medios materiales de producción, lo que fue favorecido por una civilización unilateralmente materialista. (LE 8c).

La dignidad del trabajo humano le viene, entre otros factores, de ser fuente de realización personal (a pesar de su posible penosidad) (LE 9bc). De ser condición para poder fundar un hogar" (LE 10ab), y de multiplicar el patrimonio de toda la familia humana (LE 10c).

El sentido del trabajo humano es dominar progresivamente la tierra y realizarse como persona en esa tarea. Y esto aunque los hombres no siempre han sido coherentes con esta visión, a lo largo de la historia. Incoherencia que ha alcanzado su expresión más dramática desde el comienzo de la era industrial hasta nuestros días. (LE 7a)

5. EL CONFLICTO CAPITAL - TRABAJO Y LA ESENCIA DEL PROCESO DE PRODUCCIÓN

El conflicto capital-trabajo ha sido, no por razones naturales o técnicas, sino porque se ha invertido el justo orden de valores que subordina el capital al trabajo. Los sistemas a través de los cuales se ha organizado la producción no han sido consecuentes con la prioridad del hombre que trabaja sobre los medios de producción. Y no por exigencias de la esencia misma del proceso económico. Sino porque el capital, guiado por el principio del máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible» (LE 11c).

Juan Pablo II acepta la realidad del enfrentamiento, por intereses antagónicos. Pero, no acepta la lucha de clases como estrategia de transformación de la realidad, ni espera nada de ella con vistas a la solución de los problemas que oponen a capital y trabajo. Aunque presupone que el problema es de carácter estructural y no sólo de relaciones interindividuales.

El capital, su concepto, es usado en la LE, tres sentidos diferentes. Como personas, grupo de hombres que son propietarios de los medios de producción (LE 14a). En sentido estricto, el conjunto de medios de producción producido por el hombre (LE 12e). Y en sentido más amplio, incluyendo también los recursos de la naturaleza que están a disposición del hombre (LE 12d). Es un factor determinante, no sólo del proceso económico", y de las relaciones sociales que caracterizan a la sociedad industrial, aunque no el principal

En todo caso hay una prioridad del trabajo frente al capital, del trabajador por encima de su misma producción. Porque el trabajo es siempre el protagonista mientras que el capital, el conjunto de los medios de producción, es sólo el medio que utiliza. Hecho de experiencia, que se repite a lo largo de la historia, y que tiene consecuencias éticas (LE 12a-d).

El trabajo y capital se necesitan mutuamente, en todas las fases de la historia. Pero la relación entre ambos debe estar regida por la prioridad del hombre que trabaja frente al conjunto de instrumentos que le están subordinados (LE 12e).

El sistema justo debe ser coherente con esta realidad natural, intrínsecamente verdadera y moralmente legítimo, cuyo olvido es la esencia del problema».

«Justo es decir, conforme a la esencia misma del problema, sólo puede ser aquel sistema de trabajo que en su raíz supera la antinomia entre el trabajo y el capital, tratando de estructurarse según el principio de la prioridad del trabajo humano y de su participación eficiente en todo el proceso de producción. Y esto independientemente de la naturaleza de las prestaciones realizadas por el trabajador» (LE 13a).

6. LOS DOS SISTEMAS ECONÓMICOS: UN MISMO ERROR DE FONDO²

Los dos sistemas, el capitalista y el colectivista marxista, tienen en común: su economicismo y su materialismo. El "economicismo" considera el trabajo exclusivamente según su finalidad económica, según su capacidad de producción. El hombre es reducido a pura fuerza de trabajo. Concepción que no es, sino una forma de "materialismo". E implica directa o indirectamente, la convicción de la primacía y la superioridad de lo que es material (LE 13c).

Más allá de sus diferencias, capitalismo y colectivismo se hermanan en su error materialista. Materialismo que es una praxis más que una teoría (LE 13e). El materialismo práctico fue previo al materialismo teórico. (LE 13d). Las "filosofías" no son más que legitimaciones posteriores" de las praxis. El materialismo es una forma de entender al hombre donde priman los valores materiales.

² Este tratamiento de los sistemas socioeconómicos es de lo más original de la LE, a la luz de todo el magisterio social anterior. Estábamos acostumbrados a verlos estudiados en sus rasgos contrapuestos: propiedad privada frente a propiedad colectiva, libertad de mercado e iniciativa privada frente a planificación estatal^a.

Ahora bien, si capitalismo y colectivismo son dos sistemas viados, ¿dónde buscar las alternativas?, ¿hacia dónde habrán de dirigir los creyentes su compromiso social?

7. LA PROPIEDAD COMO CRITERIO PARA JUZGAR LOS SISTEMAS ECONÓMICOS

La LE no orienta la búsqueda de alternativas por una vía que sea específicamente cristiana. A pesar de toda la carga teológica, a la hora de proponer soluciones se mueve en estrecha vinculación con los sistemas ya existentes. Este es otro rasgo original de la LE siguiendo a Pablo VI" (OA) que invitaba a los cristianos a comprometerse en los movimientos históricos de nuestro tiempo manteniendo una distancia crítica respecto a las ideologías que les sirven de fundamento (OA 26~36).

Proponé dos puntos de partida para buscar una vía de actuación. El capitalismo -como hasta ahora- con las oportunas correcciones para hacerlo más humano. Y también el colectivismo.

Se percibe la experiencia vital de JP II, en contraste con las de los papas anteriores, que habían pensado la DSI desde el mundo capitalista. Hasta ahora el "socialismo real" había sido contemplado desde fuera, y desde lejos, como una realidad en la que apenas era posible salvar nada y con la que todo compromiso de acción era inviable.

Esto no significaba una aceptación del sistema alternativo, el capitalismo, pero condenaba a una total ausencia de la vida pública a los cristianos de los países comunistas. En la LE la realidad de estos pueblos aparece también como un punto de partida para el compromiso creyente de transformación de la sociedad.

Toma como punto de referencia la propiedad. Lo que está en juego es la forma de relación del hombre con los bienes materiales, del trabajo con el capital. Y para superar la antinomia entre ambos hay comienzo por revisar el vínculo que los liga:

«Detrás del trabajo y el capital están los hombres. Los que realizan el trabajo sin ser propietarios de los medios de producción, y los que son los propietarios de estos medios o representan a los propietarios. En el conjunto del conflicto trabajo-capital está el problema de la propiedad» (LE 14a).

El capital no está subordinado al trabajo, de hecho como debería ocurrir, porque es controlado por personas distintas a los que se valen de él en el trabajo. La separación capital-trabajo se traduce entonces en un enfrentamiento entre dos grupos sociales, debido a la propiedad privada de los medios de producción. A pesar de esto, defiende esta forma de propiedad, siguiendo la tradición eclesial, confirmada por la *Rerum novarum* y la *Mater et magistra*.

La Iglesia se aparta radicalmente» del colectivismo, y del capitalismo se diferencia en el modo de entender el derecho mismo de propiedad» (LE 14b).

El liberalismo está muy lejos de la auténtica tradición cristiana. Dos son sus principales diferencias: el carácter subordinado del derecho de propiedad y la prioridad del trabajo sobre los medios de producción .

“La tradición cristiana no ha sostenido nunca el derecho de propiedad privada como absoluto e intocable, sino que esta subordinado al derecho al uso común, al destino universal de los bienes.

Además, la propiedad según la enseñanza de la Iglesia nunca se ha entendido de modo que pueda constituir un motivo de conflicto social en el trabajo. La propiedad se adquiere ante todo mediante el trabajo, para que ella sirva al trabajo. Esto se refiere de modo especial a los medios de producción” (cfr. LE 14b-c).

La DSI ha ido recuperando las verdaderas dimensiones de su tradición sobre los bienes materiales, tras las formulaciones iniciales, excesivamente condicionadas por la mentalidad liberal. La LE confirma la doctrina del Vaticano II y la expresa de forma rotunda

Los problemas típicos de la sociedad industrial se plantean a propósito de los medios de producción. Y es ahí donde hay que traducir la doctrina tradicional del destino universal de los bienes, hasta el punto de que, a la luz de ella, la alternativa entre propiedad privada o pública pasa a ser una cuestión relativa.

“Los medios de producción no pueden ser poseídos contra el trabajo, ni pueden ser poseídos para poseer. El único título legítimo para su posesión -ya sea como propiedad privada, pública o colectiva- es que sirvan al trabajo, haciendo posible la realización del destino universal de los bienes y el derecho a su uso común»” (LE 14c).

Y por eso afirma que «en consideración al trabajo humano y al acceso común a los bienes destinados al hombre, no conviene excluir la socialización, en las condiciones oportunas, de ciertos medios de producción» (ib) ³

Los principios éticos desde los que la encíclica se acerca a los sistemas socio-económicos que dominan en nuestro mundo son:

1) El hombre es sujeto y fin del proceso económico. La producción se ordena a él como fin, y en su proceso el hombre debe actuar como sujeto humano y agente.

2) La dignidad del trabajo reside más en su dimensión subjetiva, en cuanto que es una persona quien lo realiza.

3) El trabajo tiene prioridad sobre el capital. El hombre que trabaja es superior al conjunto de objetos que son fruto de su trabajo.

4) Existe una íntima vinculación entre trabajo y capital, si se atiende a la esencia misma del proceso económico y productivo. Ambos se necesitan mutuamente.

5) Cualquier sistema de propiedad debe servir al destino universal de los bienes.

No concretiza un modelo en el que se plasmen estos principios. Su misión no es la de ofrecer soluciones técnicas, como repetidamente ha sostenido la DSI. Pero sí “analiza los sistemas vigentes para ver si” en ellos se respetan suficientemente estos principios.

8. BUSCANDO UNA ALTERNATIVA A LOS SISTEMAS VIGENTES

Ni el capitalismo rígido ni el colectivismo respetan suficientemente estos principios. Su sistema de propiedad no garantiza que el trabajador actúe como persona.

³ Es este uno de los pasajes más novedosos de la encíclica. En contraste con la defensa cerrada de la propiedad privada y el rechazo de la colectiva - que han caracterizado a la tradición católica de los últimos dos siglos- ahora se admite que una y otra serían aceptables, con tal de que respeten su subordinación al destino universal de los bienes

EL capitalismo rígido no asegura primacía del hombre», ni la subjetividad del hombre en la vida social, en la estructura dinámica del proceso económico. La propiedad privada de los medios de producción era un dogma intocable de su sistema económico. Pero el principio del respeto al trabajo exige su revisión constructiva en la teoría y en la práctica), teniendo en cuenta carácter social de la actividad laboral y de sus frutos.

La LE sugiere la copropiedad de los medios de trabajo, la participación de los trabajadores en la gestión y/o beneficios de la empresa, el llamado "accionariado" del trabajo y otras semejantes (LE 14d-e). La exigencia central apunta a la participación, es decir, a que el hombre actúe en el trabajo como sujeto humano, y no como mero ejecutor de las órdenes de otro.

El gran error histórico del colectivismo fue pensar que la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción bastaría para superar automáticamente la antinomia capital-trabajo y devolver a este último su primacía sobre aquél. No fue así. La simple sustracción de los medios de producción (el capital) de las manos de sus propietarios privados no es suficiente para socializarlos de modo satisfactorio» (LE 14f).

La LE admite que el grupo que controla los medios de producción colectivizados puede cumplir su cometido de manera satisfactoria desde el punto de vista de la primacía del trabajo», en principio (afirmación a la que no estábamos acostumbrados en los documentos de la DSI, tan inclinada siempre a rechazar de plano el colectivismo y su respaldo ideológico). Pero también admite que puede cumplir mal su cometido «reivindicando para sí al mismo tiempo el monopolio de la administración y disposición de los medios de producción, y no dando marcha atrás ni siquiera ante la ofensa a los derechos fundamentales del hombre» (LE 14g).

Lo decisivo no es socializar o colectivizar, en el sentido de abolir la propiedad privada, sino la relación que se genera entre el trabajador y los bienes socializados. No toda colectivización equivale de hecho a una verdadera socialización.

«El mero paso de los medios de producción a propiedad del Estado, dentro del sistema colectivista, no equivale a la socialización de esta propiedad. Se puede hablar de socialización únicamente cuando queda

asegurada la subjetividad de la sociedad. Es decir, cuando toda persona, por razón de su propio trabajo, tenga derecho a ser considerado "copropietario" de ese gran taller en el que trabaja con los demás» (ib) 36

La reforma del colectivismo, y su conversión en lo que podría ser un auténtico socialismo, implica la creación de formas asociativas. Formas que no concretiza, aunque parece insinuar un modelo parecido al de la autogestión yugoslava:

Se debe asociar, en cuanto sea posible, el trabajo a la propiedad (el capital) y dar vida a una rica gama de cuerpos intermedios, con finalidades económicas, sociales, culturales, que gocen de una autonomía efectiva respecto a los poderes públicos. Que sean comunidades vivas; es decir, que los miembros respectivos sean considerados y tratados como personas y sean estimulados a tomar parte activa en la vida de dichas comunidades (LE 14g).

La LE tiene una nueva actitud frente al socialismo. No se niega la aceptación práctica del colectivismo, forma más rígida del socialismo, con tal que vaya acompañada del compromiso de luchar por humanizarlo. Y no excluye una forma de socialismo más humano al que se podría llegar, entre otros caminos, por una transformación del colectivismo.

Resumiendo, la meta a la que hay que dirigir todas las reformas es la efectiva participación, del trabajador al margen del tipo de propiedad, hoy en vigor. Dicha participación es compatible con la propiedad tanto privada como pública)⁴.

Participación y copropiedad son el doble objetivo común hacia el que deben converger ambos sistemas. Y ello exige una revisión del derecho de propiedad en ambos sistemas, para romper la estrecha vinculación entre propiedad y poder de decisión en la empresa.

La conciencia de estar trabajando en algo propio es la meta a la que deben encaminarse todos los cambios. Esto fue lo que en otro tiempo justificó normalmente el derecho a la propiedad privada. Y eso mismo es lo que hoy debería quedar a salvo: con este fin hay que op-

⁴ *Postura más pragmática* de Juan Pablo II, que busca una vía de compromiso y acción social para los cristianos que viven bajo cualquiera de los dos regímenes, al margen de sus ideologías respectivas

tar por la forma de propiedad más adecuada, que no siempre tendrá que ser la propiedad privada.

La novedad de Juan Pablo II. El argumento tomista en favor de la propiedad privada (que él llama el «argumento personalista», LE 15), no lo emplea para defender la propiedad privada, sino para señalar la función que debe desempeñar cualquier forma de propiedad.

“La Iglesia ha defendido siempre que el trabajo humano no mira únicamente a la economía, sino que implica además, y sobre todo, a la persona completa y sus valores personales. El sistema económico y el proceso de producción redundan en provecho propio cuando estos valores personales son plenamente respetados.

Esto es lo que justifica la propiedad privada de los medios de producción. Ante el sistema de propiedad “socializada”, el argumento personalista no pierde su fuerza ni a nivel de principios ni a nivel práctico, en principio. Para ser racional y fructuosa, toda socialización de los medios de producción debe tomar en consideración este argumento. Hay que hacer todo lo posible para que el hombre, incluso dentro de este sistema, pueda conservar la conciencia de trabajar en algo propio”. (LE 15b).

El problema se centra en el tema de la propiedad, como anticipó el análisis de Marx. Pero ahora ya en un sentido posmarxista, no toda propiedad privada es fuente de explotación, ni tampoco su mera abolición lo arregla todo.

La sociedad moderna sigue sin resolver el problema de la propiedad. Las soluciones que se apuntan piden una efectiva participación.

9. EL DERECHO AL TRABAJO Y EL EMPRESARIO INDIRECTO

Los derechos vinculados al trabajo parten de la obligación de trabajar, propia de toda persona. Deber derivado del mandato de Dios, la naturaleza humana y del respeto debido al prójimo (LE 16ab). Tal obligación implica el derecho al trabajo, que no depende sólo del sujeto que trabaja. Presupone otro término de la relación: el empleador, el que ofrece o puede ofrecer el empleo.

La LE centra su atención en el empresario indirecto, que contrapone al empresario directo. El empresario indirecto lo define todos los

factores que ejercen un influjo sobre el modo en que se da o puede dar el empleo, condicionando la conducta del empresario directo (LE 16e y 17a). Es “toda la sociedad,” que influye sobre las relaciones laborales. Y, más en concreto, en primer lugar, el Estado que tiene un papel determinante. El “sistema mundial global”, con sus múltiples conexiones interdependencias entre los Estados. Y los “organismos internacionales”, que lo regulan (LE 17b y e)

El Estado, como gerente del bien común, tiene la responsabilidad de promover el pleno empleo, mediante una «planificación global», en colaboración con los grupos privados. Esta necesaria, aunque subsidiaria, intervención del Estado marca, una vez más, la distancia de la DSI con el liberalismo. En el nivel supraestatal pide una «colaboración internacional mediante los necesarios tratados y acuerdos» (LE 18a-c).

“La realización de los derechos del hombre del trabajo no puede estar condenada a constituir solamente una consecuencia de los sistemas económicos que se guían, sobre todo, por el criterio del máximo beneficio. Al contrario, los derechos objetivos del hombre del trabajo debe constituir el criterio fundamental para la formación de toda la economía en todos los niveles incluidos las relaciones internacionales”. (cfr. LE 17d).

En este contexto toca los problemas derivados de las desigualdades entre los pueblos. Y denuncia las injusticias que se derivan van de las relaciones comerciales y financieras entre países industrializados y países pobres (LE 17c, 18f).

10. EL TRABAJADOR Y EL EMPRESARIO DIRECTO: SALARIO Y CONDICIONES DE TRABAJO

El salario tiene un papel preponderante, siendo el problema clave de la ética social (LE 19a). En él se pone a prueba la justicia de cualquier sistema económico, al margen del régimen de propiedad vigente (LE 19b)

El salario está en íntima conexión con el tema de la propiedad y su subordinación al destino universal de los bienes. La remuneración del trabajo, al fin y al cabo, no es más que «una vía concreta, a través de la cual la gran mayoría de los hombres pueden acceder a los bienes

que están destinados al uso común: tanto los bienes de la naturaleza como los que son fruto de la producción» (ib)

Este acceso a los bienes disponibles se refiere no únicamente al individuo, sino a la familia toda. Se habla de salario familiar, por consiguiente. Pero se admite que hay otros medios para que lleguen a la familia los frutos del trabajo: según prácticas generalizadas en los modernos sistemas, existen para ello medidas sociales, como son los subsidios, etc. (LE 19c).

La LE exige que las condiciones laborales respeten las exigencias propias de la mujer (LE 19e). Y pide «revalorización social de las funciones maternas» (LE 19d). La verdadera promoción de la mujer exige que el trabajo se estructure de manera que no deba pagar su promoción con el abandono del carácter específico propio y en perjuicio de la familia, en la que como madre tiene un papel insustituible» (LE 19e).

11. EL SINDICALISMO Y LA SOLIDARIDAD DE LOS TRABAJADORES

La LE considera a los sindicatos como «elementos indispensables de la vida social» (LE 20a). Y los alienta, contra las reservas que arrastró durante años la Doctrina Social respecto a los sindicatos. Reconoce que su origen tiene mucho que ver con las corporaciones de artesanos medievales. Y subraya la novedad de los sindicatos modernos, que se desarrollaron «sobre la base de la lucha de los trabajadores», especialmente de los obreros industriales, para la tutela de sus derechos frente a los empresarios y propietarios de los medios de producción.

«Los sindicatos no constituyen únicamente el reflejo de la estructura de clase de la sociedad y un exponente de la lucha de clases que gobierna inevitablemente la vida social. Su vocación es ser un exponente de la lucha por la justicia social, por los justos derechos de los hombres del trabajo». Lucha «no contra los demás y con el objetivo de «eliminar al adversario», sino «en favor del justo bien» (LE 20c).

Por eso es preciso no perder el sentido de la totalidad, ni dejarse guiar por el egoísmo de grupo o de clase. Hay que «tener siempre en cuenta las limitaciones que impone la situación económica general del país (LE 20d). No se puede perder nunca el norte del bien común. Y,

como el conflicto no puede ser excluido, afirma el derecho de huelga, siempre como último recurso (LE 20g)

La tarea fundamental del sindicato es sólo reivindicativa, ayudar también unir a los hombres para construir comunidad, incluso «de algún modo» con los propietarios mismos o con los que disponen de los medios de producción (LE 20c).

Juan Pablo II echa mano aquí del concepto de solidaridad⁵, proponiendo con ella un ideal que oriente el futuro del mundo del trabajo. Una solidaridad que no se basa en la ideología de clases, como funcionó en la primera fase de la industrialización (LE 8bc). Sino que tiene su fundamento en la esencia misma del trabajo, como tarea colectiva que vincula estrechamente a todos los hombres, no sólo con sus contemporáneos, sino también con los que les precedieron (LE 12d).

Se está anunciando aquí ya lo que luego será el mensaje central de la Sollicitudo rei socialis.

12. ESPIRITUALIDAD Y TEOLOGÍA DEL TRABAJO

Este capítulo final de la LE no toca un punto accesorio, como un complemento espiritual para iluminar la experiencia laboral del creyente. Juan Pablo II, desde el comienzo del documento se esforzó por mantener ese doble plano (racional y teológico): una convicción de la inteligencia que es a la vez una convicción de la fe» (LE 4a).

Y ahora, para concluir recoge muchos elementos diseminados por las páginas anteriores y ofrece una visión teológica y creyente de la realidad del trabajo. Y habla así del «evangelio del trabajo» (LE 25c, 26adg). La «buena noticia» sobre el trabajo, que la Iglesia ofrece a la humanidad: el sentido último del mismo, el «significado que el trabajo tiene ante los ojos de Dios y mediante el cual entra en la obra de la salvación» (LE 24a).

⁵ Juan Pablo II echa mano aquí del concepto de solidaridad (LE 20e), que ya empleara profusamente en un pasaje anterior (LE 8), donde resuena el eco del sindicato «Solidarnosc», que por aquellos años libraba una dura batalla con el gobierno comunista de Polonia. Pero la solidaridad en la LE tiene un papel no coyuntural, sino permanente.

Esta visión cristiana del trabajo tiene dos pilares fundamentales: la creación y la redención. La creación aparece desde las páginas iniciales de la encíclica, cuando se comenta el texto de Gen 1 (LE 4), ocupando un lugar importante en esta amplia síntesis final (LE 25). La redención constituye la parte más extensa de este capítulo (LE 26-27).

Todo este capítulo está construido sobre textos del documento “La Iglesia en el mundo actual” (# 34-39) del Vaticano II

Para la LE el trabajo humano no se reduce a la actividad productiva, como suele hacerse en la sociedad industrial. Sino que lo extiende a toda actividad en que actúa el hombre en cuanto ser inteligente y libre.

Tres son los ejes de toda esta reflexión teológica sobre el trabajo:

1) El hombre, creado a imagen de Dios y partícipe de su obra creadora: Este es «en cierto sentido el primer evangelio del trabajo» (LE 25c).

El relato del Génesis nos presenta la creación como una obra en la que Dios alterna trabajo y reposo, y concluye encargando al hombre de dominar la tierra. El hombre, por tanto, «mediante su trabajo participa en la obra del Creador, y según la medida de sus propias posibilidades, en cierto sentido, continúa avanzando cada vez más en el descubrimiento de los recursos y de los valores encerrados en todo lo creado» (LE 25b). Esto afecta a todas las tareas del hombre, incluso a sus quehaceres más ordinarios (LE 25d).

Y recuerda la frase del Vaticano II «el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo ni los lleva a despreocuparse del bien ajeno» (LE 25e).

2) El ejemplo de Cristo, que da sentido a las tareas de cada día (LE 26a). Dato que es completado con múltiples referencias a oficios y profesiones en el AT (LE 26b) y con el ejemplo de Pablo (LE 26cd).

También esto forma parte del «evangelio del trabajo». Y nos ilustra sobre otro aspecto fundamental del mismo: que «la actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre» (LE 26f), citando de nuevo al concilio..

3) Y el trabajo y la fatiga unidos reciben su último sentido de la muerte y la resurrección de Jesús. Si la fatiga es la consecuencia del pecado, la resurrección de Jesús, que supone el paso por la cruz y la

muerte, descubren el valor de lo que a primera vista aparece en la experiencia humana como mera prueba y dolor (LE 27ab).

Además, la tierra nueva y los cielos nuevos, el reino de Dios, representan la meta última a la que deben encaminarse todos los esfuerzos humanos por dominar y transformar el mundo: comprende así el hombre «qué puesto ocupa su trabajo no sólo en el progreso terreno, sino también en el desarrollo del reino de Dios» (LE 27g).

Esta breve síntesis de la teología del trabajo sirve para superar la tradicional dicotomía entre trabajo y espiritualidad. La actividad humana en el mundo debe ser entendida por el cristiano como expresión de una misión recibida de Dios. Y no sólo como una fuente de santificación individual, sino como continuación de su obra creadora que prepara a toda la creación para el encuentro definitivo con Dios según las primicias que se han realizado ya en Cristo.

ILDEFONSO CAMACHO.- “Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica” San Pablo.

Adaptación y edición: Santiago de la Fuente sj

LA «SOLLICITUDO REI SOCIALIS»*

(Juan Pablo II y el Desarrollo, 1987)

Ildefonso Camacho

- 0 Introducción
- 1 Contexto histórico y contenido
- 2 Tres niveles de discurso
- 3 El análisis del subdesarrollo en el mundo contemporáneo.
- 4 El enfrentamiento de los bloques como causa del subdesarrollo
- 5 Hacia un concepto "ético" y "religioso" del Desarrollo
- 6 El juicio sobre la situación: las estructuras de pecado
- 7 La solidaridad como clave de un nuevo sistema de valores
- 8 Orientaciones, no programa alternativo
- 9 Propuestas de reformas concretas
- 10 La encíclica ante el capitalismo y el colectivismo.
- 11 La Doctrina Social de la Iglesia

* *Sollicitudo rei socialis*. "La preocupación social de la Iglesia, orientada al desarrollo auténtico del hombre y de la sociedad, que respete y promueva en toda su dimensión a la persona humana, se ha expresado siempre de modo muy diverso".

0 INTRODUCCION

Esta encíclica *celebra* el 20 aniversario de la publicación de la "Populorum progressio" (PP), la encíclica sobre el desarrollo de Pablo VI. Y refleja los nuevos problemas sociales estaban sufriendo en el último tercio del siglo XX¹.

La cuestión social adquiere dimensiones mundiales, al conflicto intranacional entre trabajo y capital sucede el *enfrentamiento mundial entre países ricos y pobres, siendo éste el nuevo desafío*.

La crisis del Estado de Bienestar acarrió una fuerte ofensiva de la ideología liberal. Con ocasión de la *Sollicitudo rei socialis* hemos asistido a un cierto *intento de ver en la encíclica una confirmación de los principios liberales*, el alma del capitalismo más puro.

Esta encíclica ha ido acompañada desde el comienzo por una fuerte polémica en torno a la actitud oficial de la Iglesia frente al capitalismo. Juan Pablo II puso de relieve las insuficiencias del colectivismo, lo que quiso ser visto por algunos como un apoyo incondicional a la alternativa capitalista liberal.

1. CONTEXTO HISTORICO Y CONTENIDO

El *contexto histórico* se aborda en la misma encíclica, en sus rasgos más significativos.

¹ *Proceso de elaboración*. Tuvo su origen en una consulta hecha por «Justicia y Paz» a todas las conferencias episcopales con motivo del 20 aniversario de la PP. Material que sirvió para elaborar un elenco de problemas sobre los que después han trabajado algunos expertos (Mr. Jorge Mejía, P. Tadeusz Styczen, Jean-Yves Calvez sj, Carlos Soria op y varios economistas católicos), interviniendo Juan Pablo II en varios momentos de su redacción

El esquema general de su *contenido* se deduce de los siete capítulos en que está dividida la encíclica. De acuerdo con esta estructura, su contenido podría resumirse como sigue ²:

I. INTRODUCCIÓN. La Doctrina Social de la Iglesia como marco de la PP en su 20 aniversario (# 1-4).

II. NOVEDAD DE LA ENCÍCLICA «POPULORUM PROGREGRESSIO». En línea con la doctrina del Vaticano II (# 5-7), y se concreta en la dimensión moral del desarrollo y el alcance mundial del problema (# 8-10).

III. PANORAMA DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO. Una serie de indicadores muestran la situación mundial se ha agravado (# 11-19). Las causas de ello son de carácter político, y radican en la contraposición de los dos bloques (# 20). Graves consecuencias que se siguen de la tensión entre los bloques (# 21-25). A pesar de todo, algunos aspectos positivos la situación deben también ser señalados (# 26).

IV. EL AUTÉNTICO DESARROLLO HUMANO. Frente a dos conceptos insuficientes, una auténtica concepción del desarrollo implica atender a la dimensión trascendente del hombre (# 27-29). Esta visión se enriquece desde el AT y el NT (# 30-31) y debe traducirse, como tarea moral que es, en una actitud de solidaridad entre los hombres y entre los pueblos (# 32-34).

V. LECTURA TEOLÓGICA DE LOS PROBLEMAS MODERNOS. Al buscar las causas morales del subdesarrollo hay que hablar de pecado y de estructuras de pecado (# 35-37). La solidaridad es el único camino para superar la situación (# 38-40).

VI. ALGUNAS ORIENTACIONES PARTICULARES. La Doctrina Social de la Iglesia, que no aporta soluciones técnicas, dice a éstas decir su palabra propia cumpliendo así su misión evangelizadora (# 41). Se impone una presentación de dicha doctrina con una óptica internacional (# 42-45).

VII. CONCLUSIÓN. Cómo la Iglesia hace suya la aspiración de individuos y pueblos a la liberación (# 46-48). Alusión final al año mariano (# 49).

² Traducción. Seguimos la de Cáritas Española debidamente autorizada que, respetando el texto original, permita una lectura más fluida de la versión típica castellana: véase en «Corintios XII» 57 (1991) 25-115

Hay tres grandes núcleos bien diferenciados: 1) Parte de la doctrina de la encíclica *Populorum progressio*, cuyo aniversario se quiere conmemorar (cc. 1º-2º). 2) Análisis de la situación actual del mundo desde la óptica del binomio “hiperdesarrollo-subdesarrollo”, caps. 3º-6º, siguiendo el esquema de “ver-juzgar-actuar”, insistiendo en sus causas políticas (c. 3º), y en una reflexión ética y cristiana sobre esa realidad (cc. 4º-5º). 3) Líneas de acción (c. 5º-6º). Y breve conclusión (c. 7.)

Pretende pronunciar una palabra desde la fe cristiana que ilumine el difícil problema del subdesarrollo. Pero parte de un análisis previo de la realidad, para desde su comprensión poder enjuiciarla. Ahora bien, el juicio moral no exige aportar unas soluciones técnicas, pretende sólo “ofrecer pistas” que marquen el horizonte hacia el cual deberían converger los esfuerzos.

Esta preocupación, ética y religiosa en su raíz, se sitúa en una dimensión internacional. Siendo ésta una de las principales y más novedosas aportaciones de la encíclica.

2 TRES NIVELES DE DISCURSO

La encíclica inicia con un *análisis de la realidad mundial* (discurso socio-político) utilizando los métodos de las ciencias sociales (cap. 3º). Refleja las diferencias crecientes entre naciones ricas y pobres, que son discutidas por algunos comentaristas.

Pero su objetivo último es ofrecer una *reflexión ética y cristiana* (basada en el mensaje bíblico y en la tradición de la Iglesia, subrayando la diferencia entre estos dos niveles³).

Hay una progresión desde el primero, el análisis de la realidad (discurso socioeconómico y político), hacia los otros dos, dentro de una

³ *Se subraya la diferencia entre estos dos niveles.* Esta distinción refleja una preocupación constante de Juan Pablo II: garantizar una presencia de los creyentes en la sociedad secular, pero sin eliminar su propia identidad cristiana. Identificar bien el espacio de diálogo con personas que carecen de convicciones cristianas, con las cuales es posible, sin embargo, compartir un proyecto de desarrollo humano para todos los pueblos. Pero no se pierde de vista cuál puede ser nuestra aportación específica como creyentes a estos problemas

gran flexibilidad. Y hay una clara intención por pronunciar una palabra específicamente cristiana sobre la realidad de subdesarrollo, haciendo que la luz de la fe se proyecte sobre todo eso. Y así se marca en muchas ocasiones el paso de una reflexión ética general a otra de inconfundible carácter cristiano.

3. EL ANÁLISIS DEL SUBDESARROLLO EN EL MUNDO CONTEMPORANEO

El objetivo último de la encíclica es ético y doctrinal. Después de rendir homenaje a la PP reafirma la continuidad de la Doctrina Social y su constante renovación (# 3a), concretiza este doble objetivo:

«Subrayar, con la ayuda de la investigación teológica sobre la realidad contemporánea, la necesidad de una concepción más rica y más diferenciada del desarrollo, según las propuestas de la encíclica, e indicar algunas formas de llevarla a la práctica» (# 4d).

Para poder hacer su reflexión hace un *análisis de la realidad contemporánea*; dados los cambios acaecidos desde la publicación de la PP. Constata que las diferencias se han agravado, según los indicadores económicos, y sociales, a pesar de los esfuerzos realizados desde distintos frentes (ONU y otros), y de los rasgos positivos de la evolución del mundo en ese período (# 26). Y con el agravante de que se ha perdido la esperanza de los años sesenta.

Agravamiento de las diferencias entre los países que parece tener su causa principal en el fenómeno de la interdependencia y a la contraposición de los dos bloques sociopolíticos (capitalismo y colectivismo).

El Papa por su parte muestra una profunda preocupación por hacer sujetos de los derechos sociales, económicos, políticos y culturales no sólo a las personas o a los grupos, sino también a los pueblos y a las naciones (# 15c y 21c).

La interdependencia del mundo actual es un hecho condicionante de todo este proceso, tomándose con o clave interpretativa de todo el conjunto⁴. El tema se aborda como contraste con las graves divisiones

que sufre la humanidad hoy: «Aunque la sociedad mundial ofrezca aspectos de “fragmentación” (primer, segundo, tercer y también cuarto mundo) conserva una estrecha interdependencia que, separada de las exigencias éticas, conduce a consecuencias funestas para los más débiles» (# 17a).

Entre los signos de este destino único para todos apuntala crisis prolongada de la economía mundial (# 18), la crisis de la vivienda (# 17) y el tema agobiante de la deuda del tercer mundo (# 19), que invita a pensar si no se ha llegado ya al límite de las posibilidades del modelo actual y si no se necesita una transformación desde las raíces. Y considera estos tres hechos como «indicadores específicos del subdesarrollo que, de modo creciente, afectan también a los países desarrollados» (# 17c).

Para el Papa *el desarrollo, a la larga, o es para todos o no es para nadie*, dada la interdependencia creciente de la humanidad. La interdependencia, en sí misma considerada, es un hecho socio-económico, pero de él se derivan exigencias éticas, porque de ella se derivan consecuencias que afectan a los demás, exige solidaridad. El discurso técnico y el ético están, por tanto, íntimamente conectados. Y, por eso, el texto de la encíclica pasa muchas veces, de forma casi imperceptible, del uno al otro.

4. EL ENFRENTAMIENTO DE LOS BLOQUES COMO CAUSA DEL SUBDESARROLLO

Tras ofrecer los indicadores de las crecientes distancias y el hecho mayor de la interdependencia, Juan Pablo II se pregunta por las *causas políticas de estas diferencias*, paso previo al juicio moral sobre la situación. Y para él el en la contraposición de los dos bloques, del Norte, radica la raíz última de los problemas del Sur. (# 20c).

La contraposición de los dos bloques del Norte, como raíz de los problemas del Sur. Punto de vista que integra las relaciones Este-Oeste

⁴ Esta *interdependencia*, típica del mundo contemporáneo, se manifiesta de formas muy diferentes: relaciones económicas internacionales y carácter abierto de todas las economías nacionales, reducción de las distancias y facilidad para las comunicaciones de todo tipo, importancia creciente de las

organizaciones y estructuras supranacionales, etc. Pero, sobre todo, esta interdependencia hace y que el destino de la humanidad sea cada vez más común.

y las relaciones Norte-Sur, dos cuestiones durante mucho tiempo consideradas por separado.

Las relaciones "Este-Oeste", se han visto siempre como el conflicto entre los dos grandes sistemas económicos, capitalismo y colectivismo marxista. Y pareciera que en las relaciones "Norte-Sur", países desarrollados y subdesarrollados, nada tuvieran que ver la contraposición de los sistemas económicos de los países del Norte y el trasfondo en que se apoyan. Dicotomía que impedía ver el problema del subdesarrollo en toda su complejidad.

Contraposición, que se da a nivel económico, político, ideológico y militar.

La contraposición política consiste en que cada bloque «encuentra su identidad en un sistema de organización de la sociedad y de gestión del poder que intenta ser alternativo del otro» (# 20d., y que pretende imponer a los demás su propia voluntad» (# 37a),

E la expresión de una contraposición ideológica, más profunda, entre el "capitalismo liberal", tal como se desarrolló en el siglo pasado con la industrialización, y el "colectivismo marxista", nacido de la interpretación de la condición de las clases proletarias a la luz de una peculiar lectura de la historia (# 20e).

Son dos visiones diversas del hombre, de su libertad y de su cometido social» (# 20f), de la que se derivan "dos sistemas políticos" y "dos modelos económicos", como formas antitéticas de organización del trabajo y de estructuras de la propiedad, especialmente respecto a los medios de producción (# 20f).

Diferencias radicales, en su forma de entender al hombre y a la sociedad, que explican que los sistemas reales que las encarnan sean irreconciliables (los dos «bloques»).

Y la consecuencia no puede sorprender, *la contraposición militar*, al desarrollar sistemas y centros antagónicos de poder, con formas propias de propaganda e inductinamiento, dando origen a dos bloques de potencias armadas, cada uno desconfiado y temeroso del prevalecer del otro» (# 20g)

Enfrentamiento militar que no se reduce a las dos grandes potencias, sino que afecta a toda la humanidad en la medida en que una y otra "se esfuerzan en ampliar sus esferas de influencia" (# 20h).

En medio de este panorama tan ensombrecido, la encíclica deja paso a un rayo de esperanza cuando menciona los síntomas de distensión que

comenzaban a manifestarse desde el bloque soviético por iniciativa de Mijaíl Gorbachov (# 20i, 22e).

Peró lo que interesa al Papa no es el análisis de esta contraposición entre los bloques, *sino sus efectos sobre el tercer mundo*⁵, también en el terreno ideológico, económico, político y militar.

En el nivel ideológico lo que está en juego son dos concepciones del desarrollo mismo de los hombres y de los pueblos, ambas imperfectas, de tal modo que exigen una corrección radical (# 21a). Toda ideología incluye una visión del hombre y de la sociedad, y una forma de entender el desarrollo. Y, si aquella visión es insuficiente, también lo sea su concepción del desarrollo.

Por tiene una actitud crítica en relación tanto al capitalismo liberal como al colectivismo marxista» (# 21b). Ambas ideologías son "insuficientes por su economicismo", reducen el hombre a lo económico. Este tipo de desarrollo subordina la persona humana y sus necesidades más profundas a las exigencias de la planificación económica (colectivismo) o de la ganancia exclusiva (capitalismo)» (# 33b). El desarrollo se circunscribe a la producción de bienes económicos, dando prioridad ya sea a la ganancia privada o a la pública. El verdadero desarrollo «no se alcanza explotando solamente la abundancia de bienes y servicios, o disponiendo de infraestructuras perfectas» (# 33c).

En el nivel económico, uno de los mayores obstáculos para el desarrollo de los países más atrasados estriba en que los recursos económicos, que en principio están destinados a ayuda al tercer mundo, se emplean para fomentar los contrastes en esos países, en beneficio de los del Norte (# 21c).

Y esto tiene estrecha conexión *en el nivel político*. Cuando las necesidades económicas obligan a los países del tercer mundo a convertirse en piezas de un engranaje gigantesco» (# 22b), "la interdependencia deja de ser base para la colaboración y queda reducida a fuente

⁵ *Relaciones entre los bloques y sus consecuencias para el tercer mundo* Aporta interesantes datos al respecto D. VELASCO, La división del mundo en bloques y el subdesarrollo, en Solidaridad, nuevo nombre de la paz. Comentario interdisciplinar a la encíclica «Sollicitudo rei socialis», Mensajero, Bilbao 1989, 123-141.

de opresión de unos pueblos a manos de otros". Se expresa como imperialismo, y la independencia política es sólo aparente, dándose de hecho un neocolonialismo (# 22c).

La desconfianza mutua y la inseguridad que ella genera son el principal obstáculo para una cooperación solidaria. Todos los países se ven forzados a alinearse en un bloque u otro, terminando por involucrarse sin remedio en esa oposición irreductible que enfrenta a las dos grandes potencias.

Por eso el liderazgo de dichas potencias es duramente juzgado por Juan Pablo II, en cuanto que está muy lejos de reunir las condiciones que podrían hacerlo éticamente justificable:

«Es oportuno afirmar aquí -y no es exageración- que sólo puede justificarse una función de liderazgo entre las naciones desde la posibilidad y la voluntad de contribuir de manera más amplia y generosa al bien común. Una nación que, más o menos conscientemente, cediese a la tentación de cerrarse en sí misma, sustrayéndose a las responsabilidades derivadas de una superioridad en el concierto de las naciones, faltaría gravemente a su deber ético» (# 23cd).

El Papa *critica las actitudes que un bloque y otro han adoptado en esos años respecto a los problemas del subdesarrollo:*

«Cuando parece que Occidente se abandona a formas de un aislamiento creciente y egoísta, y Oriente, a su vez parece olvidar su deber de cooperación en el empeño de aliviar la miseria de los pueblos, nos encontramos no sólo ante una traición de las legítimas esperanzas de la humanidad, precursora de consecuencias imprevisibles, sino ante una verdadera y propia violación de una obligación moral» (# 23e).

Y el Papa recuerda la dimensión moral que encierran las actuaciones políticas de unos pueblos para con otros, emergiendo de nuevo la conexión entre lo político y lo ético. Obligación moral vinculada a todo comportamiento político, que es tanto más estricta cuanto mayor es el poder de una nación y su capacidad de actuar en el escenario mundial.

Nos queda sólo hablar del último nivel en que la contraposición de bloques manifiesta sus efectos perniciosos sobre el Sur *en el nivel militar*. Ingentes recursos que podrían encaminarse a la ayuda al desarrollo, directamente o a través de intercambios económicos normales, son

desviados a la producción de armas, por la desconfianza mutua entre las grandes potencias, por la pérdida la capacidad de mantener unas relaciones normales con los otros pueblos, sobre la base del respeto, la igualdad y el desinterés.

Y lo peor es que esta dinámica termina implicando también a los pueblos del Sur en el comercio de armas, porque los intereses económicos se imponen sobre los ideológicos y políticos. Los millones de "refugiados" y el «fenómeno del" terrorismo" no son más que dos consecuencias de este estado de cosas (# 24cd).

Y se impone a los países más atrasados el sacrificio de su legítima autonomía para ponerse al servicio de intereses que les son completamente ajenos: el ansia incontenible de poder de las dos naciones más poderosas en estado permanente de mutua amenaza.

5. HACIA UN CONCEPTO "ÉTICO" Y "RELIGIOSO DEL DESARROLLO

Y ahora aborda directamente la su *ineludible dimensión ética*, que acompaña de la teológica, como cristianos. Esta reflexión moral la enfoca desde una doble perspectiva: una "ético-racional", otra "religioso-teológica", entre las que apenas existe solución de continuidad.

«Siguiendo a mis predecesores, he de repetir que no se puede reducir a problema "técnico" lo que, como el auténtico desarrollo, afecta a la dignidad del hombre y de los pueblos. Así reducido, el desarrollo sería despojado de su verdadero contenido y se traicionaría al hombre y a los pueblos, a cuyo servicio debe ponerse» (# 41c).

Parte de la *crítica a una "concepción insuficiente del desarrollo"*: A un desarrollo como «un proceso rectilíneo, cuasiautomático y de por sí ilimitado» (# 27a). Y sobre todo a un desarrollo puramente económico o «economicista», como mera acumulación de bienes y servicios, como si en eso pudiera consistir la verdadera felicidad humana (# 28a)*. Visión economicista que es parcial, no atiende a la totalidad del ser humano.

Desarrolla la *reflexión ética-racional* contraponiendo el «ser» y «tener» (# 28), y evitando una contraposición simplista y excluyente entre «ser» y «tener».

Reconoce la necesidad del «tener»*, de poseer ciertos bienes materiales. Se congratula de que la sociedad moderna pueda disponer de más bienes hoy, y “deplora la mala distribución de los mismos, y sus consecuencias” tanto sobre los que tienen poco como sobre los que tienen mucho.

Para estar en condiciones de alcanzar cierta plenitud personal, para poder «ser», es preciso disponer de un nivel mínimo de medios materiales. Y la tragedia de los “pueblos subdesarrollados” es que carecen de este mínimo indispensable.

Pero la abundancia del «tener» y “el ansia insaciable de acumular” acaban por convertirse también en obstáculo insuperable para el «ser». Y ésa es, en cambio, la tragedia de los pueblos superdesarrollados.

El «tener», es un medio, no un fin en sí mismo, y subraya su imprescindible subordinación al «ser», para que realmente ayude a la promoción del hombre

«El mal no consiste en el “tener” como tal, sino en el poseer que no respeta la calidad y la jerarquía de los bienes que se tienen. Calidad y jerarquía, que derivan de la subordinación de los bienes y de su disponibilidad al “ser” del hombre y a su verdadera vocación» (# 28g).

Y pone *el «ser»* del hombre en relación con sus aspiraciones más profundas o con la vocación humana en cuanto tal (# 29), con la totalidad del mismo, que procuran reconocer “los derechos humanos”, personales y sociales, económicos y políticos: porque otro tipo de desarrollo «no sería verdaderamente digno del hombre» (# 33a).

La reflexión teológica-religiosa (# 29-31) parte también de que el hombre, como totalidad, es algo más que un mero desarrollo económico. El hombre necesita de los bienes creados y de los productos de la industria. Pero para alcanzar su verdadero desarrollo tener en cuenta su vocación total de hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza» (# 29ab) Vocación que no se puede marginar si queremos tener una visión completa, y no reduccionista.

Teológicamente el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios⁶. Tiene cierta afinidad con las criaturas, pero tiene también una

⁶ *El hombre es creado “a imagen y semejanza de Dios”.* Y Dios es bueno, amoroso y solidario. Generoso, Justo, y respetuoso de la verdad. Sabio, activo y creativo. Que no menosprecia lo débil y frágil, sino que lo fortalece, lo

superioridad sobre ellas. Está llamado a utilizarlas y a ocuparse de ellas, en beneficio no sólo de sí, sino también de toda la familia humana, fiel a la verdad y a la bondad, agradecido con su Creador. (# 29c).

He ahí la síntesis de su «ser» desde una perspectiva teológica. Desde ahí puede formularse lo que es el auténtico desarrollo para el que lo mira a la luz de la fe:

«Según esta enseñanza, el desarrollo no puede consistir solamente en el uso, dominio y posesión indiscriminada de las cosas creadas y de los productos de la industria humana. 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...» (# 29d).

Tanto por el discurso racional, como por el basado en los datos de la revelación, un desarrollo que se quede en lo económico resulta parcial, no responde a la realidad global del ser humano.

Por otra parte *la revelación enriquece la visión cristiana del desarrollo*. El concepto de “desarrollo”, que parece tan propio de nuestro tiempo, encuentra luz en la misma revelación bíblica. Con el designio de Dios sobre la humanidad, y el papel que corresponde al hombre en la realización del mismo, según la creación y la salvación en Cristo.

Dios creó el mundo, pero no como una obra acabada, sino con una perspectiva dinámica. Y corresponde al hombre desarrollar las potencialidades con que dotó a todo lo que existe. Eso significa el encargo de dominar la tierra para alcanzar su plenitud como ser humano. Las dis-

promueve y resucita. Aliado, hasta dar la vida por los demás. Pone su sabiduría y su poder, sus cualidades, y creatividad, su libertad y todo lo que es al servicio de ser bendición, al servicio de los demás, procurando que su amor sea eficaz.

Todo lo contrario a egoísta, injusto e insolidario. A prepotente, abusador y cómplice. A pasivo, indiferente, tribal, desentendido de las consecuencias de sus actos y proyectos sobre los demás.

Tal es el tipo de hombre y mujer a la que hemos sido llamados a desarrollar en todas las dimensiones de nuestra personalidad, y de las estructuras en que nos proyectemos. Y no el mero “homo economicus”: productor, distribuidor, financiador, comercializador y consumidor.

tintas etapas del desarrollo del hombre, la sociedad y de todo lo creado, son momentos de la historia que comenzó en la creación.

Pertenece a la vocación del hombre promover ese desarrollo (# 30a). Y dada su capacidad de observar y prever sus consecuencias, de elegir metas y medios concretos para ello, y de corregirlas si es necesario, puede promoverlo, orientarlo y gerenciarlo, de modo que realmente sirva a la humanidad. Aunque siempre tiene la posibilidad de no hacerlo, promoviendo un desarrollo egoísta, insolidario y no sostenible, hipotecando el futuro de la humanidad (# 30f).

Pero también *la fe en Cristo salvador enriquece la noción de desarrollo*. Cristo se inserta en nuestra historia, marcada por el esfuerzo personal y colectivo, por elevar la condición humana. Este hecho respalda la meta de un progreso cada vez mayor, transformado radicalmente por la nueva óptica que abre la fe cristiana» (# 31bc).

Por ello debiera ser difícil que el cristiano se dispense de una atención constante a estos problemas que afectan a la humanidad de nuestro tiempo, como si su fe tuviera otros centros de interés y se moviera por otros derroteros. Nadie podrá, con la Sollicitudo rei socialis en la mano, justificar una postura de indiferencia ante estos problemas.

Juan Pablo II confirma una vez más, que ser cristiano conlleva una exigencia incuestionable de proyectar la fe hacia el mundo, es decir, de evangelizar; y esa proyección no excluye ningún ámbito de la vida humana, sobre todo cuando está en juego la supervivencia misma de nuestros hermanos más desfavorecidos:

«Por eso la Iglesia tiene una palabra que decir, tanto hoy como hace veinte años, así como en el futuro, sobre la naturaleza, condiciones, exigencias y finalidades del verdadero desarrollo y sobre los obstáculos que a él se oponen. Al hacerlo así, cumple su misión evangelizadora, ya que, cuando proclama la verdad sobre Cristo, sobre sí misma y sobre el hombre, aplicándola a una situación concreta, aporta su primera contribución a la solución del urgente problema del desarrollo» (# 41d).

6. JUICIO SOBRE LA SITUACIÓN: ESTRUCTURAS DE PECADO

La encíclica denuncia del *escándalo de los contrastes entre hiperdesarrollo y subdesarrollo miserias del subdesarrollo*. Es una de-

nuncia dirigida contra el consumismo, contra «la excesiva disponibilidad de toda clase de bienes materiales», que hacen al hombre «esclavo de la posesión y del goce inmediato»⁷. Consumismo que no sólo produce una «radical insatisfacción» en unos, sino que priva a otros de bienes que les serían necesarios (# 28a-b).

«Los pocos que poseen mucho, no llegan verdaderamente a “ser”, porque el culto del “tener” se lo impide, por una inversión de la jerarquía de valores. Y los muchos que poseen poco o nada, no consiguen realizar su vocación humana fundamental al carecer de los bienes indispensables» (# 28b).

Ante esta situación, cuyo diagnóstico ha hecho más arriba (# 20-24) habla de *estructuras de pecado*, concepto considerado como una de las principales aportaciones de la encíclica⁸.

«Un mundo así, donde, en lugar de la interdependencia y la solidaridad, dominan diferentes formas de imperialismo, no es más que un mundo sometido a estructuras de pecado» (# 36a).

«Aunque la situación actual haya que atribuirla a diversas razones, no está fuera de lugar hablar de “estructuras de pecado”. Estas se originan en el pecado personal y, están vinculadas siempre a actos concretos de las personas que las introducen, las consolidan y dificultan su eliminación. Y así, estas estructuras se refuerzan, se difunden y son fuente de otros pecados, condicionan la conducta de los hombres» (# 36b).

Son actitudes y costumbres consecuencias negativas, frutos de pecados personales, que permanecen independientemente de los hombres que las originaron, convirtiéndose en estilo de vida que nadie cuestiona,

⁷ *Contraste excesivo* confirmado por un estudio de las Comunidades Europeas: «La sociedad de consumo, con sus abusos, conduce a potenciar la necesidad de parecer, cuando sería necesario valorar más la necesidad de ser. Desde el punto de vista del consumo de bienes y el uso de servicios, nuestras sociedades son “sociedades descompensadas”, con todas las consecuencias que de ello se derivan. Y las disparidades de consumo se hacen cada vez mayores entre aquellos que no tienen lo necesario y los que creen poder encontrar en lo superfluo un medio para afirmar su identidad social». (1989).

⁸ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL.- “Las estructuras de pecado y su transformación en estructuras de solidaridad mundial”, en «Sal Terrae» LXX (1988) 601-611 +

aunque perjudiquen seriamente a la convivencia. Así los mecanismos económicos, financieros, sociales y políticos, que, funcionan a menudo de modo casi automático -aunque hay un "margen" de libertad-, haciendo más rígida la situación de riqueza de los unos y de pobreza de los otros» (# 16).

Y recuerda que su raíz más frecuente es el exclusivo afán de ganancia, por una parte, y la sed de poder, a cualquier precio, con el propósito de imponer a los demás la propia voluntad» (# 37a). Dos actitudes que rigen el comportamiento de mucha gente, condicionando la conducta de los demás.

Esa voracidad económica y política -afán de ganancia y sed de poder- explica que los más débiles siempre queden discriminados y terminen reducidos a la miseria y sin resortes para salir de ella. Esta es una de las causas más profundas del subdesarrollo, y su contraste con el hiperdesarrollo que le rodea, sea a nivel nacional o internacional.

El Papa no rechaza que haya *mecanismos institucionales responsables de las diferencias entre los pueblos*, pero no cree que radique ahí el fondo de la cuestión, sino en el terreno moral. No concentra sus críticas en la conducta de los dirigentes políticos o de los centros de poder económico, sino en esa trama imperceptible que da consistencia y legítima tanto a los mecanismos institucionales como a los dirigentes sociales. Trama que está constituida por esos valores, compartidos por toda la sociedad.

Pero, en el fondo se trata de valores. Y no de unos valores cualesquiera, sino de los dos que ocupan la cima de la jerarquía de valores vigentes en la actualidad.

«Para caracterizarlas aún mejor, podría añadirse a cada una de estas estructuras la expresión "a cualquier precio". En otras palabras, nos hallamos ante la absolutización de actitudes humanas, con todas sus posibles consecuencias» (# 37a).

No sólo es un problema moral, es un problema de moral "social". No puede reducirse, por tanto, a la moral individual para cargar toda la responsabilidad sobre aquellos que detentan alguna forma de poder. Estamos ante dos actitudes muy generalizadas a nivel de individuos, ante dos valores aceptados por toda la sociedad -afán de ganancia y sed de poder-, que pasan a ser también directrices de acción para los gobiernos y los pueblos.

La propuesta de solución no va en la línea de alternativas concretas, sino de una respuesta global basada en un orden de valores nuevos, cuyo eje central está en la solidaridad.

7. LA SOLIDARIDAD COMO CLAVE DE UN NUEVO SISTEMA DE VALORES

El afán de ganancia y la sed de poder, como *valores dominantes pueden resumirse en la "competitividad"*, elemento tan determinante en la cultura moderna. De ahí la propuesta de un sistema de valores basado en la solidaridad, la interdependencia positiva como respuesta coherente con el análisis de la realidad (# 17).

Interdependencia y solidaridad son dos términos clave para entender toda la encíclica. El primero describe una situación de hecho, y el segundo expresa la exigencia moral que de ahí se deriva:

«Se trata, ante todo, de la interdependencia -en su aspecto económico, cultural, político y religioso-, percibida como sistema determinante y asumida como categoría moral. Cuando se reconoce así la interdependencia, su correspondiente respuesta, como actitud moral y social, y como "virtud", es la solidaridad» (# 38).

El mensaje central de Juan Pablo II en la SRS es una llamada a la solidaridad⁹, dirigida a los creyentes y a los que no lo son, sin olvidar el diferente sentido que ésta puede tener para unos y otros. Juan Pablo II busca una plataforma común en que puedan aunarse los esfuerzos de todos los hombres de buena voluntad para trabajar por el auténtico desarrollo de la humanidad.

Para él *la solidaridad*¹⁰ «no es, pues, un sentimiento de vaga compasión o enternecimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Sino la determinación firme y perseverante de com-

⁹ D. VELASCO, La solidaridad, nuevo nombre de la paz, en «Sal Terrae» LXX (1988) 589-600.

¹⁰ Sobre el concepto de solidaridad, véase G. I. RODRÍGUEZ, "La solidaridad, camino hacia la paz y el desarrollo". Y E. COFRECES, Nuevo concepto de «solidaridad» de la encíclica «Sollicitudo rei socialis», en Comentarios a la «Sollicitudo rei socialis», I. c., 301-329.

prometerse por el bien común, por el bien de todos y cada uno, porque todos somos verdadera-mente responsables de todos» (# 38f).

Ese sentirse responsables todos, de todos, es el mejor antídoto a esa competencia, que nos hace vivir prioritariamente enfrentados los unos a los otros. Hay una contraposición clara y neta entre competencia y solidaridad:

«Esta determinación se funda en la firme convicción de que las causas que frenan el pleno desarrollo son el afán de ganancia y la sed de poder. Tales actitudes y “estructuras de pecado” sólo se vencen mediante la actitud opuesta: el compromiso por el bien del prójimo, con la disponibilidad de darse a favor del otro, en lugar de explotarlo, y de “servirlo”, en lugar de oprimirlo para el propio provecho, con la ayuda divina-» (# 38f)*.

Propuesta que puede parecer vaga e inconcreta, incapaz de ofrecer una respuesta operativa a los sistemas socioeconómicos vigentes. Las virtualidades de la solidaridad son ampliamente expuestas, subrayando el ejercicio del respeto a los derechos de las personas y de los pueblos como el único camino para la paz y el desarrollo de todos.

Y recuerda que las consecuencias de la interdependencia -positivas y negativas, beneficiosas o perjudicadoras- exigen la superación de la política de bloques -tribus, clubs y familias-, la renuncia a toda forma de “imperialismo” económico, militar o político en sus distintos niveles, y la transformación del abuso y la desconfianza mutua en colaboración (# 39h).

Pero *la solidaridad no es sólo una actitud moral y social (ética)* (# 38-39), sino también una virtud cristiana.

«A la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, a revestir las dimensiones específicamente cristianas de la gratuidad total, el perdón y la reconciliación.

El prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental, sino que se convierte en imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo. A la luz de la fe se percibe un nuevo modelo de unidad del género humano, en el que, en última instancia, debe inspirarse la solidaridad.

Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, uno en tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la

palabra “comunión”. Esta comunión, específicamente cristiana, es el alma de la vocación de la Iglesia a ser “sacramento” (# 40b-c).

Para el cristiano, la solidaridad es una tarea que responde al plan de Dios. Tarea que “no es algo accidental al compromiso creyente”, ya que se pone en conexión nada menos que con la misión de la Iglesia como sacramento de la presencia de Dios en el mundo, como recordó el Vaticano II¹¹.

8. ORIENTACIONES, NO PROGRAMA ALTERNATIVO

La encíclica no pretende ofrecer un programa detallado para avanzar hacia un verdadero desarrollo integral y solidario, ni un «sistema alternativo» al capitalismo y al socialismo. Pero sus orientaciones pueden reagruparse en torno a “tres grandes capítulos”, que tienen un indudable “contenido ético”: las relaciones entre los hombres y entre los pueblos, las relaciones hombre-naturaleza, la opción preferencial por los pobres.

Respecto a las *relaciones entre los hombres y entre los pueblos* recuerda que el desarrollo debe atender a todas las dimensiones del hombre, promoviendo sus derechos (# 33). Y debe realizarse «en el marco de la solidaridad y de la libertad, sin sacrificar nunca la una a la otra bajo ningún pretexto» para que sea un desarrollo equilibrado (# 33h). Y esto bajo cualquier sistema económico..

Los sujetos de esos derechos son los individuos, los grupos -comenzando por el más primario, la familia- y los pueblos-. Derechos entre los que destacan los de a su propia identidad, independencia y seguridad, a la participación de los bienes destinados a todos los hombres, sobre la base de la igualdad y la solidaridad» (# 21c). Y el respeto a su libre iniciativa, no sólo en el campo económico, si no también en el político cultural (# 33g)..

Enfatiza la importancia de la dimensión internacional para el desarrollo-subdesarrollo de los pueblos. Las estructuras internacionales deben tener en cuenta no sólo a los Estados nacionales, sino también al

¹¹ «*La Iglesia es en Cristo como un sacramento, señal e instrumento de la íntima unión con Dios, y de la unidad de todo el género humano*» (Concilio Vaticano II: LG 1).

entramado que es corresponsable fáctico del subdesarrollo y del superdesarrollo, y de un eventual desarrollo equilibrado. Responsables institucionales que trascienden las fronteras nacionales y desbordan, por consiguiente, la soberanía de los Estados.

Las *relaciones hombre-naturaleza*, -la cuestión ecológico-, es un aporte importante de la SRS respecto a la PP (# 34). Una paz entre los pueblos basada en el desarrollo no es viable si no va acompañada de un equilibrio entre el hombre y la naturaleza.

Denuncia el desequilibrio actual como una consecuencia más del desarrollo entendido en términos puramente economicistas. El ritmo de consumo de recursos naturales que conlleva acaba por limitar esos recursos naturales, a medio y largo plazo. Cuestión agravada por los altos índices de contaminación que todo esto produce.

Por eso, cada vez más, es una exigencia ineludible del desarrollo «el respeto por la naturaleza, tanto por razones prácticas, como éticas-morales. En el orden práctico los recursos no-renovables, obligan a arbitrar “políticas racionales, atentas a las necesidades presentes, pero sin hipotecar la super-vivencia de las generaciones que nos seguirán”.

Y, por otra parte, los principios éticos y teológicos, recuerdan que el dominio sobre la naturaleza reconocido al hombre no es de carácter absoluto, no es de “usar y abusar”, de disponer de las cosas medalagariamente. Además que una de las limitaciones de este dominio proviene del “destino universal de los bienes” de la tierra. «Ante la naturaleza, estamos sometidos a leyes no sólo biológicas, sino también morales, que no se pueden transgredir impunemente» (# 34e).

La *opción preferencial por los pobres* (cap. 6) es un tema complejo. La encíclica parte de un planteamiento teológico y sugiere recomendaciones concretas y técnicas, que se encuentran en todo el documento. Sin embargo no estamos ante un salto injustificado.

Condición indispensable para que esta opción sea operativa es una interpretación y aplicación adecuadas de la doctrina sobre la propiedad. Y es doctrina común en la Iglesia que el derecho de propiedad privada se da desde el respeto al destino universal de los bienes (# 42e).

La opción o amor preferencial por los pobres, tema frecuentemente tratado por el magisterio social en los últimos años ¹²- quiere ser traducido por la SRS en términos internacionales.

9. PROPUESTAS DE REFORMAS CONCRETAS ¹³

Propuestas que *no son nuevas ni originales de la Doctrina Social*. Recogen sugerencias de organismos internacionales que se ocupan de los problemas del subdesarrollo. La Iglesia no se limita a la denuncia de las estructuras de injusticia, sino que analiza el trasfondo ético de la situación, los proyectos para su superación, y su coherencia con la visión cristiana del desarrollo. Y cuando se da esta coherencia, la Iglesia no tiene reparos en apoyar las iniciativas que surgen en otros ámbitos sociales, aunque nunca llega a formular o a hacer suyo un sistema o proyecto global.

Cinco son las iniciativas propuestas. Se presentan inmediatamente “después del pasaje dedicado a la opción preferencial por los pobres”, como destacando la coherencia entre ambas cuestiones. Y se las llama «acciones concretas para llegar con decisión a algunas reformas necesarias» que eliminen los desequilibrios descritos.

Tres de ellas se mueven en el campo estrictamente económico, en tanto que las otras dos son de orden político y jurídico.

Las *de carácter económico* buscan unas estructuras de organización económica que impidan la explotación de los países pobres por parte de los ricos. Se refieren a la “reforma del comercio internacional”, y a la división internacional del trabajo subyacente. A la del “sistema monetario y financiero mundial”, para evitar situaciones tan límites como el problema de la deuda exterior, que atenazó en los años

¹² Cf A. TORRES QJEURUGA .- “Cristianismo y opción por los pobres: algunas aclaraciones fundamentales”, en «Corintios XIII» 47 (1988) 195-222

¹³ *Proceso de las propuestas*. Análisis -sociopolítico- de la situación del mundo. Juicio ético y teológico, denunciando los valores vigentes, detrás de esas desigualdades, y proponiendo un nuevo sistema de valores basado en la solidaridad. Y retorno al terreno político para proponer algunas iniciativas que responden a un enfoque solidario del desarrollo

ochenta a muchos países del tercer mundo. Y al “intercambio de tecnologías” (# 43c-e)¹⁴.

Se tratan de propuestas de “orden técnico”, si bien su concreción no es competencia de la Iglesia. Se mencionan para subrayar cómo los principios antes enunciados no son puras abstracciones, sino que pueden encarnarse en medidas concretas. Propuestas que están en perfecta consonancia con los principios antes expuestos, pero que perderán su eficacia si no se aplican desde el espíritu antes enunciado.

Las propuestas *de tipo político-jurídico* ya venían siendo formuladas por la Iglesia: necesidad de una reorientación de las organizaciones internacionales y un avance hacia un grado superior de ordenamiento jurídico internacional. Pero ahora su puesta en práctica es “más urgente que nunca”, dada la gravedad de los problemas, la insuficiencia de las instituciones existentes para superarlos, y ante la negativa más cruda a reorganizar el sistema cara al bien común internacional y a una efectiva opción preferencial por los pueblos más pobres.

Las reformas propuestas miran tanto al orden internacional, como al seno de los mismos países en desarrollo. Indica pistas de reforma a éstos para promover su propio desarrollo¹⁵, enfatizando una doble línea de acción: la “alfabetización y educación de base”, y la “democratización de las instituciones políticas” para garantizar una efectiva participación¹⁶.

10. LA ENCICLICA ANTE EL CAPITALISMO Y EL COLECTIVISMO¹⁷

¹⁴ Cf J. T. RAGA, La reforma de los sistemas monetario, financiero y del comercio internacional, en Comentarios a la «Sollicitudo rei socialis», l.c., 169-191.

¹⁵ Sobre la responsabilidad de éstos en su propio desarrollo, véase I. NYEME, Le développement humain authentique a l'Afrique d'aujourd'hui b la lumière de l'encyclique «Sollicitudo rei socialis», en «Revue Africaine de Théologie» XII (1988) 173-182.

¹⁶ Cf E. FERNÁNDEZ SEGADO, Democratización política y revisión de las estructuras internacionales: vías necesarias para el desarrollo humano, en «Revista Fomento Social» XLIII (1988) 45-460

¹⁷ *La encíclica ante el Capitalismo y el Colectivismo*. La posibilidad de que la SRS pudiera equiparar, en su juicio ético, a capitalismo y colectivismo

La encíclica no pretende un examen global de ambos sistemas, *los estudia sólo desde la preocupación central de la misma, el problema del subdesarrollo*. Y ha dejado bien asentado que tanto un sistema como el otro son un obstáculo para el auténtico desarrollo (integral y solidario) de los pueblos. Y aunque tienen diferentes concepciones del mismo, ambas resultan insuficientes.

Aunque reconoce sus diferencias, como su distinta concepción de la propiedad de los medios de producción, con las consecuencias que de ahí se siguen para las relaciones entre capital y trabajo. Y no faltan alusiones críticas dirigidas exclusivamente al colectivismo

Insiste más en lo que coinciden, que en lo que los distingue, como ya había hecho en la *Laborem exercens*. Y así critica su economicismo y materialismo, que son el origen de que el trabajo quede subordinado al capital y la persona humana a los intereses económicos.

Esa es «una de las razones por las que la Doctrina Social de la Iglesia adopta una actitud crítica en relación tanto al capitalismo liberal como al colectivismo marxista» (# 2 ib). Las dos concepciones se rechazan por su economicismo, porque el afán de ganancia y la sed de poder presiden sus relaciones con las personas y entre los pueblos.

Estos dinamismos desviados, que actúan originariamente en el ser humano, son los que alimentan también el enfrentamiento entre los bloques repercutiendo perjudicialmente sobre el tercer mundo en forma de imperialismo. La tendencia a extender el control económico y el dominio político fuera de sus fronteras les hace dirigirse a los pueblos más débiles, convirtiendo a éstos en «piezas de un mecanismo y de un engranaje gigantesco» y abortando el proceso hacia su propia autonomía que hubiera sido el término natural de la independencia política anteriormente conseguida (# 22).*

Sin embargo, hay referencias explícitas al colectivismo, denunciando sus injusticias más flagrantes, como consecuencia de sus estructuras de poder. Así, las restricciones a los derechos humanos, pero de for-

levantó una fuerte polémica en los países desarrollados, sobre todo en los Estados Unidos. Unos acusaron a Juan Pablo II de simplismo. Y otros dijeron que aunque en algunos pasajes se daba esa equiparación, una lectura atenta del documento llevaba a concluir que los criterios morales que en él se contienen hacen impensable situar al mismo nivel a ambos sistemas

ma especial la negación o limitación de dos formas de libertad: la libertad religiosa y la libre iniciativa económica, y el partido único (# 15).

Pero esto no indica que el Papa se alinee incondicionalmente con el espíritu del capitalismo. Tan importante como su afirmación de la libertad, frente a los que la niegan, es la denuncia de los abusos que se cometen en nombre de ella. Al menos, a escala mundial, se repite aquella forma de ejercer la libertad en la que el más débil tiene que terminar sometido a los imperativos del más fuerte.

Con esto hemos llegado a lo que es *la esencia del capitalismo inter-nacional, su radical incapacidad para la solidaridad*. Está la más grave limitación ética del capitalismo, porque el afán de ganancia y la sed de poder, cuando se absolutizan y tienen la oportunidad de actuar sin límites de fronteras, desencadenan en los regímenes de un signo y otro la misma dinámica expansionista e imperialista sin freno. El escándalo del hiperdesarrollo frente al subdesarrollo no es más que la consecuencia de todo eso, y conlleva la negación de la libertad de los otros, en este caso, de los otros pueblos. (# 28).

En este punto, capitalismo y colectivismo nunca fueron equiparables, porque a escala mundial sólo existe un sistema, que es el capitalista, y además casi libre de todo control. Ciertamente ese sistema queda descalificado sin paliativos desde el principio hasta el final de la *Sollicitudo rei socialis*¹⁸.

11. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

En resumidas cuentas, *esta encíclica no confía en ninguno de los dos sistemas para resolver los problemas del subdesarrollo*, pero tampoco ofrece un sistema alternativo. Se limita a sugerir medidas parciales, importantes pero insuficientes, para completar un programa global.

¹⁸ J. ARRIOLA .-“Veinte años en la evolución de los pueblos del tercer mundo. De la «Populorum progressio» a la «Sollicitudo rei socialis»”, en *Solidaridad*, nuevo nombre de la paz, l. c., 91-97.

Crítica la escasa perspectiva profética de la encíclica, que se manifiesta en una injustificada equiparación del primer y segundo mundo –capitalismo y colectivismo marxista– y en una falta de conceptualización adecuada de lo que es la lógica del capitalismo.

Esto nos pone en la pista para entender el *alcance de la Doctrina Social de la Iglesia*. La Doctrina Social está estrechamente vinculada a la fe, a una fe que se proyecta sobre las complejas realidades de la vida del hombre. Pone en primer plano la importancia de la conciencia, y señala su profunda dependencia de las ciencias, que le suministran los datos para el análisis de la realidad¹⁹.

«La doctrina social de la Iglesia no es una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista. Ni es una ideología, sino una reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad, y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial.

Su objetivo es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o disconformidad con lo que el evangelio enseña acerca del hombre, y su vocación terrena y trascendente. Y orientar, en consecuencia, la conducta cristiana. Pertenece al ámbito de la teología y especialmente al de la teología moral» (# 4lg).

Pertenece al núcleo mismo de la Iglesia, y su enseñanza y difusión está relacionada con su “función profética” (# 4lhi). No es una actividad secundaria y cuasi marginal, sino un deber de su ministerio pastoral (# 33e). Por todo ello algunos han hablado de que esta encíclica es un “verdadero” relanzamiento de la doctrina social de la iglesia”²⁰, que conecta con una de las grandes preocupaciones de Juan Pablo II, “la presencia de los cristianos en la vida pública”.

ILDEFONSO CAMACHO .- “Doctrina Social de la Iglesia.

Una aproximación histórica”- San Pablo
Adaptación: Santiago de la Fuente sj

¹⁹ Cf R. SANZ DE DIEGO .- “Ni ideología, ni «tercera vía»: doctrina para la acción. El por qué de la encíclica”, en «R-vista Fomento Social» XLIII (1988) 345-368; L. GONZÁLEZCARVAJAL, Aportación de la «Sollicitudo rei socialis» a la Doctrina Social de la Iglesia, en *Comentarios a la «Sollicitudo rei socialis»*, l. c., 3-19.

²⁰ Cf A. ALVAREZ BOLADO .- “Doctrina Social para el «giro del siglo»”, en «Cuenta y Razón» 37 (1988) 15-21.

La «Centesimus annus»

(¿Puede el cristiano aceptar el Capitalismo?)

Juan Pablo II, 1991

Ildefonso Camacho

INDICE

- 0 Introducción
1. Contexto Histórico
- 2 Objetivos de la encíclica
- 3 Esquema
- 4 Fecundidad de la Rerum Novarum y "relectura" de la misma (Cap 1)
- 5 La Rerum Novarum, el Marxismo y el Siglo XX (Cap. 2)
- 6 Causas inmediatas de la caída del Colectivismo (Cap. 3).
- 7 Los tres grandes errores del Marxismo
- 8 Consecuencias inmediatas de la caída del Colectivismo (Cap 4)
- 9 Problemas pendiente tras la caída del Colectivismo
- 10 Elementos de un nuevo Orden Socioeconómico (Cap. 4)
- 11 Elementos de un nuevo Orden Político y Cultural" (Cap. 5)
- 12 ¿Se propone algún "modelo alternativo"?
- 13 La Doctrina social Cap. 6)

APÉNDICE: CLAVE DE INTERPRETACION

- 14 Modelo de Análisis empleado
- 15 Su aplicación al Colectivismo
- 16 Su aplicación al Capitalismo
- 17 Dos interrogantes

0 INTRODUCCION

Hasta 1989 dos sistemas socioeconómicos se disputaban el planeta: el capitalista y el colectivista. Tras ellos había dos maneras de entender al hombre y la sociedad, dos concepciones distintas de la política. El mundo estaba dividido en "dos bloques" contrapuestos, continuamente enfrentados. Esta oposición marcó la historia de la humanidad durante medio siglo, desde el final mismo de la II Guerra mundial. Y la DSI también se debatió ante la alternativa de los dos sistemas, a lo largo de un siglo.

El Colectivismo se derrumbó, de forma repentina y espectacular, en dicho año. La consecuencia más inmediata de ese acontecimiento ha sido la victoria "definitiva" del capitalismo. El capitalismo quedó como único sistema existente, aunque con múltiples variantes. Y la DSI, ante este hecho, se encontró urgida a responder a la gran pregunta del momento: ¿cómo enjuiciar el capitalismo, ahora cuando parece que no tiene alternativas? ¿Puede el capitalismo ser aceptado por un cristiano?

Esa es la cuestión central de la encíclica *Centesimus annus* (CA), de Juan Pablo II, publicada en 1991. Dicho documento había sido pensado inicialmente para conmemorar el centenario de la doctrina social, al cumplirse los cien años de la Rerum novarum (RN). Pero la trascendencia de lo sucedido en 1989 le obligó, sobre la marcha, a ampliar el contenido de la encíclica que estaba en preparación, y abordar este tema que exigía una respuesta sin dilación.

Al hacer el resumen de la DSI y de su vigencia durante un siglo, Juan Pablo II se encuentra en las mejores condiciones para afrontar la cuestión de los sistemas socioeconómicos -que siempre ha sido el trasfondo de la doctrina social-, ante las lecciones derivadas de la caída de una de las alternativas.

1. CONTEXTO HISTORICO

Dejemos sólo constancia de los dos acontecimientos más importantes: *la caída del colectivismo*¹, y *la euforia liberal* que se produjo ante ese fracaso. Sin embargo no se puede ignorar una *crisis del capitalismo del estado de bienestar* -la forma más evolucionada del mismo-, en los últimos años. Crisis de proporciones muy diferentes a las del colectivismo.

Este ambiente debe ser muy tenido en cuenta a la hora de valorar la toma de posición de Juan Pablo II. Sobre este trasfondo histórico se comprende el interés con que se esperó este nuevo documento papal: *qué diría el Papa ahora sobre el capitalismo*; en concreto, ¿la Iglesia iba a aceptar oficialmente sus valores y su legitimidad?

2 OBJETIVOS DE LA ENCÍCLICA

La encíclica fue concebida para *conmemorar el centenario de la RN*. Deja constancia de las innumerables peticiones recibidas para solemnizar este «inmortal documento». Y puntualiza que quiere celebrar, no tanto el documento en sí, cuanto su fecundidad a lo largo de los cien años desde su publicación (1)².

Y hace una relectura del mismo, con una "triple invitación": a «echar una mirada retrospectiva» para redescubrir la riqueza doctrinal y práctica de la RN. A «mirar alrededor» para analizar las «cosas nuevas» que nos rodean. Y a «mirar al futuro», a las incógnitas y promesas del tercer milenio cristiano (3). En ese sentido hay que entender la mencionada fecundidad de la RN, que es lo que se quiere celebrar.

Y añade un «análisis de los acontecimientos de la historia reciente» (3): el derrumbe espectacular del colectivismo. Y otros dos hechos concomitantes: la crisis del sistema capitalista en su forma actual (crisis del estado de bienestar, crisis del estado fiscal, crisis del modelo socialdemócrata, o como se le quiera llamar) y la exaltación del capitalismo, después de la práctica desaparición del colectivismo).

¹ Sobre esta cuestión puede verse, de entre la abundante bibliografía, L. A. Rojo.- La Unión Soviética, sin plan y sin mercado, Claves 1 (1990) 26-32.

² Los números entre () se refieren a números de la encíclica Centesimus annus

Análisis que se hace para discernir las nuevas exigencias de la evangelización. Sin pretender dar juicios definitivos, ya que de por sí no atañe al ámbito específico del magisterio (3).

Ambos objetivos no son tan ajenos entre sí, como pudiera parecer a primera vista. La DSI, cuya fecundidad se quiere enaltecer, se ha ido haciendo al hilo de una permanente confrontación con los dos grandes sistemas de organización de la vida socioeconómica, capitalismo y socialismo o colectivismo.³

3. ESQUEMA

Supuesto este doble objetivo de la Centesimus annus, podemos esquematizar su contenido de acuerdo con las líneas siguientes:

INTRODUCCIÓN: La gratitud hacia León XIII (1-2). Doble objetivo: fecundidad de la doctrina de León XIII y análisis de algunos acontecimientos de la historia reciente (3).

CAP. 1: RASGOS CARACTERÍSTICOS DE LA «RERUM NOVARUM».

a) El contexto de la Rerum novarum (4) y el doble nivel de sus contenidos; el camino para la justicia y la paz, la intervención de la Iglesia en los problemas sociales (5).

b) Los principios enunciados por la Rerum novarum: dignidad del trabajo humano como clave de lectura de toda la encíclica; derecho a la propiedad privada (6); derecho de asociación y a unas condiciones dignas de trabajo (7); derecho a un salario justo (8) y a cumplir libremente los deberes religiosos (9). La concepción del Estado: atención a todos, especialmente a los más pobres; velar por el bien común (10-11).

CAP. 2: HACIA LAS «COSAS NUEVAS» DE HOY.

a) Clarividencia de las previsiones de León XIII (12) y profundización actual sobre los errores del socialismo (13-14).

b) La alternativa defendida por la Iglesia y sus efectos a lo largo de este siglo (15-16).

³ La encíclica sigue el método de «ver-juzgar-actuar», utilizado por la Sollicitudo rei socialis, aunque prefiere el esquema temporal.

c) El error de fondo (una concepción de la libertad que la aparta de la verdad) y sus consecuencias en nuestro siglo (17-21).

CAP. 3: EL AÑO 1989.

a) Alcance inesperado y prometedor de lo ocurrido (22). Dos factores que explican el cambio: la violación de los derechos del trabajador y la ineficiencia del sistema económico (23-24).

b) El problema de fondo: una falsa idea del hombre que conduce a un falso proyecto de sociedad (25)

c) Consecuencias: para la Iglesia (26) y para las relaciones internacionales (27-28). Concepción integral del desarrollo como base (29)

CAP. 4: PROPIEDAD PRIVADA Y DESTINO UNIVERSAL DE LOS BIENES.

a) La propiedad privada en la doctrina de la Iglesia (30) y el proceso productivo como se plantea hoy: el trabajo y la empresa (31-32); los marginados de este proceso y las limitaciones del libre mercado (33-34).

b) Hacia qué sistema económico caminar: una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación; el capitalismo no puede ser el único modelo (35).

c) Los problemas específicos de los países de economía avanzada: consumismo (36); cuestión ecológica y ecología humana (37-40); la alienación como problema de fondo (41).

d) El capitalismo sólo podrá ser aceptable si se somete a control y no da pie a una ideología radicalizada (42).

e) Lo que la Iglesia aporta en esta situación: prioridad del hombre, propiedad de los medios de producción, legitimación de la sociedad si crea oportunidades de trabajo para todos (43).

CAP. 5: ESTADO Y CULTURA.

a) Doctrina de la Iglesia sobre el Estado (44-45) y sobre la democracia (46).

b) Situación tras la caída de los totalitarismos: predominio del ideal democrático y aportación de la Iglesia (47).

c) Criterios sobre la intervención del Estado en la economía: armonizar y dirigir el desarrollo; ejercer funciones de suplencia; respetar el

d) principio de subsidiaridad (48). Excursus sobre las tareas asistenciales (49).

d) La cultura de la nación y su prolongación en una cultura de paz para los pueblos (50-52).

CAP. 6: EL HOMBRE ES EL CAMINO DE LA IGLESIA.

a) La DSI como instrumento de evangelización (53-55).

b) La DSI exige la colaboración de todos en una acción que promueva la justicia y transforme las estructuras (56-60).

c) La DSI tiene como constante la defensa del hombre a lo largo de estos cien años (61).

d) Acción de gracias final e invocación a María (62).

A la vista de *la extensión de los distintos capítulos* de la encíclica se concluye que el análisis de los acontecimientos de 1989 y 1990 ha terminado desplazando su motivo: la conmemoración del centenario de la RN.

4 FECUNDIDAD DE LA "RERUM NOVARUM" Y "RELECTURA" DE LA MISMA (Cap. 1)

Este capítulo responde al *primer objetivo de la encíclica*, poner de manifiesto la fecundidad de la RN, siendo un análisis del pasado. Describe la situación histórica que motivó la RN, la radicalidad de los cambios políticos y económico-sociales que se produjeron y la división de la sociedad en dos clases (4).

Su denuncia de la situación y la solución que propone. Y con ello se están poniendo las "bases para comprender el papel que corresponde a la Iglesia en este terreno, como parte de su acción evangelizadora" (5).

Y en un segundo momento enumera *las principales aportaciones doctrinales de la RN, haciendo algunas aplicaciones al presente*: Pone en primer término la dignidad del trabajo humano, a la que presenta como clave de toda la RN. El derecho a la propiedad privada, subrayando que no es un derecho absoluto, sino sometido al destino universal de los bienes (6). Enumera «otros derechos como propios e inalienables de la persona humana», que son también derechos del obrero; el a formar asociaciones, y a unas condiciones dignas de trabajo (7). El

derecho a un justo salario, que alcance a la familia (8). El derecho a cumplir libremente los deberes religiosos (9).

Respecto las relaciones entre el Estado y los ciudadanos destaca un doble deber del Estado: una « especial consideración con los débiles y pobres» (10) y «velar por el bien común y cuidar que todas las esferas de la vida social, sin excluir la económica, contribuyan a promoverlo»(11)

Y subraya como León XIII critica directamente al liberalismo, como se puede deducir de las obligaciones que atribuye al Estado («el cual no puede “limitarse a favorecer a una parte de los ciudadanos”, esto es, a la rica y próspera, y “descuidar a la otra”, que representa indudablemente la gran mayoría del cuerpo social» (10).), aunque no le dedica una parte especial. Esta preocupación por tomar distancias respecto al liberalismo merece especial atención hoy, dada la coyuntura que atravesamos.

Y al final, como resumen, hace mención de «la correcta concepción de la persona humana y de su valor único» (11), que ya fue adelantada en la introducción (3).

Más que un resumen del contenido de la RN, Juan Pablo II hace una relectura de la misma, desde una perspectiva actual, como se ve por las frecuentes referencias a la problemática de hoy.

Pero donde mejor se percibe que Juan Pablo II está haciendo una relectura es en la prioridad que se atribuye al trabajo humano, considerado como «clave de lectura de dicha encíclica» (6). Así como la interpretación de la RN como una primera realización de lo que hoy se llama «opción preferencial por los pobres» (11).

Dentro de esta relectura presenta la tarea de difundir la doctrina social como algo que «pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano». Así como la referencia a la «nueva evangelización» para el mundo moderno.(5).

Evidentemente estas afirmaciones reflejan una concepción de la DSI que no es la de los tiempos de León XIII.

Todas estas observaciones confirman que la CA *no pretende sólo repetir lo que decía la RN, sino mostrar también su fecundidad*, su incidencia sobre la vida social en estos cien años que nos separan de

ella. Remodelación que se ha ido produciendo a partir del núcleo doctrinal que ella contenía como en germen.

5. LA “RERUM NOVARUM”, EL MARXISMO Y EL SIGLO XX (Cap. 2)

Para Juan Pablo II, *marxismo y comunismo son factores determinantes en el siglo XX*, más allá de su incidencia directa en los regímenes de los países colectivistas. Marxismo y comunismo han venido siendo una amenaza para todos los pueblos (9-20) y una fuente permanente de tensión mundial (18). Comenzando por las dos guerras mundiales (17) y siguiendo por todos los conflictos que desde 1945 han dividido al mundo en dos bloques, hasta implicar en esa dinámica a todos los pueblos del tercer mundo (18)

“El odio y la violencia” fueron ingredientes para que todo eso funcionara, legitimado por las ideologías(17). Y con esta última afirmación se está apuntando ya al papel del marxismo en la época contemporánea.

El cap. 2º continúa el examen del pasado, y su contenido puede resumirse en tres bloques.

El primero se refiere al *fracaso del colectivismo*, reflejado en los acontecimientos de 1989-1990, Y analiza lo que él considera los grandes errores del socialismo: su “falsa concepción del hombre” -que es el principal-, derivada de su ateísmo (13). Y su opción por “la lucha de clases” como principal medio de acción para transformar la sociedad, consecuencia de lo anterior (14).

El segundo describe *las transformaciones del Estado* a partir del modelo liberal vigente en los tiempos de la RN, y criticado ya por ella (15-16). Transformación, a lo largo del siglo XX, acorde con las enseñanzas de la RN, que consistió, básicamente, en una transformación del papel del Estado, que ha asumido la “doble tarea” de salvaguardar las condiciones fundamentales de una economía libre y garantizar los derechos de los trabajadores. Y se llega así a un justo equilibrio entre el principio de subsidiariedad y el de solidaridad (15).

Proceso al que colaboraron también el “movimiento obrero” y la “sociedad toda”, siendo notable la aportación de los “cristianos” (16).

El tercero destaca los *aspectos negativos de esta evolución*, insistiendo en que la raíz de tantas tragedias está en el abandono de la doctrina sobre la verdadera libertad (17-21), no haber acogido plenamente el anuncio profético de la RN (16). Esa falsa concepción de la libertad humana fue la causa de las guerras mundiales de 1914 y 1945 (17), y de la situación vivida desde 1945, donde la ausencia de guerra no significa la existencia de una verdadera paz (18).

El marxismo ha pesado mucho en el mundo desde la conclusión de la segunda guerra mundial. Han sido diversas las iniciativas emprendidas para alejar la amenaza marxista. Algunos países buscaron "construir una sociedad democrática inspirada en la justicia social" como vía que «priva al comunismo de su potencial revolucionario» (19). Otros desarrollaron el sistema de la "seguridad nacional", para evitar la infiltración marxista (19c). Y otros acudieron a la "sociedad de bienestar o sociedad de consumo" para «derrotar al marxismo en el terreno del puro materialismo» (19d).

Y en el tercer mundo, y en el marco del proceso de descolonización y de construcción de una auténtica independencia, «a muchos les pareció que el marxismo podía proporcionar como un atajo», dando origen a formas de socialismo nacionalista, donde el marxismo-leninismo aparecía como uno de los componentes más frecuentes y activos (20).

Y la encíclica termina constatando cómo ha ido creciendo «un sentimiento más vivo de los derechos humanos» y reconociendo el papel que en este terreno ha desempeñado y habrá de desempeñar la ONU, desde que acabó la última guerra mundial (21).

En todo este capítulo hay una clara contraposición entre la doctrina de la Iglesia y el marxismo.⁴ Entre las grandes intuiciones de León XIII. y su desarrollo en los cien años que le siguen, y el marxismo tal como se desarrolló en ese mismo período de tiempo. Y por eso el capítulo comienza alabando la "clarividencia de León XIII, que ya previó la incapacidad del socialismo para resolver la cuestión social", lo que se confirmó por la caída del colectivismo (12).

La incompatibilidad entre la antropología cristiana y la marxista es subrayada como reflejo de dos posiciones irreconciliables. Frente a la

⁴ Frente a la forma menos dramática, cómo el estado liberal decimonónico ha ido integrando lentamente algunos de los principios de la RN

concepción de la sociedad y del Estado que propugna la Iglesia, se detectan en el «socialismo» graves errores que, en su germen, fueron ya denunciados por la RN. El análisis de estos errores constituye otro de los grandes temas de la encíclica.

6 CAUSAS INMEDIATAS DE LA CAIDA DEL COLECTIVISMO (Cap. 3).

Para Juan Pablo II *el factor decisivo ha sido la violación sistemática de los derechos del trabajador*, por un régimen que precisamente se presentaba como su defensor y portavoz. La persistencia de esta situación ha desencadenado la reacción de los trabajadores, desautorizando la ideología que pretendía ser su voz (23). Lo ocurrido en Polonia es ejemplo de todo un proceso que se desarrolló, con matices diferentes, en varios países más.

Para Juan Pablo II la clave para entender lo sucedido hay que ponerla en que los trabajadores recurrieron al diálogo, la solidaridad y la lucha no-violenta, como alternativa a «la lucha para destruir al adversario» (la lucha de clases) (22), usando las «armas de la verdad y la justicia». Con perseverancia, «voluntad de negociación y el espíritu evangélico» frente a los métodos del marxismo (25). Actitudes que han desarmado a quienes siempre confiaron en el poder de la fuerza, frente al poder de la fuerza ha resultado más eficaz el testimonio de la verdad (23).

Un segundo factor ha sido *la ineficiencia del sistema económico*, efecto de la violación de derechos económicos fundamentales (derecho propiedad, iniciativa, y libertad en el sector de la economía» (24).

Junto a estos hay *otros factores*, culturales y nacionales, que dan una idea más completa de la opresión a que han sido sometidos los pueblos de la Europa del Este durante años.

El vacío espiritual provocado por el ateísmo y el afán del marxismo de «desenraizar del corazón humano la necesidad de Dios» contrastan con la constancia de quienes se han mantenido fieles a Dios en una lucha tan prolongada (24).

Todo esto obliga a revisar la antropología marxista y las formas políticas derivadas de ella, para lo que el cristianismo ofrece una excelente alternativa (25).

7 LOS TRES GRANDES ERRORES DEL MARXISMO

El análisis de los errores *del marxismo, que es la ideología que ha inspirado el sistema colectivista*, nos ayudará a explicar su fracaso. Reuniendo distintos pasajes de la Centesimus annus, estos errores podrían ser reducidos a tres: una falsa antropología (3, 17, 25), el ateísmo (13, 24), el recurso a la lucha de clases (14). Una palabra sobre cada uno de ellos:

La concepción marxista del hombre considera a éste como «un simple elemento o una molécula del organismo social, de manera que el bien del individuo se subordina al funcionamiento del mecanismo económico social», y puede ser alcanzado al margen de su decisión autónoma y de su responsabilidad asumida. Lo que conduce a una no menos falsa concepción de la sociedad, que queda prácticamente reducida al Estado (13).

La raíz última de este error antropológico es el ateísmo: «La negación de Dios priva de su fundamento a la persona y, consiguientemente, e induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona». El marxismo «concebe la realidad humana y social del hombre de manera mecanicista» (13).

De ahí *la elección de la lucha de clases como medio esencial de acción*. La Iglesia no niega el conflicto como hecho social, pero sí «la idea de un conflicto no limitado, por consideraciones de carácter ético o jurídico» (14). Éste punto ayuda a comprender muchos aspectos del análisis de Juan Pablo I.

Lo que sí rechaza es la lógica que conduce a la lucha de clases, «la idea de que la lucha por la destrucción del adversario, la contradicción y la guerra misma sean factores de progreso y de avance de la historia». Lógica que lleva a la «guerra total» (18), y que para el Papa ha sido el motor y principio de legitimación de la dinámica de tensiones que ha caracterizado la historia del siglo XX.

En otros varios pasajes vuelve sobre los errores fundamentales del marxismo, enfocándolos siempre desde el punto de vista *de su concepción de la libertad humana*. El error consiste en entender la libertad de forma que la aparta de la obediencia a la verdad (17). Tanto en este pasaje como en otro el Papa cita la encíclica “*Libertas praestantissimum*”, de León XIII, como el mejor exponente de la visión cristiana de la libertad.⁵

Sin embargo, el hecho de que el hombre puede usar torcidamente de su libertad nunca justificaría un orden social que le privara de ella. El cristiano sabe que el ser humano «tiende hacia el bien, pero es también capaz del mal». Pero esto no es razón para instaurar un «sistema de control burocrático que esteriliza toda iniciativa y creatividad». Cuando esto ocurre, la política se convierte en una religión secular (25). En el fondo es, pues, en la antropología donde se sitúa la máxima contraposición entre cristianismo y marxismo.

8 CONSECUENCIAS INMEDIATAS DE LA CAIDA DEL COLECTIVISMO (Cap 3)

La primera se refiere a *los pueblos de Europa*, de un lado y de otro, tienen ante ellos un largo camino por recorrer si quieren construir una verdadera Europa unida (27).

Una segunda consecuencia es la *necesidad de reconstrucción de los países ex-comunistas* (28): Para el Papa “la solidaridad con ellos es un deber de justicia”, pero que “no puede servir de excusa para marginar al tercer mundo”, donde las condiciones de pobreza son bastante más graves.

Y la tercera es *el reencuentro de la Iglesia con el movimiento obrero*. Tras este tiempo, en que estuvo como secuestrado por la ideo-

⁵ “*Libertas praestantissimum*”, en dicho documento «se ponía de relieve la *relación intrínseca de la libertad humana con la verdad*, de manera que una libertad que rechazara vincularse con la verdad caería en la arbitrariedad y acabaría por someterse a las pasiones más viles y destruirse a sí misma» (4e). Sin esta vinculación a la verdad el hombre se olvida de *respetar los derechos de los demás* (17a).

logía marxista, se presenta ahora como plataforma a la que se incorporan muchos hombres de buena voluntad (26)

Y, a propósito de la reconstrucción de los países comunistas, hace una digresión sobre el desarrollo. *Un desarrollo integral incluye* un ordenamiento político fundado en el respeto a los derechos de la conciencia humana, ya que sólo desde ahí es posible prevenir las amenazas del totalitarismo, el utilitarismo o los fundamentalismos religiosos (29).

El capítulo, *la mantiene la contraposición entre marxismo y la Iglesia*, principalmente por su "forma de entender la libertad humana y de organizar la sociedad", consecuentemente (25).

La historia ha dado la razón a la verdad cristiana, tras una época en que esta ha sido combatida y sojuzgada por el marxismo, que procuró desenraizar a Dios del corazón humano, sin conseguirlo (24). Mantuvo bajo su hegemonía al movimiento obrero hasta que éste logró desembarazarse de ella. Y algunos cristianos buscaron con toda su buena voluntad un compromiso entre su fe y el marxismo, pero ahora se ha mostrado «lo que había de caduco en estos intentos» (26).

9 PROBLEMAS PENDIENTES TRAS LA CAÍDA DEL COLECTIVISMO

Juan Pablo II llega con estos análisis a *dos conclusiones* muy claras. Primera, el colectivismo ha caído, pero los problemas persisten y, por consiguiente deben ser abordados (26). La caída del colectivismo no ha eliminado las situaciones de injusticia y opresión existentes, aunque sí las ha disminuido en algunos países.

Y la caída del colectivismo no puede ser interpretada como la victoria definitiva del sistema capitalista (35d, 42). En torno a estas dos ideas se mueve toda la segunda mitad de la encíclica (capítulos 4º- 6º).

Y, como es obvio, la Iglesia, ahora, se siente más libre para actuar, ofreciendo su doctrina y su compromiso concreto de ayuda (26) en dichos países, y en otros, por el efecto de demostración.

Los *problemas pendientes tras la caída del colectivismo* son aludidos los en muchos pasajes. Pero hay uno que puede valer como síntesis:

«La solución marxista ha fracasado, pero permanecen en el mundo fenómenos de marginación y explotación, especialmente en el tercer

mundo. Así como fenómenos de alienación humana, especialmente en los países más avanzados» (42).

De la explotación y marginación que sufre el tercer mundo habla al reconocer los aspectos positivos del sistema de libre empresa, y denunciar los efectos negativos que produce

Son marginados aquellos a los que no se ofrecen oportunidades para entrar de manera efectiva en el proceso que conduce al bienestar, viéndose cada vez más arrinconados porque se les limita incluso los espacios ya reducidos de sus antiguas economías de subsistencia (33a). Y a esta condición de marginación dedica el Papa una atención mayor que a lo que pudiera ser una explotación directa y abierta.

Ambas situaciones ponen de relieve la limitada eficacia y la insuficiencia del sistema de mercado libre, tanto a nivel nacional como, sobre todo, en el ámbito de las relaciones internacionales (34). Por eso es la "necesidad de garantizar unas instituciones que compensen la incapacidad del mercado" para responder a las necesidades no solventes (a las experimentadas por personas que no pueden pagar los bienes que necesitan).

A *la alineación*, experimentada sobre todo en los países más avanzados, dedica un espacio mayor. Y la concretiza en dos manifestaciones: el consumismo, que orienta la vida más hacia el tener que hacia el ser (36), y la falta de respeto a la naturaleza, que se basa en el error antropológico de olvidar «la primera y original donación de las cosas por parte de Dios» (37)⁶.

Profundizando el sentido de la alineación reconoce que la sociedad occidental ha superado aquellas formas de explotación que le criticaba Marx. Y para el Papa, a diferencia de la versión marxista, la verdadera alienación está en la subordinación de la vida toda, incluido el trabajo humano, al consumo. En la «inversión entre los medios y los fines» (41)⁷.

⁶ En la cuestión ecológica incluye «la auténtica ecología humana», que exige el respeto a la vida humana y a la familia (38-39).

⁷ Alineación. *Queda pendiente la modalidad más profunda: «cuando los hombres se instrumentalizan mutuamente y, para satisfacer cada vez más refinadamente sus necesidades particulares y secundarias, se hacen sordos a las*

10 ELEMENTOS DE UN NUEVO ORDEN "SOCIOECONÓMICO" (Cap. 4)

Parte de la doctrina de la propiedad hoy, en el contexto de la economía moderna, recordando los elementos esenciales indicados por la RN y el magisterio posterior (30).

Para la encíclica *la economía moderna* es un proceso complejo que debe ser organizado convenientemente (32), y donde el trabajo adquiere una importancia cada vez mayor "como capacidad de conocimiento y como capacidad de organización solidaria". El hombre, hoy más que nunca, es el principal recurso de la economía hoy" (31).

Reconoce su aspecto positivo de potenciar la actividad humana (32). Y en lo negativo, distingue dos grupos de problemas: los que afectan principalmente a los pueblos del tercer mundo («marginación y explotación»). Y los que se dan sobre todo en los países avanzados («alienación» y «consumismo»). Estos tres conceptos van a servir como hilo conductor para entender todo este capítulo.

La marginación y la explotación las ve como consecuencia del capitalismo primitivo, todavía vigente en no pocos países (33), y de las insuficiencias del mercado para responder a las verdaderas necesidades de todos (34).

De ahí que un orden económico justo debe basarse en el "trabajo libre, la empresa y la participación". Y, en él, el "mercado debe estar sometido a control y la empresa ha de ser una verdadera comunidad de personas" (35).

En cuanto a los problemas específicos de las economías más avanzadas, el Papa señala dos. El primero es el *consumismo*, que es denunciado como la más radical forma de alienación, ya que supone una orientación preferente al tener sobre el ser (36).

Y la cuestión ecológica, a la que se dedica un extenso pasaje (37-40). Los graves problemas que se presentan hoy en este campo obligan a hablar de una verdadera «ecología humana» (38-39) y a denunciar una

principales y auténticas necesidades, propias y ajenas» (41d). Ésta es la gran tarea que la sociedad avanzada no ha sido capaz de resolver

vez más el error de considerar al hombre «como un productor y consumidor de bienes más que como un sujeto que produce y consume para vivir» (39).

El deterioro creciente de la naturaleza exige al Estado velar por los bienes «colectivos» que no responden a los mecanismos del mercado (40).

A lo largo de la exposición de los problemas pendientes se van suministrando *elementos para la solución*. El mercado, sin negar sus valores, debe ser sometido a control, ya que es causante de la marginación y explotación de muchos, (34).

Y hay que ir hacia «una sociedad basada en el trabajo libre, la empresa y la participación». Lo que no resolvió la economía de mercado, ni el capitalismo (35).

A la hora de ofrecer soluciones, *la Iglesia no tiene un modelo propio*, sólo puede sugerir algunas orientaciones.

Reconoce los valores del mercado y de la empresa, a condición de que estén orientados hacia el bien común. Y favorece la "eficacia del trabajo, la participación y los movimientos asociativos" de trabajadores (43b).

Resumiendo. A la luz de los nuevos elementos de la sociedad moderna (43), la preocupación por el marxismo quede en segundo término. Ahora la cuestión esencial es el capitalismo y su modelo económico. El Papa "acepta el mercado como instrumento de asignación de recursos, pero rechaza la absolutización de la libertad económica que le acompaña" (42)⁸.

Matiza la eficacia del mercado para una mejor asignación de los recursos: "demanda no solvente" (34) y "bienes públicos" (40). Y acepta también la libre empresa, con tal de que sea "entendida como una comunidad de personas" (35).

E insiste en que la realización de la persona exige el uso de las cosas de este mundo como instrumentos, y supone respetar el destino universal de los bienes. Ninguna sociedad quedará legitimada si no garantiza esta oportunidad de realización personal a todos sus miembros (43).

⁸ Subyace aquí ya la distinción entre sistema económico y sistema éticocultural (36b, 39d), de gran interés para interpretar toda la encíclica.

11 ELEMENTOS DE UN NUEVO ORDEN "POLÍTICO Y CULTURAL" (Cap. 5)

Al hablar de *la dimensión política* retoma la doctrina de la RN sobre el Estado, desarrollando dos conceptos fundamentales. El estado de derecho, como instrumento para proteger la libertad, con una visión realista de la naturaleza social del hombre, a lo que se opone el totalitarismo (44).

Y el concepto de democracia, que hace posible la participación, haciendo notar que "una falsa concepción de la libertad puede convertir la democracia en agnosticismo y relativismo generalizado" (46), lo que se puede detectar bajo la crisis que atraviesa hoy este sistema político (47).

Y la completa con la función que compete al Estado en el terreno económico⁹. Y señala las competencias del Estado en este campo: "proteger y garantizar la libertad y la propiedad, vigilar y encauzar el ejercicio de los derechos económicos y sociales", aunque no se le puede pedir que los asegure directamente todos. "Intervenir frente a situaciones de monopolio y actuar de forma subsidiaria cuando las circunstancias lo exijan" (48).

Los excesos en este terreno, que muchos critican al «estado de bienestar», dan pie al Papa para insistir en el principio de subsidiaridad (48) y subrayar la importancia de las organizaciones sociales y la solidaridad social como complemento del Estado (49).

Y recuerda que el mercado y Estado no son sino instrumentos al servicio de la persona, que nunca debe quedar sofocada entre ambos polos (49).

La dimensión cultural es abordada de forma menos sistemática (50-52). Considera las culturas de los pueblos, como «patrimonio de los valores heredados y adquiridos», y su inevitable evolución (50-51). Y recuerda que deben ser una cultura de la paz, a la que la Iglesia presta una eficaz contribución (51). Y concluye hablando de la comunidad de naciones (un tema más bien político), subrayando la necesidad de que esté sometida al imperio de la ley, y la exigencia de que la paz se construya sobre la base del desarrollo (52).

⁹ La política y lo económico, tema que ya fue en parte adelantado al final del capítulo anterior (40a).

Este capítulo, junto con el anterior, constituyen la *parte constructiva de la encíclica*. En ellos se pretende ofrecer las líneas inspiradoras de un modelo de organización social (no de un «sistema» estrictamente hablando (43, 47), válido para este momento histórico que sigue a la caída del colectivismo.

Estos dos capítulos muestran claramente *el modelo de análisis empleado* por la encíclica, el análisis de los tres niveles: económico, político y ético-cultural, que es uno de los aportes más importantes de la encíclica (Ver Apéndice # 14-17)

12 ¿SE PROPONE ALGÚN MODELO ALTERNATIVO?

Algunos autores han destacado una *cierta inclinación de la encíclica hacia una socialdemocracia* moderada. El tono del pasaje aludido parece sugerir que ha sido la mejor fórmula que históricamente se ha encontrado como forma de organización económica y, en el fondo, política también¹⁰.

Sin embargo, hay que considerar otras afirmaciones del Papa. En dos momentos importantes de la encíclica *se dice categóricamente que la Iglesia no ofrece un modelo concreto*. Después de analizar las exigencias éticas de un justo orden económico (43). Y al concluir la reflexión sobre las exigencias éticas del orden político (47).

Para la CA *el problema fundamental del capitalismo* no está en la articulación entre mercado y Estado, sino en la inaceptable concepción del hombre que lo anima. Es en este punto hay que concentrar todos los esfuerzos de denuncia y de transformación.

La aportación principal de la Iglesia es preferentemente en el campo de la antropología, "ofreciendo una visión del hombre y de su libertad directamente inspirada por la revelación". «Para conocer al hombre, el hombre verdadero, el hombre integral, hay que conocer a Dios» (Pablo VI)(55). Y dentro de esta antropología es decisiva "la idea de libertad, como autonomía humana abierta a la verdad y como aceptación gozosa de esa verdad que le trasciende", al mismo tiempo (46).

¹⁰ Cf J. GOROSQUIETA, El capitalismo en la encíclica «Centesimus annus», RevFomSoc 46 (1991) 413-428.

Es en el terreno de los valores donde que está la raíz del problema¹¹, y es ahí también donde piensa Juan Pablo II que debe darse la aportación de la Iglesia¹².

13 LA DOCTRINA SOCIAL (Cap. 6)

La doctrina social *tiene su centro en el hombre* (53-56). «El hombre es el camino de la Iglesia», en fórmula muy querida del Papa, aunque no fácil de entender a primera vista.

A este hombre la Iglesia quiere acercarse desde diferentes perspectivas. Desde el contacto inmediato con su realidad concreta e histórica (53), desde la óptica más fría de las ciencias humanas y de la filosofía, pero sobre todo desde la plataforma privilegiada que es para el creyente la revelación (54). Y afirma que “el conocimiento de Dios nos lleva al del hombre” (55), citando a Pablo VI.

La DSI debe ser divulgada en (56), y sobre todo *debe ser llevada a la acción*, ya que eso es lo único que la hace creíble. Y no será creíble si no se traduce en una verdadera opción preferencial por los pobres (57), si no se concreta en la promoción de la justicia, que exige un verdadero cambio de estilo de vida en el marco de una economía planetaria (58).

Esta tarea, en la que el don de la gracia acompañará a la libertad de los hombres, ha de ser tarea de todos (59, 60).

Al final, de nuevo como recuerda que *la clave de toda la doctrina social es la defensa del hombre*. Eso fue lo que movió a León XIII a actuar y lo que ha movido a los papas que le sucedieron hasta el presente, en el contexto de los nuevos desafíos de da momento (61-62).

¹¹ Esta antropología cristiana es presentada, como una alternativa a la antropología que anima al capitalismo actual, a su sistema ético-cultural

¹² Este conducir los problemas de nuestro mundo al sistema de valores (o concepciones antropológicas) Juan Pablo II ya lo había propuesto en la *Sollicitudo rei socialis*, al explicar cómo ‘as estructuras de pecado, que son las que explican las crecientes diferencias económicas, se identifican con un sistema de valores en que prima el afán de ganancia y la sed de poder (SRS 36-37). Y propone un nuevo sistema alternativo articulado sobre el valor de la solidaridad (SRS 38-40).

APÉNDICE: CLAVE DE INTERPRETACION

14 MODELO DE ANÁLISIS EMPLEADO

El punto de vista más significativo de la CA es el modelo de análisis del capitalismo y del colectivismo. Por debajo de ciertas diferencias existe *un esquema común que ayuda a reorganizar y sistematizar* muchos datos dispersos en todo el documento sobre ambos sistemas. Describiremos primero el modelo y veremos después cómo lo aplica, sucesivamente, al colectivismo y al capitalismo.

La intención que mueve a Juan Pablo II a estudiar el colectivismo no es la misma que la que le impulsa a acercarse al capitalismo. Respecto el Colectivismo quiere extraer las lecciones de lo que considera un fracaso irreversible, y por eso su análisis se orienta sobre todo a estudiar las causas de este fracaso. Mientras que el Capitalismo es un sistema vivo, y que se erige como la única alternativa viable, y lo que preocupa a Juan Pablo II es examinar éticamente las condiciones de esta viabilidad.¹³

En todo caso *hay un esquema común que se aplica en ambos casos*: la distinción de tres niveles, económico, político y ético-cultural. Enfoque novedoso para la DSI que siempre había tenido dificultad en incorporar la temática política. Lo cultural, por su parte, ha estado tradicionalmente bastante ausente de los documentos sociales¹⁴.

¹³ Este enfoque contrasta, por ejemplo, con el de la *Laborem exercens*. En aquel momento (1981) el colectivismo era todavía un sistema vivo, aparentemente tan vivo como el capitalismo. Por eso Juan Pablo II proponía líneas de transformación para cada uno de ellos, desde presupuestos éticos. Estamos, en última instancia, ante una nueva manifestación de la historicidad de la DSI

¹⁴ Estudia la aplicación de este esquema al análisis del capitalismo J. I. CALLEJA .- “Centesimus annus, ¿una encíclica para el postsocialismo?”, Sal Terrae, 1991.

Su aplicación es novedosa en la doctrina social. En realidad muchos autores lo aplican hoy, sobre todo del ala neoconservadora. Por ejemplo, M. NOVAK, *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires 1983. Sin embargo, es de notar, que las reflexiones de Juan Pablo II no conducen a las mismas conclusiones.

Ahora, se unifican los tres niveles y se reconoce que en todo sistema de organización de la sociedad es preciso analizarlos conjuntamente. En consecuencia “el capitalismo, que siempre fue considerado como algo exclusivo del ámbito económico, es presentado ahora como un sistema complejo donde lo político y lo cultural no pueden ser ignorados”.

La consideración de lo ético-cultural supone una profundización en los factores de legitimación de los otros dos niveles. Así el pasaje de la encíclica sobre las críticas a los atentados contra el medio ambiente natural y humano, como parte del modelo económico:

«Estas críticas van dirigidas no tanto contra un sistema económico cuanto contra un sistema ético-cultural. La economía es sólo un aspecto y una dimensión de la compleja actividad humana.

Si es absolutizada, si la producción y el consumo ocupan el centro de la vida social y se convierten en el valor supremo de la sociedad, no subordinado a ningún otro, la causa hay que buscarla no sólo, y no tanto, en el sistema económico mismo cuanto en el hecho de que todo el sistema socioculturales ha debilitado, al limitarse a la producción de bienes y servicios, al ignorar la dimensión ética y religiosa» (39).

Según esto, *el sistema ético-cultural viene a ser el modelo antropológico que subyace a toda la organización de la actividad económica, y de la vida política.*

15 SU APLICACION AL COLECTIVISMO

En el *Colectivismo* su sistema económico es la planificación centralizada. Su sistema político, el totalitarismo. Y el marxismo es el sistema ético-cultural que sirve a ambos de base.

CA critica duramente al Marxismo, socavando las bases ideológicas del sistema económico de planificación y del totalitarismo político. Esta crítica es más sistemática al exponer *los tres grandes errores del «socialismo»* (13-14). El primer error es «de carácter antropológico»

«Considera a todo hombre como un simple elemento y una molécula del organismo social, de manera que el bien del individuo se subordina al funcionamiento del mecanismo económico-social. Considera que este mismo bien pueda ser alcanzado al margen de su opción autónoma, de su responsabilidad asumida, ante el bien y el mal. El hombre

queda reducido a una serie de relaciones sociales, desapareciendo el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral» (13).

Según esta concepción, en la práctica, la persona queda negada, diluida en la sociedad, de la cual además se eliminan todas las instancias intermedias frente al Estado. Todo esto es consecuencia de su ateísmo porque, cuando se niega a Dios, se priva de fundamento a la persona y se rechaza lo más específico de esta, que es su libertad.

El totalitarismo es el resultado de esta antropología en el terreno político. La socialidad del hombre y la subjetividad de la sociedad serían las componentes esenciales de una antropología alternativa, como es la cristiana (13)¹⁵.

Analizando los acontecimientos de 1989, *profundiza más en el alcance de esta negación de la persona y de su libertad*. El marxismo quiere organizar la sociedad anulando la libertad humana por-que piensa que el hombre no es capaz de optar por el bien y, por eso, establece unos mecanismos que decidan en lugar de él, para garantizar siempre una elección adecuada. La “planificación económica y totalitarismo político no son sino el resultado de ese presupuesto” en los dos ámbitos esenciales de la vida social (25).

Y mientras reconoce la dificultad del ser humano para optar por el bien, atribuye a un grupo social estar exentos del error y poder arrogarse, por tanto, el ejercicio de un poder absoluto, por una particular situación de clase o por contacto con las fuentes más profundas de la conciencia colectiva (44).

Y este poder absoluto termina atribuyéndose el derecho de definir en cada caso lo que es la verdad. Esta es la raíz de todo totalitarismo: la negación de una verdad objetiva y trascendente, y, por consiguiente, «la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible del Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar» (44).

¹⁵ La «subjetividad de la sociedad» es un concepto frecuente en Juan Pablo II, ya utilizado en LE 14. Con él se refiere a las estructuras de participación y corresponsabilidad, típicas de una sociedad articulada y humanamente viva (46, 13 y 49)

La antropología cristiana, por el contrario, sin ignorar que el ser humano puede optar por el mal, confía en que también es capaz de escoger el bien. Por eso respeta la libertad, aun a sabiendas del riesgo que eso supone. Pero ese riesgo es tolerable en el marco de la provisionalidad que caracteriza a la historia humana. Esto lo tiene muy claro el cristianismo, que es consciente de que lo único definitivo es el reino de Dios, y acepta en consecuencia el carácter provisional e imperfecto de este mundo (25)

Resumiendo. La crítica básica al marxismo es su negación de la persona -su libertad y autonomía- y su sometimiento total a los intereses de la "sociedad" (13) "la férrea dirección desde el poder, tanto de la actividad económica como de la vida política", son consecuencias ineludibles.

Las causas del fracaso histórico del colectivismo coinciden con las razones profundas de su falta de legitimación. Y es que los seres humanos no soportan, a la larga, unas estructuras que son la negación absoluta de lo más auténtico que hay en ellos.

16 SU APLICACIÓN AL CAPITALISMO

El Capitalismo tiene como sistema económico el mercado, y como sistema político, la democracia. En cuanto al sistema ético-cultural, la encíclica no utiliza ningún término concreto para designarlo; sin embargo, las referencias a él son frecuentes e importantes.

La validez del sistema económico del capitalismo se plantea explícitamente cuando se pregunta si este el modelo debe proponerse a los países excomunistas y a los del tercer mundo para buscar la vía del verdadero progreso. La respuesta es muy matizada, y merece la pena su lectura completa:

«Si por «capitalismo» se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, el mercado, la propiedad privada, la libre creatividad humana en el sector de la economía, y la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, la respuesta es positiva»

Pero si por «capitalismo» se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la

considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa» (42).

El mercado, con todo lo que conlleva (iniciativa privada, libertad de empresa, propiedad privada), no ofrece ninguna dificultad moral para su aceptación, en principio. Si bien la confianza en él no puede ser absoluta, como propugna hoy «una ideología radical de tipo capitalista», especialmente vigorosa tras la caída del colectivismo (42).

Recuerda que hay situaciones en las que no funciona el mercado, no cumple con su función de asignar los recursos para que las necesidades de la sociedad sean racionalmente cubiertas.

Es el caso de "la demanda no solvente" -las necesidades de personas que no tienen capacidad adquisitiva-, a las cuales nunca responderán los mecanismos del mercado (34). Y "los bienes colectivos", que no pueden ser apropiados de forma exclusiva (medio ambiente, p. ej.), y por esta razón nadie está dispuesto a pagar por ellos y, en consecuencia, nadie querrá tampoco producirlos (40).

Lo que indica que el mercado debe ser complementado, y que sociedad global debe asignar recursos para ellos.

Los reparos al mercado se refieren propiamente a la concepción de "libertad económica" que le anima en la sociedad actual, la libertad económica se prioriza de tal modo que se perjudica seriamente la libertad integral. «La libertad económica es sólo un elemento de la libertad humana», y sin embargo «el hombre es considerado como un productor o un consumidor de bienes, más que como un sujeto que produce y consume para vivir» (39).

Este es el sentido más auténtico de la alienación que producen las sociedades modernas capitalistas, invirtiendo los medios y los fines (41). Y por eso el fenómeno alarmante del "consumismo", que no puede corregirse sino por «una gran obra educativa y cultural»: creando nuevos estilos de vida, ya que el sistema económico (el mercado) no posee en sí mismo los criterios para una sana elección (36).

Hay que distinguir entre el sistema económico y el sistema ético-cultural que lo alienta.

Este enfoque queda confirmado en el análisis del sistema político del capitalismo. La encíclica muestra una aceptación inicial de la democracia, entendida como sistema de participación de los ciudadanos

y control de los gobernantes (46). Pero tiene reparos ante su modo concreto en muchas situaciones.

De nuevo, *lo que vicia su funcionamiento es la concepción de la libertad* que está en juego. “La libertad entendida como el criterio definitivo de verdad”, que no reconoce ningún tipo de subordinación a una verdad objetiva que trasciende a la libertad humana.

La democracia moderna parece exigir el relativismo y el agnosticismo como actitudes fundamentales. La verdad, entonces, queda «determinada por la mayoría» o es «por los diversos equilibrios políticos». Y esto la encíclica lo rechaza.

Si no existe una verdad última, «las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder» (46). “Sólo la subordinación a una verdad objetiva garantiza el respeto de los derechos de la persona y elimina la tentación de absolutización del poder” (44).

La libertad desde el cristianismo es, ante todo, “libertad obediente a la verdad”, y no simplemente a la opinión de una mayoría. Y como “libertad integral”, no absolutiza la dimensión económica de la existencia, ni reduce al hombre a mero productor-consumidor.

Tales reservas vician al sistema político y al sistema económico del capitalismo actual.

17 DOS INTERROGANTES

Dos interrogantes surgen de este análisis de la encíclica. Uno respecto a la estrecha *vinculación entre marxismo y totalitarismo económico y político*. ¿Puede afirmarse que toda interpretación del marxismo conduce a ese doble totalitarismo o habría que ser más cautos en la generalización que se hace desde la interpretación leninista y estalinista del pensamiento de Marx?¹⁶

¹⁶ En el Colectivismo, la *coherencia entre los tres sistemas* (económico, político y éticocultural) es total: la antropología marxista no puede producir sino un modelo totalitario en lo económico y en lo político. En el capitalismo la encíclica sugiere continuamente que *mercado y democracia sean despojados de esa ideología* que los vicia e inspirados por la antropología cristiana

Y el otro respecto a la *propuesta de sustituir el sistema ético-cultural del capitalismo por una antropología cristiana*. ¿Es realmente posible despojar al capitalismo de su antropología? ¿No es el mercado mismo, con su praxis y su lógica interna, el que genera esa forma de entender al hombre?

Este doble interrogante no invalida los análisis de la CA. Sólo confirma lo que ya hemos dicho que *la DSI casi nunca cierra definitivamente caminos*, sino que más bien fecunda a la Iglesia para que no desfallezca en su búsqueda incesante.

Quizás no todos los que se llaman marxistas quisieran desembocar en el totalitarismo, aunque esa es una amenaza que siempre se cierne sobre ellos.

Quizás la economía de mercado no es tan neutra como parece deducirse de algunos análisis basados más en el ideal de mercado que en formas reales.

Y quizás los creyentes tendremos que vivir siempre, desde esa provisionalidad que la misma encíclica reconoce como, muy propia de la interpretación cristiana de la existencia (25). “Manteniendo una continua tensión entre las exigencias del Reino y la realidad imperfecta de este mundo” (con sus ideologías que recortan dimensiones esenciales del ser humano).

ILDEFONSO CAMACHO .-

“Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica”. San Pablo. Madrid, 1991

“Creyentes en la Vida Pública. Iniciación a la doctrina social de la Iglesia”. San Pablo. Madrid, 1995

Adaptación: Santiago de la Fuente sj

Sobre la *contraposición entre la antropología cristiana y las ideologías*, ver R. DÍAZ SALAZAR .- “Centesimus annus. Una crítica de la sociedad capitalista”, IgVi 153-154 (1991) 353-375. Y C. BOFF.- “O capitalismo triunfante na visao atual de Joao Paulo II (Leitura da Centesimus annus a partir do Terceiro Mundo)”, Rev Ecl Bras 51(1991) 825-846.

La Globalización

Souto / BAC
Selección

I. EL FENÓMENO DE LA GLOBALIZACIÓN: PAUTAS PARA SU COMPRENSIÓN

1. La Globalización

a) *Inicialmente, la globalización es un fenómeno de carácter económico*

En este sentido puede definirse como *un proceso dinámico de creciente libertad e integración mundial de los mercados de trabajo, bienes, servicios, tecnología y capitales*. Este proceso viene de lejos. Sus orígenes históricos hay que buscarlos en el desarrollo mismo del capitalismo y de la economía moderna: por consiguiente, al menos desde comienzos del siglo XIX. A lo largo de estos dos siglos dicha integración se ha ido ampliando geográficamente y profundizando en su alcance. Y este avance, que progresó en términos más bien cuantitativos durante mucho tiempo, ha llegado a representar hoy un cambio cualitativo. Este cambio cualitativo es el que justifica el uso de un nuevo término: *globalización o mundialización*.

b) *El mercado nacional cede espacio al mercado mundial*

¿Cómo concretar este cambio cualitativo? Su manifestación más elocuente es que el mercado nacional deja de ser el principal marco de referencia de la actividad económica para ceder su lugar al mercado mundial. A la hora de planificar la producción o la colocación de los productos terminados, son muchas las empresas que ya no se atienen preferentemente al mercado nacional, con sus restricciones y sus oportunidades, sino que actúan desde las crecientes posibilidades

que ofrece todo el planeta, gracias a las facilidades para las comunicaciones, para los transportes y para las relaciones económicas de todo tipo.

La globalización ha sido identificada en un reciente informe de expertos de todos los continentes como *el hecho de los múltiples lazos e interconexiones que unen a los Estados y las sociedades y contribuyen a formar el presente sistema mundial*. Y añaden: *la globalización describe el proceso según el cual acontecimientos, decisiones y actividades que tienen lugar en un punto del planeta acaban por tener importantes repercusiones sobre los individuos y las colectividades que viven muy lejos de allí*¹.

c) *Recorte de las capacidades de los Estados nacionales*

El efecto más significativo de la globalización es la pérdida de relevancia de las dinámicas de carácter nacional, que durante siglos de historia han caracterizado a nuestras sociedades. El Estado nacional como la forma última de organización política y social, la identidad nacional como factor determinante de la existencia y la personalidad de los individuos y de los grupos sociales, la historia nacional (lengua, cultura, sistema educativo, red ferroviaria, equipos deportivos, etc.) como núcleo en torno al que la sociedad se construía: todo eso va como difuminándose en un mundo que pierde progresivamente la conciencia de las fronteras entre los Estados.

el capitalismo es también el sistema económico que sirve de marco a la economía mundial: el planeta funciona como una economía capitalista, donde el mercado manda y existen muy débiles y tenues posibilidades de que alguna instancia controle y encauce lo que ocurre en ese mercado de dimensiones mundiales.

2. Causas que han acelerado recientemente el proceso de la globalización

La primera causa ha sido, sin duda, la caída del muro de Berlín.
Como segunda causa puede indicarse el desarrollo de las tecnologías de la información.

a) *La caída del muro de Berlín*

El sistema colectivista había sido durante todo el siglo XX, e incluso antes, la alternativa al capitalismo.

En primer lugar, nos hemos quedado, al menos de momento, sin una alternativa al capitalismo. Ningún país está ya en condiciones de organizarse si no es con alguna variante de ese capitalismo dominante. No sabemos si en el futuro surgirán nuevas alternativas, y desde luego sería deseable que este debate no se diera por definitivamente cerrado. Pero hoy por hoy no hay otro modelo disponible.

b) *El desarrollo de las tecnologías de la información*

En efecto, la revolución tecnológica reciente no ha sido una más. Su rasgo más relevante es su carácter masivo: porque, a diferencia de los avances tecnológicos anteriores, no se ha limitado a ciertos sectores, ni se ha escalonado en el tiempo. La importancia de estos medios técnicos es difícil de exagerar como factores que han hecho posible la globalización, gracias a su capacidad para reducir el espacio y el tiempo.

Entre las consecuencias de estas nuevas tecnologías está el aumento espectacular del transporte y las comunicaciones y la reducción considerable de los costes de ambos.

3. Algunos protagonistas decisivos

a) *Las empresas multinacionales*

Hay que citar en primer lugar a las *empresas multinacionales*. Estas grandes empresas, mucho más numerosas de lo que se piensa y de lo que fueron hace unos años, son los agentes fundamentales de la globalización. En ellas se puede comprobar hasta qué punto son organizaciones que han abandonado su identidad nacional y operan como entidades sin patria a escala mundial.

Estas empresas son responsables de una gran parte del volumen del comercio mundial.

b) *Los Estados Unidos*

En segundo lugar hay que mencionar el protagonismo fundamental que han desarrollado los *Estados Unidos* en todo este proceso. Su liderazgo ha sido decisivo.

Estados Unidos han buscado una nueva estrategia para mantener la hegemonía mundial, que fueron consolidando con las dos guerras mundiales. La estrategia ideada ahora ha sido la de liberalizar los mercados, lo que les permite difundir los productos de su potente economía bajo el empuje de su innegable capacidad de innovación.

4. El apoyo ideológico del neoliberalismo: del ser al deber ser

Pero ni los avances tecnológicos ni las estrategias políticas son suficientes para explicar la globalización, y mucho menos la rapidez tan vertiginosa que sigue el proceso. Todo ello no hubiera acontecido así sin el impulso ideológico que ha recibido del neoliberalismo. El neoliberalismo ha convertido lo que era un hecho masivo y pluridimensional, tal como lo venimos describiendo, en un ideal y un horizonte hacia el que encaminar toda la sociedad mundial.

Ahora bien, no hay que pensar que el neoliberalismo es sólo una *propuesta económica* sobre las ventajas del mercado para regular la economía y sobre la necesidad de reducir las dimensiones y las funciones del Estado. El neoliberalismo conlleva, además, todo un *sistema de valores*, que está transformando la cultura dominante. En dicho sistema se asigna una relevancia notable a la libertad individual y a la competitividad. Con esto estamos pasando, imperceptiblemente, de los aspectos económicos de la mundialización a la *transformación cultural* que acarrea.

El neoliberalismo no es un cuerpo de doctrinas homogéneo, sino más bien una tendencia intelectual y política a primar las actuaciones económicas de los agentes individuales sobre las acciones de la sociedad organizada (grupos informales o formales, asociaciones políticas o gobiernos). Por eso promueve todo lo que garantice la libertad de acción de estos agentes individuales, y defiende con vigor la propiedad privada de los medios de producción, la apropiación de las ganancias y el mantenimiento seguro de los patrimonios.

II. CONSECUENCIAS DE LA GLOBALIZACIÓN

1. Consecuencias económicas

Nadie negará que la globalización ha facilitado los intercambios entre los pueblos: ante todo, los económicos, comerciales y financieros; pero también los culturales y humanos. Hoy las oportunidades para todo son, en principio, mucho más abundantes. Y esto es una fuente de enriquecimiento económico y humano para todos.

Pero éstas no están realmente al alcance de todos por igual. Porque el proceso globalizador avanza a distintos ritmos geográficos y sectoriales. Por eso sus consecuencias económicas son discutibles. Dos señalamos de forma escueta.

a) *La globalización tiene un carácter selectivo*

En principio, se repite hasta la saciedad que es necesaria una liberalización de todo y que alcance a todos los mercados en la creencia de que las corrientes libres de comercio, finanzas e información producirán el mejor resultado para el crecimiento del bienestar humano.

Pero luego este principio, tan defendido en la teoría, se aplica de forma discriminatoria, siguiendo los dictados de los gobiernos más poderosos y de otras instancias que gozan de un poder equivalente.

Son los países más industrializados los que, al tiempo que exigen al Tercer Mundo facilidades para introducir allí sus productos, se resisten a abrir los propios mercados a los productos agrícolas y textiles, cuya exportación es hoy por hoy la baza principal de estos países menos desarrollados. Sin embargo, este problema, con ser grave, no tiene comparación con el drama de los *movimientos migratorios*. Evidentemente, liberalizar estos movimientos humanos sería contraproducente porque acarrearía problemas más agudos aún. Pero esa presión migratoria sobre los países ricos, que responden blindando sus fronteras como si se tratara de una potente fortaleza, revela el sinsentido de una liberalización tan desigual de las personas y de los recursos económicos: éstos pueden moverse con toda libertad buscando mejores oportunidades de rentabilidad, mientras que las personas se mueven con mucha mayor dificultad y encontrando siempre grandes obstáculos.

b) *La globalización ha incrementado las desigualdades y la pobreza*

Este carácter selectivo de la globalización acarrea, inevitablemente, un aumento de las desigualdades y de la pobreza. La globalización tiene ganadores y perdedores, acentuándose la tradicional tendencia a la discriminación entre países ricos y pobres: no es fenómeno nuevo en la historia, aunque por un momento pareció cambiar de sentido durante el ciclo expansivo de mitad del siglo XX. Pero —lo que es más sorprendente y nuevo, aunque quizás no tan grave— reaparece la pobreza en los países industrializados, estrechamente vinculada con el desempleo masivo y el trabajo precario (lo que algunos llaman las «nuevas pobreza» o los «pobres trabajadores»).

Sin embargo, la desigualdad no es intrínseca a la globalización. Sólo hace falta que el proceso sea controlado y sometido a criterios racionales que tengan en cuenta la equidad. Eso exige actuar contra la expansión de la pobreza, pero evitando quedarse en medidas paliativas de sus efectos para ir a las raíces estructurales del problema.

2. Consecuencias sociales y políticas

También en este campo podemos señalar dos consecuencias de cierto relieve: una, a nivel planetario, y otra que nos afecta de modo directo a los países más desarrollados.

a) *La globalización ha aumentado el grado de inestabilidad e inseguridad de las sociedades*

De nuevo es el *Informe de Naciones Unidas de 1999* el que nos pone en guardia sobre otras consecuencias no directamente económicas de la globalización. Lo hace prestando una especial atención al fenómeno de la *fragmentación*: la globalización, cuando no alcanza a todos por igual, trae no sólo desintegración sino además fragmentación, dividiendo a las comunidades, las naciones y las regiones entre los que están integrados y los que están excluidos.

Esta fragmentación social tiene como consecuencia un aumento de la *inestabilidad* y de la *inseguridad* de los ciudadanos en general. Entre sus manifestaciones pueden mencionarse: las disparidades de ingreso en aumento; la inseguridad en cuanto al empleo y al ingreso; los vaivenes rápidos en la coyuntura económica, muy relacionados con la volatilidad financiera, hoy tan importante; la facilidad de contagio y amenaza de una recesión a escala mundial; el crecimiento de la delincuencia mundial, relacionado con el tráfico de drogas, el comercio ilegal de armas, el tráfico ilícito de mujeres y niñas para la explotación sexual; la difusión del SIDA; los conflictos civiles y su nueva interacción con los negocios; la degradación ambiental. Todo esto significa que:

La mundialización aumenta las oportunidades de adelanto humano sin precedentes para algunos pero reduce esas oportunidades para otros y reduce la seguridad humana. Está integrando la economía, la cultura y la estructura de gobierno pero está fragmentando las sociedades. Impulsada por la fuerza de los mercados comerciales, la mundialización en esta era procura fomentar la eficiencia económica, generar crecimiento y producir utilidades. Pero yerra en cuanto a las metas de la equidad, la erradicación de la pobreza y el realce de la seguridad humana.

3. Consecuencias culturales

Nadie pone en duda que nuestro mundo se caracteriza por un intercambio cultural mucho más amplio y diversificado, como fruto de las facilidades para las comunicaciones y los intercambios. Pero esto tiene también como efecto inevitable la *homogeneización cultural*, que se impone por encima de las culturas particulares y autóctonas, aunque éstas luchan, a veces denodadamente, contra este arrasamiento cultural.

Esta homogeneización es la última de las consecuencias del fenómeno de la globalización. Merece una atención especial, porque desborda ya el terreno estrictamente socioeconómico para afectar a todo el conjunto de la sociedad y de la existencia humana.

- La nueva cultura global se difunde gracias, sobre todo, a los *medios de comunicación de masas*, que han visto multiplicarse espectacularmente sus posibilidades.

A este respecto no hay que olvidar el control a que están sometidos por parte de poderosos grupos financieros, que actúan al servicio de sus propios intereses. También merece destacarse como factor difusor de esta cultura el papel de la movilidad humana (turismo, viajes en general..., sin olvidar los movimientos migratorios).

La matriz de esta nueva cultura está, sin duda, constituida por los conceptos y valores de la civilización occidental, tanto los que se refieren al valor de la persona y sus consecuencias (derechos humanos, democracia política) como los que tienen carácter socioeconómico (derechos sociales), que han representado conquistas irrenunciables para toda la humanidad desde los albores de la modernidad.

Pero la evolución de esta cultura en Occidente, que es lo que se está exportando en el proceso globalizador, está marcada por la preeminencia que en ella van adquiriendo los valores económicos y materiales (como expresión de los intereses individuales), lo que se traduce en una casi obsesión por la competitividad.

- Esta primacía de los valores económicos puede relacionarse con la *lógica del mercado*, que nos da otra clave para la comprensión de este fenómeno.

¿En qué consiste esta lógica? En que el criterio que se aplica para actuar y decidir es el *principio de equivalencia*: según él, sólo se toma en consideración aquello que tiene valor de cambio (que puede ser demandado por otra persona, la cual está dispuesta a pagar algo para hacerse con ello).

III. HACIA UN JUICIO CRISTIANO DE LA GLOBALIZACIÓN

La perspectiva adecuada para acercarnos en cristiano a la globalización está muy bien formulada en un documento elaborado por diferentes organizaciones católicas alemanas sobre «Los numerosos rostros de la globalización» y hecho público por la Conferencia Episcopal de dicho país en noviembre de 1999:

Puesto que en este proceso hay ganadores y perdedores, la Iglesia, en virtud de su opción preferencial por los pobres, está obligada a analizar la globalización desde la perspectiva de aquellos que quedan excluidos de las mejoras de bienestar que van ligadas a ella. La Iglesia debe tomar en serio las preocupaciones y las necesidades de estas personas, poner a disposición de ellas su propia voz y asumir sus intereses. Todo ello tiene como meta configurar el proceso de globalización de la forma más acorde posible con la dignidad humana, como corresponde al mensaje del Evangelio y de la tradición de la ética social cristiana.

1. Algunos principios de la Doctrina Social de la Iglesia, aplicables a la globalización

Hemos seleccionado tres puntos, que consideramos mutuamente complementarios. Uno es más genérico: la prioridad moral de la persona. Otro está más directamente relacionado con la economía: el modelo mixto de organización económica. El tercero se refiere más propiamente a la dimensión mundial de la economía y de las discriminaciones que se generan en ella.

a) *Prioridad de la persona*

Que la persona es principio, sujeto y fin de todas las actividades e instituciones sociales y, específicamente, de las socioeconómicas, quedó ya afirmado en el Concilio Vaticano II, como un principio que ha de presidir cualquier consideración de los hechos económicos².

Estos tres términos merecen alguna explicación para que no se interpreten como una pura acumulación retórica de palabras:

- Como *sujeto*, el ser humano tiene que tomar parte activa en la vida de la sociedad en todas sus manifestaciones, sin resignarse a ser sólo beneficiario de la acción del Estado, por muy positiva que ésta sea para los ciudadanos.

• Como *principio*, es la persona la que ha de dar sentido a todas las actividades humanas y sociales, sean culturales, económicas, políticas o de otra índole. Esto es lo que había dejado sentado Juan XXIII con su encíclica *Pacem in terris*, en la que los derechos humanos son presentados como la base de una convivencia en paz y justicia, tanto a nivel nacional como internacional.

La prioridad de la persona, de la que venimos hablando, se concreta en subordinar todo el orden social y las actividades que en él se desarrollan a la efectiva realización de los derechos humanos como derechos universales.

• Lo económico, entonces, no puede tener sino carácter de *medio*. La persona es el *fin*. Aunque nadie duda de este orden de medios a fines (los bienes y las actividades económicas como medios al servicio de la persona, de sus legítimas aspiraciones y de sus derechos), en la práctica es frecuente que las cosas se organicen de forma bien diferente.

Por eso no está de más recordar aquí la insistencia de Juan Pablo II en su primera encíclica social, la *Laborem exercens*, en la *prioridad del trabajo sobre el capital*. En el contexto mundializado de hoy, la prioridad del capital, que es quien impone su ley y sus intereses, ha alcanzado cotas inéditas. Quizás ahora ya el conflicto no se manifiesta sólo ni en primer lugar en los ambientes de la producción industrial, pero lo hace de forma más virulenta y más desigual en los mercados financieros, donde no hay explotación directa del trabajo pero sí un dominio sin límites de los intereses del capital financiero: se produce entonces una subordinación total de toda la actividad económica, y más concretamente de la economía productiva o economía real, a los dictados de la economía financiera.

b) *Un modelo mixto de economía*

• La Doctrina Social de la Iglesia fue siempre enemiga de cualquier sistema económico totalitario. Por eso se opuso con todo vigor al socialismo en sus formas más radicales a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Pero tampoco sintonizó con la admiración desmedida que sentía el pensamiento liberal de finales del XIX hacia la libertad absoluta del mercado.

• Los documentos oficiales de la Iglesia habían sido muy críticos desde la *Rerum novarum* (1891) con los excesos del liberalismo económico y su pretensión de que el mercado bastase para determinar de modo equitativo las condiciones de equilibrio de la economía.

Se postulaba, por tanto, como necesaria la intervención de alguna autoridad o instancia exterior al mercado que garantizara ciertos mínimos que el mero juego de las libertades de ningún modo ase-

guraba. Con esto se estaban atribuyendo al Estado (aunque no sólo a él) importantes funciones complementarias del mercado.

• Por eso, una vez excluido el corporativismo, la Iglesia verá con buenos ojos la evolución que se produce en los países capitalistas hacia un modelo mixto que potencia la función reguladora del Estado.

La necesidad de esta presencia simultánea y complementaria de la iniciativa privada y la autoridad pública queda refrendada por la experiencia histórica, lo cual muestra la inviabilidad tanto de un sistema en que falte la iniciativa privada como de uno que confie totalmente en ella (MM 56-58).

• Esta apuesta por un sistema mixto se ha mantenido hasta Juan Pablo II, que lo vuelve a proponer como el mejor, tanto para los países que salen del colectivismo cuanto para los que luchan por superar el subdesarrollo. Es más, él aboga por un sistema en que el Estado tome una iniciativa amplia en el campo de las prestaciones sociales, al estilo del moderno *Estado de bienestar*, para garantizar una *mayor igualdad real* entre los ciudadanos:

La complementariedad entre la iniciativa privada y una instancia que vele por los intereses generales seguirá siendo necesaria a escala planetaria, aunque las dificultades para arbitrar fórmulas concretas y operativas van a ser ahora muy superiores.

c) *Desarrollo integral y solidario*

• La Constitución pastoral *Gaudium et spes* formula con gran precisión las dos exigencias de todo desarrollo que aspire a llamarse humano: que sea de toda la persona (*integral*) y que no se haga para unos a costa de otros (*solidario*) (GS 64).

• El concepto de desarrollo integral mereció una elaboración de gran valor en la encíclica de Pablo VI *Populorum progressio* sobre el desarrollo de los pueblos. El texto se comenta por sí solo y merece la pena leerlo (PP 20-21).

• Es importante recordar aquí que, 25 años después de acabado el Concilio (a partir de 1990), una organización de Naciones Unidas (el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD) ha iniciado la elaboración de un nuevo concepto de desarrollo, al que ha llamado *desarrollo humano*, que coincide casi del todo con la idea de desarrollo integral de *Gaudium et spes*. El informe del PNUD, en

1990, comenzaba con estas palabras: *La verdadera riqueza de una nación está en su gente. El objetivo básico del desarrollo es crear un ambiente propicio para que los seres humanos disfruten de una vida prolongada, saludable y creativa. El desarrollo humano se definía como «el florecimiento pleno y cabal de la capacidad humana».*

• La dimensión ética del desarrollo había sido también tema predilecto de la encíclica de Juan Pablo II *Sollicitudo rei socialis* sobre el desarrollo de los pueblos. De entre los aspectos más interesantes y novedosos de este documento hay que recordar sus aportaciones para una visión cristiana del desarrollo. Para ello se recurre a la fe cristiana en la creación y en la salvación.

2. El capitalismo global y la ideología que lo inspira

Ni siquiera Juan Pablo II ha tratado expresamente de la globalización en sus grandes documentos sociales. Pero en sus dos últimas encíclicas sociales hay elementos que se pueden emplear para una toma de postura cristiana ante el fenómeno.

De *Centesimus annus* hay que retener sus reflexiones sobre el capitalismo tras el fracaso del colectivismo; de la *Sollicitudo rei socialis*, su propuesta de un orden social basado en la solidaridad.

a) *Análisis crítico del mercado y de sus posibilidades*

Juan Pablo II está lejos de profesar *una confianza absoluta en el mercado como el mejor instrumento para asignar recursos*. Subraya que el mercado tiene limitaciones que le son inherentes: es decir, que son independientes de que funcione bien o mal.

• La primera de estas limitaciones se refiere a las condiciones de la demanda.

Suele decirse que el mercado se ajusta entre consumidores y productores, en la medida en que éstos responden con su oferta de bienes y servicios a las necesidades de aquéllos expresadas en la demanda. Sin embargo, no toda necesidad humana es susceptible de convertirse en demanda, sino sólo aquella que va acompañada de capacidad de pago:

Es un estricto deber de justicia y de verdad impedir que queden sin satisfacer las necesidades humanas fundamentales y que perezcan los hombres oprimidos por ellas (CA 34).

• Una segunda limitación proviene de la existencia de ciertos bienes (los llamados «bienes públicos», es decir, de aquellos bienes que no son susceptibles de apropiación excluyente) cuya producción y distribución el mercado es incapaz de regular:

Es deber del Estado proveer a la defensa y tutela de los bienes colectivos como son el ambiente natural y el ambiente humano, cuya salvaguardia no puede estar asegurada por los simples mecanismos de mercado.

riesgo de una «idolatría» del mercado, que ignora la existencia de bienes que, por su naturaleza, no son ni pueden ser simples mercancías (CA 40).

Juan Pablo II no rechaza el mercado como institución económica, pero subraya la necesidad imperiosa de someterlo a cierto control y ponerlo al servicio de otros fines que los estrictamente económicos. Esto nos permite adentrarnos en la otra gran cuestión en que Juan Pablo II discrepa de los defensores más entusiastas del capitalismo.

b) *La auténtica libertad humana y su relación con la libertad económica*

La cuestión esencial es, entonces, la de concretar *al servicio de qué fines funciona —o debe funcionar— el mercado*. La encíclica aborda el tema afirmando que la lógica del mercado es insuficiente para atender a las exigencias justas de todo ser humano:

Por encima de la lógica de los intercambios equivalentes y de las formas de justicia que los regulan, existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad. Este algo debido conlleva inseparablemente la posibilidad de sobrevivir y de participar activamente en el bien común de la humanidad (CA 34).

• Podría argumentarse ante este pasaje que *el mercado tiene unas funciones limitadas* y que nadie pretende encomendarle el pleno desarrollo de todo ser humano. Esto es cierto, pero a nivel más teórico que práctico.

Pero hay que preguntarse si la insistencia actual en el mercado y en sus cualidades no impide este desarrollo integral de todos. Ésta es la cuestión crucial aquí, que nos pone en la pista de la crítica más fundamental de Juan Pablo II al capitalismo. Se refiere precisamente al *concepto de libertad* que maneja en la práctica. Es sin duda ésta una de las aportaciones más novedosas de *Centesimus annus*: su crítica, no del sistema económico del mercado libre ni del sistema po-

lítico de la democracia parlamentaria, sino de la ideología o sistema ético-cultural que inspira a uno y a otro. Hay que repetir aquí el pasaje tantas veces citado sobre la aceptación del capitalismo:

Volviendo ahora a la pregunta inicial ¿se puede decir quizá que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalismo, y que hacia él sean dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad? ¿Es quizá éste el modelo que es necesario proponer a los países del tercer mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil?

La respuesta obviamente es compleja. Si por «capitalismo» se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de «economía de empresa», «economía de mercado», o simplemente de «economía libre».

Pero si por «capitalismo» se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa (CA 42).

• No resultaría correcto quedarse en la afirmación en favor de la iniciativa y la creatividad humanas como base de un sistema económico apoyado en la libre empresa y el mercado, queriendo ver en ello una sintonía total entre el pensamiento social cristiano, tal como lo expresa Juan Pablo II, y la mentalidad liberal.

Porque el verdadero punto de disentimiento entre ambos está en la forma de entender la libertad —y la persona humana, en último término—: Juan Pablo II critica que un sistema de valores donde se prioriza la libertad económica por encima de cualquier otra dimensión de la libertad, hace imposible el ejercicio efectivo de la libertad en muchos casos y a muchas personas. Dicho de otro modo: la afirmación tan decidida de la libertad redundaría a la larga en la negación efectiva de la libertad de muchos.

Veamos todavía otro texto, que confirma y refuerza este punto de vista:

Estas críticas van dirigidas no tanto contra un sistema económico, cuanto contra un sistema ético-cultural. En efecto, la

economía es sólo un aspecto y una dimensión de la compleja actividad humana. Si es absolutizada, si la producción y el consumo de las mercancías ocupan el centro de la vida social y se convierten en el único valor de la sociedad, no subordinado a ningún otro, la causa hay que buscarla no sólo y no tanto en el sistema económico mismo, cuanto en el hecho de que todo el sistema sociocultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios.

Todo esto se puede resumir afirmando una vez más que la libertad económica es solamente un elemento de la libertad humana. Cuando aquélla se vuelve autónoma, es decir, cuando el hombre es considerado más como un productor o un consumidor de bienes que como un sujeto que produce y consume para vivir, entonces pierde su necesaria relación con la persona humana y termina por alienarla y oprimirla (CA 39).

• Todas estas consideraciones resultan igualmente válidas cuando se aplican a la economía mundial. Más aún, su vigencia es mayor si se tienen en cuenta las condiciones de globalización actuales. Porque los efectos de esa prioridad concedida a la libertad económica son más graves cuando las diferencias entre los agentes que actúan en el mercado son mayores: entonces es más evidente que la capacidad de negociación favorece notablemente a los que tienen más poder.

3. Un orden mundial basado en la solidaridad

La segunda de las aportaciones relevantes de Juan Pablo II, en su encíclica de 1987 sobre el desarrollo de los pueblos, *Sollicitudo rei socialis*, es su propuesta de *solidaridad* como centro de un sistema de valores alternativo al hoy vigente que tiene su eje en la competitividad. Su análisis se basa en el convencimiento de que la causa última de las diferencias crecientes en nuestro mundo está en el sistema de valores dominante; por eso la encíclica se ocupa de concretar cuál es la clave de ese sistema y cuál podría ser el eje de un sistema de valores alternativo.

a) *El sistema de valores dominante en nuestro mundo y posibles alternativas*

• La expresión «sistema de valores» alude, no a la opción por unos valores en sí mismos considerados, sino a su jerarquización según una escala de prioridades. No se trata de discutir si la libertad o

la igualdad son valores en sí mismos: esto lo admitiría todo el mundo. Se trata, más bien, de determinar qué puesto ocupan en la escala de valores, o ante qué otros valores cederían en caso de conflicto. Dicho de otra manera: cuando en una situación concreta la realización, por ejemplo, de la libertad entra en conflicto con la realización de la igualdad, ¿cuál de ellas cede ante el otro?

Supuesta esta concepción del sistema de valores, corresponde ahora identificar cuál es el dominante en nuestro mundo, para discutir luego sus posibles alternativas. Juan Pablo II hace este análisis en términos teológicos, aunque sus reflexiones admiten, sin que tengan que ser forzadas artificialmente, una lectura en términos éticos. Él habla de *estructuras de pecado*, o valores dominantes en nuestra sociedad. ¿A qué cosas se refiere concretamente?

Juan Pablo II se refiere a dos actitudes, que son en el fondo dos valores: el *afán de ganancia* y la *sed de poder*. Y las caracteriza con estos dos rasgos: *absolutizadas* («a cualquier precio», es decir, por encima de todo) e *inseparables* («indisolublemente unidas») (SRS 37).

b) *La solidaridad como clave de un sistema alternativo de valores*

Frente a esta realidad, que es denunciada en sus manifestaciones y en el sistema de valores que la alimenta, Juan Pablo II propone como alternativa la *solidaridad*. Sería un nuevo sistema de valores cuyo eje fuera la solidaridad. Pero es preciso concretar su sentido para evitar el uso poco adecuado de una palabra que, al ponerse de moda, se utiliza con absoluta falta de precisión.

La encíclica *Sollicitudo rei socialis* estudia la solidaridad en tres pasos sucesivos:

- el del análisis de la realidad,
- el del discurso ético,
- y el del discurso teológico.

— Los dos primeros se relacionan así en el siguiente pasaje: *Ante todo se trata de la interdependencia percibida como sistema determinante de relaciones en el mundo actual, en sus aspectos económico, cultural, político y religioso, y asumida como categoría moral. Cuando la interdependencia es reconocida así, su correspondiente respuesta, como actitud moral y social, y como «virtud», es la solidaridad. Ésta no es, pues, un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determi-*

nación 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 38).

En efecto, la solidaridad como actitud ética es la respuesta más adecuada a la situación actual, que la encíclica sintetiza como *interdependencia*. Dicha interdependencia no es, en el fondo, nada diferente de la globalización, término éste cuyo uso aún no se había impuesto en 1987.

— Esta forma de vivir la solidaridad quiebra la *lógica de la competitividad*, y en este sentido es base para una alternativa a aquélla. La competitividad supone que el otro (los otros) es por principio un enemigo potencial. La vida de cada uno se construye en lucha con los demás, aunque esta lucha se lleve a cabo de la forma más exquisita según todas las normas del «juego limpio» (lo que no es lo más frecuente). Psicológicamente, la imagen del competidor (con el que se disputa la consecución de algo) es difícil de eludir. La solidaridad supone ver en el otro, no al que me disputa algo, sino aquel con el que se comparte algo (o todo). Las energías de uno y otro no están en confrontación, sino en convergencia.

— Y todavía la solidaridad, en cuanto actitud de las personas, tiene un aspecto más. Lo recoge Juan Pablo II cuando destaca las *connotaciones cristianas* que la enriquecen y la llevan a una mayor profundidad. Lo cristiano no hay que entenderlo en *contraposición* o como *negación* de lo humano, sino como su nivel más hondo y radical. La solidaridad no necesitaría de la fe para poder ser concebida, pero ésta la enriquece y la lleva a una plenitud mayor (SRS 40).

Así entendida, la solidaridad pone en marcha un mismo dinamismo, que es lo más decisivo en ella: la consideración de «el otro» —sea persona, grupo social o pueblo—, no como competidor, ni como potencial enemigo, sino como parte de la propia realidad con quien se comparten los problemas; sus problemas no son ajenos, sino propios. Es aquí donde la solidaridad es verdadera alternativa a la competitividad.

c) *La solidaridad como virtud y como principio de organización de la sociedad*

Hoy, sin embargo, hay que insistir en que la solidaridad es algo más que una virtud personal. Es también un *principio de organización* de la sociedad a todos los niveles. Las actitudes personales solidarias son necesarias en la sociedad. Pero la función de la solidaridad no se limita a orientar los comportamientos (no ya los sentimientos...) individuales, sino que deberá llegar a inspirar las

formas de organización de la sociedad a todos los niveles, de forma que los pueblos y la humanidad entera dispongan de mecanismos para hacer efectiva esta responsabilidad compartida. ¿No es todo esto un ideal demasiado bello? Por eso es importante rastrear las huellas de la solidaridad en las instituciones de la sociedad.

- Un primer caso, cercano a nosotros, es sin duda el *Estado de bienestar*; al que nos hemos referido antes, el cual está basado en una institucionalización de la solidaridad: entre todos nos hacemos cargo de ciertas necesidades de todos (por la vía de los ingresos fiscales y de los gastos y transferencias del Estado).

- Pero ahora nos interesa más la *dimensión mundial de la solidaridad*. También aquí hay aplicaciones de interés. Valga al menos la mención de las recientes Conferencias Mundiales organizadas por Naciones Unidas, que apuntan cada vez más en esta dirección. En ellas se ha ido manifestando un consenso creciente sobre la dimensión global de los grandes problemas de hoy, ya sea el medio ambiente, la demografía, el desarrollo social o las diferencias de género. La dimensión global de tales problemas está exigiendo también respuestas globales, desde un compromiso de cooperación de todos los pueblos y de todos los gobiernos. Es sin duda el principal resultado de estos foros, ya que los compromisos concretos de los gobiernos participantes han sido, por el momento, escasos y decepcionantes. Pero el camino está abierto, y precisamente en la línea de una mayor solidaridad efectiva a nivel planetario.

d) *Solidaridad y necesidad de una autoridad mundial*

Ahora bien, en lo dicho hasta ahora se ha hablado sólo de *cooperación*. ¿Basta con eso? ¿O es preciso avanzar hacia un órgano que esté dotado de verdadera autoridad para imponerse incluso a los gobiernos?

- En este contexto adquiere nueva actualidad un principio tan tradicional en la Doctrina Social de la Iglesia como la *subsidiariedad*, que ahora habrá que reinterpretar para aplicarlo a un ámbito de mayor amplitud que el de las sociedades nacionales (MM 53).

- La existencia de una *autoridad mundial* con poderes efectivos ya la propuso Juan XXIII hace casi cuatro décadas en su inolvidable encíclica sobre la paz (PT 140).

- Esta autoridad mundial es correlativa del concepto de *bien común universal*, que también proponía Juan XXIII en su citada encíclica. Y lo hacía subrayando la insuficiencia de los Estados nacionales y de sus gobernantes para afrontar los problemas que la paz y la seguridad del mundo entero plantean (PT 134-135).

Este concepto de bien común universal fue considerado también en el Concilio, poniéndolo en relación con la interdependencia creciente de nuestro mundo:

La interdependencia, cada vez más estrecha, y su progresiva universalización hacen que el bien común [...] se universalice cada vez más e implique, por ello, derechos y obligaciones que miran a todo el género humano. Todo grupo social debe tener en cuenta las necesidades y las legítimas aspiraciones de los demás grupos; más aún, debe tener en cuenta el bien común de toda la familia humana (GS 26).

Pablo VI volvió a abogar por una institución de este tipo en su discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1965, cuando el Vaticano II estaba para concluir. Y repitió la demanda dos años después en su encíclica sobre el desarrollo de los pueblos:

Esta colaboración internacional de alcance mundial requiere unas instituciones que la preparen, la coordinen y la rijan hasta constituir un orden jurídico universalmente reconocido. De todo corazón Nos alentamos las organizaciones que han puesto mano en esta colaboración para el desarrollo, y deseamos que crezca su autoridad (PP 78).

- Pues bien, todas estas propuestas han merecido escasa atención hasta época muy reciente. Hoy, en cambio, es frecuente invocar la necesidad de un *sistema de gobierno mundial*, que vaya más allá de la mera cooperación entre los gobiernos y refuerce los poderes de la Organización de las Naciones Unidas. No deben ignorarse las dificultades enormes que entraña la constitución de un órgano con tales poderes.

Pero las fuertes crisis financieras de la segunda mitad de los años noventa han hecho ver con cierta claridad que el mercado —y menos cuando es de dimensiones mundiales y abarca pueblos tan diferentes en cuanto a nivel de desarrollo y a culturas— no es suficiente para ordenar equitativamente la convivencia, por mucho que posibilite una economía en permanente expansión. También aquí estamos ante un camino abierto, en el que, por el momento, no se ha avanzado excesivamente.

e) *Solidaridad y opción preferencial por los pobres*

Como punto final de esta propuesta, el tema decisivo en la conciencia eclesial es la *opción preferencial por los pobres*. Tal opción no es sino una expresión de la solidaridad, propia de un mundo asimétrico y desigual. Quienes más necesitan de la solidaridad son las

víctimas de este mundo globalizado o los que pueden ser más vulnerables a sus dinámicas perversas.

• En la tradición eclesial, esta opción preferencial ha sido elaborada sobre todo —y no es casualidad!— a partir de la experiencia de las iglesias del Tercer Mundo. Sus propuestas han servido como de revulsivo para los creyentes y las iglesias de los países avanzados del Norte: tales iglesias, tan acomodadas en su mundo de bienestar, sólo parecen preocupadas por la creciente secularización e indiferencia religiosa en que se ven envueltas. Es más, ha sido esta interpelación venida de lejos la que nos ha hecho comprender que una de las raíces de esta indiferencia o del ateísmo abierto puede estar en la falta de sensibilidad social de los creyentes y en la imagen de Dios que esa actitud de tantos proyecta en la sociedad.

• Esta opción preferencial por los pobres, que tiene profundas raíces en el Dios liberador del Antiguo Testamento y en el Jesús que tiende su mano a los marginados y a los excluidos de todo orden, hay que entenderla también no sólo como virtud personal, sino como principio de organización de la sociedad: sólo en este segundo caso llegará a traducirse en mecanismos institucionales para reducir las desigualdades y discriminaciones de un mundo con diferencias tan injustificadas.

IV. CONCLUSIONES

1. La globalización o mundialización de la economía es un fenómeno cuyo desarrollo es imparable pero de rumbo incierto. En efecto, aunque contiene en sí mismo potencialidades virtuosas, llevado a las últimas consecuencias, podría llevarnos a vivir en un mundo más rico pero más desigual, injusto e infeliz.

2. La Iglesia, a través de su Doctrina Social no es contraria a la globalización. La considera la característica dominante de la economía actual, una realidad compleja y ambivalente. Y advierte de los varios peligros: el lugar preponderante de los sujetos económicos, es decir, del mercado, sobre las instituciones políticas, imponiéndoles las reglas de juego; la ruptura de las fronteras nacionales y la implantación libre de las empresas agudiza los problemas ecológicos de los países pobres; reduce la pobreza absoluta pero aumenta las pobreza relativas entre el Norte y el Sur y los grupos sociales dentro de los países desarrollados.

3. Además, en la globalización está implícito un peligro no menos importante: el de la homogeneización cultural. De manera sutil e indirecta, a través de la comercialización de bienes y servicios, se impone a las poblaciones un único camino bueno para el desarrollo, y se destruye los rasgos de su identidad cultural.

4. La globalización comporta también muchas oportunidades derivadas del crecimiento económico planetario y de la libre circulación de productos, servicios y capitales. Sin embargo, es necesario impregnar de solidaridad el proceso de globalización, para que se realice al servicio de la vida humana y de la integridad de la creación.

5. Es necesario enfrentarse críticamente al fenómeno y reclamar a los distintos actores sociales, desde los ciudadanos a las organizaciones internacionales, pasando por las empresas, los sindicatos y los gobiernos, que trabajen para configurar un rostro más humano y solidario de la globalización: aprovechar al máximo sus oportunidades y poner los beneficios generados al servicio de la igualdad y la justicia social.

BIBLIOGRAFÍA

COMMISSION JUSTICE ET PAIX-FRANCE, «Maîtriser la mondialisation»: *Documentation Catholique* 2201 (4 avril 1999) 330-343. [Traducción de Juan Manuel Díaz Sánchez. *Corintios XIII*. 96 (oct.-dic. 2000) 381-424].

DE LA DEHESA, G., *Comprender la globalización* (Alianza, Madrid 2000).

GROUPE DE LISBONNE, *Limites à la compétitivité. Pour un nouveau contrat mondial*, sous la direction de Ricardo Petrella (Labor, Bruxelles 1995).

MARTÍNEZ GONZÁLEZ-TABLAS, A., *Economía política de la globalización* (Ariel, Barcelona 2000).

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD), *Informe sobre el desarrollo humano 1999. La mundialización con rostro humano* (Nueva York-Madrid 1999).

SEBASTIÁN, LUIS DE, *Neoliberalismo global. Apuntes críticos de economía internacional* (Trotta, Madrid 1997).

SOUTO COELHO (coord.).- "Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia. Manual abreviado". 2ª ed.

El compromiso político del cristiano

Souto / BAC
Selección

Introducción

Los laicos cristianos están obligados a participar activa y generosamente en la construcción de la sociedad. El compromiso pueden realizarlo a través de múltiples formas. Una de ellas es la política. Para ello deben descubrir y elegir racionalmente los medios técnicos. El bien común pertenece a la esfera de lo profano, y asumir la autonomía de lo temporal, de lo profano, es señal de madurez cristiana.

Criterios de participación política

Actualmente, la DSI rechaza tanto el que los cristianos huyan de la realidad social como el que construyan estructuras socio-políticas paralelas a las civiles. Y ofrece, al mismo tiempo, unas directrices acerca de la participación y el protagonismo ciudadano cristiano en su acción temporal. Pueden indicarse esquemáticamente.

a) La autonomía de la política

Afirmar la autonomía de la política significa aceptar que ella goza de unas leyes y valores propios, que los cristianos han de descubrir, emplear y ordenar poco a poco. Pero ello no equivale a sostener una independencia absoluta del Creador, sino a reconocer la consistencia, la bondad y la verdad propias de las cosas creadas. En esta realidad humana los cristianos, como miembros de la Iglesia y de la sociedad civil, tienen unos derechos y unos deberes que son distintos según se refieran a la esfera religiosa o a la esfera civil.

Esa diferencia implica para el cristiano un plus de deber. El cristiano tiene que conciliar ambas dimensiones, al tiempo que debe evitar una escisión espiritual en su vida interior. El comportamiento del cristiano en el mundo será correcto en la medida en que distinga y armonice las dos esferas de su vivir. En los antípodas de este comportamiento están, por una parte, el integrismo, que prescinde de la distinción de esferas y, por otra, el temporalismo, que reduce y agota la conciencia cristiana en el ejercicio de la actividad política.

b) La política y la heteronomía moral

La participación política es un derecho y, al mismo tiempo, es un deber en la sociedad pluralista; y los partidos, basándose en esa participación, plantean todo lo que piensan que exige el bien común, superior a los propios intereses de partido. Los cristianos han de vivir sus responsabilidades políticas en la sociedad civil y en los partidos de forma ejemplar, de manera responsable y con voluntad de servir. Aquí vuelve a aparecer ese plus del cristiano para contribuir al bien de la comunidad y de la democracia cuando tiene que concretar sus comportamientos en leyes acordes con las leyes morales.

c) La educación para la política

Urge impartir una educación política a la sociedad y al cristiano. Educación, que debe integrar tanto la dimensión técnica como la dimensión moral. Debe incluir de forma clara los contenidos teóricos y la distinción que existe entre la acción política, el proyecto de sociedad y las convicciones últimas.

La *acción política*, que no debe confundirse con la ideología, ha de apoyarse en un *proyecto de sociedad* que contenga la coherencia necesaria entre las aspiraciones de la sociedad y los medios para alcanzarlas. Esa acción ha de alimentarse de la *vocación integral del hombre* y habrá que admitirla en una pluralidad de expresiones concretas.

• La acción política:

Son los partidos políticos, cuando reciben la confianza de los ciudadanos, los que ejercen el poder y toman decisiones que afectan a la comunidad. Por tanto, para desarrollar esa acción política, los partidos tratarán de adoptar las disposiciones que sean necesarias a fin de que los ciudadanos puedan encontrar la satisfacción de sus derechos

y de sus aspiraciones en el orden temporal. Si los partidos políticos invaden otros campos asumen el riesgo de caer en un totalitarismo.

• *El proyecto político de sociedad:*

La acción política debe estar apoyada en un proyecto de sociedad: Éste, al alimentarse de una antropología determinada, no se muestra neutral ante la realidad social. El proyecto político de sociedad, que abarca la consideración de las metas y de los medios que los partidos proponen a la sociedad, necesita una coherencia interna. Son los partidos, desde su autonomía, los que deben elaborar esos proyectos y ofrecerlos a los ciudadanos, como propuestas en forma de programas. Estos programas se transformarán en acciones políticas cuando encuentren un respaldo electoral suficiente en las urnas. Pero los partidos no deben invadir el campo de las convicciones últimas.

• *Las convicciones últimas:*

Las convicciones últimas, que explican el sentido del hombre y de la sociedad, escapan a las tareas propias de los partidos políticos. Cuando éstos construyen cosmovisiones terminan imponiéndose dictatorialmente sobre los espíritus. Los encargados de elaborar tales cosmovisiones son los grupos culturales y religiosos que viven en la sociedad, que no pretenden alcanzar el poder político. Ahí radica la generosidad y las aspiraciones a la perfección, que incumben a tales grupos cuando construyen una cosmovisión.

Las adhesiones a lo que cae en el ámbito de las convicciones últimas no puede exigir las ningún partido. Pero el proyecto de sociedad que elabora un partido sí puede ser enjuiciado por las convicciones últimas que lo alimentan.

Cuando el proyecto de sociedad y los medios para lograrlo estén esencialmente de acuerdo con el ideal evangélico, los cristianos pueden colaborar con otros hombres aunque no coincidan con ellos en las convicciones y valores últimos.

El cristiano, al elaborar un proyecto de sociedad o al colaborar para alcanzarlo, debe intentar que los valores y la antropología que se derivan del evangelio estén presentes. Nunca puede renunciar a la dignidad de la persona, a sus derechos, a la justicia, solidaridad, igualdad.

d) *La primacía de la política*

Los tecnócratas defienden que la política es superflua y prefieren la economía como la llave que tiene la solución de todos los problemas. Pero aunque es muy importante el papel de la economía en

nuestras sociedades, la solución última de los problemas de la comunidad nacional e internacional recae sobre el poder político.

Tampoco consiste la práctica política en la mera gestión de los intereses colectivos, sino que orienta su responsabilidad hacia el bien común de los hombres, por encima incluso de las propias fronteras y en favor de los intereses generales, que son más que la simple suma de los intereses particulares. Entendida así, la política requiere un enfoque diverso: tratar de buscar el progreso de la ciudad terrestre, sin abdicar de ninguna de las aspiraciones últimas que deben estar presentes en esa ciudad.

c) *El protagonismo cristiano*

Los cristianos, presentes en la vida política, han de estar avalados por:

- una competencia profesional, adquirida mediante la formación científica, la aptitud técnica y la experiencia profesional;
- una coherencia necesaria entre la fe y la conducta moral en la vida civil, para que sean la fe y la caridad las que animen la acción política del cristiano;
- un respeto por las virtudes morales y los valores del espíritu, conjugados con las realidades científicas, técnicas y profesionales.

f) *El compromiso político como prioridad religiosa*

Juan Pablo II insiste en llamar a los cristianos para que participen en la vida pública. Es un mensaje central que la DSI dirige hoy a los fieles cristianos hablándoles del compromiso político como deber religioso prioritario. Pese a la atonía moral que invade en este tiempo a la sociedad, el espíritu de servicio, unido a la competencia teórica y a la eficacia práctica, convierten la actividad política en una tarea clara y limpia.

Alcanzar el poder, no a cualquier precio, requiere la utilización de medios lícitos y es un camino para moralizar la vida política. En el ejercicio de esa actividad se presentan fáciles y frecuentes tentaciones que hay que evitar. Entre ellas está el recurso a la deslealtad y la mentira, el despilfarro de los bienes públicos y el uso de medios equívocos para mantener y aumentar el poder. Los hechos y conductas poco edificantes, la corrupción y el desprestigio social, en vez de ahuyentar, deben incitar a la práctica de las virtudes.

Es preciso dar testimonio de valores humanos y evangélicos relacionados con la actividad política, entre los que cabe enumerar la libertad, la justicia, la solidaridad, la dedicación al bien común, el estilo sencillo de vida, el amor preferencial por los pobres, etc.; son valores irrenunciables que los cristianos, comprometidos en política y en cualquier opción social, han de poner en práctica.

La Iglesia, porque aprecia el sistema democrático, afirma la existencia de valores frente al agnosticismo y el relativismo que se quiere asignar a las formas políticas democráticas. Sin valores se camina con facilidad hacia el totalitarismo visible o encubierto.

Recuperar estos y otros valores, como los de tolerancia y respeto a los demás, incluso siendo adversarios políticos, requiere fuertes convicciones que defiendan el sistema político democrático. Con la apatía y la privatización de la existencia, los derechos humanos de los más débiles suelen ser postergados o vulnerables.

g) *La colaboración con los no creyentes*

Dentro de lo general que es el pluralismo político y la participación de los cristianos en política, aparece en este tiempo la posibilidad de colaboración en el terreno de lo temporal entre los creyentes y los no-creyentes. La DSI responde a esta cuestión distinguiendo entre el error y quien lo profesa y también entre las filosofías y las corrientes históricas que se derivan de aquellas filosofías.

Esta doctrina significa un avance decisivo para reconocer la laicidad de la política, es decir, de un espacio propio de lo socio-político, que busca soluciones para las comunidades humanas, desde los saberes y técnicas disponibles, sin perder de vista que los fines y medios para conseguirlas han de estar presentes en la reflexión política y que mantienen todas sus exigencias e implicaciones morales.

h) *El pluralismo político de los cristianos*

La unanimidad ideológica no se puede exigir en los partidos. El cristiano puede decidirse por una de las opciones políticas existentes o por construir otra diversa. Este comportamiento implica el abandono definitivo de la preferencia estratégica de postguerra en favor de la unidad política de los católicos.

Pero aparece ahora un peligro mayor de división en el ámbito religioso cristiano con la consiguiente incompreensión y falta de comu-

nión en la comunidad cristiana: el de que sus miembros pueden militar en opciones políticas diferentes. Y también el peligro de reivindicar, en exclusiva, los valores del evangelio o de la doctrina de la Iglesia para una opción política determinada.

Los cristianos, que viven en una sociedad pluralista, han de expresar, a su manera, ante ambas situaciones, las exigencias de la fe para intentar la transformación de la sociedad. En esta tarea, la comunidad cristiana se convierte en un lugar permanente y básico como referencia para el cristiano en política. La comunidad cristiana tiene el derecho y el deber de interpelar a sus miembros políticos y a su práctica política. Ante ella, desde esa misma fe, deben responder de las relaciones de su política con la fe.

CONCLUSIONES

1. Vivir la fe de modo ejemplar y ejercer tareas específicamente políticas no son situaciones incompatibles. Porque contribuir al bien común es indisoluble de la vida cristiana, del anuncio del evangelio al mundo y de la construcción de un orden social más favorable para cada hombre y para todos los hombres.
2. La vida política obliga al cristiano a comprometerse, en nombre propio, con una *opción política concreta* en competencia con otras opciones políticas. Ese pluralismo impide a los católicos una práctica unitaria de la política.
3. La Iglesia, de forma inequívoca, apuesta por la democracia como fundamento para un orden nacional e internacional pacífico, justo, acorde con la naturaleza de las personas y de los tiempos actuales. Eso permite que los cristianos se vinculen libremente con aquellos valores que están implicados en su fe, en virtud de la libertad civil en materia religiosa.
4. La elaboración de soluciones concretas de carácter político, económico y cultural, acordes con el juicio y discernimiento de quien/es las elaboren, *compromete exclusivamente a sus autores*, tanto al exponerlas teóricamente como al intentar llevarlas a la práctica.
5. Reconocer la *autonomía de la política*, consiste en descubrir, ordenar y utilizar los contenidos, leyes y valores que le son propios. Pero no implica ignorar o desechar valores morales objetivos sino reconocer que la consistencia, la verdad, la bondad y la belleza pertenecen a éste, como a cualquiera de los órdenes de la creación.
6. La *participación política*, en una sociedad plural, *impide el monopolio de la fe católica* sobre una opción determinada, pero hace

un referente obligado de la comunidad cristiana y de su doctrina, que interpela a sus miembros acerca de las prácticas políticas y sobre sus inevitables relaciones con la fe que el político cristiano profesa.

BIBLIOGRAFÍA

- El compromiso social de los católicos*, II Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia: *Corintios XIII* 54/55 (abril-septiembre, 1990), 550 p.
- CAMÁCHO [LARAÑA], ILDEFONSO, *Creyentes en la vida pública*, «Iniciación a la doctrina social de la Iglesia», Col. «Teología Siglo XXI», 14 (San Pablo, Madrid 1995), 199 p.
- GONZÁLEZ RUIZ, JOSÉ MARÍA, *Crear es comprometerse*, Ed. Col.: ¡Baja a Dios de las nubes! (Ed. Manantel-Aguaviva, Málaga 1996).
- LOIS, JULIO, «Hacia una reivindicación de la dimensión pública de la fe en una sociedad pluralista y laica», *Identidad cristiana y compromiso socio-político* (Ed. HOAC, Madrid 1990), 140 p., 2.^a ed.
- MARDONES, JOSÉ M.^a, «El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto», *Fe y política*, Col. «Presencia Social», 5 (Ed. Sal Terrae, Santander 1993), 223 p.
- TORRE, JULIO DE LA, *Cristianos en la sociedad política* (Ed. Narcea, Madrid

A

I. LA REALIDAD ACTUAL

Resulta paradójico que actualmente la actividad política, cuando parece que la democracia ha triunfado definitivamente en el mundo, sea menos valorada. La pretensión de desplazar las decisiones políticas hasta instancias ajenas a la política misma, favorece esta tendencia y es consecuencia de esa devaluación.

Además, el pluralismo de opciones políticas que se ofrecen colocan al cristiano ante la política en situación de diáspora dentro de ese terreno. Por otra parte, el compromiso político del cristiano no justifica abandonar y distanciarse espiritual y vitalmente de la vida religiosa.

Vivir como cristiano de modo ejemplar y practicar la política son tareas compatibles entre sí. Y las virtudes que caracterizan el comportamiento personal del cristiano también influyen a la hora de aceptar o de rechazar distintos proyectos políticos. La libertad del cristiano en política entraña una responsabilidad, que le mantiene en tensión moral, porque contribuir al bien común es indisociable de la vida cristiana y del anuncio del evangelio al mundo.

Pero la participación de los cristianos en la vida política, que constituye un problema capital, no se soluciona sólo con la actuación al servicio del bien común sin entrar directamente en tareas políticas.

II. UN LARGO PROCESO: DEL RÉGIMEN ABSOLUTISTA AL RÉGIMEN DEMOCRÁTICO

Fue en el siglo XVIII cuando la unidad orgánica de la sociedad se vino abajo y apareció la democracia, consistente en una teoría sobre el fundamento y titularidad del poder político, que los sitúa en el libre consentimiento del pueblo. Ésa es la soberanía popular.

1. El equívoco de la independencia religiosa basada en la independencia política

El poder temporal del Papa se consideraba indispensable para ejercer su tarea de manera independiente en el mundo al frente de la Catolicidad. Su pérdida la entendió Pío IX como una usurpación injusta, como el triunfo de la fuerza sobre el derecho. En esa nueva situación, el *non expedit* papal excluía a los católicos italianos como

electores y elegidos en la política en Italia. Ello influyó en el mundo católico no-italiano y ocasionó un equívoco: basar la independencia religiosa en la independencia política.

Así, la teoría democrática parece que entra en contraposición con la teoría del origen divino de la autoridad (= *non est potestas nisi a Deo*). Pero, *per se*, la democracia no exige rechazar a Dios como fuente y origen de la autoridad política, ni excluir a Dios de la organización de la ciudad terrena.

2. Reconciliación de la Iglesia con la democracia

León XIII, que confirma el *non expedit* de su antecesor, abre nuevas perspectivas hacia la tolerancia, aunque de forma titubeante. Adopta una actitud más flexible ante las instituciones del Estado liberal para evitar males mayores a la Iglesia y para facilitar la convivencia entre los ciudadanos.

Esta visión del problema pasa a los católicos franceses durante la III República, beligerante con la Iglesia. Allí algunos católicos querían enfrentarse abiertamente con las instituciones republicanas y no admitían el poder insertarse en ellas. Defender esa postura equivalía a legitimar la monarquía.

Pero entonces León XIII propone el *ralliement* (= adhesión) al régimen republicano como postura cautelara y posibilista. La Iglesia, además de los ciudadanos católicos, busca relacionarse con todos los gobiernos, al margen del régimen político vigente en cada lugar. Esta doctrina permite aceptar la actuación de los católicos en las instituciones políticas del Estado liberal. Evita así el ostracismo y el enfrentamiento entre la política y la religión.

Ante las instituciones *demoliberales* se ofrecían dos posturas: aceptarlas sin más o utilizarlas para alcanzar una sociedad medieval renovada.

3. Una primera democracia para cristianos

Pero, a medida que se va perdiendo el voto censitario y se reconoce el sufragio universal, se va implantando una sociedad democrática. En ella, ¿puede la concepción antropológica y social del cristianismo generar un cuerpo político de doctrina? Los partidos políticos, en democracia, al favorecer la participación, facilitan a los cristianos el acceso a la vida política. Nació así una primera *democracia cristiana*. Pero la doctrina de León XIII primaba más la acción de los cristianos en lo social que en la acción política.

Entre los católicos italianos van apareciendo unos jóvenes que elaboran unos principios teóricos y unos criterios de acción que pre-

tendrán difundirlos: 1) la responsabilidad autónoma de los católicos en el terreno social y político, y 2) la capacidad para intervenir directamente en la vida política.

Surge entonces una polémica ante la cual interviene León XIII vaciando esta «democracia cristiana» de toda significación política, al entenderla como una acción benéfica en favor del pueblo. Al pueblo le toca vivir entonces esa gran tarea, y la participación cristiana en el terreno político deviene catolicismo social, poniendo así en práctica, en la sociedad civil, lo expuesto en la encíclica RN.

Las consecuencias que tiene esta intervención concretan el mandato de la caridad, que se realiza en las actividades de los católicos en el campo social. Parece que lo único posible en el ámbito estricto de la política es un partido confesional, para defender los intereses vitales de la Iglesia.

4. La laicidad de la acción política

El descubrimiento de la laicidad de la acción política ocurre posteriormente, cuando se comienza a admitir y a exponer que esa acción social es insuficiente porque la democracia está basada en la participación. Por tanto, si no se admite que el cristiano participe en la vida política se mutila su condición de ciudadano en cuanto católico. Y la laicidad impone la neutralidad confesional y la aceptación de una sociedad pluralista. También se reconoce que, en el sistema democrático, el partido político es el lugar propio para realizar la participación política.

En la democracia, al desarrollar la vida de la sociedad civil, no cabe un sometimiento a las directrices de la jerarquía eclesiástica. Tampoco se pueden poner los contenidos religiosos como bases en el programa de un partido político. Porque el catolicismo es una religión universal, y el partido es un proyecto político concreto, que lleva en sí la división. Por tanto, no cabe fusionar el adjetivo «cristiana» o «católica» con el sustantivo democracia, aunque ésta tenga esa inspiración. La democracia cristiana, pues, no habla en nombre de la Iglesia.

Al cristiano se le impone, por tanto, como tarea, vivir la política de forma autónoma, o sea, el cristiano tiene que practicar su compromiso político en un partido en competencia con otros partidos políticos. La vida del cristiano tiene una zona de actividad que no afecta al conjunto de la Iglesia. Esa división política de los cristianos, el pluralismo de los partidos, elimina del mundo católico el privilegio de unidad política.

Pero, si bien las exigencias del bien común no permiten a los cristianos renunciar a la edificación de la ciudad terrena, tampoco les

impiden que se agrupen en política, ni se les exige que concreten su compromiso político en partidos que se inspiren en los principios éticos del catolicismo. Esto soluciona la carencia de ofertas satisfactorias de los partidos políticos para los católicos o elimina las dificultades que encuentran para integrarse en otros partidos.

5. El auge de los fascismos rompió esa evolución en la DSI

Esa evolución en la DSI se rompió con el auge de los fascismos, cuando los regímenes *demoliberales* comenzaron a identificarse con un sistema político que era incapaz de solucionar los grandes problemas sociales de Europa, que sufría las consecuencias de la I Guerra Mundial. Apareció entonces la solución alternativa autoritaria, que fascinó a vastos sectores católicos. El desprestigio de los partidos afectó a todos, y sólo una minoría defendió la validez del sistema de partidos en el mundo católico. Y esa minoría sufrió persecución abierta o encubierta.

A partir de 1930, los fascismos llegaron a quitarse la careta y fueron condenados por la Iglesia, cuando declaró que eran incompatibles con los postulados cristianos. Esta posición de la Iglesia, unida a la brutal experiencia de la II Guerra Mundial, produjo una crisis espiritual y favoreció una reflexión católica que intentaba reconstruir la paz civil y religiosa desde nuevas bases.

6. La definitiva reconciliación con la democracia

Para alcanzar esas bases se abandona definitivamente la atracción que la cristiandad medieval ejercía como modelo histórico concreto. Se requiere la elaboración de un proyecto histórico distinto. En esta nueva situación se acepta el pluralismo socio-político como eje vertebrador de la convivencia, donde la fe religiosa deja de ser central. Pero tampoco vale un credo racionalista, que ha terminado con las libertades y ha degradado, hasta lo indecible, la dignidad de la persona.

Se llega a la convicción de que las distintas familias espirituales pueden, desde sus distintas perspectivas, contribuir al bien común. El valor central capaz de organizar ahora la convivencia es la dignidad de la persona humana. Este personalismo requiere, como campo de cultivo, la democracia, porque ahí se permite la participación de las personas, agrupadas en familias espirituales.

III. DEMOCRACIA Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS CRISTIANOS

La democracia significa un progreso moral de la humanidad, dentro del accidentalismo de las formas válidas de gobierno. Pío XII superó los posibilismos anteriores buscando la implantación de la paz desde nuevos presupuestos que debían realizarse al terminar la II Guerra Mundial: la paz requiere un fundamento nuevo para el orden internacional y también para el orden interno de los Estados. Después apostó, sin equívocos, por el sistema democrático. Porque el hecho social es que crece el reconocimiento de la democracia como modelo de organización política, exigido por la razón como postulado natural. La democracia también está más en consonancia con las características de la sociedad contemporánea y se revela más apta para las nuevas funciones que el Estado desempeña en ella.

La participación política exigirá que los cristianos desarrollen nuevos modos de acción política y actitudes políticas nuevas, tanto dentro de ellos como en su relación con las otras corrientes religiosas, filosóficas y políticas. Construir una nueva sociedad cristiana, una nueva cristiandad, se convierte en la tarea que se asignan ahora los cristianos.

1. Separando esferas

En esta nueva situación pluralista se distinguen dos niveles: uno, la actuación de los cristianos en cuanto cristianos; otro, la actuación de los cristianos en cuanto ciudadanos.

a) *Los cristianos en cuanto cristianos: plus de ejemplaridad*

En un primer nivel se colocan los valores que directamente se implican con la fe. Ahí la acción civil de los católicos debe estar presidida por la unidad o comunión de todos los cristianos. Deben defender unas condiciones sociales que permitan el ejercicio real de la libertad religiosa, que, además de tener una dimensión comunitaria, se vive en circunstancias temporales concretas. Realizar esa defensa no es pedir privilegios para los cristianos, sino exigir unos derechos que dimanen de la dignidad de la persona.

b) *Los cristianos en cuanto ciudadanos*

En un segundo nivel se contempla la actuación de los cristianos en la esfera específicamente política. Aquí es donde se proponen las

diversas soluciones concretas para el bien común temporal. El pluralismo y la diversidad configuran las características propias de este ámbito, donde el cristiano puede elaborar soluciones políticas, económicas y sociales de acuerdo con su propio juicio y discernimiento.

2. Fundamentos de la participación

La II Guerra Mundial había arrasado la sociedad, y era preciso reconstruirla sobre estas bases. Se requieren entonces unos criterios morales fundamentales para desarrollar una concepción política democrática, que considere al pueblo el sujeto originario de un poder que deriva de Dios.

Es una tarea personal determinar las formas y las etapas en las que se han de concretar esos contactos y colaboración. No se excluye que tales contactos se realicen dentro de un partido político, siempre que el cristiano pueda mantener la coherencia entre su fe y su compromiso político.

a) *La centralidad de la persona*

La persona humana, en cuanto sujeto, fundamento y fin de la vida social, lejos de ser un elemento pasivo, debe ocupar en ella un lugar central.

Esto tuvo influencias en la práctica de la política. Fueron eficaces y decisivos estos planteamientos en la vida política de la postguerra e hicieron que los cristianos fueran una de las fuerzas políticas protagonistas. También se plasmaron en constituciones políticas de varias naciones europeas. Y de ellos arrancan los primeros pasos hacia una política supranacional, que superaba las concepciones nacionalistas excluyentes.

Reconstruir un nuevo orden social se constituyó en una tarea prioritaria para los partidos políticos que aglutinaban a todos los sectores del mundo católico. La unión de los católicos se reveló como una opción estratégica durante la etapa siguiente a la guerra con vistas a defenderse del comunismo, al que se le consideraba como el peligro más grave ante la reconstrucción de un nuevo orden social compatible con la fe cristiana.

b) *La sociedad, transformada por el progreso científico y técnico*

La sociedad, transformada por el progreso científico y técnico, comienza a vivir un nuevo tipo de relaciones civiles, políticas e in-

ternacionales. En esta época histórica la democracia tiene capacidad para cumplir adecuadamente las notas específicas que asigna al sistema político: dotarse de una norma jurídica constitucional, incluir la división de poderes políticos y dar participación a los ciudadanos en la vida pública. El principio informador de todo el sistema jurídico-político ha de ser la dignidad de la persona humana.

B

ACTIVIDADES

1) *Hacer un comentario, actualizado, del siguiente texto:*

«¿No es el silencio lo que muchos piden a los teólogos y a la Iglesia jerárquica acerca de estas cuestiones? *Silete theologi in munere alieno*, escribía Albericus Gentilis (1552-1608) en su *De jure belli libri tres*. En sentido inverso, otros apelarán al Evangelio, pero interpretándolo falsamente y contentándose con proyectarlo desde el exterior sobre un terreno que no conocen: proclamas, condenaciones, exigencias imperativas, que en realidad son deformación del mandamiento divino, pues éste pide que nos insertemos primero, concretamente, en alguna parte, teniendo en cuenta la situación exacta en que nos encontramos». COSTE, RENÉ, *Las comunidades políticas*, Col. «El misterio cristiano, Teología Moral», 12 (Ed. Herder, Barcelona 1971) 31.

2) *Recomponer la historia local, provincial o nacional:*

Investiga sobre una realización histórica concreta, de carácter cultural, económico, político, social... desarrollada por cristianos comprometidos en uno de los campos elegidos (p.e., una Caja de Ahorros, un Sindicato local, una Asociación benéfico-docente...).

- Describe su estructura.
- Transcribe su reglamento o parte del mismo.
- Comenta sus aciertos y deficiencias.
- Valora su relación con el presente.
- Reflexiona sobre la posibilidad de incidir en ese campo actualmente.

3) *Describe los rasgos esenciales que han inspirado a políticos como Sto. Tomás Moro, o como a los padres de la Europa de la postguerra*, De Gasperi, Adenauer, Schumann...

4) *Exposición sobre la vida, acción, e instituciones creadas por Don Ángel Herrera*, como seglar y como sacerdote, obispo de Málaga y Cardenal. Puede utilizarse: GARCÍA ESCUDERO, JOSÉ MARÍA, *De Periodista a Cardenal*, «Vida de Ángel Herrera», Col. BAC, 590 (Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1998), 432 p.

EL COMPROMISO POLÍTICO DEL CRISTIANO

SUMARIO

Introducción.

I. La realidad actual.

II. Un largo proceso: del régimen absolutista al régimen democrático.

1. El equívoco de la independencia religiosa basada en la independencia política.
2. Reconciliación de la Iglesia con la democracia.
3. Una primera democracia para cristianos.
4. La laicidad de la acción política.
5. El auge de los fascismos rompió esa evolución en la DSI.
6. La definitiva reconciliación con la democracia.

III. Democracia y participación política de los cristianos.

1. Separando esferas.
 - a) Los cristianos en cuanto cristianos: plus de ejemplaridad.
 - b) Los cristianos en cuanto ciudadanos.
2. Fundamentos de la participación.
 - a) La centralidad de la persona.
 - b) La sociedad, transformada por el progreso científico y técnico.
3. Criterios de participación.
 - a) La autonomía de la política.
 - b) Política y heteronomía moral.
 - c) Educación para la política.
 - d) Primacía de la política.
 - e) El protagonismo cristiano.
 - f) El compromiso político como prioridad religiosa.
 - g) La colaboración con los no creyentes.
 - h) El pluralismo político de los cristianos.

Conclusiones.

Actividades.

Bibliografía.