

# CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral  
de la caridad

N.º 58

Abril-Junio

1991

Ideologías, relaciones  
internacionales  
y Doctrina Social  
de la Iglesia

III Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia, organizado por  
la Comisión Episcopal de Pastoral Social y la Facultad de Sociología  
León XIII, de la Pontificia Universidad de Salamanca

## CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGIA  
Y PASTORAL DE LA CA-  
RIDAD

N.º 58 Abril-Junio 1991

DIRECCION Y ADMINIS-  
TRACION: CARITAS ESPA-  
ÑOLA. San Bernardo, 99 bis.  
28015 Madrid. Apto. 10095.  
Teléfono 445 53 00

EDITOR: CARITAS ESPA-  
ÑOLA

COMITE DE DIRECCION:

Joaquín Losada  
(Director)

J. Elizari  
R. Franco  
A. García-Gasco Vicente  
J. M. Iriarte  
J. M. Osés  
V. Renes  
R. Rincón  
I. Sánchez  
A. Torres Queiruga

Felipe Duque  
(Consejero Delegado)

Imprime:  
Gráficas Arias Montano, S.A.  
MOSTOLES (Madrid)

Depósito legal:  
M. 7.206-1977

I.S.S.N.: 0210-1858

SUSCRIPCION:  
España: 2.800 pesetas.  
Precio de este ejemplar:  
900 pesetas.

---

## COLABORAN EN ESTE NUMERO

LUCIANO PEREÑA. Catedrático de Etica Social y Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología León XIII de la Universidad Pontificia de Salamanca.

RAFAEL BELDA. Profesor de Etica Social en la Universidad de Deusto.

ENRIQUE MENENDEZ UREÑA, SJ. Profesor de Filosofía en la Universidad Pontificia de Comillas.

LUIS GONZALEZ-CARVAJAL. Profesor de Teología del Instituto Teológico San Dámaso de Madrid.

J. Y. CALVEZ, SJ. Director de la Revista «Etudes» y miembro del Consejo Pontificio «Justitia et Pax».

MONS. JOSE MARIA SETIEN ALBERRO. Obispo de San Sebastián y Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

JUAN ANTONIO CARRILLO SALCEDO. Catedrático de Derecho Internacional de la Universidad de Sevilla.

MONS. JOSE SARAIVA MARTINS. Arzobispo Secretario de la Congregación para la Educación Católica.

JOSE MARIA MARTIN PATINO, SJ. Director de la Fundación Encuentro.

IÑIGO MENDEZ VIGO. Letrado del Consejo de Estado.

MONS. JOSE MARIA GUIX FERRERES. Obispo de Vic y miembro del Patronato de la Fundación Pablo VI.

---

# CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral  
de la caridad

Todos los artículos publicados en la Revista CORINTIOS XIII han sido escritos expresamente para la misma, y no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia.

La Revista CORINTIOS XIII no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

## SUMARIO

	<u>Páginas</u>
<i>Presentación</i> .....	5
<i>Presentación del III Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia</i> .....	9
<i>Homilía clausura del III Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia</i> .....	17
<i>Ponencias y conferencias</i> .....	27
<b>LUCIANO PEREÑA</b>	
« <i>La organización política de los pueblos y la Doctrina Social de la Iglesia</i> » .....	29
<b>RAFAEL BELDA</b>	
« <i>Cambio sociopolítico en el mundo de hoy</i> » .....	69
<b>P. ENRIQUE M. UREÑA, SJ</b>	
« <i>El liberalismo: su evolución y transformación ideológica</i> » .....	97
<b>LUIS GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA</b>	
« <i>La ideología liberal. Análisis desde la Doctrina Social de la Iglesia</i> » .....	117
<b>P. JEAN-YVES CALVEZ, SJ</b>	
« <i>Desafíos de la crisis de las ideologías a la Doctrina Social de la Iglesia. Incidencias en la formación del pueblo de Dios</i> » .....	135
<b>MONS. JOSE M.<sup>a</sup> SETIEN ALBERRO</b>	
« <i>Socialismo o capitalismo liberal: ¿Una opción inevitable? Un reto a la Doctrina Social de la Iglesia</i> » .....	155
<b>P. JEAN-YVES CALVEZ, SJ</b>	
« <i>El futuro del marxismo y socialismo. Valoración desde la Doctrina Social de la Iglesia</i> » .....	175

	<u>Páginas</u>
<b>JUAN ANTONIO CARRILLO SALCEDO</b> «Un nuevo orden internacional y una Casa Común Europea».	195
<b>MONS. JOSE SARAIVA MARTINS</b> «La enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en los seminarios y al pueblo de Dios» .....	205
<b>P. JOSE M.<sup>a</sup> MARTIN PATINO, SJ</b> «Retos de la Iglesia española ante el futuro europeo» .....	233
<b>IÑIGO MENDEZ VIGO</b> «Participación de España en la Casa Común Europea a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia» .....	259
<b>MONS. JOSE M.<sup>a</sup> GUIX FERRERES</b> «La "nueva evangelización" de España y la Doctrina Social de la Iglesia» .....	279
<i>Documentación</i> .....	307
<i>Programa</i> .....	309

## **PRESENTACION**

Ofrecemos hoy al público de habla castellana el **TERCER CURSO DE FORMACION SOBRE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA.**

Con su publicación se va configurando una colección de estudios sobre Doctrina Social de la Iglesia coherente y muy útil para la formación de animadores de la Doctrina Social de la acción sociocaritativa de la Iglesia.

La aparición en nuestra revista de estos cursos, organizados por la Comisión Episcopal de Pastoral Social, en colaboración con la Facultad de Sociología León XIII y la Fundación Pablo VI, constituye asimismo un acervo doctrinal del pensamiento social de la Iglesia para iluminar las realidades sociales de nuestro tiempo.

El volumen que hoy ofrecemos aborda un tema de envergadura histórica: «la crisis de las ideologías», simbolizada especialmente en el derrumbamiento del marxismo y su pretensión de explicar y organizar el mundo y su historia.

La «caída del muro de Berlín» ha sido algo más profundo que un mero cambio de estructuras políticas.

Con la apertura de las fronteras y el encuentro de «dos mundos» antagónicos, se ha planteado el debate sobre la

dialéctica existencial y vital de las «formas de vida» y el sentido último de la existencia y de la historia humanas.

Si la historia ha puesto de relieve el fracaso de la cosmovisión marxista, ¿se ha impuesto automáticamente como válida, auténticamente válida, la opuesta, es decir, el «liberalismo» en el que vive Occidente? Sin duda alguna la pregunta entraña un debate que se ha puesto de moda en todos los foros del pensamiento y de la gobernación de los pueblos.

El desafío de la «caída del muro» es para Occidente y sus formas de vida, cuajadas de luces y sombras, una llamada a una reflexión a fondo sobre el sentido profundo de la existencia humana y de la sociedad. No es un problema de «mercados», aunque incluya las dimensiones económicas y sociales. Es una instancia que exige un debate y una valoración a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia. A esta necesidad trató de responder el TERCER CURSO, que brindamos gustosamente a nuestros lectores.

Por la significación del autor en este debate, destacamos la presencia en el Curso de J. Y. CALVEZ, S. J., autor de obras clásicas sobre el marxismo. Su competencia y su condición de miembro del Pontificio Consejo JUSTITIA ET PAX no solamente concedía autoridad a su intervención, sino que atrajo la atención de los participantes.

Otro polo de atención del Curso ha sido la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en los Seminarios y al pueblo de Dios. Las orientaciones de la Congregación para la Educación Católica fueron expuestas por Mons. SARAIVA MARTINS, Arzobispo Secretario de dicha Congregación.

El tercer punto de reflexión se centró en la problemática que plantea la integración de España en las Comunidades Europeas dentro del marco global del debate sobre «el conflicto de las ideologías».

La conferencia de clausura, pronunciada por M.<sup>a</sup> GUIX FERRERES, pretendía enmarcar el discurso cristiano sobre el tema central del Curso en el dinamismo y vértice de las

exigencias de la NUEVA EVANGELIZACION, en la que está embarcada la Iglesia española.

Cuando sale a la luz pública este número de nuestra revista ya ha aparecido la encíclica conmemorativa del centenario de la *Rerum novarum*.

Nos cabe la satisfacción de verificar cómo las orientaciones del Tercer Curso sobre el debate de la ideología y cuestiones afines han encontrado confirmación en la palabra autorizada del Papa.

En la *Centesimus annus* se dice, entre otras cosas, que «la crisis del marxismo no elimina en el mundo las situaciones de injusticia y de opresión existentes» (núm. 26). «La experiencia histórica —prosigue— de Occidente demuestra, por su parte, que si bien el análisis y el fundamento marxista de la alienación son falsos, sin embargo, la alienación, junto con la pérdida del sentido auténtico de la existencia, es una realidad, incluso en las sociedades occidentales» (núm. 41).

Finalmente, queremos agradecer vivamente su colaboración a cuantos han participado en el Curso.

De manera especial a CORINTIOS XIII, que gustosamente viene acogiendo en sus páginas esta difusión de la Doctrina Social de la Iglesia.

No dudamos de que es, asimismo, una aportación valiosa en este AÑO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA.

FELIPE DUQUE

Director del Secretariado de la Comisión Episcopal  
de Pastoral Social y delegado episcopal  
de Cáritas Española



## **PRESENTACION DEL III CURSO DE FORMACION SOBRE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA**

---

El título del Curso es largo, habla de muchas cosas y realmente si tratara de todas esas cosas con la profundidad que es de esperar de los conferenciantes, es muy posible que obtuviéramos un resultado que no es deseable. Si nos entretuviéramos excesivamente al hablar de las ideologías y si, como es inevitable, nos preocupamos también con exceso, y hay que preocuparse de ellas, de las relaciones internacionales, nos podía quedar la impresión de que la Doctrina Social de la Iglesia era una cosa no tan importante, no tan dramáticamente urgente y que se quedaba un poco en esa zona, donde tantas veces se ha tenido, en la zona de la reflexión, en la zona de las buenas intenciones, cuando realmente no es así, ni puede ni debe ser así. En primer lugar, porque las ideologías hace ya mucho tiempo que entraron en crisis. Con la impresión que recibimos con el derrumbamiento del muro de Berlín y de los regímenes que detrás de él estaban, ya se daba casi por supuesto que las ideologías carecían absolutamente de valor. Hubo un ministro que escribió un libro de mucha resonancia en España, que se llamaba *El Ocaso de las Ideologías*, ocaso, además, suena al «ocaso de los dioses» y suena a muchísimas cosas así como liquidables.

Es un asunto casi tópicamente hablar del ocaso de las ideologías, de pronto; impresionante al percibir el derrumbe de ciertas ideologías que tenían consistencia, vigencia, capacidad de organización y de movilización de masas incluso. Pero la verdad es que un cristiano debe ser modesto y atento. Las ideologías no son tan despreciables, ni pasan tan fácilmente. Entre otras cosas, porque fueron motores de acción y porque, en cierto modo, pueden y lo están siendo; pueden seguir siéndolo y lo están siendo. La ideología es una mediación inevitable entre los sistemas de pensamiento, los sistemas de acción política, las realidades culturales, las mismas creencias; son unas inevitables mediaciones de las que no se puede prescindir dándolas totalmente por liquidadas, porque tienen sus valores, los han tenido y los pueden volver a tener, porque —decía San Agustín hace muchísimo tiempo— en todas las mentiras siempre hay algo de verdad; en el supuesto de que fuesen todas las ideologías engañosas, que no lo son, habría que atender a aquello que de verdad existe en ellas.

Para un cristiano, y sobre todo para un hombre preocupado por la eficiencia vitalizadora de la Doctrina Social de la Iglesia, la actitud ante las ideologías tiene que ser de revisión permanente y de una valoración dinámica, considerándolas en su capacidad de humanización y de justa socialización, porque desde esta consideración, de la humanización y de la justa organización de la sociedad, es como pueden ser estimadas, estimadas en lo que valgan, estimadas en lo que permanezcan, estimadas en su capacidad de movilizar y de fermentar, y esas mediaciones y esas estimaciones son a considerar en este Curso también. ¿Desde dónde? Desde un principio de la Doctrina Social de la Iglesia formulado por el Papa León XIII en la *Rerum novarum*. El asienta un principio que rompe abiertamente con la mentalidad vigente en la época en que fue escrita esta Encíclica. En esta época predomina-

ba muy radicalmente la doctrina liberal, y un principio de ella era que el Estado tenía que dejar hacer, abstenerse, no intervenir. En la Doctrina Social de la Iglesia formulada por el Papa León XIII en la *Rerum novarum*, se habla de que el Estado no puede inhibirse, no puede desentenderse. La autoridad del Estado existe precisamente para intervenir en la ordenación de la sociedad, que no es lo mismo que reglamentar, que no es lo mismo que intervencionismo económico enojoso que traba, que no es lo mismo que gobiar las estructuras que pueden inhibir espontáneamente.

El Papa insiste en que todo aquello que pueda quedar en los márgenes de la libertad personal y colectiva tiene que ser dejado a esos márgenes de la libertad personal y colectiva. Pero, sin embargo, advierte que tiene que obrar con libertad hasta donde sea posible sin daño del bien común. No obstante, los que gobiernan deberán atender a la defensa de la comunidad y de sus miembros, y cuando esos daños se producen tiene que afrontarlos el poder público. Si dañan y hacen un elenco de daños que pueden producirse a las personas, las medidas que se adopten entonces, el Estado tendrá que intervenir de lleno dentro de ciertos límites con vigor y con la autoridad de las leyes. Este principio no es una defensa retrasada del intervencionismo, ni muchísimo menos, es un principio fundamental de la doctrina católica, por una razón muy sencilla, porque la doctrina católica recoge, digamos, el dogma fundamental del cristianismo, de que el hombre se hace y hace las cosas, que no puede dejarlas que crezcan solas sin cultivarlas y que no puede dejarlas para que surjan conflictos en donde sucumban las propias sociedades humanas sin intervenir para ordenarlas. En una palabra, el Estado tiene que actuar para arbitrar y para ordenar la vida pública. Por una razón que diríamos por oposición evidente: si no se interviniera de una manera como los teóricos del liberalismo más radical pretenden, ¿cuáles

serían los resultados? Los resultados serían la anarquía y el darwinismo.

La anarquía es una consecuencia lógica, a la cual se puede llegar con esa actitud de no intervenir, de dejar pasar, de dejar que las cosas se arreglen por sí solas, porque, además, cuando se arreglan por sí solas, tardan en arreglarse y muchas veces se arreglan mal porque se arreglan según las fuerzas que intervengan y cuál sea la más poderosa, y esto es muy grave. Una sociedad y una vida anárquicas en donde los que triunfen sean los más fuertes, no es una sociedad aceptable, no ya para un cristiano, sino para un hombre con sensibilidad humana.

Entonces, al hablar de las ideologías, tendremos que tener este criterio de juicio, que no es una posición a favor de los intervencionismos sino una posición de fondo, y esto es típico de la Doctrina Social de la Iglesia, de defensa de unos principios desde los cuales se evitan los disparates y se procura lo que es positivo con creatividad, naturalmente, no dando recetas ( se puede intervenir hasta tal punto, no se puede intervenir hasta tal otro), y es estar al libre juego de los hombres responsables en una sociedad que verán hasta qué punto necesitan intervenir o no, pero el principio de que el hombre tiene que protagonizar y racionalizar su vida social, es un principio que está constituido en uno de los ejes de la Doctrina Social de la Iglesia.

Todo el mundo, desde hace muchos años, y los papas fueron pioneros, defendió la necesidad de una autoridad eficiente, internacional, estos días se manifiesta de una manera dramática, he dicho *eficiente* con un poco de énfasis porque ése es el problema, condenar se puede hacer, intervenir ¡eficientemente con autoridad!, ¡eficiente en la vida internacional!, significa hacer que una nación invadida deje de estarlo. Y por mucha autoridad moral que tenga una organización internacional necesita de medios que hagan que esa autoridad pueda ser eficaz.

Ahora bien, esta autoridad internacional necesaria necesita contar con la participación proporcionada de todos los interesados. Sin olvidar la aportación de todas las naciones que puedan representar el papel de los pobres o que puedan representar también el papel de los sabios, de personas que forman parte de grupos humanos muy humildes, pero que tienen sabiduría de más valor que de aquélla que nosotros hacemos uso en un mundo super-técnico y civilizado.

He aquí, pues, en la referencia de la Doctrina Social de la Iglesia, que late y que tendría que estar presente en nuestras reflexiones y estudios durante estos días, la referencia al bien común, formulado de una manera perfecta por el Papa Juan XXIII, cuando dice que es el conjunto de circunstancias que permiten el pleno desarrollo de las personas, ése es el bien común, no es una realidad mostranca, invocable para fulminar a unos como alborotadores que hacen difícil el bien común o para exaltar a otros que se presenten a sí mismos como grandes defensores del bien común, no, no, el bien común es una realidad concretísima, es el conjunto de circunstancias que permite a todos los seres humanos el pleno desarrollo de sus facultades.

¿Creen ustedes que se puede tratar de referencias de relaciones internacionales sin tener en cuenta este principio fundamental? Imposible. Ese bien común hay que entenderlo de una manera dinámica. Precisamente, preparando una conferencia que di en la Universidad de Navarra, me encontré una última descripción del índice de bienestar de los pueblos. Ustedes saben que se había utilizado siempre como índice del bienestar de los pueblos una escala del producto nacional bruto de todas las naciones, era impresionante ver el de los EE.UU., o de Kuwait antes de la invasión, ahora no, pero algo les debe quedar. Desde eso al Chad, a Etiopía, la diferencia era escalofriante y se medía así: matemáticamente, tantos mi-

les de dólares per cápita, en tal puesto de la escala, tan pocos en los últimos. Pues este grupo de las Naciones Unidas, que se llama Grupo Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, promovido por un ministro de Finanzas y Planificación del Pakistán, considera que hay que desarrollar, no sólo los aspectos materiales de los productos nacionales brutos, sino qué aspectos pueden prolongar una vida y hacerla saludable, qué aspectos pueden proporcionar el nivel de educación y qué posibilidad de acceso hay a los recursos necesarios de cada país para vivir una vida decente, teniendo en cuenta la necesidad vital de que se respeten los derechos humanos; estos elementos son, a juicio de este Comité, mucho más importantes para hablar del nivel de vida, si se vive bien o si se vive mal, que el puro producto nacional bruto. Y así, por ejemplo, las escalas cambian, y hay países de muy modestos niveles económicos que han obtenido, sin embargo, un desarrollo de la educación y del nivel de vida y de los niveles de sanidad, situaciones colectivas muy aceptables. Por ejemplo, en el último elenco, son muy destacables los niveles de salud y de alfabetización conseguidos por China y por Ceilán; entre otros países en la escala puramente económica quedarían en puestos muy retrasados. Es decir, ¿dónde se vive mejor? Donde se viva una vida humana decente, modesta, con perspectivas de educación abiertas y con respeto de los derechos humanos. No hace falta que coincida con el mayor nivel económico. Entonces, este concepto es un concepto más modesto, pero más humano, desde el punto de vista "salud, educación y derechos humanos" como predominantes factores de valoración, tiene que llegar, para ser un bien común satisfactorio, a que se comuniquen las culturas de los pueblos, naturalmente con una esencial libertad religiosa y con la apertura al Evangelio. Pero este nuevo concepto del bien común, este nuevo modesto, realista, de posibilidades de elevación, sin angustias de cifras económicas

inalcanzables y sin obsesiones de obtener lo que no necesitan obtener para vivir bien los hombres; este concepto del verdadero bien común expresado por la Doctrina Social de la Iglesia, tendrá que estar en la base, espero, de sus reflexiones, de las enseñanzas que escuchen, de los intercambios que entre nosotros tengamos, entre los cuales, me ofrezco yo, como uno más de ustedes, porque no es que me encante charlar, pero me gusta, de manera que esto que he hecho, reconozco que no es una gran lección ni es una gran conferencia, pero creo que ha sido una modesta reflexión acerca de lo que está escondido debajo de las ideologías que se derrumban.

En vez de quedarnos en la superficie, en las noticias que nos atropellan, creo que como cristianos y como sacerdotes tenemos el deber de buscar en nuestra doctrina social unas referencias que nos den la brújula entre los acontecimientos y entre las ideologías para poder contribuir, aunque sólo sea rezando, a tener ideas claras, a que las tengan otros, y a que se promueva una actitud positiva y de justicia.

**MONS. EMILIO BENAVENT ESCUIN**  
Presidente de la Fundación Pablo VI y  
Vocal de la C.E. de Pastoral Social



## HOMILIA CLAUSURA DEL III CURSO DE FORMACION SOBRE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

---

Queridos hermanos:

Deseo, antes de nada, agradecer la invitación de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, de la Fundación Pablo VI y de la Facultad de Sociología León XIII de la Pontificia Universidad de Salamanca, para presidir y compartir con todos vosotros esta Eucaristía en la clausura del III Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia.

Quisiera que mi presencia en la clausura de este Curso, que ha congregado a más de 300 participantes de las diócesis de España y algunas de América Latina, fuese una ferviente expresión de comunión con el Santo Padre, en cuyo nombre estoy entre vosotros, y un testimonio de gozo por vuestra sintonía con una de las más hondas preocupaciones del Sucesor de Pedro, expresada con apremio en la *Sollicitudo rei socialis*: que el compromiso social de los católicos sea «la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (SRS, n. 38).

Con la liturgia de la festividad que hoy celebramos en honor de la Santa Cruz, a la vez que saludo cordialmente a cuantos habéis tomado parte en este encuentro, os invito a que no «olvidéis las acciones del Señor» (Salmo Responso-rial). No dudo que «Dios, rico en misericordia» (Ef 2,4) ha derramado sus dones sobre todos y cada uno de vosotros, para que, al regresar a vuestros puestos de trabajo en vuestros lugares de origen, «deis fruto y lo deis abundantemente» (Jn 15, 8-16) en la Iglesia y en la sociedad.

El Evangelio que acabamos de proclamar expresa el sentido profundo de la festividad de la Exaltación de la Santa Cruz.

«Tanto amó Dios al mundo que entregó a su propio Hijo, para que no perezca ninguno de los que creen en él, sino que tengan vida eterna. Porque Dios no mandó a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3,16-17). El valor redentor de la entrega de Cristo en la cruz, que revela el Evangelio de Juan y que interpreta teológicamente el Apóstol en la segunda lectura, ha sido esclarecido por el Concilio Vaticano II. El hombre «asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, llegará, corroborado por la esperanza, a la resurrección... Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que, fuera del Evangelio, nos envuelve en absoluta oscuridad. Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte, y nos dio la vida» (GS, n.22).

En la muerte y en la resurrección del Señor, el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad. «En el misterio de la Redención —comenta Juan Pablo II en su primera encíclica *Redemptor hominis*— el hombre es “confirmado” y en cierto modo “nuevamente creado”» (RH, n.10).

Por ello —prosigue el Papa—, «el hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo...debe, por de-

cirlo así, entrar en El con todo su ser, debe “apropiarse” y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención, para encontrarse a sí mismo» (ibídem).

Comprendemos ahora el gozo de la Iglesia en la Antífona de Entrada, haciendo suyos los sentimientos de San Pablo: «Nosotros hemos de gloriarnos en la cruz de Nuestro Señor Jesucristo; en él está nuestra salvación, vida y resurrección; él nos ha salvado y liberado» (Liturgia de la Misa).

Comprendemos también la exclamación del Santo Padre, a propósito precisamente del pasaje evangélico que hemos leído hoy en la Misa: «¡Qué valor debe tener el hombre a los ojos del creador “si ha merecido tener un gran Redentor”, si Dios ha dado a su Hijo, a fin de que el hombre “no muera, sino que tenga la vida eterna”!» (Jn 3,16) (RH, n.10).

¿Cómo extrañarnos de tales sentimientos, si no son otra cosa que la expresión de la «fe de la Iglesia» vivida a través de los siglos? La creación, la revelación, la encarnación, la pasión y resurrección del Señor, han sido entendidas por la Iglesia, desde los primeros tiempos, como «gestas salvíficas de Dios» («propter nos homines et propter nostra salutem») *por nosotros los hombres y por nuestra salvación*, tal y como atestigua el símbolo de la fe niceno-constantinopolitano que rezamos en la Misa.

El pueblo cristiano ha incorporado a su experiencia de fe, a través de la religiosidad popular, «esta gesta del amor de Dios al hombre» en las fiestas de sus Cristos que en este día se celebran en numerosas parroquias de la geografía española. ¿No atestiguó esta fe profunda de la «piedad popular» Miguel de Unamuno en sus versos al Cristo de Cabrera?:

«Honda piedad inspira  
el pobre Cristo  
amasado en penas...

Del leño a que sus brazos  
están clavados,  
penden de exvotos cintas  
y pinturas sencillas  
que en tosquedad al Cristo aparejan.

*En la cámara ostentan  
sencilla fe».*

Efectivamente, la redención ha vuelto a dar definitivamente al hombre la dignidad y el sentido de su existencia. Por ello, «todo auténtico humanismo está estrechamente vinculado a Cristo» (RH, n. 10), y en él encuentra su plenitud. En Cristo, Redentor del hombre, nos es posible a los hombres descubrir «la solidaridad con la suerte humana como también la armoniosa plenitud de una dedicación desinteresada a la causa del hombre, a la verdad y al amor» (DM, n. 7)

Sin duda alguna, podemos preguntarnos cómo hacer llegar al hombre concreto de nuestro tiempo el valor salvador de la muerte y la resurrección del Señor. Todos sabemos que es obra de la gracia de Dios. Pero también sabemos que, de ordinario, el mismo Dios utiliza mediaciones culturales, sociales y humanas, para hacer llegar al hombre su mensaje de salvación (cfr. Vaticano II, *Dei verbum*, n. 13).

¿Cómo llegar al hombre de nuestro tiempo, amenazado de tantas formas, por la injusticia y por la insolidaridad, por el individualismo, el vacío de sentido y la desesperanza, por la falta de libertades fundamentales, por la violencia, incluso por las guerras?

Vivimos en un mundo de grandes cambios. Algunas ideologías parecen agotadas, y con ellas han caído algunos grandes mitos que ofrecían esperanzas ilusorias a nuestra generación, construidas sobre el rechazo de Dios y el olvido de los valores espirituales y la auténtica voca-

ción del hombre. Pero otras ideologías, igualmente materialistas en la práctica, amenazan también al hombre, prometiéndole una felicidad que consiste sólo en el consumo y la riqueza.

De nuevo hay que dirigir la mirada al Redentor del mundo, a aquél en el cual está nuestra salvación. «Cristo, muerto y resucitado por todos —afirma el Concilio Vaticano II—, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu, a fin de que pueda responder a su máxima vocación... (Porque) él es “la clave, el centro y el fin de toda la historia humana”» (GS, n. 10; cfr. Juan Pablo II, RH, n. 14).

La Doctrina Social de la Iglesia es el «instrumento» (Juan Pablo II, SRS n. 41), una mediación entre el misterio pascual y el hombre concreto, para que éste recobre su identidad y vocación genuinas: su verdadera libertad y los auténticos derechos humanos. No olvidemos —como dijo el Santo Padre en su reciente viaje apostólico a México— «que la dimensión social perteneció desde el principio a la enseñanza de la Iglesia misma, a su concepción del hombre y de la vida social y especialmente a la moral social según las necesidades de las distintas épocas (*Laborem exercens*, n. 3). Este patrimonio tradicional y el esfuerzo de tantos hijos de la Iglesia por practicar la *cari-dad social*, son recogidos por el Magisterio pontificio (ibídem) y van constituyendo un “corpus doctrinae” que sirve de orientación segura para cuantos tienen la responsabilidad de las realidades terrenas» (Homilía en la explanada de Xico de Chalco, Ciudad de México, 7-V-90, «Ecclesia», n. 2.177, 26-V-90, p. 29).

Queridos hermanos, en esta perspectiva cobra todo su sentido y significado pastorales el Curso que hoy clausuramos. Vuestra presencia en el mismo no tiene como finalidad última el mero equipamiento intelectual sobre una de las aportaciones más sólidas al planteamiento y a los posibles caminos de solución de los problemas que

afectan a la vida del hombre, como es la Doctrina Social de la Iglesia. Al recuperar en vuestra formación la Doctrina Social de la Iglesia y su mensaje sobre la «verdad del hombre», estáis en condiciones de ofrecer a nuestros contemporáneos el camino para superar las ideologías y un *método* para interpretar las realidades humanas, «examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana» (SRS, n. 41).

Coherentemente, incorporáis, a su vez, a vuestras responsabilidades una dimensión fundamental de la evangelización. Debemos evitar los «reduccionismos» de todo tipo en nuestra visión de la tarea evangelizadora. Si es verdad que «lo social» no agota la esencia y riquezas de Buena Nueva es, sin embargo, un aspecto fundamental de la misma, pues «la enseñanza y difusión de la Doctrina Social forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia...; (y) al ejercicio de este *ministerio de evangelización* en el campo social, que es un aspecto de la *función profética*, pertenece la denuncia de los males y de las injusticias...» (SRS, n. 41).

Con gran alegría os digo: Es una esperanza para la Iglesia esta «nueva conciencia» de la necesidad de recuperar y difundir la Doctrina Social. La asidua y nutrida asistencia a estos cursos organizados por la Comisión Episcopal de Pastoral Social, es todo un símbolo de una «nueva situación» respecto a las enseñanzas sociales de la Iglesia, y también de una nueva conciencia con respecto a lo que ha de significar la presencia de la Iglesia en el mundo.

Pero no basta, hermanos, con conocer la Doctrina Social de la Iglesia. Es necesario que los católicos «encarnen» en su vida e introduzcan en el tejido social «los principios de reflexión, los criterios de juicio y las directrices de acción» propios de la Doctrina Social (SRS,

n. 41; cfr. *Libertad cristiana y liberación*. Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986).

Es urgente que una formación densa y coherente en la Doctrina Social de la Iglesia se transforme en un «*compromiso creador*» de iniciativas animadas por creyentes y comunidades cristianas, con capacidad de presencia transformadora en la sociedad en que vivimos.

La respuesta de los católicos a las grandes cuestiones que se debaten en la sociedad de hoy sobre la vida, desde el primer momento de su concepción hasta la fase terminal de la existencia, sobre la familia y la enseñanza, sobre el trabajo, la libertad religiosa, los derechos humanos y la justicia social, no debe ser solamente una «mera declaración de principios».

Como dijo el Papa el año pasado, en su homilía en Oviedo, refiriéndose al trabajo: «Se trata de reconstruir en el mundo del trabajo y de la economía un sujeto nuevo, portador de una nueva cultura del trabajo. No es suficiente que cada uno ejerza bien el papel de empresario, sindicalista o político, consumidor o economista, que le ha sido asignado por la estructura social; es preciso realizar hechos nuevos, intentar obras nuevas, nuevas iniciativas, nuevas formas de solidaridad y organización del trabajo basadas en esa cultura» (Homilía en la Morgal, Asturias, del 20-8-1989, cfr. «Ecclesia», n. 2.438-39, 26-VIII-1989, p. 49). Y lo que aquí se dice del trabajo se aplicaría igual a otras esferas de la actividad humana.

Todos los católicos, cada uno al nivel propio que le corresponde, y especialmente el laicado, «de ningún modo pueden abdicar de la participación en la "política" (es decir, en la construcción de la sociedad), de la multi-forme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover, orgánica e institucionalmente, el *bien común*...; todos y cada uno —afirma el Papa categóricamente en la Exhortación Apostólica *Christifideles laici*— tienen el derecho y el de-

ber de participar en la política, si bien con diversidad y complementariedad de formas, niveles, tareas y responsabilidades» (CFL, n. 42).

Es de esperar que esta labor promovida por la Comisión Episcopal de Pastoral Social y la Fundación Pablo VI —así como otras que se llevan a cabo en la Iglesia española con la misma finalidad— sea el motor dinamizador de nuevas iniciativas sociales en todos los campos, capaces de responder, con inspiración cristiana, a los desafíos que nos plantea la realidad nacional e internacional.

Para conseguir este objetivo es necesaria la promoción de los fieles cristianos para la acción social en todos los campos.

Desde aquí quisiera hacer una llamada especial a todos aquellos que están empeñados de alguna manera en la formación de las comunidades cristianas, especialmente a los sacerdotes, religiosos y religiosas. Nuestra responsabilidad evangelizadora nos exige, a ejemplo del Maestro, que dediquemos lo mejor de nuestro trabajo pastoral no sólo a la promoción de obras —por otra parte, imprescindibles—, sino primordialmente a la *educación* de un laicado comprometido que debe «testificar — como indica de nuevo la *Christifideles laici*— aquellos valores evangélicos que están íntimamente relacionados con la misma actividad política, como son la libertad y la justicia, la solidaridad, la dedicación leal y desinteresada al bien de todos, el sencillo estilo de vida, el amor preferencial por los pobres y los últimos» (CFL, n. 42). A todos los educadores en la fe nos lo recuerda expresamente la proposición 28 del Sínodo sobre los Laicos, recogida en esa misma Exhortación Apostólica: «En esto podrán ser acompañados y ayudados por el afecto y la comprensión de la *comunidad cristiana y de sus pastores*» (CFL, n. 42).

La Iglesia universal, y en concreto la Iglesia que está en España, están empeñadas en la animación de una

«nueva evangelización». Nos lo acaba de exponer el señor obispo de Vic en su magnífica ponencia sobre «Nueva evangelización y Doctrina Social de la Iglesia».

Solamente quisiera poner de relieve una de las coordenadas de este gran proyecto renovador en la Iglesia: *el logro de comunidades eclesiales maduras* (cfr. CFL, n. 34). El Papa lo ha marcado como objetivo de la nueva evangelización. ¿Cómo podrá lograrse la meta propuesta *si no educamos unos cristianos* que no sólo participen activa y responsablemente en la vida comunitaria con su insustituible testimonio, sino «*también con el empuje y la acción misionera* entre quienes todavía no creen o ya no viven la fe recibida en el bautismo»? (CFL, n. 34). El compromiso social es no sólo una consecuencia ineludible de la experiencia coherente de su fe, sino también un modo privilegiado de la presencia misionera en el mundo.

He querido compartir con vosotros algunas de las preocupaciones más urgentes de la Iglesia en nuestros días. Pido al Señor que haga llegar el aliento del Espíritu sobre todos vosotros para que afrontéis «con esperanza y valentía» (2 Cor 3,12) las responsabilidades cristianas derivadas de las gracias de Dios que habéis recibido en el Curso.

Mi felicitación a los organizadores del Curso. Que el esfuerzo y los frutos conseguidos sean el prelude de otras iniciativas que consoliden la labor comenzada y cristalicen en un proyecto estable y sistematizado en el que la Doctrina Social de la Iglesia recobre el prestigio y la influencia que tuvo en los orígenes y desarrollo de este Centro Universitario en que nos encontramos.

Mi enhorabuena a todos. En el nombre del Santo Padre, os transmito su bendición apostólica.

14 de septiembre de 1990

Mons. Mario TAGLIAFERRI  
Nuncio Apostólico en España



ponencias  
y conferencias



# LA ORGANIZACION POLITICA DE LOS PUEBLOS Y LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

---

LUCIANO PEREÑA

## SUMARIO

**Introducción:** Problema de nuestro tiempo. La Organización de las Naciones Unidas, un reto para la doctrina social de la Iglesia. De la confrontación a la distensión. Tres fases sucesivas.

### I. EL PROYECTO DOCTRINAL DE PIO XII

1. *Sucesión de fuentes.* Tres textos fundamentales. Inspiración histórica.
2. *Exégesis doctrinal:*
  - 2.1. Fenómeno actual de la planetización=condiciones y signo de nuestro tiempo: conciencia de solidaridad confusa pero real.
  - 2.2. Ley inmanente de solidaridad: postulado natural. Socialización y personalización.
  - 2.3. Organización política mundial: condiciones históricas de socialización. Pacto constitucional de naciones soberanas.
  - 2.4. Postulados y derechos fundamentales. Derecho de gentes. Autoridad mundial. Bien común de todos los pueblos. Principio de subsidiariedad.

- 2.5. Paz dinámica y convivencia posible. Poderes suficientes y eficaces.
3. *Versión pesimista de la ONU*. Diagnóstico de Pío XII en el período de la guerra fría. Primera inhibición de los católicos.

## II. REFORMA PASTORAL DE JUAN XXIII

1. Versión optimista de la ONU. El meridiano de la paz pasa por las Naciones Unidas. Directrices pastorales de la reforma.
2. La interdependencia política, signo de desafío de los Estados y hombres de gobierno hoy. Primer supuesto ético.
3. Democratización de la autoridad mundial de las Naciones Unidas en su constitución y decisiones, signo de eficacia y validez moral. Segundo supuesto ético.
4. Coordinadas éticas de la Organización política mundial: obligaciones y deberes fundamentales. Tercer supuesto ético.
5. Ratificación oficial de las Naciones Unidas. Proclamación del Papa Pablo VI y la Constitución *Gaudium et Spes*.

## III. POLITICA DE DISTENSION DE JUAN PABLO II

1. Mensaje del Papa Juan Pablo II a la Asamblea General de las Naciones Unidas. La acción de la Santa Sede en los organismos internacionales.
2. Testimonio del Papa peregrino de la paz: metas de colaboración y del compromiso cristiano.
3. Período de la distensión, el mayor desafío de nuestro tiempo: nuevas fronteras del reto cristiano.
4. El decálogo de la solidaridad internacional: la *Sollicitudo rei socialis* en el cuadro de la distensión.
5. A manera de conclusión. El compromiso de los españoles. De la inhibición a la colaboración. La Carta de los obispos españoles.

Después de la Segunda Guerra Mundial, Emery Revés acusaba a la Iglesia de ser un obstáculo para la paz del mundo. Acusaba a los católicos de resistirse a la Organización de las Naciones Unidas en nombre de la doctrina social de la Iglesia. Richard Arés, Guido Gonella y Emile Guerry se esforzaron por demostrar la aportación de la Iglesia a la paz a través de la historia. No voy a repetir sus argumentos históricos. Quiero centrarme en nuestra coyuntura histórica. La organización política de los pueblos se llama hoy Naciones Unidas. Es el nuevo reto de la doctrina social de la Iglesia.

Desde la primera fase de inhibición, confusa y ambigua, de los católicos con la ONU, la Iglesia ha terminado en colaboración entusiasta con los distintos organismos de las Naciones Unidas. Se ha pasado por tres fases sucesivas. Primero fue el Papa Pío XII quien se enfrentó doctrinalmente con la Constitución de San Francisco. Partiendo de la tradición católica fue estudiando los fundamentos doctrinales de la organización política de los pueblos a la luz de la doctrina social de la Iglesia. En plena era de la coexistencia pacífica el Papa Juan XXIII sometió pastoralmente a juicio crítico la revisión necesaria de las Naciones Unidas. Y por fin en una tercera fase, en los umbrales ya de la distensión internacional, para todos sorprendente y arrolladora, S. S. el Papa Juan Pablo II ha

impulsado políticamente el nuevo mensaje de organización política de los pueblos.

Muy sistemáticamente vamos a analizar estas tres fases de la Iglesia en este proceso de organización política, haciendo referencia a los documentos pontificios más representativos, que sucesivamente hemos publicado en comentarios o textos de interpretación, para concluir con el compromiso de los españoles a la hora de la distensión.

## I

### EL PROYECTO DOCTRINAL DE PÍO XII

#### 1. Sucesión de fuentes

La organización internacional de la paz constituyó para Pío XII la gran obsesión de su pontificado. Sucesivamente en cerca de quinientos documentos fue abordando directa o indirectamente los problemas más acuciantes de la paz. Paralelamente, desde la Carta del Atlántico Norte a la Conferencia de San Francisco, se esforzó por presentar el modelo cristiano de Organización mundial.

Pío XII, como jamás lo hiciera ningún otro Pontífice, dejó la filosofía más profunda de la comunidad internacional, arrancada de las mismas raíces de nuestra crisis. Pío XII ha actualizado y acomodado el pensamiento tradicional cristiano a la nueva era de la bomba atómica. Actualidad y tradición. He aquí los dos polos de su pensamiento y he aquí, también, el secreto de su vitalidad y trascendencia.

Pío XII se inspiró en las cartas y discursos incomparables sobre el consorcio de las naciones de León XIII, Benedicto XV y Pío XI. Sacó sus principios de las fuentes ya clásicas en la historia de la doctrina social católica de Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y Taparelli d'Aze-

glio. De ellos copió largos textos en documentos importantes de su magisterio. Pío XII no hizo más por sintetizar y actualizar los grandes principios de organización política internacional.

Su proyecto puede, sin embargo, montarse principalmente sobre tres documentos o fuentes fundamentales: La encíclica *Summi Pontificatus* de 20 de octubre de 1939, el discurso del Congreso de la Unión de Juristas Católicos Italianos de 6 de diciembre de 1953 y el radiomensaje de Navidad de 1941. En un esfuerzo de síntesis vamos a perfilar las líneas maestras de su proyecto doctrinal.

## **2. Exégesis doctrinal**

### *2.1. Fenómeno actual de la planetización*

Pío XII empieza por constatar el fenómeno o hecho de la planetización, condición y signo de nuestro tiempo:

Los pueblos todos empiezan a sentirse solidarios sobre toda la tierra, y todos sin excepción están implicados en los mismos acontecimientos. Todo lo que acontece actualmente en un país tiene repercusiones en los otros. El destino de la Humanidad se juega en círculos cada vez mas cerrados. Las decisiones de cada hombre de Estado repercuten en la vida de millones de hombres. «El progreso social, el orden, la seguridad y la tranquilidad de cualquier Estado guardan necesariamente estrecha relación con los demás». Para resolver los problemas comunes se han hecho más frecuentes los encuentros entre los dirigentes de naciones distintas.

Las economías de unas naciones se entrelazan cada vez más con la economía de otras. Los planes económicos nacionales gradualmente se van asociando, de modo que, de todos ellos unidos, resulta una especie de economía universal. Empuja hoy a las naciones un movimiento

irresistible a unirse, a fin de asegurar mejor su propio desarrollo económico. Nadie puede pretender quedar aislado sin correr por ello mismo serios riesgos o sin dañar a la comunidad que espera su apoyo. Un país que pretendiera mantener su autarquía se condenaría a la asfixia.

Los Estados aislados, aun cuando descuellan por su cultura y civilización, el número e inteligencia de sus ciudadanos, el progreso de sus sistemas económicos, la abundancia de sus recursos y la extensión territorial, no pueden, sin embargo, separados de los demás, resolver por sí mismos de manera adecuada sus problemas fundamentales. «Porque la prosperidad y el progreso de cada país son, en parte, efecto y, en parte, causa de la prosperidad y del progreso de los demás pueblos».

Por esta razón, vemos que los hombres de Estado se esfuerzan por construir un orden organizado a escala mundial. Sus progresos avanzan lentamente. En medio de tensiones, de conflictos y dificultades, está en marcha un verdadero proceso de organización y socialización universal. Por debajo de los acontecimientos internacionales, que hoy separan a los bloques y aumentan sus divergencias, detectamos este fenómeno de acercamiento entre los pueblos.

Las experiencias científicas, sociales y humanas del crecimiento, son ya consideradas más importantes que las modalidades de la regulación. Se imponen los rasgos y fines comunes sobre aquellos que caracterizan a un tipo de régimen determinado. Las ideologías tienden a perder su potencial efectivo. Se habla de una convergencia progresiva de los bloques. Los pueblos prefieren coexistir. En el fondo están dispuestos a tolerarse y cooperar.

Esta coexistencia ha profundizado el sentido de responsabilidad planetaria; ha contribuido a difundir la conciencia de responsabilidad moral entre los pueblos. La aspiración a la justicia universal, aunque confusa, es un hecho que está abriendo camino. El derecho de todos los

pueblos a participar en las fuentes de explotación de toda la tierra, hasta cubrir todo el campo de las necesidades esenciales, es una exigencia formal y tácitamente aceptada por todos.

Y se afirma cada vez más la convicción de que todos los pueblos de la tierra tienen un deber de solidaridad que cumplir; deber que impone al más adelantado la ayuda y el apoyo al peor dotado. Aumenta cada día esta conciencia de que todos los pueblos tienen el deber de evitar la guerra y asegurar la paz. Pío XII ha constatado el hecho de la planetización, pero importa más todavía su interpretación cristiana.

## 2.2. *Ley inmanente de solidaridad*

El hecho de la planetización no obedece a simples condiciones de oportunismo o de utilidad. Pío XII descubre en ella una «ley inmanente de desarrollo». El mismo aproximamiento técnico ha despertado la fe, latente en el espíritu y en el corazón de los individuos, en una comunidad superior de hombres arraigada en la unidad de su origen, de su naturaleza y de su destino. La tendencia a formar una comunidad, en última instancia, no debe ser relacionada sólo con el enorme desarrollo de los medios de comunicación o de intercambio, sino con un íntimo impulso derivado de la naturaleza humana. Esta tendencia, natural y dinámica, sirve evidentemente al pleno desenvolvimiento de cada individuo, mediante una siempre creciente colaboración de todos.

La solidaridad entre los hombres es un postulado natural; es un hecho que se impone naturalmente a los Estados. Se habla de un desarrollo orgánico de la Humanidad. La planetización es un movimiento irreversible. Pero este desarrollo así concebido como necesario y natural, ¿no encierra una amenaza fatal para la persona humana?

¿La socialización no implica inexorablemente la despersonalización? El futuro de la Humanidad puede realizarse en el sentido de una comunidad. Y la verdadera comunidad, a escala planetaria, no debe provocar la nivelación mecánica sino, por el contrario, la diversidad armónica.

Para Pío XII la planetización inaugura el advenimiento de la personalización. Insiste que, cuanto mayor y más complicada sea una comunidad, más funciones y más tareas han de realizarse en ella y más ocasiones proporciona a cada uno de desarrollar sus dotes y sus posibilidades y dar expresión a sus facultades. El acercamiento y la unión de los hombres en una comunidad induce mayor diversidad y diferenciación mayor. En el plano de la comunidad, a escala planetaria los hombres encuentran su máxima perfección, unificación y personalización.

Porque la evolución universal en esta nueva fase se realiza con el concurso profundo y eficaz de la libertad. Los hombres, como seres libres que son, deben cooperar en este proceso evolutivo de la solidaridad necesaria. La evolución necesaria no es impuesta violentamente. Debe realizarse por el acercamiento libremente consentido. La comunidad entre los hombres sólo es posible por la comprensión, la simpatía y el amor. Son las verdaderas fuentes creadoras en esta fase de la planetización. Esta especie de superhumanidad, que llamó Teilhard de Chardin, no parece ser el producto de un determinismo cósmico.

La síntesis humana se realiza por la solidaridad y la libertad. Los hombres son conscientes de esta evolución, y de su libre decisión dependerá la orientación definitiva del mundo.

¿Tendrán los hombres la fuerza necesaria para orientar la evolución cósmica hacia una comunidad universal donde los pueblos realicen y perfeccionen su libertad o quedarán absorbidos por el cosmopolitismo de un superestado a escala mundial? Todo depende de la fe del hombre en su libertad, de su fuerza por imponerla y de su ca-

pacidad para organizarla. Los Estados no pueden romper esta unidad comunitaria. Tienen que organizarla eficazmente para hacer posible la dignidad de la persona. «Ninguna época podrá borrar la unidad social de los hombres, puesto que consta de individuos que poseen con igual derecho una misma dignidad personal». Y aquí radica principalmente la necesidad actual de la organización política de los pueblos.

### 2.3. *Organización política mundial*

La comunidad de las naciones responde primero a una ley inmanente de la sociabilidad de los pueblos que se manifiesta a través de la comunicación de verdades y la reciprocidad de afectos. Responde en segundo lugar a una ley de utilidad que se manifiesta en la interdependencia necesaria del propio interés nacional. La tendencia natural de los pueblos a asociarse en una comunidad de intereses, se actualizará inevitablemente en una organización política determinada, siempre que no se perturbe el orden natural de los pueblos.

La constitución efectiva de una Comunidad de naciones se impone cuando se dan las condiciones históricas necesarias para su realización y los Estados que la integran quieren formarla y crear vínculos jurídicos. La Comunidad de naciones tiene su origen en un hecho condicionado por el desarrollo natural de los pueblos y también por su voluntad de asociación.

La comunidad internacional es una obligación moral; pero también una necesidad política. Constituye el último estadio histórico en la evolución natural de la sociedad. Pío XII distingue entre comunidad natural de naciones y la organización política de Estados. Para que un grupo de Estados, por una serie de circunstancias sociales de interés común, se transforme en comunidad

organizada, es preciso que todos sus miembros quieran unirse.

La voluntad común crea esta sociedad de naciones. Es necesario que los Estados deliberen y se pongan de acuerdo. Su decisión es manifestada por medio de tratados o pactos implícitos a través de acciones concluyentes. Semejante organización presupone verdaderamente un consentimiento libre. Existe siempre la voluntad de asociarse. Pío XII admite la posibilidad de que existan naciones fuera de esta organización internacional.

La comunidad de naciones no puede ser parangonada con los imperios mundiales en los que pueblos y Estados vienen fundidos, de grado o por fuerza, en un único conjunto estatal. La Comunidad internacional no es un super-estado con autoridad absoluta sobre sus miembros. Por el contrario, se unen libremente en una organización política de pueblos.

El actual movimiento irresistible a la unión, a fin de configurar mejor su propio interés nacional, impone únicamente a los Estados el deber moral de no poner obstáculos directamente a la constitución de una organización política y cooperar activamente en una empresa de paz y en un orden de civilización. Los Estados quedan libres de adherirse a una forma determinada de organización. La adhesión no puede ser impuesta violentamente. Ni la organización internacional puede convertirse en un instrumento para imponer la hegemonía de un Estado y su concepción del Universo.

Pío XII invoca la necesidad de formar un organismo mundial para el mantenimiento de la paz y de que el espíritu de una sana democracia penetrara en el vasto y espinoso campo de la política internacional. Contra el cosmopolitismo definía la necesidad de una Comunidad de Estados igualmente soberanos, coordinados en el bien común de la paz posible. Cada una de las naciones al asociarse no merma su personalidad jurídica, sino que la

conserva y enriquece gracias al común ordenamiento del derecho de gentes.

#### 2.4. *Postulados y derechos fundamentales*

Pío XII no identifica el derecho de gentes con el conjunto de obligaciones que libremente se imponen los Estados por el mero acto de su voluntad soberana. Se identificaría entonces la autoridad supranacional con el mero pacto libre de Estados que se autoobligan a través de mutuos tratados. El derecho de gentes tiene carácter constitucional. Comprende «leyes derivadas del hecho constante de la comunidad internacional» que se imponen a los mismos Estados. Este derecho de gentes natural históricamente se completa con nuevas leyes de derecho positivo promulgadas por voluntad de los Estados soberanos. La doctrina social católica atribuye a la Comunidad de naciones una autoridad inmanente, de donde proceden normas de derecho de gentes que obligan a todos los pueblos.

La autoridad internacional no será poder ilimitado y arbitrario. Está condicionada por el derecho natural, que es el orden objetivo impuesto por Dios en la jerarquía de los seres; está condicionada por la solidaridad natural de todos los pueblos, que no puede ser destruida por la asociación de Estados; está condicionada por el bien común universal que constituye el fin último de la comunidad; está condicionada por los derechos fundamentales de la persona y de las naciones, en función de los cuales la comunidad misma tiene sentido y valor, y está condicionada por la constitución que libremente elaboran las naciones para la realización histórica de su proyecto de paz.

De derecho, la autoridad internacional reside en el consentimiento de todos los asociados por igual. Esencialmente es democrática. Porque la Comunidad de naciones

es sociedad entre iguales, su autoridad reguladora reside en el concorde consentimiento, al menos en la pluralidad de las naciones asociadas. Pertenece a toda la comunidad solidariamente por el hecho concreto de la igualdad de las naciones asociadas que son comunidades independientes. Ninguna potencia, por la fuerza de sus armas, riquezas o cultura, tiene derecho propio a mandar sobre los demás pueblos. Ningún grupo de Estados es por derecho natural sujeto originario de la autoridad internacional.

El fin de esta autoridad internacional consiste en promover el bien común de todos los pueblos, que es la paz posible de acuerdo con las condiciones sociales de cada coyuntura histórica. No se dirige, por tanto, a la utilidad de las primeras potencias, ni siquiera al bienestar de la mayoría de los pueblos. Conserva por igual el propio ser de naciones independientes y promueve el perfeccionamiento progresivo de *todos* los Estados asociados.

Es un fin universal. Los Estados se asocian aun para realizar su propio bien político. La autoridad internacional es subsidiaria en cuanto realiza y fomenta únicamente aquellas cosas que los Estados aisladamente no pueden fomentar y realizar por sí mismos. Su razón de ser radica en la insuficiencia de cada uno de los Estados aisladamente considerados. Y su función consiste en suplir esa insuficiencia por medio de la cooperación orgánica.

«Así como en cada Estado es preciso que las relaciones que median entre la autoridad pública y los ciudadanos, las familias y los grupos intermedios se regulen y gobiernen por el principio de la acción subsidiaria, es justo que las relaciones entre la autoridad pública mundial y las autoridades públicas de cada nación se regulen y rijan por el mismo principio».

La autoridad mundial no puede limitar o reclamar para sí las cosas que tocan al poder público de cada nación. Por el contrario, es deber de la autoridad internacional crear en todo el mundo el clima conveniente para que

no sólo el poder público sino los individuos y sociedades intermedias puedan con mayor seguridad conseguir sus fines, cumplir sus deberes y reclamar sus derechos.

Más que realizar por sí misma el bien común universal, la función de la Organización internacional consiste muchas veces en coordinar el esfuerzo de las naciones para que se convierta en bien de todos, o consiste en suministrar los medios necesarios para que los Estados puedan realizar por sí mismos, al servicio de la Humanidad, todo aquello de que ellos son capaces. La organización política de los pueblos debe «crear en todo el mundo un ambiente dentro del cual los gobernantes de los distintos países puedan cumplir sus funciones con mayor facilidad».

Las tareas de la Organización mundial pueden reducirse a defender la soberanía e independencia de sus miembros, a garantizar la paz dinámica y convivencia posible de los pueblos y a promover el desarrollo y progreso de todos los países. Y sólo cuando los Estados, cooperando entre sí y ayudados por los organismos internacionales, sean incapaces de alcanzar estos fines, deberá entonces la autoridad internacional realizarlos por sí misma. Para lo cual deberá ser dotada de poderes y medios suficientes y eficaces.

## 2.5. *Versión pesimista de la ONU*

La doctrina social de la Iglesia ha trazado un esquema ideal de la organización política de los pueblos. No deja de reconocer que todavía sigue siendo una utopía. Pío XII intentó únicamente orientar a los hombres responsables del destino de la Humanidad después de la Segunda Guerra Mundial, exponiendo las exigencias del orden moral. Y en contraste con este modelo cristiano en plena guerra fría, Pío XII dio aquel diagnóstico francamente pesimista de la Organización de las Naciones Unidas.

En su discurso al nuevo embajador de la República de El Salvador decía en 1948: «Es verdad que ningún entendimiento clarividente y juicioso, después de las desilusiones y de las enseñanzas a menudo humillantes de la posguerra, se sentirá arrastrado a valorar más de lo justo las inmediatas y palpables posibilidades de esta tribuna mundial de las Naciones Unidas. Pero no es menos cierto que nadie que haya tomado a pecho como una sagrada obligación el luchar por una paz digna, deberá renunciar a servirse de esta posibilidad, por muy limitada que ella sea, para sacudir la conciencia del mundo desde un lugar tan alto y tan potente, aun en el caso de que innumerables indicios parezcan demostrar que sus razones no han de pasar por un tiempo más o menos largo de ser una voz en el desierto».

Acostumbrados al todo o nada, no pocos idealistas católicos atacaron sistemáticamente a la ONU porque la creían totalmente ineficaz, contradictoria y anticristiana. ¿Y cómo olvidar que las más de las veces se ha convertido en un medio de hegemonía de primeras potencias; que ha sido incapaz de contener la agresión cuando ha tratado de oponerse a los intereses de los grandes; que se ha perdido en verbalismos y protestas inútiles para convertirse en una tribuna internacional de propaganda y demagogia? Y, sin embargo, a pesar de todos sus defectos y fracasos, la Organización de las Naciones Unidas constituye hoy la mejor manera de mantener la paz.

## II

### REFORMA PASTORAL DE JUAN XXIII

#### 1. Versión optimista de la ONU

Juan XXIII expresó su cordial estima en la *Mater et Magistra* por la OIT, que «aportaba su contribución válida

y preciosa a la instauración en el mundo de un orden económico y social impregnado de justicia y humanidad». En la *Pacem in terris* rindió homenaje a las Naciones Unidas, que «se propusieron como fin esencial mantener y consolidar la paz de las naciones, fomentando entre ellas relaciones amistosas basadas en los principios de igualdad, mutuo respeto y múltiple cooperación en todos los sectores de la convivencia humana».

Exaltó, es cierto, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que en su preámbulo proclama un objetivo básico que deben proponerse todos los pueblos del mundo. «En dicha declaración se reconoce solemnemente a todos los hombres sin excepción la dignidad de la persona humana y se afirman todos los derechos que todo hombre tiene a buscar libremente la verdad, respetar las normas morales, cumplir los deberes de la justicia, observar una vida decorosa y otros derechos íntimamente vinculados con éstos».

A pesar de algunos aspectos menos dignos, la ONU constituye el meridiano de la paz, aunque, concluye la encíclica *Pacem in terris*, debe «ir acomodando, a la vez, mejor su estructura y sus medios a la amplitud y nobleza de sus objetivos». Juan XXIII se abre a la pastoral de las reformas en el período de la coexistencia pacífica.

## **2. La interdependencia política**

A los que critican y se oponen a la Organización de las Naciones Unidas, Juan XXIII empieza por demostrar la necesidad de su existencia por razones de insuficiencia y de la incapacidad de la autoridad política de los Estados. Primer postulado.

«En otro tiempo los jefes de los Estados pudieron, al parecer, velar suficientemente por el bien común universal. Para ello se valían del sistema de embajadas, de reuniones

y conversaciones de sus políticos más eminentes, de los pactos y convenios internacionales. En una palabra, usaban los métodos y procedimientos que señalaban el derecho natural, el derecho de gentes o el derecho internacional común» (PT 133).

«En nuestros días, las relaciones internacionales han sufrido grandes cambios. Porque, de una parte, el bien común de todos los pueblos plantea problemas de suma gravedad, difíciles y que exigen inmediata solución, sobre todo en lo referente a la seguridad y paz del mundo entero; de otra, los gobernantes de los diferentes Estados, como gozan de igual derecho, por más que multipliquen las reuniones y los esfuerzos por encontrar medios jurídicos más aptos, no lo logran en grado suficiente, no porque les falte voluntad y entusiasmo, sino porque su autoridad carece del poder necesario» (PT 134).

«Por consiguiente, en las circunstancias actuales de la sociedad, tanto la constitución y forma de los Estados como el poder que tiene la autoridad pública en todas las naciones del mundo deben considerarse insuficientes para promover el bien común de los pueblos» (PT 135).

«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 son suficientemente amplios y cuyo medio de acción tenga un alcance mundial, resulta que por imposición del mismo orden moral ha sido preciso constituir una autoridad pública mundial».

La conclusión es definitiva. La insuficiencia y la incapacidad actual de los Estados para resolver los problemas fundamentales de la Humanidad justifican la existencia misma de la Organización de las Naciones Unidas y se ha hecho inevitable el establecimiento de su autoridad mundial esencialmente democrática. Segundo postulado.

### 3. Democratización de la autoridad mundial

Esta autoridad general de las Naciones Unidas, cuyo poder debe alcanzar vigencia en el mundo entero y poseer medios idóneos para conducir al bien común universal —continúa Juan XXIII—, ha de establecerse con el consentimiento de todas las naciones miembros y no debe imponerse por la fuerza (PT 138).

La constitución de las Naciones Unidas y su validez moral radica, para Juan XXIII, en la voluntad expresa de *todas* las naciones asociadas. Es postulado de la doctrina social de la Iglesia formulado por Pío XII. La encíclica supone el principio. Aquí se refiere más bien al gobierno democrático de la actual comunidad mundial. Y más que a su constitución democrática se refiere concretamente al carácter democrático de sus decisiones internacionales.

Las circunstancias especiales de nuestro tiempo y las condiciones de nuestra coyuntura histórica, exigen más que nunca esta forma concreta de gobierno democrático, por tres razones:

*Primera.* «Debiendo tal autoridad mundial desempeñar eficazmente su función de gobierno, es menester que sea imparcial para todos, ajena por completo a los partidismos y dirigida al bien común de todos los pueblos» (PT 138).

*Segunda.* «Si las grandes potencias impusieran por la fuerza esta autoridad mundial, con razón sería de temer que sirviese al provecho de unas cuantas naciones o estuviese al lado de una nación determinada; y por ello el valor y la eficacia de su actividad quedarían comprometidos» (PT 138).

*Tercera.* «Aunque las naciones presenten grandes diferencias entre sí, en su grado de desarrollo económico o en su potencia militar, defienden, sin embargo, con singular energía la igualdad jurídica y la dignidad de su propia manera de vida. Por eso, con razón, los Estados no se resignan a obedecer a los poderes que se les impone por

la fuerza, o a cuya constitución no han contribuido o a la que no se han adherido libremente» (PT 138).

Cualquier otra forma de gobierno que no fuera democrática, sería muy difícilmente conciliable con la soberanía de los Estados y el espíritu de libertad nacional de nuestra época. Se pondría en peligro la eficacia de su autoridad y la garantía misma de la paz internacional. La pastoral de la *Pacem in terris* reconoce que la autoridad mundial reside por entero en la Asamblea de los representantes de los Estados que la integran.

#### **4. Decálogo de derechos y deberes fundamentales**

En virtud de estos principios éticos y para completar estas directrices pastorales de reforma, la doctrina social de la Iglesia va definiendo una serie de obligaciones y derechos fundamentales para la autoridad mundial de las Naciones Unidas, como garantía suprema de la paz. Son coordenadas éticas de los pueblos de la Organización política.

La primera obligación de su autoridad mundial consiste en hacer que los pueblos sean gobernados con justicia. Por lo tanto, la autoridad internacional no puede convertir la asociación o la alianza en un instrumento de opresión o tiranía, sino en un medio de protección y defensa, tanto de cada uno de los Estados asociados como de los ciudadanos, minorías y naciones que están regidas por los Estados miembros. Es deber suyo establecer un conjunto de garantías sociales y jurídicas en favor de los pueblos contra los abusos del Estado.

La conclusión fue expresamente definida por la encíclica *Pacem in terris* en estos términos: «La autoridad pública mundial ha de tender principalmente a que los derechos de la persona se reconozcan, se tengan en el debido honor, se conserven incólumes y se aumenten en realidad» (PT 139).

No es suficiente que la Comunidad internacional proclame y reconozca los derechos fundamentales del hombre. Tiene el deber de fomentar el clima indispensable para que se conserven y desarrollen estos derechos. Debe crear los instrumentos jurídicos necesarios para su defensa y garantía. Para la doctrina social católica, la persona significa el centro de gravedad del orden internacional, y la promoción de sus derechos llega a convertirse en el primer elemento del bien común universal.

La encíclica ha señalado en qué consisten estos derechos fundamentales del hombre que deben ser objeto de protección de la autoridad mundial. Insiste, sin embargo, que estos derechos implican correlativamente unos deberes que también la autoridad mundial debe proteger y garantizar. Fue su rectificación en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948.

La segunda obligación de la autoridad mundial consiste en garantizar la independencia de cada una de las naciones, defendiendo el orden de la justicia en las relaciones internacionales y oponiéndose a la agresión y tentación de alterar la convivencia pacífica de las naciones.

Debe, por tanto, la autoridad mundial oponerse a todo abuso de fuerza que lesione el uso de los propios derechos de cualquiera de las naciones asociadas. Este abuso de fuerza puede apoyarse en la preponderancia de riquezas o armas, en la superioridad de cultura por la que los pueblos civilizados oprimen a los menos civilizados y hasta en una especie de moral del derecho, cuyo uso inicialmente legítimo puede a veces degenerar en abuso de poder. Benedicto XVI y Pío XII se referían a los vencedores de la guerra que se arrogan excepcionales poderes sobre el agresor.

La superioridad de un pueblo en riqueza, poderío o cultura, no le da derecho a dominar sobre los demás pueblos, ya que todos son jurídicamente iguales en cuanto soberanos. Estos bienes imponen a los Estados que los

poseen el deber de utilizarlos al servicio de los pueblos que se los pidan espontáneamente. Pero no les da derecho a forzarlos a que los pidan o los acepten. Quedan así bajo la protección de la autoridad mundial los bienes nacionales, la integridad del territorio y toda clase de intereses legítimos de las naciones asociadas.

No cabe duda que esta protección eficaz de la autoridad mundial dentro de una comunidad organizada hará jurídicamente imposible todo recurso a la guerra por parte de los Estados. Pero mientras la Organización política de los pueblos no logre el desarrollo y fuerza suficientes para conocer, realizar y asegurar la justicia entre las naciones asociadas, la doctrina conciliar del Vaticano II admite que los Estados miembros pueden todavía reclamar sus derechos legítimos con las armas en la mano.

Alcanzará su plenitud cuando el gobierno mundial logre eliminar la guerra como medio de solución de conflictos entre Estados. En una comunidad internacional bien organizada no hay otra posibilidad de guerra justa que la que mueve la autoridad mundial auxiliada por los pueblos asociados.

Es deber de la Organización mundial ir creando las condiciones sociales necesarias que permitan la prohibición del uso de la fuerza y el imperio total del derecho. Dotada de fuerza suficiente y eficiente, la Comunidad de naciones permitirá que los Estados se vayan liberando de la enorme carga de los ejércitos permanentes. Esta es una de las grandes obligaciones impuesta por la doctrina social de la Iglesia: hacer posible el desarme entre los Estados en la medida en que paralelamente queden garantizados sus derechos contra la agresión.

La tercera obligación de la autoridad mundial consiste en promover el progreso de todos los pueblos. Desborda lo estrictamente económico o material. Debe fomentar todo aquello que tiende a elevar el nivel social de un pueblo y le prepara para integrarse en la civilización uni-

versal. Progreso y desarrollo es hoy el nombre de la paz. La *Populorum progressio* ha sacado las últimas conclusiones.

La autoridad mundial tiene el deber de ayudar al desarrollo de las naciones asociadas, poniendo a su disposición las instituciones y los servicios necesarios que permitan a cada una de las naciones realizar su fin propio con mayor eficacia, y protegiendo el derecho de todo pueblo a su propio desarrollo y progreso.

Tenderá, por tanto, a conseguir que los Estados mismos *hagan* lo que es más conforme a su interés nacional. El gobierno legítimo de cada Estado es responsable de elegir la forma más adecuada a su propio progreso nacional. Y la autoridad mundial no hace más que facilitar los medios con los cuales cada Estado pueda mejor *conocer, querer* y lograr su propio desarrollo nacional. En virtud de su propia naturaleza subsidiaria, la función de la Organización internacional se reduce únicamente a proporcionar los medios conducentes al desarrollo de cada pueblo. La doctrina social católica se opone a toda forma de neocolonialismo económico y político. Fue la tesis magistralmente defendida por la *Mater et Magistra*.

Será ya posible concluir con el decálogo de derechos fundamentales que según la doctrina social católica corresponden a la autoridad mundial:

1.º La autoridad mundial tiene derecho a conocer y examinar los agravios causados por los Estados a sus propios súbditos cuando sean un peligro para la unidad y paz internacionales.

2.º La autoridad mundial tiene derecho a proteger la independencia de las pequeñas potencias contra la amenaza y la agresión de las grandes, recabando para ello la ayuda de todos los miembros de la comunidad.

3.º La autoridad mundial tiene derecho a utilizar la fuerza y, en caso necesario, puede recurrir a la guerra,

cuando es indispensable para contener la agresión y reprimir a los que intentan perturbar el orden de la paz.

4.º La autoridad mundial tiene derecho a proporcionar ayuda cultural, económica y técnica a los pueblos necesitados de medios para su desarrollo progresivo hacia la justicia social y convivencia pacífica.

5.º La autoridad mundial tiene derecho a impedir que sean conculcados los principios fundamentales del derecho internacional y a que las naciones más poderosas traten de imponer coactivamente sus propias ideas o creencias religiosas, políticas y sociales.

6.º La autoridad mundial tiene derecho a garantizar la libertad de cultura y comunicación entre las naciones asociadas, con vistas al desarrollo progresivo y humano de acuerdo con la paz posible.

7.º La autoridad mundial tiene derecho a hacer las recomendaciones necesarias, asesorando, proyectando y orientando para el mejor desarrollo del régimen democrático de cada uno de los Estados asociados.

8.º La autoridad mundial tiene derecho a exigir de las naciones asociadas lealtad a los compromisos internacionales que se ordenan a la paz de los pueblos, anulando toda forma de resistencia injusta e imponiendo por la fuerza el cumplimiento de sus obligaciones internacionales.

9.º La autoridad mundial tiene derecho a exigir de sus miembros la ayuda necesaria para la realización de sus funciones sociales y la cooperación a empresas de interés general.

10.º Finalmente, la autoridad mundial tiene el derecho a intervenir en los conflictos entre Estados que puedan comprometer la unidad y la seguridad común, y a imponer los fallos que se dirigen a evitar la guerra y a asegurar a los Estados la integridad de sus derechos. Era el reconocimiento de fondo de la Organización de las Naciones Unidas.

## 5. Ratificación oficial de las Naciones Unidas

El mensaje de Pablo VI del 4 de octubre de 1965 en la Asamblea General de las Naciones Unidas quiso ser una ratificación moral y solemne de esta alta institución: «En calidad de experto de humanidad, Nos aportamos a esta Organización el sufragio de nuestros predecesores, el de todo el episcopado católico y el nuestro, convencidos como estamos de que esta Organización representa el camino obligado de la civilización moderna y de la paz mundial». Los pueblos se vuelven hacia las Naciones Unidas como hacia la última esperanza de la concordia y de la paz.

Este documento señala un momento histórico para la doctrina social de la Iglesia. El manifiesto de Pablo VI en las Naciones Unidas fue leído en la Asamblea del Concilio Vaticano II e incluido en sus actas. Es otro punto de partida para el compromiso cristiano. Significó la nueva respuesta al reto de la ONU. No hay ya lugar para ambigüedades. Los católicos tienen el deber de aceptar la ONU y colaborar con ella con sentido de responsabilidad.

La Organización de las Naciones Unidas es un hecho irreversible; «al ser imposible ir hacia atrás, será necesario avanzar». Decía Pablo VI: «El edificio que habéis construido no debe jamás caer en ruinas», pero «debe ser perfeccionado y adaptado a las exigencias que la historia del mundo presentan». No se pueden desconocer sus valores positivos para la convivencia internacional. Y señalemos sus argumentos.

La ONU hace posible la coexistencia entre todos los Estados al «definir y honrar a los sujetos nacionales que les vale el reconocimiento y el respeto de todos, de donde puede derivar un sistema ordenado y estable de vida internacional».

La ONU sanciona «el gran principio de que las relaciones entre los pueblos deben regularse por la razón, por

la justicia, el derecho y la negociación y no por la fuerza, ni por la violencia, ni por la guerra, como tampoco por el miedo ni por el engaño».

La ONU se abre «a los pueblos jóvenes, a los Estados que han accedido hace poco a la independencia y a la libertad nacional. Su presencia es la prueba de la universalidad y de la magnanimidad que inspiran los principios de esta institución».

La ONU existe y trabaja para unir a las naciones, para asociar a los Estados. Quiere ser única y universal. Su vocación es hacer que fraternicen no unos pocos pueblos sino todos los Estados. Será necesario llegar progresivamente a la instauración de una autoridad mundial que esté en condiciones de actuar eficazmente en el plano jurídico y político.

La ONU viene trabajando durante veinte años por la paz, e incluso ha dado a esta santa causa víctimas ilustres. Ha evitado y arreglado conflictos. Sus esfuerzos en favor de la paz han sido positivos, aun cuando todavía no sean decisivos. La ONU es la gran escuela donde se recibe la educación de la paz. Sus miembros trabajan en la construcción de la paz, con el espíritu, las ideas, las obras de paz. Su obra no ha hecho más que comenzar.

La ONU estudia los medios de garantizar la seguridad de la vida internacional sin acudir a las armas. No sólo actúa para conjurar los conflictos entre Estados, sino también para hacer a los Estados capaces de trabajar los unos por los otros. No se contenta con facilitar la coexistencia entre las naciones; organiza la colaboración fraterna de los pueblos. Instauro un sistema de solidaridad que hace que las altas finalidades en el orden de la civilización reciban el apoyo unánime y ordenado de toda la familia de los pueblos.

La ONU proclama los derechos y los deberes fundamentales del hombre, su dignidad y, ante todo, la libertad religiosa. Con intensidad y creciente eficacia traba-

jan los organismos mundiales que de ella dependen para ayudar a los gobiernos que necesitan acelerar su progreso económico y social; se dedica con ardor a vencer el analfabetismo, expandir la cultura por el mundo, proporcionar a los hombres una asistencia sanitaria apropiada y moderna, poner al servicio del hombre los maravillosos recursos de la creación, de la técnica y de la organización.

¡Sorprendente diagnóstico sobre el balance de las Naciones Unidas! La Iglesia había entrado definitivamente en la era de la coexistencia pacífica. El manifiesto de Pablo VI, asumido oficialmente por la Asamblea plenaria del Concilio Vaticano II, impuso a los gobernantes y a todos los hombres de buena voluntad el deber de trabajar por superar las contradicciones de la ONU que paralizan su eficacia.

Contra la hegemonía de las principales potencias que pretenden hacer de las Naciones Unidas un superestado, imponía una mayor despolitización al servicio de una representación más social y más democrática de la comunidad de pueblos.

Contra una autoridad internacional más nominal y simbólica, se imponía una fuerte autoridad mundial con poderes reales y fuerza de policía para imponer el cumplimiento de la justicia internacional y hacer posible el desarme de los ejércitos nacionales.

Contra la declaración de derechos humanos laica y contradictoria, imponía el respeto y garantía de los derechos humanos basados sobre el reconocimiento de un Dios personal, como fuente última del orden moral, y en la comunidad natural, como condición social de la persona humana.

La Carta de los derechos humanos no puede quedar reducida a simple declaración, a pura recomendación, a la proclama de un ideal. Juan Pablo II ha señalado las directrices políticas para que «esta organización pueda ga-

rantizar eficazmente los derechos del hombre; derechos que, por brotar inmediatamente de la dignidad de la persona humana, son universales, inviolables e inalienables». Es su nueva aportación a la Organización política de los pueblos.

### III

## POLITICA DE DISTENSION DE JUAN PABLO II

### 1. Presencia progresiva en los organismos internacionales

Consecuente con su doctrina y compromiso pastoral, la Iglesia católica viene demostrando un interés progresivo por estar presente en los principales organismos de las Naciones Unidas y sus instituciones especializadas. Si al principio las relaciones de la Iglesia con los distintos organismos de la ONU fueron bastante discretas, se han ido desarrollando progresivamente y centralizando a nivel de la Santa Sede, que le ha aportado su apoyo moral creciente.

La Santa Sede mantiene actualmente *contactos normales y permanentes* con los distintos organismos especializados de las Naciones Unidas. Mantiene *observadores permanentes* ante los organismos de la ONU en Nueva York, la UNESCO, la OIT, la FAO y la OMS. Como miembro de pleno derecho, la Santa Sede mantiene *delegados permanentes* ante la Agencia Internacional de Energía Atómica (AIEA) de Ginebra, la Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial (CONUDI), el Instituto Internacional para la Unificación del Derecho Privado, el Comité Internacional de Medicina y Farmacia Militar y la Unión Internacional de los Organismos Oficiales de Turismo (UIOOT). Mantiene *relaciones diplomáticas permanentes* con las Comunidades Europeas.

La Ciudad del Vaticano es *miembro regular* de la Unión Postal Universal, de la Unión Internacional de Telecomunicaciones, de la Unión Internacional para la Protección de las Obras Literarias y Artísticas y de la Unión Internacional para la Protección de la Propiedad Industrial.

Y *forma parte* del Comité Internacional de Ciencias Históricas, del Comité Internacional de Paleografía, del Comité Internacional de Historia del Arte, del Comité Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnología, del Comité Internacional para la Neutralidad de la Medicina, del Comité Internacional de Estudios para la Conservación y Restauración de Bienes Culturales, del Instituto Internacional de Ciencias Administrativas, del Comité Técnico Internacional de Prevención y Extinción del Fuego y de la Asociación Médica Mundial.

La Santa Sede *viene participando periódicamente en las Conferencias Internacionales celebradas bajo los auspicios de las Naciones Unidas*. Participó en el Programa de Ayuda Técnica, en la UNICEF, en el Programa de Reconstrucción de Corea y en el Programa de Ayuda a los Refugiados de Palestina. Intervino en la redacción del texto definitivo sobre el «status» de los refugiados, y firmó las Conferencias sobre Derecho Marítimo en Bruselas, la Conferencia de Viena sobre Relaciones e Inmunidades Diplomáticas y la Conferencia de Helsinki sobre derechos humanos.

La Santa Sede ha puesto un *interés especial en manifestar su autoridad moral y su deseo de trabajar en la colaboración y entendimiento internacional*. La *participación muy activa* de sus delegados en los debates y su prudente cautela en el momento de las votaciones, permite deducir una línea de conducta clara y definida: la Santa Sede ha tomado siempre una actitud decidida y valiente al servicio de la paz, dando su apoyo a toda sugerencia constructiva y poniendo toda su experiencia al servicio de la Humanidad.

Los representantes de la Santa Sede *se abstienen* de intervenir activamente en los debates en que se manifiesta una oposición fuerte de intereses, manteniéndose más bien en el *terreno de los principios* y, por tanto, absteniéndose, en general, de tomar partido en votaciones en que este choque de intereses se manifiesta ostensiblemente, y apoyando los intereses de introducir nuevas fórmulas progresivas. En la *ratificación* de los instrumentos internacionales parece que procede con cierta cautela, no efectuándolo, en general, más que cuando lo ha hecho un número de Estados relativamente grande. Es el juicio que ha merecido para el cardenal Silvestrini, observador que fue de la Santa Sede ante la Conferencia de Helsinki. Esta presencia progresiva de la Iglesia en los organismos internacionales, ¿no ha llevado a una sacralización peligrosa de las Naciones Unidas?

## **2. La política de riesgo razonable**

Esta adhesión incondicional, sin embargo, ha provocado en no pocos sectores católicos la reacción y la crítica contra esta forma de «sacralización» de las Naciones Unidas por parte de la Iglesia. El sector «más radicalizado» y que viene encuadrado en la extrema derecha de ciertos Estados occidentales, ataca duramente la Carta de las Naciones Unidas por considerarla como «el fruto de la masonería y el judaísmo internacional». En nombre de la doctrina social católica obligan a los cristianos a no colaborar con esta organización, aun a riesgo de aislamiento y marginación social.

Y lamentan ciertas actitudes de la Santa Sede, excesivamente politizadas para ellos y de trascendencia internacional. Se refieren principalmente a las visitas del Papa Pablo VI a ciertos Estados, como peregrino de la paz; al intento de mediación en el conflicto de Vietnam, Oriente

Medio y Biafra; al acercamiento político a los gobiernos de los países comunistas del Este o de Pekín, lanzándose por el camino de la «ostpolitik», con todas las consecuencias que este juego supone para los cristianos de las Iglesias locales.

Es difícil valorar exactamente las consecuencias pastorales de una acción tan compleja que termina casi siempre por politizarse a pesar de su intencionalidad preferentemente espiritual y evangélica. Para los partidarios de la adhesión incondicional es la única forma realista de evitar la guerra y de colaborar eficazmente a la comprensión de los pueblos. Para este sector católico, la política de coexistencia es un signo de los tiempos que exige a la Iglesia la colaboración activa, a pesar del riesgo de politización.

Alaban toda actitud política de la Santa Sede dentro de los organismos internacionales y hasta aceptarían con agrado ver convertida a la Iglesia en un Estado más, aun a riesgo de lanzar al Vaticano al juego cada vez más peligroso de la política internacional.

Una tercera actitud más crítica y más profunda trata de abrirse camino a través de esta pastoral de la paz. Existe, es cierto, una convergencia evidente entre la doctrina social de la Iglesia y los principios constitucionales de la Carta de San Francisco. Pero la ONU, que nació bajo el signo reformista, con frecuencia ha perdido su eficacia y su credibilidad. Muchas veces no ha podido o no ha sabido resolver los problemas sociales y políticos que actualmente tienen planteados los países desarrollados y los países del Tercer Mundo, y no es capaz de renovarse a sí misma. Su estructura desfasada hace tiempo, la está paralizando y agravando sus crisis ya crónicas.

¿No sería preferible la crítica severa de ciertas organizaciones católicas a la bendición benévola de la Santa Sede que acepta y transige con unas instituciones contradictorias y en franca decadencia? El veredicto puede ser

demasiado duro. Pero se tachan de ambigüedad anacrónica las relaciones entre la Santa Sede y las diversas organizaciones de las Naciones Unidas. Es consecuencia lógica de su pastoral de paz, que pretende abrirse camino entre el capitalismo y el comunismo.

Esta nueva estrategia de paz obedece a la política de distensión por la que desde los últimos años caminan del brazo la Santa Sede y las Naciones Unidas. Su pastoral de paz puede terminar irremisiblemente en política de paz, con los riesgos que entraña todo proceso de politización.

¿Cual debe ser realmente el papel de la Iglesia en relación con la ONU? ¿Preparar el compromiso personal de los cristianos, pero bajo su plena responsabilidad, o comprometer políticamente a la Iglesia misma como institución trascendente encarnada humanamente en la sociedad moderna? Juan Pablo II abre así una nueva perspectiva con su política de distensión. Es la política de riesgo razonable.

Juan Pablo II ha ido configurando, transmitiendo y predicando su nueva política de la paz posible en sus cuatro encíclicas sociales *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Laborem exercens* y *Sollicitudo rei socialis*, en cinco mensajes de Navidad con ocasión de la jornada mundial de la paz, en su discurso ante la XXXIV Asamblea General de la ONU, en su carta al Secretario General de la ONU en el treinta aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en tantas homilías y encuentros con los pobres, los intelectuales y los no cristianos, a lo largo de sus cincuenta viajes por más de veinticinco países de América, Africa, Europa, Asia y Oceanía.

Su último esfuerzo de reconciliación en Polonia, Hungría y Checoslovaquia, ha terminado en denuncia profética por la opresión del hombre, en mensaje de esperanza para la paz, en compromiso cristiano por la distensión de bloques, de sistemas y de regímenes políticos. Juan Pablo II es el Papa de la distensión.

### 3. Llamamiento a la distensión de los pueblos

En su discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas, Juan Pablo II hizo un llamamiento a la distensión de los pueblos. Empezó por denunciar la terrible falta de humanidad de los hombres. Durante la Segunda Guerra Mundial —dice—, hemos dejado que fueran aniquilados los hombres en masa, que ciudades enteras con sus habitantes fueran arrasadas por las bombas atómicas, que con las bombas incendiarias los seres humanos se convirtieran en llameantes antorchas. Y hemos aceptado estos hechos como un medio necesario para la victoria de la guerra.

Y todavía en nombre del orden y de la liberación se enmascaran y ensalzan la represión, la tortura y el terrorismo; se alienta esa monstruosa carrera de armamentos; se aplasta por la fuerza o el chantaje de la amenaza a las masas, y con el desprecio más absoluto del juego democrático acosan a los ciudadanos y a los gobiernos hasta precipitarlos en la desesperación de la resignación o de la impotencia.

Era su acusación contra los militaristas, que han hecho de la fuerza el medio supremo para satisfacer ambiciones imperialistas. Era la crítica contra los optimistas que han puesto la esperanza de la paz en la Organización de las Naciones Unidas. Es un llamamiento a todos los hombres de buena voluntad que todavía tienen fe en la fuerza del espíritu. Su mensaje de paz se impone hoy violentamente en este mundo de agresiones, de rebeldías y de formalismos, si es que la Humanidad se decide por subsistir.

A los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas recordaba, instaba y comprometía el Papa a cumplir sus compromisos tan solemnemente aceptados para crear las condiciones de un estado de paz: no se debe abandonar ningún intento para evitar la guerra. Hay que hacer algo decisivo y muy pronto por la causa de la paz. Sólo el espíritu crea de modo operante esa mentalidad humanitaria, merced a la cual todo progreso llega al modo

superior del hombre. Cuando el hombre se encuentre a sí mismo y sea fiel a la solidaridad humana, será capaz de crear esa mentalidad humanitaria en la comprensión, en el respeto y en la comunión de todos los hombres.

Que los estadistas —continúa el Papa—, que tienen en sus manos la historia de los pueblos, reflexionen sobre los medios de evitar todo aquello que pueda hacer más fácil la situación en que nos encontramos y que podría crear aún mayores peligros. Que los políticos tomen en serio las palabras del Apóstol San Pablo: en lo que de vosotros depende, vivid en paz con todos los hombres; y que en los esfuerzos por el mantenimiento de la paz lleguen hasta los límites extremos de lo posible para que el espíritu tenga tiempo de fortalecerse y llegar a obrar con eficacia. Porque sólo en la medida en que en los pueblos surja, merced al espíritu, una mentalidad de paz, podrán rendir las instituciones creadas para la conservación de la paz lo que de ellas se exige y espera. La paz hoy más que nunca se ha de imponer desde la solidaridad posible.

#### **4. La paz de la solidaridad posible**

La *Sollicitudo rei socialis* es la encíclica de la solidaridad. Y esta solidaridad sólo será posible gracias a la distensión de bloques y sistemas políticos. La encíclica se encuadra en la política de riesgo razonable que caracteriza la tercera fase de la doctrina social de la Iglesia sobre la organización política de los pueblos. Define sus condiciones y objetivos y también sus responsabilidades políticas.

Juan Pablo II empieza por señalar las claves de distensión en la época actual. Son las razones de urgencia o condiciones de la distensión posible. Pueden reducirse a estas cinco condiciones: romper la lógica de bloques con sus respectivas esferas de influencia; resistir a la tentación del imperialismo y del neocolonialismo por parte de

las grandes potencias; acabar con la provocación de la guerra y carrera de armamentos; transformar y poner al día los dos sistemas dominantes: el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y respetar el efectivo derecho de cada pueblo a su propia identidad, a su propia independencia y a su propia seguridad. La solidaridad universal será posible a medida que vayan actuando estas condiciones de distensión.

El mundo dividido en bloques, presionados por sus propias ideologías rígidas, impide radicalmente la cooperación solidaria de todos por el bien común del género humano. En lugar de la interdependencia y de la solidaridad dominan diferentes formas de imperialismo. Cada uno de los bloques lleva oculta internamente, a su manera, la tendencia al imperialismo o a formas de neocolonialismo. La actual división del mundo es un obstáculo directo para la verdadera realización de la solidaridad.

La crisis, sin embargo, de la economía de los bloques, sofocada por los gastos militares como por la burocracia y su ineficacia intrínseca, parece favorecer ahora nuevos procesos que podrán hacer menos rígida la contraposición y más fácil el camino del diálogo útil y de una verdadera colaboración por la paz. La encíclica saluda con entusiasmo el signo de la distensión creciente entre bloques y sistemas políticos. Ya entonces predecía Juan Pablo II que el camino es largo y complejo, y además está amenazado constantemente tanto por la intrínseca fragilidad de los propósitos y realizaciones humanas cuanto por la mutabilidad de las circunstancias externas tan impensables.

Objetivo prioritario de la distensión posible es la interdependencia creciente percibida como sistema determinante de las relaciones del mundo actual en sus aspectos económico, cultural, político y religioso, y asumida como categoría moral. Esta interdependencia debe convertirse en solidaridad fundada en el principio de que los bienes de la creación están destinados a todos. Y lo que la

industria humana produce con la elaboración de las materias primas y con la aportación del trabajo debe servir igualmente al bien de todos.

Superando los imperialismos de todo tipo y los propósitos por mantener la propia hegemonía, las naciones más fuertes y mejor dotadas deben sentirse moralmente responsables de las otras naciones económicamente débiles, con el fin de instaurar un verdadero sistema internacional que se base en la igualdad de todos los pueblos y en el debido respeto de sus legítimas diferencias.

La solidaridad excluye la explotación, la opresión y la anulación de los demás. De lo contrario, la presente división del mundo en bloques contrapuestos pudiera degenerar en el peligro de guerra y en la excesiva preocupación por la propia seguridad, frecuentemente a expensas de la autonomía, de la libre decisión y de la misma integridad territorial de las naciones más débiles, que se encuentran en las llamadas zonas de influencia o en los cinturones de seguridad.

Son los argumentos invocados por Juan Pablo II para disuadir a las grandes potencias a terminar con los bloques y avanzar de una vez por el camino de la distensión hacia la paz de la solidaridad. Porque la paz del mundo, concluye la encíclica, es inconcebible si no se logra reconocer por parte de los responsables que la interdependencia exige de por sí la superación de la política de bloques, la renuncia a toda forma de imperialismo económico, militar o político y la transformación de la mutua confianza en colaboración. Este es precisamente el acto propio de la solidaridad entre los individuos y las naciones.

¿Ha llegado ya este momento? La revisión de las estructuras y las reformas necesarias de los organismos internacionales, que tan frecuentemente paralizan el proceso de la paz, sólo serán posibles mediante el ejercicio de esta solidaridad de cooperación. Segundo objetivo de la distensión. Sus mecanismos de funcionamiento, sus cos-

tes operativos y la eficacia de las organizaciones internacionales requieren un examen atento y eventuales correcciones. Esto supone la superación de las rivalidades y la renuncia a la voluntad de instrumentalizar los organismos internacionales.

Las instituciones y los organismos existentes han actuado con demasiada frecuencia en favor de la hegemonía de las grandes potencias. Cuando, sin embargo, la Humanidad enfrentada con la nueva etapa de la distensión necesita hoy un grado superior de acuerdos y consentimientos al servicio de las naciones, de sus economías y de las culturas del mundo entero.

La posibilidad de acuerdos comunes universales, por efecto de la distensión de bloques para tomar decisiones solidarias y emprender acciones multinacionales por mandato de las Naciones Unidas en cumplimiento de sus objetivos de paz, haría prácticamente imposible la guerra para el futuro de la Humanidad.

Como objetivos de empresas comunes, señala la encíclica la promoción de los derechos fundamentales de la persona: sociales, económicos y políticos; la defensa de los derechos fundamentales de todos los pueblos a la soberanía política, a la integridad territorial y a la identidad cultural, y el respeto de la naturaleza y explotación racional y equitativa de sus recursos. Las medidas de protección pueden llegar hasta el bloqueo económico y el uso de la mínima fuerza necesaria para contener la agresión y disuadir al agresor. En coherencia absoluta con la doctrina social de los últimos Papas, Juan Pablo II trata ahora de aplicar el paradigma de la encíclica.

## **5. El inmenso compromiso de la libertad**

El derrumbamiento estrepitoso de los regímenes comunistas del Este europeo, ha sido un hecho de trascen-

dencia histórica «que jamás habíamos podido imaginar», decía Juan Pablo II a los intelectuales católicos alemanes reunidos en Berlín (23-V-1990). «Estamos asistiendo a un cambio en Europa que afecta a toda la sociedad contemporánea» (12-V-1990).

Se trata, en efecto, de una época muy compleja. Las transformaciones de la Europa del Este inducen cambios fundamentales en la comunidad internacional. La amenaza de una destrucción total, que se cernía sobre la Humanidad contemporánea, parece haberse alejado sensiblemente. Hoy se respira un aire renovado y se nota por doquier como un resurgir de la esperanza. Es efecto y causa a la vez de la distensión internacional.

No vamos a analizar ahora la posible contribución del Papa polaco a los cambios de Europa. Nos interesa únicamente catalogar las últimas conclusiones de su diagnóstico. El mundo se ha abierto a la esperanza. Sensación de alivio y esperanza que rezuman todos los discursos del Papa que se vienen sucediendo a lo largo de los últimos meses. Basta releer los discursos de Berlín, Polonia, Checoslovaquia, Hungría, México, Chile, y sobre todo sus mensajes al cuerpo diplomático. Actualizan y aplican las ideas fuerza de la distensión posible y de la solidaridad efectiva descubiertas en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*. Y de aquí deriva ese código de nuevos compromisos que recuerda a los europeos y también a los cristianos de América. Sistematicemos algunos para terminar.

«Es una oportunidad que no se puede perder. Ninguno de vosotros —decía el Papa a los católicos alemanes— debe permitirse dejar escapar la ocasión que se os ofrece de prestar vuestra propia contribución a este inmenso compromiso. El futuro de Europa debe interesar a todos. Sólo una Europa consciente de las propias raíces espirituales puede reencontrarse a sí misma».

Las libertades de pensamiento, de conciencia y de religión, que forman parte de estos derechos fundamenta-

les e inalienables de la existencia humana, constituyen un requisito esencial para construir la casa común europea. Ni el materialismo dialéctico, ni el práctico, pueden ser hoy el fundamento de esperanza del hombre. El Papa acude a la experiencia del Este.

Ante el panorama de tantas incertidumbres, ante la crisis de los modelos culturales, Juan Pablo II compromete a los cristianos con el proyecto de reconquista espiritual de Europa para el reencuentro de sus raíces históricas. La Europa unida, decía en Checoslovaquia, no es ya solamente un sueño, no es un recuerdo histórico del medievo. Los acontecimientos de que somos testigos demuestran que es perfectamente alcanzable. Europa, destruida por guerras y herida por divisiones que han dificultado su libre desarrollo, se dispone a la búsqueda de la nueva unidad (21-IV-90).

Con este fin, los cristianos —insiste— deben comprometerse en válidos proyectos culturales capaces de dar respuesta a las profundas aspiraciones del corazón humano, en medio de tantas incertidumbres, sobre el camino que se debe seguir, tan alejado del materialismo marxista como de los modelos culturales ya experimentados en los países más desarrollados. Es necesario —concluye— elaborar concienzudamente claros proyectos y clarividentes programas contra la tentación del consumismo y del materialismo práctico. Es el compromiso político lleno de riesgos.

La transformación de la Europa del Este —decía a los intelectuales mexicanos (12-V-1990)— potenciará la cooperación necesaria a nivel mundial, mediante el compromiso de hacer menos rígidos los contratos y más fácil el establecimiento de un diálogo provechoso para la paz de la solidaridad. Es el compromiso de la renuncia y de la austeridad necesarias.

Un orden internacional más perfecto sólo puede ser alcanzado en la medida en que los programas de desarrollo material vayan acompañados por el desarrollo moral y

espiritual, que comprende las dimensiones culturales, trascendentes y religiosas del hombre y de la sociedad. Este compromiso —decía a los católicos del Brasil— obliga a los cristianos a participar firme y perseverantemente para la paz de la solidaridad al servicio de todos los hombres y de todos los pueblos.

La organización política de los pueblos hoy más que nunca ha terminado en compromiso político de la Iglesia y de los cristianos. La política de riesgo necesario se hace cristiana al servicio de la paz de la solidaridad.

## CONCLUSION

Desde esta doble perspectiva, doctrinal y pastoral, adquiere nuevo sentido el mensaje de los obispos españoles a los constructores de la paz. Adelantan un primer esquema de criterios y actitudes determinantes a la hora de la distensión (caps. 5 y 6).

Comprometen primero a los españoles a apoyar decididamente toda clase de instituciones y de iniciativas que trabajen en favor del reconocimiento de los derechos humanos, de la colaboración y de la comunicación entre los pueblos, «trascendiendo sistemas políticos y económicos».

Se trata de que los españoles hagan presentes las necesidades y justas expectativas de los países subdesarrollados, especialmente iberoamericanos, agobiados por la pobreza, el endeudamiento exterior y las tensiones políticas.

Decisión sincera y leal en búsqueda de la paz, nacional e internacional, que debe traducirse en actos concretos de colaboración con todos los esfuerzos y proyectos encaminados a construir la paz, inspirados en un sentimiento universal de solidaridad y responsabilidad.

Ello supone que los católicos españoles no pretendan empeñarse en imponer ninguna de las soluciones posibles por razones estrictamente religiosas o morales,

orientando, en función de la solución adoptada, nuestras instituciones competentes a la supresión de la guerra y al servicio positivo y eficaz de la paz posible.

Comprometen finalmente a los españoles a promover decididamente todo aquello que nos acerque a la desaparición de los bloques, al desarme bilateral y total y a instaurar un nuevo orden internacional capaz de garantizar sólidamente la paz de la solidaridad.

En función de estos criterios determinantes de comportamientos sociales y políticos, los obispos españoles terminan por definir una serie de actitudes inspiradas en sentimientos de respeto, de justicia y de solidaridad, mediante la educación de las conciencias y de nuestra opinión pública en la comprensión y tolerancia; mediante la creación de cauces permanentes de participación y colaboración y mediante la revisión de los propios derechos fundamentales recogidos en la Constitución, solapados a veces en fórmulas ambiguas y contradictorias.

Tendrán los católicos españoles que enfrentarse de una vez con la política de riesgo razonable hasta sus últimas consecuencias. Un compromiso que no sufre espera. Es el primer avance de responsabilidades políticas y morales que la plena integración de España en los organismos internacionales impone a los españoles el nuevo reto de la distensión política de los bloques. Por hoy baste lo dicho.\*

---

\* Para la identificación exacta y precisa de las fuentes a que se hace referencia en el proceso del trabajo pueden verse nuestros estudios:

1. *Mensaje Conciliar de la paz* (Madrid, 1967), 151-187.
2. *Comunidad y autoridad supranacional*, en «Comentarios a la *Pacem in terris*» (BAC, Madrid, 1963), 541-571.
3. *En la Frontera de la Paz* (BAC, Madrid, 1960).
4. *La autoridad internacional en Taparelli*, en «Miscelánea Taparelli», *Analecta Gregoriana*, vol.133, Roma, 1964, Sect., 9, n. 9, 405-432.
5. *La Iglesia en el campo internacional*, en «Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria» (Madrid, 1971-1972), vol. XVIII, pp. 25-37.



# CAMBIO SOCIOPOLITICO EN EL MUNDO DE HOY

---

RAFAEL BELDA

Las novedades más significativas del presente socio-político son a mi juicio las siguientes:

- I. La creciente importancia de la ecología política.
- II. El ocaso progresivo de los Estados nacionales soberanos.
- III. El hundimiento de los regímenes comunistas del centro y del este de Europa.

Desarrollaré sucesivamente cada uno de estos tres puntos.

## I

### LA ECOLOGIA POLITICA

En la década de los 60 se empieza a percibir con claridad el daño irreparable que nuestro modelo actual de desarrollo (el modelo de la sociedad industrial) está produciendo en el medio ambiente natural y, en definitiva, en la vida humana. Más aún; se intuye que ahí radica el fundamento principal de la crisis de nuestra civilización.

De ahí nace un movimiento de crítica de la sociedad industrial avanzada, de defensa del medio ambiente y de

búsqueda de un modelo alternativo de civilización: la Ecología Política (1).

La idea central de la Ecología Política es la vinculación esencial que hoy existe entre la transformación de la sociedad (de las relaciones humanas) y la transformación de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza.

Si la destrucción de la naturaleza tiene unas causas sociopolíticas (el modelo capitalista y colectivista del desarrollo), el deterioro de la vida social, de la calidad de vida humana, tiene unas causas ecológicas.

El análisis de los resultados de las revoluciones llevadas a cabo en nombre del marxismo permite afirmar al ecologismo político que tales sociedades no son una alternativa válida para superar las crisis estructurales del capitalismo (2).

Incluso les permite afirmar que, pese a las diferencias profundas entre ambos modelos (capitalismo y colectivismo), se pueden considerar como dos variantes de un mismo modelo que los engloba: la sociedad industrial.

Es en la dinámica de ese macromodelo de sociedad donde se encuentran las raíces de la crisis presente, que no es meramente económica sino de civilización.

¿Cuáles son los rasgos definitorios de la sociedad industrial que, a su manera, encarnan el capitalismo y el colectivismo estatal?:

- Productivismo.
- Culto de crecimiento cuantitativo ilimitado.
- Economicismo.
- Prioridad del tener sobre el ser.

---

(1) «Zona abierta», núm. 21 (Ecología y Política), Septiembre-Octubre de 1979. ANDRE GORZ: *Ecología y política*, El Viejo topo, 1980. HANS MAGNUS ENSZERBERGER: *Crítica de la ecología política*, Anagrama, 1974.

(2) RUDOLF BAHRO: *La alternativa*, Materiales, 1979.

— Confusión práctica entre lo que es científicamente y técnicamente posible, y lo que es éticamente o humanamente aceptable y deseable.

Por eso —se concluye—, hoy no es posible un proyecto político progresista, si no une la transformación de las relaciones sociales con la transformación de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza.

La ideología de la sociedad industrial es errónea. Descansa sobre dos supuestos:

1. Recursos ilimitados que permiten la abundancia creciente ininterrumpida.
2. Espacios ilimitados para verter contaminantes y desperdicios.

Pero los estudios especializados más recientes invalidan el valor de tales supuestos. Viajamos por el universo en el navío espacial Tierra, que dispone de recursos limitados y espacios finitos (3).

«La supervivencia de los pasajeros depende del equilibrio entre la capacidad de carga del vehículo y las necesidades de los habitantes del aparato» (R. Heilbroner).

El proyecto ecológico no pretende el regreso a un pasado preindustrial idealizado. Intenta recuperar algunos valores de aquella civilización (soledad, silencio, medicina y alimentos naturales...), integrándolos en un nuevo humanismo en el contexto de una civilización postindustrial.

Los llamados Partidos Verdes tratan de responder prácticamente a este desafío. Para avanzar en esa dirección proponen (4):

- Educar las necesidades humanas.
- Racionalizar el crecimiento demográfico.

---

(3) Informe Meadows al Club de Roma (*Los límites del crecimiento*), Fondo de Cultura Económica, 1972. RAMON TAMAMES: *Ecología y desarrollo*, Alianza Editorial, 1980.

(4) PETRA KELLY: *Luchar por la esperanza*, Debate, 1984.

- Utilizar recursos renovables.
- Utilizar tecnologías blandas.
- Distribuir equitativamente los recursos entre los tres mundos.

El progreso de la informática y la microelectrónica sostienen esas aspiraciones utópicas pero razonables.

## II

### EL OCASO PROGRESIVO DE LOS ESTADOS NACIONALES CENTRALIZADOS Y SOBERANOS (5)

La reflexión teórica sobre la nación y el nacionalismo es un hecho social que coincide con la ascensión de la burguesía al puesto de clase dirigente en los países de Europa occidental.

La promoción histórica de la burguesía es, a la vez, causa y resultado de la aparición del modo de producción capitalista.

El capitalismo en su primera época (siglos XV a XVIII) tuvo un carácter predominantemente comercial.

El capitalismo comercial, para consolidarse y expandirse, necesitaba una organización política fuerte y unificada que impulsara la libertad de comercio y le ofreciera seguridad y protección.

La organización sociopolítica medieval, con sus fueros, sus barreras aduaneras y jurisdicciones señoriales, constituía un serio obstáculo para el desarrollo del comercio.

La burguesía no era aún suficientemente fuerte para conquistar el poder político. Su aliado coyuntural fue el

---

(5) «Iglesia viva», núm. 95-96 (*Nacionalismos y conflictos socio-económicos*), septiembre-diciembre, 1981. JOSE A. DE OBIETA: *El derecho humano de autodeterminación de los pueblos*, Tecnos, 1985. JULIO BUSQUETS: *Introducción a la sociología de las nacionalidades*, Edicusa, 1971.

absolutismo de los monarcas. Los reyes, contando con el apoyo de la burguesía, debilitaron el poder de los nobles y de los municipios e implantaron un Estado centralizado que favorecía la expansión del comercio.

A partir del último tercio del siglo XVIII, el capitalismo industrial prevalece sobre el capitalismo mercantil.

El capitalismo industrial tenía unas exigencias similares a las del capitalismo mercantil:

— Necesidad de un mercado unificado de dimensiones adecuadas, para poder producir en serie y vender sin dificultades.

— Necesidad de facilidades para una rápida acumulación de capital que potenciara la expansión industrial y el traslado de la mano de obra.

— Necesidades de unas fronteras nacionales que impidiesen la competencia de las burguesías extranjeras.

La consecución de estos objetivos requería una organización política fuertemente centralizada y un proteccionismo estatal a la industria nacional.

La burguesía industrial se siente suficientemente fuerte para defender sus propios intereses. Reclama el poder político y se adueña de él. Unas veces, sustituyendo las monarquías absolutas por monarquías constitucionales, en las que «el rey reina, pero no gobierna»; otras veces, destronando a los reyes e implantando repúblicas burguesas.

El resultado, en ambos casos, es el mismo: la consolidación en la Europa burguesa de Estados fuertemente centralizados adecuados a las exigencias internas de un capitalismo en expansión.

### **Unidad política y unidad nacional en el Estado burgués centralista**

La burguesía impulsó y realizó la unidad política de los países del Occidente europeo. Creó el Estado moder-

no centralizado. Pero todavía fue más lejos: se propuso completar la unidad política con la unidad nacional. Así nació el Estado nacional centralizado moderno.

Estado y nación son realidades de suyo distintas. El Estado puede ser nacional o plurinacional.

El Estado burgués centralizado estaba compuesto por pueblos diversos. La burguesía sintió la necesidad de reforzar la unidad política, HACIENDO la unidad nacional, formando el Estado nacional centralizado requerido por el sistema socioeconómico capitalista hasta nuestros días:

— La unidad política *ha precedido* a la unidad nacional en el Estado burgués centralizado europeo.

— El Estado ha sido el agente decisivo de la unificación nacional, homogeneizando a los diversos pueblos y dándoles una conciencia nacional.

— La unidad nacional, dirigida desde el Estado, cuando se ha logrado, ha consolidado la unidad política.

## **Nación y nacionalismo burgués centralista**

La nación es un concepto clave en el pensamiento sociopolítico burgués decimonónico. Frente a la identificación entre rey y nación, típica de las monarquías absolutas modernas, la burguesía convierte la nación en el sujeto fundamental de la vida política.

La nación es, según la filosofía social burguesa, un proyecto de vida, fruto del acuerdo de las voluntades ciudadanas, del conjunto de los ciudadanos de un Estado. Pero, teniendo en cuenta que sólo la burguesía disfruta en el siglo XIX de derechos políticos, esto equivale a decir que la nación es un acuerdo de voluntades burguesas. Por consiguiente, un producto de clase.

La soberanía, dentro de esta concepción, no es un atributo personal del monarca sino de la nación. Pero la

nación se expresa *de hecho* políticamente a través de los miembros de la clase burguesa. Luego la soberanía nacional es en realidad el poder político de *la clase* dirigente.

Todos los ciudadanos son iguales en la unidad del cuerpo nacional. Pero esa igualdad queda desmentida por las desigualdades económicas y las subsiguientes discriminaciones sociales.

La burguesía decimonónica proclama el principio de las nacionalidades: «Toda nación tiene derecho estricto a la soberanía política».

El principio equivale a: «Todo Estado constituido tiene derecho a su soberanía», puesto que este nacionalismo es una aplicación de la doctrina individualista liberal al ámbito de las naciones.

La voluntad general, para el liberalismo, es fuente de todo derecho. Por tanto, si un pueblo expresa, a través de la voluntad general, su deseo de ser independiente, tiene un derecho estricto a disfrutar de la soberanía. El nacionalismo voluntarista burgués es una consecuencia del individualismo liberal; es el individualismo de las colectividades.

### **Crítica del nacionalismo burgués centralista**

El nacionalismo burgués centralista es la justificación ideológica de los intereses de la alta burguesía industrial y financiera. El Estado nacional centralizado ha sido el marco sociopolítico óptimo para fomentar la expansión capitalista y afianzar el papel hegemónico de la burguesía hasta nuestros días.

El nacionalismo burgués centralista tiende a confundir la unidad nacional con la unidad estatal, el Estado con la nación. Piénsese, por ejemplo, en la ambigüedad de ciertas expresiones que han adquirido carta de naturaleza en la ciencia jurídica moderna, tales como: derecho

internacional, territorio de la nación, derechos de los nacionales, soberanía nacional, adquisición de la nacionalidad, etc., en las que el término nación se usa propiamente en lugar de Estado.

El carácter mistificado del nacionalismo burgués centralista no invalida la necesidad histórica de superar la organización sociopolítica medieval, incapaz de acoger y potenciar las fuerzas sociales existentes en los orígenes de la Edad Moderna. Finalmente, la unidad nacional favorecida e impuesta desde el poder no siempre llega a fraguar. Cuando la unidad nacional se promueve en un espacio geopolítico, en el que existen varios pueblos muy diferenciados, tropieza con fuertes resistencias y siembra las semillas de futuros conflictos nacionales.

### **El nacionalismo burgués secesionista**

La evolución histórica del sistema socioeconómico capitalista ha llevado consigo una diferenciación interna de la burguesía. La burguesía poco a poco deja de ser una realidad sociológica uniforme con unos intereses colectivos enteramente comunes.

Esto explica que, andando el tiempo, los Estados nacionales centralizados creados por la burguesía se convirtiesen en una fuente de tensiones y conflictos.

En primer lugar, conflictos entre la alta burguesía, de un lado, y la pequeña y media burguesía, de otro. La pequeña y la media burguesía sienten amenazada su existencia en un Estado centralizado con un mercado libre de enormes dimensiones, donde, en razón de la competencia, las empresas poderosas absorben a las débiles.

En segundo lugar, conflictos con sectores de las capas populares de algunos de los diversos pueblos del Estado unitario.

Esas masas populares se resisten a perder sus valores

específicos socioculturales, amenazadas por la política de uniformación practicada desde el poder central, para asegurar la cohesión interior del Estado.

Estas contradicciones internas del Estado nacional burgués centralizado provocan la aparición de los nacionalismos secesionistas.

¿Cuál es su aspiración? Una estructura política independiente o autónoma que proteja los intereses de clase y los valores populares en peligro.

La dirección de los movimientos secesionistas ha sido asumida históricamente, en el Occidente europeo, por miembros de la pequeña y media burguesía. La base militante de dichos movimientos se nutre de numerosos elementos pertenecientes a las capas populares.

Frecuentemente se unen a esos grupos miembros de las clases agrarias preburguesas, que tratan de defender una estructura socioeconómica tradicional amenazada por el proceso de industrialización.

En ocasiones, parte de la alta burguesía de un Estado, a causa de su debilidad, no logra imponer su dominio a las demás clases hegemónicas y tiene que pactar con ellas, compartir el poder y respetar sus intereses. Entonces, puede sentir el deseo de afirmarse como clase dominante en exclusiva, separándose del Estado ya constituido y creando un Estado independiente. Es un nuevo modelo especial de nacionalismo secesionista.

El nacionalismo secesionista defiende un concepto esencialista de la nación. La nación es una realidad esencial, fija e invariable, cuyos orígenes se pierden en un pasado remoto idealizado. La esencia de la nación se sitúa en un rasgo objetivo, por ejemplo: la lengua, la etnia, la cultura, que constituye el fundamento de la conciencia nacional.

La falta de conciencia nacional se considera una degeneración, fruto de la acción concientizadora del Estado central opresor.

Las pretensiones políticas del nacionalismo secesionista se apoyan en el principio de las nacionalidades, al que se asigna un sentido diverso del que tuvo en su intención originaria. Ya no es el derecho de un Estado constituido a conservar su soberanía, sino el derecho de una nación integrada en un Estado plurinacional a llegar a ser Estado. El derecho de la nación a convertirse en Estado independiente no depende tanto del deseo de los nacionales cuanto de una exigencia intrínseca al ser de la nación. El derecho de la nación a la soberanía subsiste aun en el caso de que los nacionales —o la mayoría insuficientemente concienciada— abandonasen tal reivindicación.

### **Juicio crítico del nacionalismo burgués independentista o secesionista**

a) El nacionalismo burgués independentista ha tenido el mérito de defender el derecho de los pueblos a conservar y cultivar su identidad colectiva, sus expresiones socioculturales, aunque las teorías que han servido de base a dicha reivindicación sean, muchas veces, científica y filosóficamente insostenibles.

El peligro de disolución de los pueblos pequeños, en el seno de los Estados centralizados, debe ser evitado. Ni la unidad política, ni la unidad nacional, rectamente entendidas, justifican la imposición de un modelo socio-cultural uniforme a todas las regiones o naciones del Estado.

b) También conviene señalar en el activo del nacionalismo secesionista la búsqueda de una libertad política nacional que impida la presión practicada por el Estado centralista a ultranza. Las fórmulas propuestas por los movimientos independentistas secesionistas son discutibles, pero la aspiración fundamental es legítima.

c) Al lado de estos aspectos positivos, en el nacionalismo burgués secesionista existen un error y una limitación de fondo. El carácter conservador y, en el fondo, clasicista de la alternativa política que opone al Estado nacional burgués centralizado.

La liberación nacional que propugnan tales movimientos coincide con el liderazgo sociopolítico de la pequeña y media burguesía y se traduce en unas fórmulas socioeconómicas regresivas. El progreso tecnológico contemporáneo requiere espacios socioeconómicos y políticos supranacionales y supraestatales. Es cierto que el internacionalismo burgués monopolista y las empresas capitalistas multinacionales no constituyen el cauce racional que materialice tal necesidad. Pero las formas productivas y políticas (multiplicación de Estados capitalistas) que propugna la pequeña burguesía nacionalista resultan arcaicas y por ello mismo inservibles.

### **El internacionalismo burgués actual**

A partir de la terminación de la Segunda Guerra Mundial (1945), se halla en marcha un proceso de integración económica y política del Occidente europeo. Los mismos países que acuñaron la fórmula del Estado nacional, en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna, propugnan hoy fórmulas nuevas de convivencia política de carácter supranacional y supraestatal.

Los intereses del capitalismo norteamericano y del capitalismo europeo juegan un papel primordial en la aceleración del proceso integrador de Europa.

Con esto no queremos insinuar que el europeísmo sea hoy una actitud exclusivamente burguesa, ni tampoco que la superación del Estado nacional no se pueda y se deba postular hoy desde unos supuestos radicalmente distintos de los del capitalismo.

Lo único que queremos poner de manifiesto es la evolución que se está operando en el sector más lúcido y dinámico de la burguesía actual, consistente en superar las viejas actitudes nacionalistas e impulsar formas de organización socioeconómica y política supranacionales. En concreto, la creación, todavía lejana, de unos Estados Unidos de Europa que, si se consuma la desaparición del conflicto Este-Oeste, abarcarían a medio plazo la Europa del Atlántico a los Urales.

### **La necesidad de una Europa capitalista unida**

La situación económica de Europa al finalizar la Segunda Guerra Mundial era de una carencia casi total de recursos reales.

Las consecuencias de esa situación eran graves para el capitalismo europeo y americano. Existía el peligro de una crisis en la economía norteamericana, al faltar una demanda solvente en el mercado europeo, cliente fundamental del comercio exterior de los EE.UU. Existía también el peligro de una evolución hacia el socialismo en una Europa, cuyas masas populares permanecieran empobrecidas y humilladas.

La conclusión que se impuso a los grupos dirigentes del capitalismo euro-americano fue clara: la necesidad de potenciar a Europa económica y políticamente.

El plan Marshall de ayuda a Europa fue una primera solución de emergencia. Pero era preciso llegar a una reestructuración económica de Europa, habida cuenta de las exigencias objetivas del momento histórico.

El desarrollo tecnológico de Europa, en la década de los 50, exigía *concentración* y *grandes mercados*. Europa no podía sobrevivir, ni técnica ni comercialmente, conservando su vieja organización de los Estados nacionales aislados. Para producir y desarrollarse, a nivel contempo-

ráneo, se requería un gran mercado de capitales y de consumidores y unas dimensiones óptimas de la empresa. La realización de estas exigencias implicaba el fin del minifundismo empresarial, del proteccionismo estatal y, en una palabra, del nacionalismo capitalista.

El mecanismo de la integración europea se puso en marcha en 1951 con la constitución de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero (CECA). En 1957, la firma del Tratado de Roma dio origen a la Comunidad Económica Europea o Mercado Común. Había nacido la Europa de los Seis. En 1966 se alcanza el acuerdo de integración agrícola. En 1968 se logra la unión aduanera. En 1981 la Europa de los Seis se amplía a la Europa de los Doce con la incorporación de Grecia, España y Portugal.

Las etapas pendientes para completar la integración son éstas: en el ámbito de la integración económica: la unión monetaria y la unificación de la legislación económica; en el ámbito de la integración política: la creación de unas instituciones políticas superestatales, dotadas de facultades decisorias para toda la Comunidad.

## **La lucha por el poder en la Europa capitalista en marcha**

Los intereses del capitalismo norteamericano y del capitalismo europeo han sido factores fundamentales de la integración europea, tal como históricamente se está llevando a cabo a partir de 1945.

Sin embargo, el capitalismo norteamericano y el capitalismo europeo, unidos por la coincidencia de sus sistemas económicos y por su anticomunismo, se oponen entre sí y luchan por la hegemonía dentro del nuevo espacio económico y político en vías de formación.

Esto permite hablar de dos proyectos de Europa, actualmente antagónicos, que pugnan por imponerse:

1. La Europa al servicio del capitalismo norteamericano.
2. La Europa capitalista unida y emancipada de la tutela del capitalismo estadounidense.

El capitalismo norteamericano ha conseguido una penetración profunda en el mercado europeo. Hay quienes llegan a hablar de la colonización económica de Europa por los EE.UU. Lo cierto es que el capitalismo norteamericano desea la incorporación de la Europa integrada en una comunidad atlántica de libre comercio; dicha Europa sería, sin duda, satelizada y manipulada por los grandes monopolios estadounidenses.

El capitalismo europeo, por su parte, se esfuerza por sacudir esa servidumbre y alcanzar un índice de competitividad que desplace a EE.UU. del mercado europeo e incluso mundial. El nacimiento de la Europa de los Doce parece favorecer el progreso de tal esfuerzo.

### **Juicio crítico del internacionalismo burgués**

La integración europea, en cualquiera de sus posibles versiones, es un hecho irreversible, debido al nacimiento de un espacio socioeconómico europeo, a causa de las alianzas, interpretaciones de capital y programas de inversión de grupos financieros.

Hay centros de decisión (corporaciones multinacionales) que escapan ya al control de los poderes nacionales.

Todavía no puede decirse que las nueve burguesías nacionales asociadas hayan dado paso a una burguesía europea con conciencia continental y planteamientos continentales. La interpenetración de capitales es grande; pero lo esencial de los medios de producción de cada país (sectores industriales punta, sector bancario) sigue perteneciendo a las oligarquías nacionales.

No hay aún un capitalismo europeo maduro, con planes europeos y capital europeo. Sin embargo, esto pertenece a la lógica del sistema y es cuestión de tiempo.

El internacionalismo burgués es una consecuencia de las transformaciones internas del sistema capitalista y de la conciencia del sector más despierto de la burguesía.

Esto no significa que el internacionalismo sea hoy una actitud exclusivamente burguesa, o que no quepa una alternativa europeísta e internacionalista con un contenido cualitativamente distinto del que le asigna el capitalismo euro-americano. Hemos querido únicamente constatar un hecho sociológico nuevo: el tránsito de la conciencia burguesa de unas posturas tradicionales nacionalistas a otras internacionalistas, y, además, ofrecer un principio de explicación racional de dicho fenómeno social.

## **Conclusiones del análisis**

a) Los nacionalismos históricos han tenido un origen y un sentido fundamentalmente burgués. Las capas populares han sido utilizadas por los movimientos nacionalistas burgueses como masa de maniobra.

b) Una liberación nacional, fuera del marco de una liberación socioeconómica, es una reivindicación objetivamente burguesa y, por tanto, favorable sustancialmente para los intereses de una clase social, no de todo el pueblo.

c) La liberación socioeconómica y política de un pueblo europeo actual, es decir, la supresión de la estructura clasista de la sociedad y la democratización integral del poder en todos sus aspectos, parece inviable fuera de un planteamiento político y de una estrategia supranacionales.

Así lo sugiere la dimensión cada vez más continental de los intereses de las burguesías europeas.

d) El internacionalismo europeo actualmente en marcha responde principalmente a las necesidades obje-

tivas del capitalismo continental. De ahí, el signo clasista de sus instituciones y de sus objetivos.

e) El carácter clasista de los nacionalismos históricos no invalida el carácter objetivo de la nación y la legitimidad de un cierto nacionalismo, a saber, la conservación y el desarrollo de la identidad del propio pueblo, dentro del marco político adecuado.

f) El carácter clasista de un cierto internacionalismo actual no invalida la necesidad de esforzarse hoy por construir espacios políticos internacionales con un sentido radicalmente popular y democrático.

g) La ética sociopolítica cristiana ha impulsado y motivado el proceso de internacionalización desde sus orígenes.

### III

#### **¿HACIA DONDE SE DIRIGEN LOS CAMBIOS DE LOS PAISES DEL ESTE Y DEL CENTRO DE EUROPA?**

Cuando comenzó el año 1989, los analistas políticos se apresuraron a calificarlo como el año del Bicentenario de la Revolución Francesa. Pero, después de los acontecimientos que se han ido sucediendo precipitadamente a partir del verano pasado, tal vez sea más acertado hablar del año cero de una nueva revolución, cuyo desenlace todavía incierto afectará al destino de toda la Humanidad.

Se ha insistido mucho en el carácter sorpresivo, casi impensable, de la crisis actual de los países del Centro y el Este de Europa, olvidando, en mi opinión, que las semillas de la crisis han acompañado a la URSS desde sus orígenes y al bloque geopolítico soviético desde su nacimiento.

## Antecedentes de la crisis en la URSS y en el bloque del Este

Tras el triunfo de la revolución bolchevique (octubre de 1917), se abre una polémica en la URSS entre los defensores de entregar «todo el poder a los soviets» y los defensores de implantar la hegemonía del Partido (6).

El conflicto fue zanjado en el XI Congreso del PCUS, por la autoridad de Lenin de una manera básicamente incruenta (sin olvidar la represión de Kronstadt) (7).

Stalin mantuvo durante su mandato la vigencia del «principio de partidariad» leninista con firmeza implacable, aduciendo el argumento sorprendente de que a medida que avanza la construcción del socialismo se intensifican las luchas de clases. Después de la muerte de Stalin, tuvo lugar el XX Congreso del PCUS. El último día del Congreso, en una reunión a puerta cerrada, el Secretario General del Partido, Nikita Kruschef, presentó un informe que censuraba duramente la persona y los métodos de gobierno de Stalin (8).

Kruschef reprueba el terror, la violación de la legalidad revolucionaria, aunque atribuye esos abusos a la personalidad patológica de Stalin y al abandono del principio de dirección colegiada.

---

(6) Un relato documentado y solvente del conflicto se encuentra en *Documentos de la Revolución Mundial*, tomos I y II, Editorial Z, 1971. También es muy orientadora la obra de IGNACIO SOTELO: *Del leninismo al stalinismo*, Tecnos, 1976.

(7) El informe político del Comité Central del Partido y el discurso de clausura del Congreso en *V.I. Lenin, Obras escogidas*, Editorial Progreso, tomo III, págs. 696-737, Moscú, 1966.

(8) No hay una versión oficial del texto del Informe Kruschef. El diario «Pravda» publicó un artículo considerado como un resumen de los puntos básicos del informe. El diario «The New York Times» publicó una versión inglesa del documento facilitado por los servicios de información del Departamento de Estado. La traducción francesa apareció en el diario «Le Monde».

La apertura que acompañó a la desestalinización favoreció la petición de reformas en el ámbito económico.

La iniciativa más audaz correspondió al economista Evrei Liberman, que en 1962 publicó en «Pravda» un artículo titulado «Plan, beneficio, prima», que provocó un animado debate (9).

Liberman defendía una mayor autonomía de las empresas, admitir la rentabilidad como criterio de gobierno de las mismas, una planificación más flexible, utilización amplia de los incentivos materiales y del mercado.

Estas propuestas influyeron en la aprobación de un Nuevo Estatuto de la Empresa (1965), pero su aplicación quedó congelada por la destitución de Kruschef y el retorno a la ortodoxia.

Los intentos de cambio en los países del bloque comunista han sido múltiples, aunque sin éxito hasta el presente.

En 1948 se produce la ruptura de Yugoslavia con la URSS. El motivo principal aducido fue sustituir la planificación centralizada y autoritaria por un socialismo autogestionario que sólo ha tenido una aplicación parcial en el ámbito de la empresa, al mantenerse intacta la estructura política de partido único (10).

Hungría intentó una apertura institucional en 1956 bajo el impulso de un sector del propio partido comunista, pero fue sofocada por la intervención militar del Pacto de Varsovia (11).

---

(9) Los textos fundamentales del debate fueron recogidos en un pequeño libro, *Plan y beneficio de la economía soviética*, Ariel, 1968.

(10) JOVAN DJORDJEVICH: *Yugoslavia, democracia socialista*, Fondo de Cultura Económica, 1961.

(11) El primer ministro del gobierno revolucionario, IMRE NAGY, resumió el análisis del conflicto en *Contradicciones del comunismo*, Losada, Buenos Aires, 1958.

Los comunistas liberales de Checoslovaquia hicieron un intento similar en la primavera de 1968 y recibieron la misma respuesta (12).

Los polacos han intentado en dos ocasiones hacer saltar el modelo soviético que les fue impuesto por la fuerza tras la terminación de la Segunda Guerra Mundial, con mejor fortuna.

Me parece fundamental tener presente que el *objetivo* de esos intentos reformistas globalmente considerados *no era acabar con el comunismo sino preservar su identidad* amenazada, según sus protagonistas, por el modelo comunista soviético, considerado como una adulteración.

El fracaso de tales intentos se debió, sobre todo, al acuerdo tácito, desde la Conferencia de Yalta, de respetar la hegemonía de cada superpotencia en su zona de influencia o bloque geopolítico.

Pero la crisis más grave dentro del bloque de países comunistas se produce con la llegada de Mihail Gorbachov a la cumbre del poder en la Unión Soviética.

Los cambios que están teniendo lugar en los países del Centro y del Este de Europa hubiesen sido imposibles, al menos sin una complicidad de la URSS e incluso sin su estímulo positivo.

### **Las grandes líneas del proyecto reformista de Mihail Gorbachov**

El 11 de marzo de 1985, cuatro horas después del anuncio oficial del fallecimiento de Konstantin Chernenko, número uno de la URSS, el Pleno del Comité Central del PCUS elegía por unanimidad, a propuesta de Andrei Gromiko, a Mihail Gorbachov como Secretario General.

---

(12) ALEXANDER DUBCEK: *La vía checoslovaca al socialismo*, Ariel, 1968.

Nacido en Privolnoe, región de Stavropol, al Sur de Rusia, se licenció en Derecho en la Universidad de Moscú e hizo los cursos de ingeniero agrícola.

Comenzó su carrera política en su región de origen con la protección de Mihail Suslov, el principal ideólogo del Partido en aquella época. Un año después, fue elegido miembro del Comité Central. A los cuarenta y nueve años era miembro de pleno derecho del Politburó.

Dentro del Partido ocupó los cargos de jefe del departamento de selección de personal, de cuestiones agrícolas, industria ligera y supervisor de la planificación económica.

Durante el mandato de su antecesor Chernenko desempeñó el papel fáctico de segundo Secretario General, cargo no oficial pero ajustado a las costumbres de la cúpula del Partido.

Pocos meses antes de su elección, en diciembre de 1984, hizo su aparición en el escenario internacional, en Gran Bretaña, adonde llegó al frente de una delegación acompañado de su esposa Raissa.

Margaret Thatcher le dio el espaldarazo con su célebre frase: «Me gusta este hombre y creo que se puede tratar con él».

El mismo día de su elección, en el discurso de acción de gracias ante el Comité Central, anunció los dos objetivos principales de su proyecto político: la *perestroika* y la *glasnost*, que en ese momento pasaron inadvertidos.

Mihail Gorbachov no es un personaje mítico que aparece inesperada e inexplicablemente en un paisaje de inmovilismo y cohesión sociopolítica, lo cual no supone negar sus cualidades políticas personales extraordinarias.

Mihail Gorbachov es el heredero de una tradición de disidencia soviética y símbolo de una generación nueva que llega a la cima del poder en un contexto internacional favorable a la reforma que proyecta.

¿Cuáles son los elementos de ese contexto?:

— El fracaso de la política de disuasión, que ha desencadenado un proceso de militarización de las sociedades y el riesgo de un holocausto nuclear.

— Las conferencias de seguridad y cooperación europea, que han reconocido las fronteras diseñadas al concluir la Segunda Guerra Mundial y el compromiso de respetar prácticamente los derechos humanos en todos los países.

— La inminente aparición de Europa como una tercera superpotencia.

— La autocrítica realizada por algunos partidos comunistas (eurocomunismo), que desembocan en los intentos actuales de formación de una euroizquierda democrática.

— El malestar social creciente por el bajo nivel de vida y la crisis económica aguda en los países comunistas.

El proyecto sociopolítico reformista de Gorbachov fue sintetizado en su libro *Perestroika. Mi mensaje a Rusia y al mundo entero*.

Posteriormente ha ido desarrollando algunos aspectos en sus alocuciones a los Plenos del Comité Central del PCUS al XXVIII Congreso y últimamente en su colaboración al número 1 de la revista «El socialismo del futuro», titulada *El mundo futuro y el socialismo* (13).

Gorbachov comienza su análisis admitiendo sin paliativos la grave crisis que padece en estos momentos la Unión Soviética. Crisis socioeconómica, «en un momento dado —como empezó a advertirse con toda claridad en la segunda mitad de los setenta— ocurrió una cosa que a primera vista parecía inexplicable. El país estaba perdiendo su impulso. Los fracasos económicos se hacían cada vez más frecuentes... Ciertos elementos de lo que llamamos estancamiento empezaron a aparecer» (págs. 16, 17). A continua-

---

(13) La edición castellana es de Ediciones B, 1987. En adelante citaré *Perestroika* (P), *Mundo futuro y socialismo* (MFS).

ción detalla los elementos más significativos de la crisis: parálisis de la producción en cantidad y calidad, niveles bajos de consumo, precios sin relación con el valor real de los productos, salarios sin relación con el trabajo realizado.

Pero la crisis, continúa Gorbachov, no es sólo socio-económica. Es además moral y humana. «También comenzó a producirse una erosión gradual de los valores morales e ideológicos de nuestro pueblo» (pág. 19). Corrupción administrativa, absentismo laboral, adulación y servilismo, mercado negro, alcoholismo, pérdida de solidaridad.

«Un estudio sincero y sin prejuicios nos llevó a la única conclusión lógica de que el país se hallaba al borde de la crisis. Esta conclusión se dio a conocer en abril de 1985, en una asamblea plenaria del Comité Central» (pág. 21).

Pero la aportación fundamental de Gorbachov no es el reconocimiento del hecho de la crisis, cosa que ya había hecho Kruschef en su informe secreto al XX Congreso, sino el señalamiento de sus causas profundas.

Esas causas son de carácter estructural y por eso requieren una *perestroika*, es decir, una reestructuración, unos cambios estructurales. Ya Kruschef abrió tímidamente el camino de esos cambios, en el terreno económico. Pero el aparato del Partido, consciente de que la lógica de los cambios habría de producir después la modificación de las estructuras políticas, le destituyó.

Gorbachov, para evitar un fracaso similar, insiste constantemente en que la *perestroika* no es un abandono del socialismo, sino una recuperación del verdadero socialismo.

«Hay personas en Occidente a las que les gustaría decirnos que el socialismo se halla en una profunda crisis y que ha llevado a nuestra sociedad a un callejón sin salida. Según estas personas, sólo nos queda una posibilidad: adoptar las estructuras sociales y los métodos de dirección económica propios del capitalismo, dirigirnos hacia el capitalismo...

Quienes albergan la esperanza de que abandonemos el camino del socialismo van a quedar muy desengañados. Todos los puntos de nuestro programa de *perestroika* —y el programa en sí naturalmente— se basan por completo en los principios de más socialismo y más democracia» (págs. 32 y 33).

En el artículo MFS se acentúa esa preocupación por preservar la identidad socialista de la *perestroika* en una doble forma: a) Prescindiendo de su filiación leninista proclamada anteriormente tal vez para protegerse de los ataques del sector más duro del aparato del Partido; b) estableciendo una equivalencia entre socialismo y democracia real a todos los niveles.

Esa diferencia radical entre capitalismo y socialismo no excluye la interacción. «El socialismo no es la negación de todo lo que se hizo hasta él, sino la asimilación y el aprovechamiento de lo mejor que han conseguido el pensamiento y la práctica del hombre» (MFS, 12).

¿Cómo concretar la democratización real de la sociedad soviética en todos sus niveles? Mediante:

- Cambios en los métodos de gestión de las empresas.
- Cambios en el sistema de asignación de los recursos económicos, mediante una combinación de plan y mercado todavía sin concretar.
- Cambios en los procedimientos de formación de los precios y los salarios.
- Liberalización de la pequeña empresa.

En definitiva, se trata de sustituir el intervencionismo estatal asfixiante por formas de democracia socioeconómica capaces de aportar una mayor racionalidad al sistema y más coherentes con los valores fundamentales del proyecto socialista.

La democratización socioeconómica va acompañada de una democratización política todavía en una fase muy rudimentaria.

De momento se ha procedido a:

— La elección del Congreso de los diputados del pueblo, que ha incorporado algunos de los miembros más destacados de la disidencia. Tal vez el caso más llamativo fue el de Andrei Sajarov.

— Las últimas elecciones municipales y locales, donde se han presentado candidaturas no controladas por el aparato del Partido.

— La abolición del artículo 6.º de la Constitución, que establecía el papel hegemónico del PCUS en la sociedad soviética. Con ello queda abierta la puerta de la legalidad al pluralismo político.

— Propuesta de referéndum sobre la propiedad de la tierra.

— La elaboración de un proyecto de ley de unión de las repúblicas y en su caso de secesión, que permita encauzar el tenso conflicto de las nacionalidades.

## **Interpretaciones de las reformas en curso**

1. Cuando se inició el proceso de dismantelamiento de los regímenes comunistas del Centro y el Este de Europa, la extrema derecha occidental se apresuró a emitir un diagnóstico de los acontecimientos.

Se trataba de una táctica para engañar a los países del mundo libre, conseguir que se suavizaran sus políticas de defensa y así poder dominarlos más fácilmente.

El fundamento de esta hipótesis, hoy prácticamente desechada, era que la URSS y sus satélites no han renunciado al triunfo de la revolución mundial comunista a largo plazo, aunque la política occidental de disuasión haga inviable de momento esa pretensión.

La única forma de lograrlo es persuadir al bloque occidental de la sinceridad de sus intenciones pacifistas

para poder, en el momento oportuno, sorprender su buena fe y alzarse con el triunfo.

Esta hipótesis hoy ha sido prácticamente abandonada.

2. La interpretación más común entre los analistas y políticos de la derecha occidental, es que se trata de un reconocimiento práctico del fracaso del modelo comunista de sociedad y una conversión al capitalismo occidental. Algo así como un retorno del hijo pródigo colectivo a la casa paterna, de la que le alejaron las ensoñaciones del utopismo social decimonónico.

Algunos, incluso, ahondando en esta dirección, se han atrevido a proclamar la muerte definitiva de las utopías sociales y el fin de la historia (14).

3. Existe finalmente una interpretación según la cual estamos asistiendo a la búsqueda laboriosa de un modelo nuevo de sociedad, ni capitalista ni colectivista, de Estado, todavía en una fase embrionaria.

Así se expresaba, por ejemplo, el máximo dirigente de la Primavera de Praga de 1968 y actual presidente del Parlamento de su país, Alexander Dubcek, en una entrevista al diario «El País», en vísperas de su reciente viaje a España:

P. ¿Hacia dónde se encaminará esa evolución futura?

R. No lo sabemos con exactitud. A mi juicio, la evolución es de tendencia socialista, pero francamente no sabría que nombre darle...

Tal vez lo que logremos sea un verdadero socialismo, incluso aunque no le demos ese nombre («El País», 25 de abril de 1990).

Para comprender mejor la coherencia de este punto de vista, conviene tener en cuenta que lo que no está claro es si se puede hablar con rigor de un derrumbamiento del socialismo o del comunismo en los países afectados, o más bien de otra cosa (colectivismo autoritario, capitalismo de Estado).

---

(14) FRANCIS FUKUYAMA: *¿El fin de la historia?* Revista «Claves de la razón práctica», núm. 1.

El propio Lenin, al implantar la Nueva Política Económica (NEP), tras el final de la guerra civil (1921), se refirió a la imposibilidad de construir el socialismo en un país subdesarrollado y a la necesidad de anteponerle una etapa transitoria de capitalismo de Estado. Stalin anuló esta distinción proclamando «la construcción del socialismo en un solo país», además subdesarrollado, política claramente heterodoxa desde una perspectiva marxista-leninista.

Los grupos disidentes de la URSS y del bloque oriental han denunciado reiteradamente la heterodoxia estratégica y posterior adulteración de ese modelo de sociedad impuesto coactivamente.

¿No es altamente verosímil calificar los procesos actuales de reformas como una maduración final de las aspiraciones de los disidentes, favorecidos por unas circunstancias internas y externas nuevas, aunque no como las concibiera Lenin, a saber, revolución simultánea en los países capitalistas más avanzados?

La equiparación de la meta de los cambios actuales con una democracia capitalista a plazo medio descansa sobre un postulado de valor discutible: la identificación de economía capitalista con economía de mercado. Pero esa es una afirmación discutible.

La utilización del mercado como un criterio objetivo indicador de la salud económica de un país parece fuera de duda. El intervencionismo estatal a ultranza se revela irracional e injusto.

Pero una economía de mercado, sin el complemento moderador de los poderes públicos, acaba en darwinismo social (eliminación de los débiles, sus legítimos intereses y necesidades) por los fuertes, a través de la competencia siempre desigual (15).

---

(15) JOSE LUIS SAMPEDRO ha explicado este punto de vista con admirable claridad didáctica en *El mercado y nosotros*, Penthalon ediciones, 1982.

## Conclusiones provisionales

No es fácil pronosticar el desenlace del proceso de cambios en marcha en el Centro y el Este de Europa. Sin embargo, se pueden formular algunas conclusiones, aunque con un carácter provisional, es decir, a partir de los datos que conocemos hasta el momento (15 de septiembre de 1990).

1. Los acontecimientos producidos demuestran la invalidez del dogma sociopolítico conservador, según el cual no hay salida de una dictadura de izquierda, pero sí de una de derecha. Con el cual se une la distinción entre regímenes totalitarios y autoritarios, y se recomienda la intransigencia con los primeros y la comprensión con los segundos.

2. Es probable que el desenlace de la crisis tenga un carácter plural. Las diferentes culturas, tradiciones políticas y orígenes de la disidencia así lo sugieren.

No es verosímil que las alternativas en gestación sean las mismas allí donde el Partido comunista o un sector del mismo hasta la fecha en el poder, si bien con otro nombre las reforma y allí donde el protagonismo corresponde a una oposición clandestina o tolerada.

Parece aconsejable distinguir entre la naturaleza y el rumbo de las reformas emprendidas en la URSS y las reformas en aquellos países en los que el comunismo ha sido el resultado de una ocupación militar o de un golpe de estado con apoyo exterior.

Y por supuesto no hay que olvidar que la democracia en algunos de esos países es el retorno a una situación ya conocida, mientras que otros carecen de esa tradición política.

3. Todos los indicios sugieren que más que introducir reformas en el sistema establecido lo que se intenta llevar a cabo es una reforma del sistema.

La legalización del pluralismo político y el reconocimiento práctico de la soberanía popular (elecciones libres), aunque con algunas vacilaciones, es el test más seguro de la autenticidad de las reformas.

4. La inclinación de la opinión pública en un primer momento hacia opciones conservadoras probablemente es la consecuencia de una idealización del modelo de sociedad occidental. A medida que se vayan conociendo *experimentalmente* todos los efectos nocivos que produce, junto con las ventajas, la elección será más matizadora.

5. El desenlace del movimiento de reformas dependerá de diversos factores:

*Externos:*

a) Actitud del bloque geopolítico rival. Hasta el momento es de apoyo condicionado a la orientación ideológica que se afiance. Si prevalece una línea democrático-capitalista, habrá ayuda práctica. En caso contrario, es presumible la inhibición.

b) Orientación de la unidad europea.

*Internos:*

— Correlación de fuerzas en los partidos comunistas, en la sociedad y en el bloque propio.

— Solución política satisfactoria de los conflictos de nacionalidades y grupos étnicos.

La URSS prepara en estos momentos una ley de unión y secesión de las repúblicas, con esta finalidad.

6. Probablemente, aunque fracasara el proyecto reformista de Gorbachov, las cosas ya no volverían a ser como antes.

El despertar de la conciencia cívica que ha tenido lugar en estos dos años, hace impensable un regreso a una dictadura de partido único con una sociedad secuestrada.

# EL LIBERALISMO: SU EVOLUCION Y TRANSFORMACION IDEOLOGICA

---

P. ENRIQUE M. UREÑA, SJ

## INTRODUCCION

La enorme amplitud del título de la ponencia que me ha sido asignada dentro de este Curso, es evidente. Por ello, me creo obligado, antes que nada, a explicitar el enfoque y los límites que he elegido para desarrollarla.

Esta ponencia está encuadrada dentro de un Curso de Doctrina Social de la Iglesia. Por ello, mi enfoque del tratamiento de la «evolución y transformación ideológica» del liberalismo va a orientarse hacia aquellos aspectos que considero fundamentales en la contienda histórica entre el liberalismo y la Iglesia católica. Pero dentro de esta primera orientación y delimitación caben todavía multitud de enfoques. El elegido por mí consiste en centrar la atención sobre el liberalismo *económico* y, dentro de éste, en la *relación entre economía y moral*, pues entiendo que éste es uno de los puntos esenciales en donde se ha concentrado actualmente la discusión de la Doctrina Social de la Iglesia y de numerosos grupos de católicos de distinta orientación ideológica. Finalmente, para la presentación de diversos enfoques liberales de la relación entre economía y moral, voy a servirme de los plan-

teamientos que se derivan de los escritos de Adam Smith, de Krause y de los creadores de la *Economía Social de Mercado* alemana, así como, por necesario contraste, de la obra de Karl Marx.

La relación problemática de la Iglesia católica con el liberalismo cuenta ya con más de dos siglos de existencia. El *liberalismo filosófico* había destronado a Dios como piedra angular de su reflexión, para colocar al hombre en su lugar. La filosofía había dejado de ser la sierva que iba detrás de la teología, sosteniendo la cola de su manto, y pretendía convertirse en la sierva que iba por delante de ella iluminándole el camino. El *liberalismo político* luchó contra las monarquías absolutas del antiguo régimen, que estaban generalmente apoyadas en una legitimación religiosa. El poder político ya no podría fundamentarse en adelante directamente en la autoridad divina, sino en una Constitución aprobada por el pueblo o por sus representantes. Con la moderación que le caracterizaba, anotaba Krause, por ejemplo, el día 25 de enero de 1820, en su diario personal: «A aquel ambivalente “por la gracia de Dios” es necesario añadir ahora “y por las constituciones del Reino”, que también lo son por la gracia de Dios» (1).

A la exigencia de una Constitución que amparase las libertades individuales, y a la que tuviese que someterse el poder real también, iba generalmente unida la exigencia de una clara separación entre la Iglesia y el Estado, entre el poder espiritual y el poder temporal. El enfrentamiento entre las corrientes liberales y la Jerarquía eclesiástica, el anticlericalismo de una buena parte de las primeras y las condenas del liberalismo por la última, encuentran aquí el caldo de cultivo (2). Ese enfrentamiento alcanza su fase

---

(1) K.C.F. KRAUSE: *Anschauungen*, Leipzig, 1892, pág. 10.

(2) La masonería y los círculos y ligas de librepensamiento constituyeron un importante cauce de expresión del anticlericalismo liberal, especialmente en la Europa meridional y en Latinoamérica. Puede

culminante durante el largo proceso que desemboca en la pérdida de los Estados Pontificios, en la segunda mitad del siglo XIX. El *Syllabus errorum* (1864) de Pío IX constituye, como es sabido, uno de los hitos principales de las condenas papales del liberalismo. En España es de todos conocida la célebre colección de artículos (1882) de Félix Sardá y Salvany publicada como libro en 1884 bajo el título *El liberalismo es pecado*, y de la que en 1887 había ya una séptima edición. Los movimientos de *catolicismo liberal* no lograron abrirse paso suficientemente.

No cabe duda de que el liberalismo filosófico-político ha sido la causa histórica principal, y lo sigue siendo todavía en gran medida, por la que los términos *liberal* o *liberalismo* despiertan ya por sí mismos en círculos eclesiásticos, en no pocos casos, una relativa o incluso abierta desconfianza. Aunque también es necesario subrayar, para no ver más problemas de los que en realidad hay, que esa reacción está siendo cada vez más suave y menos frecuente. Pero, en cualquier caso, me interesa señalar que el problema de la relación entre liberalismo y catolicismo, *tal como hoy se plantea*, apenas tiene algo que ver *objetivamente* con los problemas históricos del liberalismo filosófico y político que hemos apuntado. Un primer fruto de estas breves consideraciones preliminares podría, por tanto, enunciarse así: es necesario librarse definitivamente de la contienda histórica del pasado entre la Iglesia y el liberalismo filosófico y político, para no enturbiar *hoy* una serena reflexión, por ambas partes, sobre las amplísimas posibilidades de diálogo en el terreno *económico*.

Que el *liberalismo económico* está estrechamente ligado al *capitalismo*, es algo evidente. Sin embargo, quiero hacer dos observaciones a este respecto, que considero

---

consultarse: PEDRO ALVAREZ LAZARO: *Masonería y Librepensamiento en la España de la Restauración*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1985.

fundamentales para evitar desde el principio equívocos decisivos en el tratamiento del tema que me he propuesto desarrollar en esta ponencia.

La primera observación es que «liberalismo económico», «economía de mercado», «economía libre de mercado» y «capitalismo», son términos que pueden intercambiarse como equivalentes, o que al menos yo uso en esta ponencia como tales, *cuando se trata de comparar capitalismo y socialismo en cuanto formas alternativas de organización de la producción y distribución de bienes*, o, dicho más condensadamente, *en cuanto sistemas económicos diferentes* (con independencia de que cada uno de esos sistemas abarque dentro de sí distintos *modelos* capitalistas o socialistas). En nuestro siglo, esta diferencia entre los dos *sistemas económicos* mencionados ha encontrado su correspondencia clara en las economías de los países comunistas (sistema socialista) y en las de los países occidentales (sistema capitalista).

La segunda observación es que «capitalismo liberal», «liberalismo económico», «economía libre de mercado» o «neoliberalismo económico», tienen actualmente *además* otra acepción, *que se mueve dentro de la esfera misma del sistema capitalista, por oposición a las corrientes más intervencionistas o socialdemócratas*. La discusión y el enfrentamiento entre estas dos corrientes opuestas no afectan tanto a la distinción entre los dos *sistemas económicos* cuanto a *dos maneras diversas de concebir e instrumentar las relaciones entre economía, política, moral y cultura*.

Pasemos entonces a desarrollar nuestro tema.

## **EL LIBERALISMO ECONOMICO VISTO DESDE SU CONTRASTE CON EL SOCIALISMO ECONOMICO**

La primera gran Encíclica social, la *Rerum novarum* de León XIII, cuyo primer centenario estamos celebrando

precisamente este año, apareció ya en un momento en el que el socialismo de cuño marxista estaba suficientemente extendido. Al tratar la *cuestión obrera* o *cuestión social*, tema central de la Encíclica, León XIII se muestra crítico a la vez del liberalismo y del socialismo. Pío XI recalca en 1931, en la *Quadragesimo anno*, esta doble crítica: «Os es, venerables hermanos y amados hijos, conocida y muy familiar la admirable doctrina que hizo célebre para siempre la encíclica *Rerum novarum*. El buenísimo Pastor, dolorido de que tan gran parte de los hombres “se hallara sumida inicualemente en una situación tan mísera y calamitosa”, había tomado sobre sí el empeño de defender la causa de los obreros, “que el tiempo había entregado solos e indefensos a la inhumanidad de sus patronos y a la codicia de los competidores”. No pidió auxilio ni al liberalismo ni al socialismo; el primero se había mostrado completamente impotente para dirigir legítimamente la cuestión social, y el segundo proponía un remedio que, siendo mucho peor que el mismo mal, arrojaría a la sociedad humana a mayores peligros» (3). En la *Sollicitudo rei socialis* (1987) del actual Romano Pontífice, se lee, en esta misma línea: «La doctrina social de la Iglesia asume una actitud crítica, tanto ante el capitalismo liberal como ante el colectivismo marxista» (4). Esta doble crítica al liberalismo y al socialismo, en el contexto socioeconómico, puede así considerarse como una constante histórica en las Encíclicas sociales. Vamos a ver entonces, prescindiendo ahora ya de las Encíclicas, cómo ha de discutirse la comparación entre capitalismo (o liberalismo) y socialismo económico marxista.

A pesar del desmoronamiento del llamado socialismo real en los países del Este europeo en la segunda mitad del año pasado (1989), la relación entre liberalismo o ca-

---

(3) *Quadragesimo anno*, núm. 10.

(4) *Sollicitudo rei socialis*, núm. 21.

pitalismo y catolicismo o cristianismo ha de ser tratada todavía hoy, en un primer paso, desde el estudio crítico de la alternativa económica entre un sistema capitalista y un sistema socialista de la producción. Así es como ha sido tratada generalmente desde que el socialismo marxista alcanzó vigencia y, sobre todo, durante las últimas décadas con la aparición de movimientos dentro de la Iglesia católica, tales como los «cristianos por el socialismo» o los grupos seguidores de la «teología latinoamericana de la liberación». Aparte de que aún no está claro si todos estos grupos abandonarán o no la idea de la *posibilidad* de encontrar todavía un modelo económico socialista planificado exento de los graves defectos, tanto técnico-económicos como político-morales, de los modelos experimentados hasta ahora, la *estructura argumentativa* de aquella discusión sobre capitalismo/socialismo se repite en buena medida en la ya iniciada discusión actual sobre la alternativa entre *neoliberalismo* y *socialdemocratismo*, como veremos más adelante.

El sistema económico socialista marxista está definido en su modelo histórico puro por tres elementos. El primero es la propiedad estatal de los medios de producción. El segundo, una planificación centralizada de la producción, confeccionada y gestionada por el Gobierno que detenta el poder político y económico de la sociedad en cuestión. El tercer elemento es el de la búsqueda del cumplimiento de los planes de producción asignados administrativamente a las empresas, generalmente en términos naturales (en «valores de uso» y sus medidas naturales), como guía de la producción. Este modelo puro (que, evidentemente, se da tan poco en toda su pureza en la realidad como el modelo de competencia perfecta) es el que se implantó en la Unión Soviética desde finales de los años veinte, y después de la Segunda Guerra Mundial en los demás países comunistas europeos. Otros modelos históricos del socialismo económico marxista han de ser carac-

terizados como modificaciones más o menos profundas de este modelo de planificación centralizada, en forma semejante a como los modelos intervencionistas capitalistas se caracterizan a partir del modelo puro de libre mercado.

El modelo de planificación centralizada ha sido durante decenios objeto de numerosos estudios, habiéndose llegado ya hace años a un conjunto de resultados que han de ser considerados como científicamente definitivos. Ese modelo crea estructuralmente una serie de *tendencias objetivas*, fundamentalmente independientes de la voluntad de quienes lo dirigen, las cuales podrían resumirse en tres bloques como tendencias: a) al incremento del número de decisiones microeconómicas irracionales (respecto a la racionalidad propia del modelo); b) al conservadurismo y estancamiento tecnológico, a frenar el proceso innovador de los métodos de producción, sacrificando así los intereses del largo plazo a la necesidad de resolver los agudos problemas inmediatos del corto plazo; c) a una producción de baja calidad y al derroche de recursos y energías en gran parte de los sectores productivos. Es muy importante subrayar que estas tendencias son inherentes a la propia estructura del modelo y que se agudizan a medida que la economía se va haciendo más desarrollada, más compleja. La tesis marxiana, según la cual en el capitalismo, una vez alcanzado un alto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, el ulterior desarrollo y aprovechamiento racional de las mismas entra en contradicción interna con la forma capitalista de producción (tesis que constituye el «resultado» más importante de la teoría marxiana de las crisis económicas), se cumple así histórica e irónicamente para el modelo socialista de planificación centralizada (5). Precisamente por esto, y por

---

(5) Puede verse el cap. IV de mi estudio *El mito del cristianismo socialista. Crítica económica de una controversia ideológica*, Unión Editorial, Madrid, 1984 (3.ª edición).

la disfuncionalidad de la democracia parlamentaria para la dirección y control de la planificación, como señalaré en seguida, las dos tesis centrales del *eurocomunismo* nacieron ya muertas, es decir, estaban ya sobrepasadas en el mismo momento histórico en que surgieron (6).

Fue precisamente la constatación de las contradicciones inherentes al modelo de planificación centralizada, a las que me acabo de referir, lo que motivó alrededor de la mitad de los años sesenta la introducción de *reformas* en las economías de los países comunistas europeos. Estas reformas fueron legitimadas ideológicamente como iniciadoras del paso a la etapa del *socialismo desarrollado*. Con la excepción de Hungría, las reformas se limitaron a introducir un importante número de correcciones en el mecanismo del modelo centralizado, orientadas precisamente a superar las tendencias objetivas antes apuntadas, bien reforzando el control central o bien intensificando el sistema de incentivos. Estas reformas *sin cambio de modelo* obtuvieron mejoras significativas en el funcionamiento de la economía, pero fueron claramente insuficientes. La *inviabilidad* del modelo de planificación centralizada quedó definitivamente probada para los especialistas en el tema. Quedó además definitivamente mostrado también que ese modelo exigía, por *razones técnicas* de su funcionamiento, un régimen político autoritario, pues la introducción de una democracia parlamentaria de tipo occidental incrementaría en alto grado la dificultad de su dirección y control. También aquí se vuelve del revés la tesis de quienes defienden que la dictadura política es la que ha impedido la realización de una economía socialista planificada aceptable. Más bien sucede que la economía planificada ha podido subsistir tanto tiempo gracias a las férreas dictaduras políticas.

---

(6) Puede verse mi artículo «El significado histórico del eurocomunismo», en: *Revista de Fomento Social* XXXIV (1979), págs. 417-428.

En Hungría se introdujo, en cambio, en 1968, un *nuevo modelo* de planificación, que puede ser calificado como *modelo descentralizado*. En lugar de introducir medidas conducentes a reforzar el control central, los húngaros optaron por desmontar una parte importante del poder planificador central para traspasarlo al nivel operacional de las empresas. Los resultados obtenidos fueron mejores que los logrados por las reformas sin cambio de modelo. Pero se planteó un problema de naturaleza distinta: si el modelo descentralizado se iba llevando a sus últimas consecuencias, la creciente liberalización económica y política exigida por él traspasaría los límites del socialismo y desembocaría en un modelo económico de mercado capitalista (7).

Ante la insuficiencia de las reformas posibles, sin cambio o con cambio de modelo, por las distintas clases de razones que he señalado, a las economías socialistas no les quedaba otra salida que la de su desmonte y paso hacia *algún tipo* de economía de mercado capitalista.

Desde un punto de vista «técnico», una economía socialista planificada no constituye, por tanto, una alternativa válida a la economía de mercado capitalista. Esto era ya claro para los expertos (tanto del Oeste como del Este), desde hace al menos veinte años (8). El hundimiento del llamado «socialismo real» europeo ha generalizado ya esa claridad. Pero la discusión de la alternativa económica capitalismo/socialismo no se agotaba, ni se agota, aquí. Además de los aspectos «técnicos» de ambos sistemas económicos, era y es necesario tener en consideración los aspectos morales o humanistas. Aquí estaba precisamente el *pretendido* «fuerte» de los católicos que defendían la superioridad del socialismo frente al capitalismo.

---

(7) Véase mi estudio *El mito del cristianismo socialista*, o.c., en la nota 5, págs. 174-192 (1.<sup>a</sup> y 2.<sup>a</sup> ed.) y 166-181 (3.<sup>a</sup> ed.).

(8) Véase mi estudio citado en la nota 5.

La *estructura argumentativa* de esos católicos era muy simple: el mercado es, en sus mismos fundamentos teóricos, tal como éstos aparecen ya desde la obra del primer gran economista liberal Adam Smith, moralmente inadmisibles desde el punto de vista evangélico; el sistema socialista, en cambio, aparece en sus fundamentos teóricos como un sistema basado en ideales morales que se identifican con ideales morales evangélicos centrales. *Pues bien, es esta misma estructura argumentativa la que ahora se trasvasa a la discusión entre «socialdemocratismo» o «intervencionismo» y «neoliberalismo» económicos.* Las trincheras de los católicos que defendían la posibilidad de una economía socialista planificada como alternativa satisfactoria a cualquier tipo de economía de mercado, han comenzado a repliegarse hacia posiciones más modestas, hacia posiciones vagamente llamadas «intervencionistas» frente a las «neoliberales». Pero la *estructura argumentativa*, desde el punto de vista de la moral evangélica, es, como ya indicaba antes, la misma que acabo de señalar para la discusión de la alternativa capitalismo/socialismo.

Desde el punto de vista eclesial, ese repliegue está teniendo ya consecuencias muy importantes: esas nuevas posiciones, tomadas tras su repliegue por los grupos católicos llamados «de izquierda» (en el campo socioeconómico), están siendo compartidas y reforzadas en buena parte por la mayoría de los católicos «de derecha» (en el campo socioeconómico). Por tanto, si, como es mi opinión, esta nueva posición siguiese estando equivocada en buena medida, a la Doctrina Social de la Iglesia se le plantearía un problema muy grave.

Pasemos entonces, en una tercera y última parte, a delinear los contornos de una crítica a lo que he llamado *estructura argumentativa* de quienes defendían la planificación frente al mercado, y de quienes defienden ahora el «socialdemocratismo» o el «intervencionismo» frente al «neoliberalismo» o al «capitalismo liberal».

## LA RELACION ECONOMIA/MORAL/POLITICA: LIBERALISMO Y SOCIALDEMOCRATISMO

No es cierto, ni que el liberalismo económico descansa sobre una visión del hombre incompatible con la visión evangélica, ni que el sistema *económico* socialista marxista esté basado *en su estructura misma* en valores morales (o en una visión del hombre) acorde con el evangelio.

Esta última afirmación, repetida constantemente durante los últimos decenios por los católicos propugnadores de una economía socialista planificada «auténtica» (es decir, que no incorporase los graves defectos del «socialismo real»), estaba apoyada en una confusión radical (confusión que aún perdura) entre lo que constituye los mecanismos o elementos institucionales que *definen* un sistema *económico* socialista marxista y lo que constituye simplemente la proclamación de unos *ideales morales*, cuya realización, a través de esos mecanismos o elementos, *se desea*. El problema, o la irónica venganza de la realidad, está en que la *estructura económica* socialista planificada no sólo produce *ineficiencia* (punto de vista «técnico»), sino también *injusticia* y *opresión* (punto de vista moral). Dentro de los límites de esta ponencia no puedo detenerme más en este aspecto, remitiendo a otro lugar en donde lo he desarrollado con todo detalle (9).

Pero tampoco es cierta la afirmación de que el liberalismo económico descansa sobre una visión del hombre incompatible con la visión evangélica. Para «fundamentar» esta afirmación se suele recurrir a una caricatura de Adam Smith que nada tiene que ver con la verdadera realidad de su obra. Según esta caricatura, Adam Smith defendería un individualismo exento de toda preocupación por el bien de los demás y conducente a conseguir los

---

(9) Véase el cap. V de mi estudio citado en la nota 5.

propios fines de ganancia por cualquier medio, incluido el del atropello injusto del prójimo, individualismo que luego Smith intentaría legitimar mediante su idea de la «mano invisible»; el liberalismo smithiano no sólo excluiría así al mercado de todo sometimiento a las más elementales normas morales, sino que incluso estaría basado en un comportamiento inmoral de sus agentes. Para «demostrar» la pertinencia de esta caricatura se suelen traer dos o tres textos, sacados de contexto e incompletos, de *La Riqueza de las Naciones* (como, por ejemplo, el de la mano invisible, que legitimaría el «interés egoísta» de los capitalistas, o el del panadero y cervecero «egoístas», que no nos regalan benevolentemente el pan y la cerveza, sino que sólo nos lo venden persiguiendo sus «perversos» intereses...). Donde Adam Smith solamente dice algo de sentido común, como en este pasaje del panadero y del cervecero, el católico o el teólogo críticos del liberalismo quieren ver una muestra palpable de la visión inmoral del padre de la economía de mercado.

Es claro que no puedo detenerme a *demostrar* aquí la compatibilidad de la visión smithiana de la relación entre economía y moral con la visión de esa misma relación en la Doctrina Social de la Iglesia. Simplemente voy a limitarme a *enunciar* cuál es el resultado global de mi estudio sobre esta temática, *ilustrándolo* con la cita de algún texto smithiano que pueda hacer plausible la corrección de mi postura.

Para Adam Smith, el hombre perfecto moralmente es aquél que es perfectamente *benevolente*, es decir, aquél que pone el bien de los demás por encima del propio bien, aquél que se compromete activamente por el bien de los demás. Dicho de otra manera: es precisamente el extremo opuesto del hombre «egoísta» pintado en la caricatura a la que antes me referí. He aquí uno de los pasajes en los que Smith define o comenta la virtud de la *benevolencia*: «Por lo tanto, sentir mucho en favor de los

demás y poco para nosotros mismos, refrenar nuestro egoísmo y fomentar nuestras afecciones benevolentes, constituye la perfección de la naturaleza humana; y sólo esto puede producir entre los hombres aquella armonía de sentimientos y pasiones en la que consiste su entera gracia y propiedad» (10).

El hombre benevolente es *a fortiori* un hombre justo. Una de las definiciones de *justicia* se encuentra en el siguiente pasaje: «Un cuidado sagrado y religioso de no herir ni perturbar bajo ningún concepto la felicidad de nuestro prójimo, incluso en aquellos casos en los que no hay ninguna ley que pueda protegerlo como es debido, constituye el carácter del hombre perfectamente inocente y justo» (11).

Adam Smith aplica ambas virtudes también al comportamiento en el mercado. La virtud de la *justicia* obliga *moralmente* a los individuos que actúan en el mercado competitivo. Aún más, el Estado ha de *imponer* su cumplimiento a través de una «buena administración de justicia», sin la cual «difícilmente podrán florecer durante largo tiempo el comercio y las manufacturas» (12). Es decir, el comportamiento *justo* de los agentes del mercado constituye *a la vez* para Smith una *obligación moral* y una *condición técnica* de su buen funcionamiento.

La virtud de la *benevolencia* es igualmente provechosa para el mercado, según Smith. Pero, a diferencia de lo que pasa con la justicia, la benevolencia no puede ser *impuesta* por el Estado, ya que por su propia naturaleza es algo que descansa directa e inseparablemente en la *libertad* de las personas. Una aplicación indirecta de la virtud

---

(10) ADAM SMITH: *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, 1979, pág. 213.

(11) *Ibíd.*, pág. 218.

(12) ADAM SMITH: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford, 1979, pág. 910.

de la benevolencia al mercado, es la que hace Adam Smith en no pocos pasajes de *La Riqueza de las Naciones*, cuando critica *moralmente* a aquellos estamentos que ponen su propio interés por encima del de la generalidad de la sociedad, sirviéndose de su poder político para conseguir que triunfe ese interés.

Adam Smith *relaciona, por tanto, en su obra, economía y moral*, y las relaciona de una manera perfectamente compatible con la visión cristiana; y, a mi entender, de una manera incluso *más* compatible que Marx. Por otro lado, Smith ve la necesidad de que el Estado intervenga en la economía (más allá del mantenimiento de la «administración de justicia») de diversas maneras, y en determinadas circunstancias, legitimando siempre esa intervención desde el bien general de la sociedad. Lo que no se encuentra en su obra es un tratamiento *sistemático* de la relación entre economía y moral, ni de la relación entre economía y política. Pues bien, el paso a una preocupación sistemática y explícita de la relación entre economía, moral y política, constituye una de las características de una buena parte de los economistas liberales en la actualidad. Como ya advertí en la introducción, voy a limitarme a señalar tan sólo algunos puntos relativos a la *Economía Social de Mercado* alemana —uno de los productos más significativos del pensamiento económico y políticoeconómico liberal del último medio siglo— y, dando un salto atrás en el tiempo, al krausismo alemán del siglo XIX.

En 1947 escribía Alfred Müller-Armack un brillante artículo programático. Tras lamentar que, a pesar de la clara inferioridad *económica* de la economía planificada, ésta se siguiese defendiendo frente al mercado por creer que sería la única capaz de resolver los problemas *sociales*, decía: «Una vez que la economía centralmente planificada ha demostrado su incapacidad para resolver los problemas económicos, la solución de esta contradicción (entre lo *económico* y lo *social*, E.M.U.) sólo puede encon-

trarse en una economía de mercado que esté arropada por seguridades sociales efectivas. Para esta nueva forma he propuesto el concepto de "economía social de mercado", que ha hallado gran aceptación» (13). Esta nueva forma, continúa Müller-Armack, pretende «conseguir a la vez los fines de justicia social y la necesidad de realizar una economía sana» de mercado (14). Para nuestro tema es también muy interesante subrayar que Müller-Armack señalaba expresamente en este mismo artículo cuál era la principal y enorme dificultad *ideológica* (en el sentido peyorativo del término) con la que tropezaban entonces las corrientes liberales propugnadoras de la economía de mercado: la extendida *ideología estatista*, reforzada a la vez por la idea igualmente extendida de un mercado *salvajemente explotador*. Es decir, Müller-Armack constataba la misma estructura argumentativa *ideológica* a la que me referí más arriba: el Estado representa en su actuación el bien general y la defensa de los desfavorecidos, mientras que el mercado es explotador por su propia naturaleza.

El enfoque de la Economía Social de Mercado alemana consiste en la articulación y desarrollo de un concepto de la relación entre economía, moral, política y cultura. Con ese programa, los economistas liberales que la dieron a luz han desarrollado *sistemáticamente* algo que en Adam Smith sólo aparecía de manera esporádica, respondiendo así a las exigencias muchísimo más complejas de la realidad económica y social actual.

Sobre todo por sus contenidos, pero también por la influencia que el krausismo tuvo en España, quiero mencionar el enfoque de la relación entre economía, política, moral y otras esferas de la vida humana y social, que fue defendido por los krausistas alemanes en la segunda mi-

---

(13) *Grundtexte zur Sozialen Marktwirtschaft*. Stuttgart, 1981, pág. 20.

(14) *Ibidem*.

tad del siglo pasado cuando se enfrentaron con la «cuestión obrera» o «cuestión social». Ese enfoque está en la misma línea que el de la Economía Social de Mercado, con la diferencia de que la discusión estrictamente económica es mucho más pobre y el marco socioteórico más amplio que en esta última, aparte naturalmente de las diferencias derivadas de las distintas circunstancias históricas. El enfoque krausista de la economía es también un enfoque *liberal* que incorpora en su reflexión teórica las implicaciones morales, sociales y políticas de la actividad económica.

Especial mención merece en el enfoque krausista la crítica a la ideología estatalista, crítica que ya en Krause iba más allá de sus repercusiones en la esfera del mercado: «El poder del Estado», anotaba Krause en su diario en cierta ocasión, «se ha puesto descaradamente ahora por encima de todo, por encima de las asociaciones para la religión, para la ciencia y el arte, por encima del santuario del amor en el matrimonio y en la amistad. (...). El Estado quiere dominarlo todo, configurarlo todo, subordinárselo todo a sí mismo. Pero, como es demasiado estrecho para ello, no tiene más remedio que estrujarlo todo, reprimirlo, enfermarlo, matarlo todo, pues, en su interior aún embrutecido, no es capaz de recibir muchas cosas santas, si no es después de haberlas convertido en cadáveres» (15).

Con las breves referencias hechas a Adam Smith, a la Economía Social de Mercado alemana y al krausismo alemán, he intentado simplemente mostrar que en las tradiciones de pensamiento liberal hay relevantes ejemplos de incorporación de la problemática moral, social y política a la reflexión sobre la actividad económica. He intentado mostrar que la diferencia entre liberalismo y

---

(15) K.C.F. KRAUSE: *Anschauungen*, Leipzig, 1892, pág. 235 y ss. (anotación del 24-7-1824).

socialdemocratismo económicos no estriba en que el primero prescindiera por principio de la dimensión moral y social, porque suponga que el puro mecanismo del mercado resuelva ya todos los problemas, mientras que el segundo sí se preocupe de los problemas morales y sociales asociados a la problemática económica. Esa diferencia estriba, por el contrario, en dos formas distintas de concebir e instrumentar la relación entre economía, moral y política, en dos formas distintas de abordar, desde la economía, los problemas sociales relacionados con ella. El *grado* y el *tipo* de intervención del Estado en la esfera económica constituye el punto de vista principal desde el que ambas concepciones, o mejor, ambas familias de concepciones, aparecen como divergentes entre sí. Esa divergencia en la relación entre economía y política se extiende también al ámbito más amplio de la intervención del Estado en otras esferas de la vida humana, tales como las de la cultura, la educación, la familia, etc.

La decisión a favor de una u otra de estas orientaciones no puede fundamentarse en un análisis económico ni en una experiencia histórica tan definitiva como es el caso con respecto a la alternativa capitalismo/socialismo. Sin embargo, sí es posible, y necesario, desvelar dos tipos de espejismos que pueden volver a repetir, con respecto ahora a la relación liberalismo/socialdemocratismo/cristianismo, errores semejantes a los ocurridos en el tratamiento de la relación capitalismo/socialismo/cristianismo.

El primer espejismo, que ya se está produciendo entre los católicos, consiste en identificar por principio la intervención del Estado en la esfera económica como *la* vía de solución de los problemas sociales. O dicho de otra manera: lo ideal sería un Estado que interviniese con honradez y justicia a favor de los más necesitados. Este primer espejismo cae de nuevo en el *moralismo* fácil. Insisto en que el error de esta postura no consiste en estar a favor de una intervención del Estado en la economía, puesto

que *algún tipo* de intervención en *algún grado* es siempre necesaria. El error consiste en una identificación subliminal del Estado socialdemócrata intervencionista con el bien común. Este es el espejismo peligroso, que viene ahora a ocupar el trono que ha dejado vacío el ideal de una posible planificación racional y democrática marxista. Espejismo tanto más peligroso, cuanto que un crecimiento desmesurado del Estado y de su injerencia, no sólo en la economía, sino también en otros sectores de la vida humana, constituye uno de los rasgos más preocupantes de la sociedad contemporánea.

El segundo espejismo está íntimamente ligado al anterior, de tal manera que lo complementa como si se tratase de dos caras de la misma moneda. Este segundo error consiste en identificar, explícita o implícitamente, las corrientes económicas liberales, sin más distinción, con un «capitalismo salvaje» exento de toda referencia a la moral, justicia y atención a los más necesitados de la sociedad.

Ante semejantes imágenes de lo que supuestamente significan socialdemocratismo y liberalismo económicos, la superioridad moral del primero aparece subrepticamente como una tautología. Así se repite en este nuevo binomio la antigua historia del binomio capitalismo/socialismo: mientras que al liberalismo se le presenta despojado de sus legitimaciones y fines morales, al socialdemocratismo se le presenta fundamentalmente sólo con la tarjeta de visita de sus altas miras humanistas. Consecuentemente, toda medida o teoría socialdemócrata o intervencionista aparece marcada desde su nacimiento con la legitimación de sus fines morales y de sus buenas intenciones sociales. El mundo real y el mundo de la ideología vuelven de nuevo a divorciarse. Por ejemplo, el hecho de que alrededor del ochenta por ciento de la deuda externa latinoamericana haya sido contraída por préstamos a los Gobiernos o a empresas públicas, no es obs-

título para que esa deuda se apunte por muchos en la cuenta negativa de la explotación del capitalismo *liberal*.

Se cumplen ahora cien años de la publicación de la *Rerum novarum* de León XIII, y doscientos de la muerte de Adam Smith. Quizá fuera ésta una buena ocasión para iniciar un nuevo esfuerzo crítico de mayor comprensión y conocimiento mutuos entre el pensamiento económico liberal y los católicos y teólogos preocupados por los graves problemas sociales que aquejan a nuestra sociedad contemporánea (16).

---

(16) Además de mi estudio citado en la nota 5, pueden verse sobre esta temática: LUCAS BELTRAN: *Cristianismo y economía de mercado*, Unión Editorial, Madrid, 1986; ALEJANDRO A. CHAFUEN: *Christians for Freedom. Late-Scholastic Economics*, Ignatius-Press, San Francisco, 1986; ENRIQUE M. UREÑA: «Capitalismo liberal y catolicismo», en el número de invierno 1991 de *Veintiuno*.



# LA IDEOLOGIA LIBERAL. ANALISIS DESDE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

---

LUIS GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA

## INTRODUCCION

En 1884 el presbítero catalán Félix Sardá y Salvany publicó una obra titulada *El liberalismo es pecado*. Tras afirmar que el «liberalismo es por necesidad simpático a la naturaleza depravada del hombre», concluye con su famosa frase: «El liberalismo es pecado mortal». El libro, que fue aprobado por Roma y efusivamente recomendado por muchos obispos, alcanzó numerosas ediciones, entre ellas una políglota (en castellano, catalán, vasco, gallego, latín, francés y alemán).

En realidad muchas de sus más llamativas afirmaciones son únicamente el eco de diversos documentos pontificios, porque como todo el mundo sabe el liberalismo ha sido condenado repetidas veces por los papas (1). Sin embargo, es tan grande el cambio experimentado por el liberalismo que no tendría sentido aplicar sin más al liberalismo de hoy las condenas de ayer.

---

(1) GREGORIO XVI: *Mirari vos*, 1832; Pío IX: *Quanta cura*, 1864; LEON XIII: *Immortale Dei*, 1885, *Libertas praestantissimum*, 1888, *Sapientiae christianae*, 1890; Pío X: *Pascendi*, 1907, y Pío XI: *Ubi arcano*, 1922.

Ya en tiempos de León XIII, el Secretario de Estado, cardenal Rampolla, en carta al arzobispo de Bogotá fechada el 6 de abril de 1900, escribió: «La Iglesia, condenando al liberalismo, no ha tenido intención de condenar todos y cada uno de los partidos políticos que se llaman liberales» (2).

Los mismos presupuestos del liberalismo hacen que nunca haya tenido (y hoy menos que nunca) una ortodoxia vinculante para todo el movimiento. En realidad, es tal la diversidad de planteamientos entre los partidos políticos afiliados a la «Internacional Liberal» que un autorizado pensador liberal (Friedrich A. Hayek) propuso renunciar al uso de una palabra tan equívoca.

Naturalmente, eso complica sobremanera el encargo que he recibido: analizar el liberalismo desde la Doctrina Social de la Iglesia. Ante todo, para despejar un poco el camino, he optado por excluir de mi atención el liberalismo filosófico y el liberalismo político, y limitarme al *liberalismo económico*. Por una parte, esa decisión resulta coherente con los planteamientos más recientes del magisterio social (Juan Pablo II repite a menudo que el liberalismo es la ideología del capitalismo, de la misma forma que el marxismo es la ideología del colectivismo) (3). Por otra parte, viendo los títulos de las restantes lecciones de este Curso, creo que es lo que se esperaba de mi intervención.

Aunque de esta forma delimito el campo a estudiar, persiste la dificultad de que, bajo el nombre de liberalismo económico, pueden hallarse planteamientos no siempre coincidentes. Obviaré esa dificultad sirviéndome de lo que Max Weber llamó *tipos ideales* (4). Los tipos idea-

---

(2) Cit. en MARITAIN, JACQUES: *Primacía de lo espiritual*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1967, pág. 172.

(3) Cfr. LE, 11 d; SRS, 20 e, f.

(4) Cfr. WEBER, MAX: *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982, págs. 79-101.

les se obtienen aislando mentalmente las tendencias características de un movimiento como si ellas solas dominaran en toda su pureza, sin verse contrarrestadas por fuerzas contrarias.

Los tipos ideales son, evidentemente, una construcción mental, pero no una invención arbitraria, puesto que se basan en algo que se da en la realidad (de hecho, para elaborar ese tipo ideal, me serviré del discurso del neoliberalismo de la Escuela de Chicago y de la Escuela austríaca). Sin embargo, igual que digo que los tipos ideales se basan en algo que se da en la realidad, añado que en toda su pureza conceptual es imposible hallarlos en la realidad. Por tanto, el lector debe evitar la tentación de aplicar lo que aquí digamos, sin un discernimiento previo, a éste o a aquel colectivo liberal.

También conviene aclarar que lo de tipo «ideal» se refiere a su condición de abstracción mental, y no implica en absoluto la noción de ideal ético que deba ser perseguido. Eso no excluye que muchos liberales consideren deseable identificarse con ese tipo ideal. La reflexión que vamos a hacer intentará responder a la pregunta de qué ocurriría si el liberalismo económico pudiera desarrollar plenamente su *ethos*.

## INICIATIVA LIBRE DEL INDIVIDUO

Es característica del liberalismo de todas las épocas su inmovible fe en que la libertad es necesaria para alcanzar toda meta deseable. Por eso, en el campo económico, defienden la *iniciativa libre* del individuo o de los grupos de individuos con idénticos intereses. Hasta aquí coinciden con la Doctrina Social de la Iglesia. Como es sabido, Juan Pablo II ha proclamado recientemente el «derecho a la iniciativa económica» (SRS, 15).

En realidad, el derecho a la iniciativa económica estaba ya implícito en el principio de subsidiariedad enunciado hace más de cincuenta años por Pío XI: «No se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria» (QA, 79) (5).

Cabría citar, incluso, formulaciones explícitas muy próximas a la de Juan Pablo II. Por ejemplo, esta de Juan XXIII: «Como tesis inicial, hay que establecer que la economía debe ser obra, ante todo, de la iniciativa privada de los individuos, ya actúen por sí solos, ya se asocien entre sí de múltiples maneras para procurar sus intereses comunes» (MM, 51).

La *Sollicitudo rei socialis*, además de dar nombre a ese derecho ya reconocido desde antiguo, desarrolla con clarividencia las consecuencias peligrosas que tiene su negación:

«Se trata de un derecho importante no sólo para el individuo en particular, sino además para el bien común. La experiencia nos demuestra que la negación de tal derecho o su limitación en nombre de una pretendida "igualdad" de todos en la sociedad reduce o, sin más, destruye de hecho el espíritu de iniciativa, es decir, la *subjetividad creativa del ciudadano*. En consecuencia, surge, de este modo, no sólo una verdadera igualdad, sino una "nivelación descendente". En lugar de la iniciativa creadora nace la pasividad, la dependencia y la sumisión al aparato burocrático» (SRS, 15 b).

«Es necesario recalcar, además, que ningún grupo social, por ejemplo un partido, tiene derecho a usurpar el papel de único guía, porque ello supone la destrucción de la verdadera subjetividad de la sociedad y de las perso-

---

(5) Como es sabido, antes de la *Pacem in Terris* (1963), las encíclicas carecían de numeración oficial. Salvo advertencia en sentido contrario, yo citaré de acuerdo con la numeración de la BAC.

nas-ciudadanos, como ocurre en todo totalitarismo. En esta situación, el hombre, el pueblo, se convierte en "objeto", no obstante todas las declaraciones contrarias y las promesas verbales» (SRS, 15 d).

La «fotografía» responde, sin duda, a la realidad. De hecho, Gorbachov ha tenido que reconocer, en términos similares, los «efectos perversos» que venía produciendo la economía soviética: «El problema es que la gente dejó de pensar por su cuenta y de actuar de forma independiente y responsable (...). El prestigio del trabajo concienzudo y de alta calidad empezó a disminuir» (6).

Por eso, el líder soviético insiste en la necesidad de «"despertar" a aquellas personas que "se han dormido" y procurar que se vuelvan de verdad activas e interesadas, haciendo que todo el mundo se sienta dueño del país, de su empresa, oficina o instituto (...). Creemos que la combinación de los intereses personales con el socialismo permanece todavía como problema fundamental» (7).

## EL BIEN COMUN Y EL INTERES PERSONAL

«Para el liberal, la libertad es una especie de buena salud social. Y así como el hombre sano no se interroga sobre el uso de su salud, tampoco el pensamiento liberal se pregunta, inicialmente, a qué fines debe servir la libertad (...). La libertad es un bien en sí misma» (8).

En opinión de los liberales, cuando alguien afirma saber en qué consiste el interés común, se ha dado un paso peligroso hacia el colectivismo. El individuo o el grupo

---

(6) GORBACHOV, MIKHAIL: *Perestroika*, Ediciones B, Barcelona, 3.<sup>a</sup> ed., 1988, págs. 59 y 18.

(7) GORBACHOV, MIKHAIL: *o.c.*, págs. 26 y 88.

(8) BURDEAU, GEORGES: *El liberalismo político*, EUDEBA, Buenos Aires, 1983, pág. 228.

que dice conocer mejor que todos los demás lo que es el bien común, se sentirá legitimado para mandar a sus semejantes. Según Platón, los que sabían y debían mandar, eran los filósofos; según Marx, el partido.

En consecuencia, los liberales renuncian a definir *a priori* en qué consiste el bien común y dejan que lo determinen los individuos a través del mercado. Como decía Schumpeter, liberalismo económico significa, entre otras cosas, «que el ama de casa puede influenciar la producción agrícola haciendo su elección diaria entre lentejas y judías» (9).

Al no estar definido de antemano el bien común, tampoco los productores tienen que ponerse al servicio de ningún plan. En el liberalismo, el móvil inmediato que impulsa a actuar a los agentes económicos, no es otro que su propio interés. Lo que ocurre es que, precisamente porque todos quieren ganar dinero, se esfuerzan para satisfacer las demandas de los consumidores. Esta es la razón por la que Adam Smith afirma en un pasaje famoso que cuando todos los agentes económicos actúan movidos exclusivamente por su egoísmo, una «mano invisible» hace que de esos múltiples egoísmos se derive el bien común (10). Oigamos su explicación:

«El hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que se les pide (...). No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero, la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio in-

---

(9) SCHUMPETER, JOSEPH ALOIS: *La marcha hacia el socialismo*: «Papeles de Economía Española» 6 (1981), 367.

(10) SMITH, ADAM: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, FCE, México, 1979, pág. 402.

terés. No invocamos sus sentimientos humanitarios, sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas» (11).

De esta forma, como dijo Marx, quedó proclamado el «derecho al egoísmo» (12). El amor al dinero, que para San Pablo era la raíz de todos los males (cfr. 1 Tim 6, 10), pasó a ostentar la primacía de la vida social. Samuel Johnson llegó a afirmar que «nunca tiene el hombre una ocupación tan inocente como cuando se dedica a ganar dinero» (13).

Pero no podemos recibir estos argumentos sin crítica. No es cierto que el ama de casa puede influenciar la producción agrícola haciendo su elección diaria entre lentejas y judías. Al menos no cualquier ama de casa. Allá donde todos actúen movidos por su interés, la única demanda que se tendrá en cuenta es la de los económicamente solventes. Por decirlo con un ejemplo gráfico que tomo de Marx, si en un país todos van descalzos, pero son tan pobres que nadie va a la zapatería a comprar zapatos, el empresario capitalista de lo único que se entera es de que en ese país no hay demanda de calzado (14). El *Cogito*, decía graciosamente Gilbert Cesbron, es: «¡Pago, luego existo!» (15).

Por otra parte, allá donde todos actúen movidos por el afán de optimizar sus beneficios, se satisfará *cualquier*

(11) SMITH, ADAM: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, pág. 17.

(12) MARX, KARL: *La cuestión judía* (*Obras de Marx y Engels*, t. 5), Crítica, Barcelona, 1978, págs. 196-197.

(13) BOSWELL, JAMES: *Life of Johnson* (ed. por R. W. Chapman), Oxford University Press, London, 1970, pág. 597.

(14) MARX, KARL: *Extractos de lectura en 1844* (*Obras de Marx y Engels*, t. 5), Crítica, Barcelona, 1978, pág. 296.

(15) Cit. en BARLOW, MICHEL: *El socialismo de Mounier*, Nova Terra, Barcelona, 1975, pág. 116.

demanda de los económicamente solventes antes que las más legítimas demandas de los insolventes. El resultado será que la botella de leche que necesitaba el hijo del pobre irá a parar al perro del rico.

La Doctrina Social de la Iglesia está muy lejos de creer en la «mano invisible» de Adam Smith. Ella ha denunciado más bien la existencia de otra «mano invisible» que actúa en sentido contrario: neutralizando las buenas intenciones de unos y otros. En efecto, el concepto de «estructuras de pecado», recientemente aceptado por el magisterio pontificio (SRS 36 a, 36 b, 36 c, 36 f, 37 c, 37 d, 38 f, 39 g, 40 d, 46 e), sugiere que, con independencia de la rectitud moral de los agentes individuales, el sistema provoca injusticias.

## PAPEL DEL ESTADO EN LA ECONOMIA

La concepción liberal es esencialmente competitiva. Y además, bien sea porque confían en la mano invisible, bien sea porque consideran beneficiosa la supervivencia de los más aptos, los liberales se oponen por principio a cualquier regulación de la actividad económica por parte del Estado, o a que éste extienda una red para recoger a los que se caigan del trapecio.

Oigamos a Henri Lepage:

«¿Cuál es la política económica a largo plazo que ha de proponer un movimiento liberal a la nación? Mi respuesta es brutal y simple: NINGUNA. Soy, en efecto, de los que piensan que cuanto menos política tengamos mejor estaremos» (16).

---

(16) LEPAGE, HENRI: *Mañana, el capitalismo*, Alianza, Madrid, 1979, pág. 367.

Los liberales propugnan lo que hoy se llama el «Estado mínimo» y recuerdan que, según Adam Smith, la autoridad pública sólo tiene que atender a tres obligaciones: 1) proteger a la sociedad de la violencia de otras sociedades independientes, 2) establecer una exacta administración de la justicia y 3) llevar a cabo y conservar determinadas obras públicas que nunca serían de interés para un individuo particular o para un pequeño número de individuos.

El Estado liberal tuvo la suerte de constituirse en una época en que se creía que la libertad era fácil. Pronto se vio que la libertad sin cortapisas no era otra cosa que la ley de la selva, y «el siglo de oro del liberalismo fue el siglo negro del proletariado» (17). En 1931 afirmaba Pío XI: «Esta acumulación de poder y de recursos, nota casi característica de la economía contemporánea, es el fruto natural de la ilimitada libertad de los competidores, de la que han sobrevivido sólo los más poderosos, lo que con frecuencia es tanto como decir los más violentos y los más desprovistos de conciencia» (QA, 107).

Esta es la razón por la que la Doctrina Social de la Iglesia, «atacando audazmente los ídolos (*idola*) del liberalismo» (QA, 14), ha defendido siempre la intervención del Estado en la economía (18). Afirmación ésta que, naturalmente, debe leerse junto a la defensa del derecho a la iniciativa económica recordada más arriba. Como observó Pablo VI, las ventajas de la competencia «son sin duda evidentes cuando las partes no se encuentran en condiciones demasiado desiguales de potencia económica: es un estímulo del progreso y recompensa el esfuerzo» (PP, 58). Pero cuando las partes están en situaciones demasiado desiguales, la competencia «no basta para ga-

---

(17) GESTEL, C. VAN: *La Doctrina Social de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 5.<sup>a</sup> ed., 1964, pág. 428.

(18) Cfr. RN, 23-33; QA, 88; MM, 21 y 54; PP, 33...

rantizar la justicia» (PP, 59). Como diría Rosa Luxemburg, sería «la libertad del zorro libre en medio del gallinero libre».

Por eso, la postura de la Iglesia es la de conciliar el derecho a la iniciativa económica con la intervención del Estado. «No se puede confiar el desarrollo —dice la *Gaudium et Spes*— ni al solo proceso mecánico de la acción económica de los individuos ni a la sola decisión de la autoridad pública» (GS, 65)

En este sentido podríamos decir que el liberalismo, confiando únicamente en la actividad de los individuos, y el marxismo, confiando únicamente en la actividad de los poderes públicos, se asemejan a las herejías que rompen el equilibrio de elementos que constituyen una verdad al subrayar de forma unilateral uno de sus elementos.

## LAS DESIGUALDADES ECONOMICAS

Si el liberal repudia la intervención del Estado es —entre otras cosas— porque considera que los individuos deben atribuirse el éxito de sus esfuerzos económicos sin restricción alguna. Una sociedad será tanto más «innovadora» cuanto más reduzca el grado de incertidumbre que gravita sobre las posibles ganancias de los innovadores.

A la vista de la lista de salarios percibidos por los principales ejecutivos, que publica *Fortune*, uno se pregunta si un solo directivo puede valer tanto. El liberal responde que una única decisión tomada por un buen ejecutivo de una empresa suele representar para ésta una diferencia importantísima en los resultados, de modo que es socialmente útil permitirles percibir unos ingresos tan grandes como el mercado lo permita.

Naturalmente, si no existen políticas redistributivas, o éstas se reducen a su mínima expresión, en el otro extre-

mo de la escala social los más débiles quedarán abandonados a su suerte. Como dijo el P. Lacordaire hace ya 150 años, «entre el rico y el pobre, entre el fuerte y el débil, la libertad oprime y la ley libera».

La Iglesia ha manifestado repetidas veces su preocupación por el hecho de que «los mecanismos de la economía moderna, abandonados a su propio dinamismo, conducen al mundo hacia una agravación, y no una atenuación, en la disparidad de los niveles de vida» (PP, 8; cfr. MM, 58; PT, 63), lo cual contradice el antiquísimo principio del *destino universal de los bienes creados*. Como afirmó recientemente Juan Pablo II, «tanto los pueblos como las personas individualmente deben disfrutar de una *igualdad fundamental*» (SRS, 33 g).

La respuesta rotunda de Milton Friedman, el fundador de la Escuela neoliberal de Chicago, es que el Estado nunca debe intentar rectificar la desigualdad que ha producido la naturaleza (19). En mi opinión, es un argumento ideológico que recuerda el de aquellos teólogos que en tiempos de Felipe IV se opusieron a un proyecto de canalización del río Manzanares, por considerar que si Dios hubiera querido que el Manzanares estuviera canalizado ya lo habría creado así.

Si todos coincidimos en que el hombre ha demostrado su grandeza a través de las obras de ingeniería que le permiten controlar la tiranía de la naturaleza, no veo por qué habrían de merecer un juicio menos favorable las obras de «ingeniería social» con las que trata de evitar que la sociedad se estructure en la desigualdad. De hecho, los años sabáticos y jubilares del Antiguo Testamento eran mecanismos correctores periódicos para frenar la tendencia «natural» hacia la desigualdad.

---

(19) FRIEDMAN, MILTON Y ROSE: *Libertad de elegir*, Orbis, Barcelona, 1983, pág. 195.

## LIBERALISMO Y PROPIEDAD

Hasta ahora no hemos tenido ocasión de mencionar una pieza clave del edificio liberal, que es la propiedad privada entendida como derecho absoluto; aunque ciertamente estaba implícita en todo el discurso. «La propiedad —escribe uno de los más famosos autores neoliberales— es el más completo, el más absoluto de todos los derechos reales reconocidos: un propietario puede hacerlo todo, mientras que el titular de cualquier otro derecho no puede hacer más que lo que le está expresamente reconocido (...). Todo propietario siente, en cierto modo, que se le atribuye una posición de monarca absoluto en relación con el campo que le es reconocido» (20).

Es verdad que la Doctrina Social de la Iglesia, al afirmar el derecho a la propiedad privada, incluso cuando se trata de los medios de producción, se aparta radicalmente del programa del colectivismo. Pero —como dice Juan Pablo II (LE, 14 b)— difiere al mismo tiempo de la concepción liberal. La tradición cristiana no ha sostenido nunca que ese derecho sea absoluto e inviolable.

Jean-Yves Calvez ha resumido la posición de la Iglesia en los puntos siguientes:

*Primero.* La Iglesia sostiene, ante todo, el derecho que tienen todos los hombres a usar de los bienes materiales de este mundo con un carácter estable y permanente.

*Segundo.* Este derecho garantiza al hombre una esfera exterior de personalización, que facilita el desarrollo de su personalidad humana.

*Tercero.* El derecho de propiedad no sólo se extiende a los bienes de consumo, sino que también lo hace a los de producción.

---

(20) LEPAGE, HENRI: *Por qué la propiedad*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid, 1986, págs. 34-35.

*Cuarto.* Considerando que el hombre es imagen de Dios, defiende una gestión verdaderamente responsable, personal y humana de las cosas de este mundo.

*Quinto.* Se pide que el disfrute del derecho de propiedad alcance a todos los hombres, de modo que éstos no queden alienados dentro de la sociedad, sirviéndoles de garantía a su persona y de apertura a sus semejantes.

*Sexto.* Habla de la función social de la propiedad como una característica intrínseca de la misma.

*Séptimo.* Admite la propiedad pública respecto a aquella categoría de bienes cuya propiedad privada constituye un peligro para el bien común (21).

Lógicamente, habiendo comparado al propietario con un monarca absoluto, podemos suponer que la concepción liberal se opone a cualquier participación de los trabajadores en la gestión de la empresa (22). También en esto discrepa de la Doctrina Social de la Iglesia. Nadie tiene derecho a dirigir a los seres humanos como si de un rebaño se tratara:

«Si en un sistema productivo reina una disciplina o unos procedimientos que pongan en peligro la dignidad humana de los trabajadores, que mediatocen su sentido de responsabilidad o les priven de la facultad de iniciativa, consideramos un tal sistema económico apartado de la justicia, aun en el caso de que la riqueza producida mediante el mismo sea copiosa y el reparto de los beneficios se haga conforme a justicia y equidad» (MM, 83; cfr. LE, 12-14).

---

(21) CALVEZ, JEAN-YVES: *Derecho de propiedad: socialismo y pensamiento cristiano*, Taurus, Madrid, 1962, págs. 26-28 y 44-45.

(22) Cfr. LEPAGE, HENRI: *Autogestión y capitalismo. Respuestas a la anti-economía*, Asociación para el Progreso de la Dirección, Madrid, 1979.

## ECONOMIA Y ETICA

Con lo que hemos visto hasta aquí, ya hemos podido constatar que el liberalismo, tanto en su concepción teórica como —sobre todo— práctica, propugna la *separación entre orden económico y orden ético*: a partir de Adam Smith el interés personal vino a considerarse como un impulso genético al que resultaba contraproducente contrariar; las leyes del mercado fueron consideradas leyes naturales y, por tanto, tan poco susceptibles de ser enjuiciadas éticamente como la ley de la gravitación universal; la propiedad, un derecho absoluto no sometido a restricciones...

No hace falta decir que todo esto choca frontalmente con la Doctrina Social de la Iglesia; y no contra este o aquel principio, sino contra su esencia misma, puesto que la Doctrina Social de la Iglesia no busca otra cosa que someter la economía a la moral. Como decía Pío XI, «aun cuando la economía y la disciplina moral, cada cual en su ámbito, tienen principios propios, a pesar de ello es erróneo que el orden económico y el moral estén tan distanciados y ajenos entre sí, que bajo ningún aspecto dependa aquél de éste» (QA, 42).

Hace unos años escribía Julián Marías: «El siglo xx es ininteligible si no se tiene en cuenta lo que significan en él estas dos palabras juntas: “justicia social”. Es algo indiscutido; todo el mundo la pide; nadie la niega; menos se atrevería a oponerse a ella. Bastaría que un partido político, un grupo, un gobernante, declarase ser adversario de la justicia social para que automáticamente quedase descalificado» (23).

Pues bien, hay excepciones a lo que dice Marías. El liberalismo considera que la expresión *justicia social* —tan querida para la Doctrina Social de la Iglesia— carece com-

---

(23) MARIAS, JULIAN: *La justicia social y otras justicias*, Espasa-Calpe, Madrid, 2.<sup>a</sup> ed., 1979, pág. 13.

pletamente de sentido en la economía de mercado. El premio Nobel, Friedrich A. Hayek, en una trilogía cuyo segundo volumen lleva el expresivo título de *El espejismo de la justicia social*, afirma que «el concepto de "justicia social" resulta huero y carente de significado» (24); no es nada más que un *flatus vocis*. En la economía de mercado se sabe que son las leyes de la oferta y la demanda quienes asignan las recompensas y, como en cualquier otro juego, es imprescindible que los participantes respeten las reglas del juego. Lo mismo que no sería honesto que quien perdió en el póker contratara un matón para recuperar su dinero, no puede admitirse que los perdedores en la economía de mercado recurran al Estado para que éste les transfiera parte de la renta que correspondió a los ganadores.

Eso no impide que éstos, si quieren, ayuden a los que tuvieron la fortuna de espaldas. «Un recurso que tenemos —dirá Milton Friedman—, y en cierto sentido el más conveniente, es la caridad» (25). Pero, eso sí, debe ser una caridad completamente libre. Como dice Gordon Tullock, otro eximio representante del neoliberalismo de la Escuela de Chicago, de ningún modo puede consentirse que el sistema tributario obligue a ser caritativos a quienes no deseaban serlo (26).

Hace ya mucho tiempo Pío XI criticó a quienes «juzgaban que una situación tal venía impuesta por leyes necesarias de la economía y pretendían, por lo mismo, que todo afán por aliviar las miserias debía confiarse exclusivamente a la caridad, como si la caridad estuviera en el deber de encubrir las violaciones de la justicia» (QA, 4).

---

(24) HAYEK, FRIEDRICH A.: *Derecho, legislación y libertad*, t. 2 («El espejismo de la justicia social»), Unión Editorial, Madrid, 1979, pág. 122.

(25) FRIEDMAN, MILTON: *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966, p. 242.

(26) TULLOCK, GORDON: *La caridad de los no caritativos*, «Hacienda Pública Española» 32 (1975), 211-219.

## REALISMO Y UTOPIA

Queda una última cuestión a tratar. Los liberales defienden que sus planteamientos se adaptan con realismo a la naturaleza humana *tal cual es*. Nos guste o no, los hombres se mueven buscando su propio beneficio y, por lo tanto, una sociedad será tanto más innovadora y podrá crecer más cuanto mejor garantice a sus miembros que podrán disfrutar de todo lo que sean capaces de ganar.

Las políticas igualatorias suscitan en las mentes liberales la gélida imagen de la muerte social por entropía: «Si lo que las personas tienen está determinado por la "equidad" y no por lo que producen, ¿de dónde vendrán las recompensas? ¿Qué incentivo hay para trabajar y producir?» (27).

La objeción es muy seria. ¿No ocurrirá, quizá, que los valores evangélicos sólo pueden vivirse en grupos siempre minoritarios de conversos (por ejemplo, una comunidad religiosa), y de puertas adentro, so pena de provocar una catástrofe general?

Es sabida la respuesta que dio Lutero a este problema con su doctrina de los dos reinos. Como, por desgracia, decía, «un cristiano es una *rara avis* en la tierra, y entre un millar apenas habrá un cristiano auténtico» (28), cuando tengamos que ejercer una actividad económica o política debemos olvidarnos «del evangelio, de la conciencia, de la gracia... y del mismo Cristo» (29).

Nosotros no podemos aceptar la tajante separación luterana entre Reino de Dios y Reino del mundo. La soberanía de Dios no puede limitarse a los «pequeños espacios» (el individuo, la familia...). Debe alcanzar también a los «grandes espacios» (la sociedad, el mundo...), hasta

---

(27) FRIEDMAN, MILTON Y ROSE: *Libertad de elegir*, pág. 193.

(28) WA 20, 579, 20s. y WA 11, 251, 12s.

(29) WA 15, 129.

llegar a la recapitulación de todo en Cristo, que dice la carta a los efesios.

Lo que ocurre no es que, según estemos en un espacio «grande» o «pequeño», nos rijamos por las reglas de uno u otro Reino, sino que, tanto si estamos en un espacio «grande» como si estamos en uno «pequeño», vivimos siempre *en la frontera entre ambos Reinos*, entre el «todavía, pero ya no» del Reino del mundo y el «ya, pero todavía no» del Reino de Dios.

En consecuencia, es necesario encontrar un *modus vivendi* para el tiempo intermedio entre la encarnación y la parusía; un compromiso, no en el *pensar*, sino en el *obrar*. Intentaremos regirnos siempre que podamos por los valores del Reino de Dios, aunque cuando no nos quede más remedio tendremos que hacer concesiones al pecado que todavía anida en nuestros corazones (30). O, como dijeron los obispos norteamericanos, «compaginar la esperanza con el realismo» (31).

Los liberales ven únicamente la realidad del pecado y rechazan como *imposible* lo que simplemente es *no deseado*. Michael Novak, un católico que ha emprendido la tarea de hacer la apología teológica del liberalismo económico, escribe lo siguiente, que, en mi opinión, es puro luteranismo:

«La máxima tentación para un cristiano es imaginar que la salvación lograda por Jesús ha modificado la condición humana. Muchos tratan de juzgar el mundo actual de acuerdo con los criterios evangélicos, como si el mundo realmente estuviera dispuesto a vivir conforme a ellos. El pecado no es fácil de superar. Una economía política diseñada para pecadores, incluso para pecadores

---

(30) Sobre todo esto, cfr. GONZALEZ-CARVAJAL, LUIS: *Los signos de los tiempos*, Sal Terrae, Santander, 1987, págs. 145-152.

(31) OBISPOS USA: *Justicia económica para todos*, 55 (PPC, Madrid, 1987, pág. 55).

cristianos (por bienintencionados que éstos sean) es congruente con la historia de Jesús» (32).

Yo prefiero terminar mi intervención con estas otras palabras de Goethe:

«Cuando tomamos a las personas simplemente como son, las volvemos peores; en cambio, cuando las tratamos como lo que debieran ser, las llevamos allá donde pueden ser llevadas» (33).

---

(32) NOVAK, MICHAEL: *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 5.ª ed., 1988, pág. 368.

(33) GOETHE, JOHANN W.: *Aprendizaje de Guillermo Meister (Obras completas, t. 2)*, Aguilar, Madrid, 5.ª ed., 1968, pág. 474.

# DESAFIOS DE LA CRISIS DE LAS IDEOLOGÍAS A LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA. INCIDENCIAS EN LA FORMACION DEL PUEBLO DE DIOS

---

P. JEAN-YVES CALVEZ

## SUMARIO

- I. La crisis de las ideologías crea un cierto vacío. Es ocasión para la Iglesia en cuanto ésta es capaz de ayudar sin transformar su propia doctrina en ideología o en sistema.
- II. La crisis de las ideologías no es tal vez tan absoluta como se piensa. El caso del liberalismo, o más bien liberalismo actual, verdadera visión ideológica radical (sin compromiso).
- III. En cierto sentido, también la crisis de las ideologías afecta a la Doctrina Social de la Iglesia, fácilmente y frecuentemente considerada como ideología (¿por qué?).
- IV. La no fácil tarea de la Iglesia hacia sus miembros y hacia la sociedad: difundir su Doctrina Social (enriquecida, al mismo tiempo); sin embargo, hacerlo en un modo tal que esta difusión sea verdadera formación al discernimiento, no se transforme en ideologización (considerando varios sentidos de esta última palabra).

## I

Nos encontramos ante el desafío de la crisis, llamada crisis de las ideologías, a la Doctrina Social de la Iglesia. En otras palabras, voy a hablar de la Doctrina Social de la Iglesia y de la situación en la que se encuentran hoy ciertos aspectos de la evolución de las ideologías.

De vez en cuando se oye, y en este momento lo he oído también de no pocos cristianos ante el fracaso del comunismo, que es la hora de la D.S.I. o, por lo menos, en modo interrogativo: ¿no sería hoy la hora de la D.S.I.?

Yo diría, en un primer momento, que no parece que lo sea tanto. De hecho, un poco sí. Pero no hay una vuelta total hacia la D.S.I.; hay, en los años recientes, un interés modesto, y ya es mucho en comparación con años anteriores, pero no es un entusiasmo enorme. Aun, en un país católico como Polonia, que se está retirando del comunismo, parece haber mucha más adhesión a la D.S.I. sin buscar tanto justificarla como expresión de la D.S.I. Es una situación interesante, no cabe duda, pero nada triunfante.

Veo dos causas que tienen que ver con la crisis de las ideologías. Se podía pensar en la crisis de las ideologías como una ocasión estupenda para la D.S.I. Se puede también pensar en la crisis de las ideologías como una razón por la que tampoco la D.S.I. interesa, por ser considerada ella misma como ideología en cierto sentido y, a veces, en el mismo sentido casi de la palabra para algunos.

En todo caso veo aquí dos causas de la situación actual de la D.S.I., en parte contradictorias entre sí. Por un

lado, esta crisis general de las ideologías, y con esto no vuelvo a subrayar el fracaso político del comunismo ciertamente, sino mucho más que esto, el progreso general de un escepticismo hacia ideas o hacia buenos propósitos cualesquiera, sin aplicación concreta. Me refiero al progreso, que no parece irreal sino bien real, de un espíritu pragmático en las materias de organización social. Desde luego hay algunos valores clave a los que uno se adhiere con matices socio-políticos o ideológicos muy diversos. Hay poca gente en el mundo actual que sea indiferente a los valores. Casi siempre hay la adhesión a un cierto número de valores. Esto es mucho menos que una ideología explicativa. Una ideología explicativa de toda la historia humana, como mucha gente creía tenerla anteriormente, esto bien poco se tiene. Dentro de tales valores, que ciertamente existen, a nivel de medios, yo diría de medios para la acción, vale sobre todo hoy la experiencia, el pragmatismo.

Tantas cosas han sido de hecho experimentadas, tantas cosas en el campo social, tantas medidas políticas, económicas, monetarias; de casi todo tenemos alguna experiencia. Así, si tomamos como ejemplo el problema de las ayudas para salir de la pobreza o salir de la miseria, posiblemente en vez de hacer salir de la pobreza mantienen en ella y hunden a personas en la miseria y en la pobreza, en la marginación.

Bueno, cosas de este tipo han sido estudiadas con toda clase de encuestas experimentales. Las conclusiones de las encuestas de nivel experimental no abarcan todas las posibilidades, todos los casos posibles, pero enseñan algo: es evidente que hoy en día, en todos los países, por lo menos de Europa y de América del Norte, no se puede discutir el problema de ciertos modos de salir de la pobreza o de la miseria sin contar con lo que se haya dicho y sin conocer los efectos perversos de ciertas medidas, etc. Todo esto analizado, de hecho, únicamente

como un ejemplo, sirve para decir que los contemporáneos no se apoyan fácilmente sobre tales resultados de la experiencia.

Lo mismo diría sobre el problema del uso del empleo de la planificación económica. No es la teoría sino las experiencias de Europa Occidental y de Europa Oriental las que demuestran las limitaciones, no la «inutilidad», pero sí las limitaciones de un empleo razonable de la planificación para decisiones económicas.

Lo mismo valdría para la cuestión de las nacionalizaciones o las privatizaciones, tema a veces todavía ideológico en algunos sectores, pero en otros no. En este caso se puede decir que, a través de tantas experiencias hechas en Europa Oriental, en Inglaterra, en Francia y en tantos otros países, se llega a una cierta posición de indiferencia, no una indiferencia escéptica; pero se ha descubierto que la cuestión principal no es tanto de saber si una empresa es estatal o privada. Se ha descubierto que la cuestión principal es si una actividad determinada se desarrolla bajo reglas de competencia o no (iguales para todos); que sea estatal no importa, con la condición que esté bajo las mismas reglas. La Comunidad Europea no nos dice que no debe haber empresas estatales, públicas; pero nos dice que las que existen no pueden recibir dinero especial, subvención de un Gobierno, tienen que observar las mismas reglas que cualquier otra empresa. Esto se pone en práctica en Europa hoy.

De nuevo se trata de cosas aprendidas por experiencia; experiencia de haber nacionalizado, desnacionalizado, privatizado tantas veces, sobre todo en Inglaterra y Francia. Por ejemplo, esto sucedía en Inglaterra cada vez que cambiaba el Gobierno. Naturalmente, se aprende un poco a través de esto. Pues bien, hay crisis de las ideologías, pero mucho más allá del asunto del comunismo de Europa Oriental. Se da una crisis de las ideologías o más bien crisis del modo de pensar ideológico. Y esto juega en

un primer momento en contra de la D.S.I., la cual, en este sentido, tiende a aparecer ideológica, poco experimentada, es una presentación de ideas, no de resultados verificados y de experiencias, un *a priori* y un sistema de principios. Eso, a los ojos de bastante gente, la desvaloriza; por lo menos, la entienden así.

En la realidad, no es verdaderamente así, porque sería injusto, ridículo, creer que lo que se llama D.S.I. se elabora únicamente a base de principios muy abstractos sacados de muy lejos. De hecho, la D.S.I. es también resultado de la experiencia. El teólogo tiene que ver cómo compaginar esto con el problema de las fuentes de la D.S.I.; pero también es el resultado de la observación de la experiencia. Pero, en una primera impresión, hay mucha gente que dirá que nosotros somos pragmáticos, nosotros vivimos de lo que verdaderamente se aprende por la experiencia, y una presentación de la D.S.I. así no nos ayuda tanto.

Esta es la primera causa; la segunda es que la D.S.I. sufre, en este momento, del prestigio actual del liberalismo. Si el fracaso del comunismo juega a favor de algo, en un primer momento, no es a favor de la D.S.I. sino del liberalismo. Por eso, hablaba de posible contradicción entre las dos causas que yo mencionaba. Esto puede parecer contradictorio con la otra causa, dado que el liberalismo es también una ideología, y lo demuestra claramente bajo nuestros ojos hoy. Por lo menos hay un cierto tipo de liberalismo que es muy ideológico. Sin embargo, y con esto creo que se puede reducir un poco la contradicción que yo decía, el liberalismo mismo que se impone a muchos es o quiere ser un pragmatismo, por lo menos quiere ser. Y estoy pensando en varios propagandistas del neo-liberalismo. En el fondo hay algo ideológico en su visión. Su actitud no es pretender que sea científico todo eso, porque eso ya sería ideológico (pretender que sea científico no es una actitud pragmática). Pero así y todo

hay ciertamente un liberalismo hoy que quiere ser pragmático, no todo es FUKUYAMA (la victoria del liberalismo, que verdaderamente cambia, modifica radicalmente la historia humana, poniendo fin a una historia mala y abriéndose un tipo nuevo de paraíso). No, no, nada de esto se da en muchos de los amigos que hablan de liberalismo. Este liberalismo no sería otra cosa que el fruto de cierta experiencia o de la comparación experimental entre varios sistemas económicos: el comunismo o el socialismo real (aquel sistema que funcionaba en los países de Europa Oriental), de un lado, y el capitalismo liberal, de otro lado. Ciertamente que habría que distinguir sus diversos tipos; pero, en general, una cierta comparación nos enseña algo: el carácter superior del sistema capitalista liberal, del sistema de mercado, por lo menos en cuanto a resultados económicos inmediatos. Y creo que no hay que engañarse, porque nosotros, cristianos, dedicados a la D.S.I., tendemos a pensar ideológicamente muchas veces. Yo diría no engañarse en el sentido de que hay cosas muy peligrosas en un cierto liberalismo extremo, doctrinario. Pero no engañarse tampoco en pensar que hay únicamente esto; también hay algunos tipos de pensamiento más pragmatistas entre ciertas personas.

Pero esta situación, en vez de provocar el recurso a la D.S.I., provoca más bien, con el recurso al liberalismo, un alejamiento de la D.S.I. Yo, ciertamente, he experimentado esto en los últimos años. He notado al mismo tiempo un pequeño resurgir de la D.S.I., como les decía al empezar; pero al mismo tiempo en sectores, en ambientes de empresarios y de economistas, se da un flujo de la desconfianza hacia la misma D.S.I. Se plantea el interrogante de por qué la Iglesia no propone sencillamente la otra organización, una vez que el comunismo se hunde; por qué la Iglesia no se adhiere completamente a la otra organización económica, la que tiene éxito en comparación con el comunismo, en vez de presentar una construcción bastan-

te abstracta sin aplicación concreta en ningún lugar, que pueda constatar realmente su validez.

Esta es mi primera observación. Estamos así, por lo menos a primera vista o aparentemente. Digo aparentemente, porque a pesar del espíritu aparentemente pragmático de nuestra era, a pesar de esto, el liberalismo se difunde como una ideología. De tal modo, que el diagnóstico de la desideologización sobre el que nos basamos hay que relativizarlo.

El liberalismo que ciertamente ha resurgido, se presenta, se difunde como una ideología, y creo que entre cierto número de personas es así. Aparece como una visión de conjunto de toda la vida. Para algunos, el liberalismo puede ser una solución para algunos problemas limitados del campo económico; pero para otros es una visión de la vida toda, y una visión de conjunto; pero desgraciadamente por eso es ideológica, pues está basada esta visión en la percepción de una parte sola de la realidad, que se absolutiza, como en cualquier ideología, con respecto a otros aspectos, porque se ha decidido finalmente reducir todo a los primeros aspectos. Estos primeros aspectos impresionan más y así los demás se ven poco, y no se tienen en cuenta suficientemente o se tachan fácilmente.

En concreto, el liberalismo que hoy se difunde, me parece a mí que tiene algo de entusiasta en algunos sectores. Es un entusiasmo por el dinamismo de tipo vitalista permitido por el libre juego de las facultades creativas, con ciertos resultados productivos, desde luego, pero se subordinan, se relativizan otros aspectos de la realidad. Que este vitalismo tiene consecuencias sociales, desigualdades feroces, hasta la marginación de muchos, desempleo, es algo sabido, por lo menos no se ignora. Cierto que no se experimenta en primera persona, pero no se ignora. Se habla corrientemente de un costo social. Pero estas consecuencias con el problema mismo de la socie-

dad (de ligazón social) no impresionan, no se ignoran completamente, pero no impresionan en comparación con lo positivo que se reconoce en el dinamismo desencadenado. Así, se dice que es un gran valor frente a pequeños desvalores. El costo social es ineludible. Ineludible, como la revolución social comunista suponía necesariamente la liquidación de una clase social burguesa ineludible también.

Poniendo así en el centro de una visión de la realidad algo particular, lo demás nunca se ignora completamente, pero se relativiza tanto que ya no cuenta casi.

A pesar de todos estos aspectos, hay, y ahora paso a la otra vertiente, una cierta oportunidad, una cierta buena ocasión para la D.S.I., aunque fuese únicamente por la razón que muchos nos interrogan precisamente en nombre de su ideología liberal. Nos interrogan para saber si la Iglesia no va a cambiar finalmente su actitud tradicionalmente negativa hacia el liberalismo. Piensan que la Iglesia tendría que cambiarla.

## II

Esta es una buena ocasión para presentar la Doctrina Social de la Iglesia, pero para presentar lo que verdaderamente es. Desgraciadamente, la Doctrina Social de la Iglesia, en el pasado, ha tenido un éxito más grande en algunos momentos en los que jugó, desempeñó prácticamente, el papel de una ideología. Por tanto, dadas las discusiones que hay en este momento alrededor del liberalismo, es una buena ocasión para presentar la D.S.I.; sin embargo, hay que presentarla bien. De hecho, la D.S.I. no siempre ha sido presentada bien donde ha tenido más éxito, donde ha funcionado más o menos como una ideología de recambio (ciertamente no es lo que queremos), cuando ha jugado el papel de una ideología o tal vez de

un programa político, un programa político sacralizado, porque era el programa del cristianismo como tal. Estoy aludiendo, tal vez sería necesario matizar para no dar la impresión de condenar el bloque, que ha funcionado así en un primer período del catolicismo social al empezar este siglo. Por fin los católicos tenían que seguir los principios de la D.S.I. de León XIII. Esto no podía sino llevarnos a un tipo de perfección de la organización social. Y esto se oponía claramente a los otros programas. Había un programa cristiano con oposición a todos los demás; naturalmente, había muchas peleas clericales, anticlericales, que explican en parte este contexto; pero algo de esta adhesión, un poco extremista, ideológica, hubo en aquellos tiempos.

Lo mismo en los años 30, cuando se enseñaba, de modo un poco mesiánico, la perspectiva de una sociedad corporativista, cristiana, por un lado. De otro lado, cuando, por ejemplo, la primera JOC (Juventud Obrera Cristiana) en Bélgica, Francia, vivía también de un tipo de creencia (porque en aquellos tiempos se enseñaba mucho la D.S.I. en ambientes de la JOC) y creían, un poco ingenuamente, tener una buena alternativa a todos los sistemas que estaban decayendo por el mundo, en aquellos tiempos, fuera capitalismo (con la gran crisis) como socialismo, porque el socialismo no daba otras versiones de sí que el horrible régimen soviético de los años 30, así que había que buscarse otra cosa y nosotros no teníamos esto.

Otro ejemplo se daba en algunos ambientes del Chile de los años 60. Posiblemente también en Venezuela más o menos en los mismos tiempos cuando se buscaba sacar de la D.S.I. un programa político. Yo no diré, eso sería injusto de nuevo, que el programa de Freire, presidente chileno en la revolución de la libertad, era esto. Pero en los alrededores de él, en algunos ambientes de la Iglesia chilena de los años 60, había gente que iba mucho más lejos

en la ideologización o más bien en la transformación de la D.S.I. en programa. Naturalmente, en esos momentos se habla muchísimo de D.S.I.

En tales casos, el rechazo, después, es casi siempre proporcional al grado de ideologización o concretización pragmática que ha sufrido la D.S.I. Un ejemplo de pasar de un extremo a otro se ha dado en el caso de Chile, los «cristianos por el socialismo», en los principios de los años 70.

La naturaleza propia de la D.S.I. bien entendida, no debe esperar la adhesión entusiasta que se ha dado tres o cuatro veces en la Historia de nuestro siglo. En el momento actual hay que trabajar por una presentación adecuada, correcta, de esta Doctrina Social, evitando presentarla por lo que no es. Enseñando el valor de lo que es. Por ejemplo, explicando bien que es más importante, más respetuoso con la libertad personal, dar instrumentos, criterios, indicar caminos para el discernimiento de cada uno, que reclutar alrededor de una ideología o de un programa completo.

En la práctica es más importante estudiar bien esta aportación de la Iglesia que enseñar el aporte mismo como contenido, como doctrina compacta. La asimilación personalizada, interiorizada del porqué, es mucho más importante que la adhesión a ciertas afirmaciones, a ciertas aplicaciones, aunque sean también presentadas por la Iglesia.

Tal vez no tenemos ya hoy la misma concepción de la D.S.I. que nuestros antecesores de los años 30, por ejemplo. Yo diría que hemos aprendido. La Iglesia, si se mira un poco toda la historia de la Doctrina Social, se ve que ha aprendido mucho, ha matizado mucho la ubicación misma de la D.S.I. Pienso en los matices muy importantes del modo de hablar de Juan Pablo II, por ejemplo hoy, particularmente en *Sollicitudo rei socialis*, con su insistencia en que la D.S.I. no es una ideología. Se insiste en

que no es una ideología, ni un programa o un sistema, tres palabras que intervienen en su discurso.

Pero ¿no es esto muy ingenuo? ¿Quién puede hablar sin huellas de ideología en el contenido de lo que dice? Esta objeción que se ha hecho muchas veces a Juan Pablo II, tiene algo de verdadero, pero hay también algo de equívoco, porque la palabra ideología tiene distintos sentidos.

Cierto es que la Iglesia, en un momento particular y aunque sea el Papa, no puede hablar sin huellas de las percepciones, de los análisis, de las sistematizaciones que se dan en un momento determinado. Para ponerles un ejemplo, en *Sollicitudo rei socialis* Juan Pablo II habla del conflicto de los grandes bloques, etc., en el modo en que se hablaba de estas cosas hace diez años. Es evidente que su modo de hablar, a propósito de los bloques, de las superpotencias, está marcado por uno de los análisis que se podían hacer en aquel momento. Y en muchas cosas ahora sería lo mismo, ¿no creen? Cuando está hablando de problemas de organización monetaria internacional..., todo lo que dice va a estar marcado un poco por la teoría del momento (cuando digo teoría, quiero decir una cierta organización, una cierta sistematización del análisis, en un momento determinado).

En este sentido, Juan Pablo II no nos puede decir que la D.S.I. no tiene nada que ver con la ideología. Bueno, tiene que ver. Pero si la Iglesia, ciertamente, no necesita adoptar fórmulas ideológicas en el sentido de tener que hacer una sistematización simplificadora y absolutizante, como yo decía antes a propósito de la visión liberal, yo creo que la Iglesia sí puede y debe también evitar este tipo de visión peligrosamente compleja como son las ideologías, y en este sentido el Papa no puede decir que la D.S.I. no es una ideología, ni tiene que serlo, y consecuentemente nosotros, que vivimos de esta D.S.I., debemos evitar transformarla de hecho en ideología.

En vez de esto, yo creo que la Iglesia quiere contentarse más modestamente con elementos de juicio, criterios, aún sueltos y perfectamente armonizados, que sirvan al discernimiento de cada uno. Es lo que nos da a entender Juan Pablo II cuando dice que la D.S.I. no pertenece al ámbito al de la Ideología, sino al de la Teología y especialmente al de la Teología-Moral. Yo creo que la Teología-Moral es más que sistemática o ideológica casuística.

«Las cuestiones que afrontamos —dice Juan Pablo II—, son ante todo morales, y ni el análisis del problema del desarrollo como tal, ni los medios para superar las presentes dificultades, pueden prescindir de esta dimensión esencial». Estamos, por tanto, en una moral bastante práctica, en una Teología-Moral. Con la palabra Teología, subraya la importancia de los fundamentos en comparación con los análisis o las conclusiones prácticas, la importancia mayor de la visión fundada en el mensaje cristiano. Nos ha dado él ejemplo de esto con una presentación más teológica de la D.S.I. que las etapas anteriores. Es bien claro en *Sollicitudo rei socialis* y en *Laborem Exercens* o en su Encíclica sobre la Misericordia, por ejemplo. Sin embargo, este movimiento de teologización de la Doctrina Social de la Iglesia había empezado ya con Pablo VI y con el Concilio. En Pablo VI, con sus consideraciones teológicas sobre el crecimiento: el crecer, como algo esencial al hombre, tiene que ver, explica él. En la *Populorum progressio*, con la vocación misma del hombre, vocación puesta por Dios. Mucho más se podría decir del Concilio, con todo lo que dice sobre la sociedad humana como imagen de la trinidad en Dios, etc.

En segundo lugar, nos dice Juan Pablo II que la Doctrina Social tampoco es un programa o sistema, no es ideología. La D.S.I. no propone sistemas o programas económicos y políticos, ni manifiesta preferencias por unos o por otros, con tal que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida. Juan Pablo II dice

que, con la Doctrina Social, *corpus* de aportaciones sucesivas que provienen de una lectura de los hechos de la Historia bajo la luz de la Revelación, no como una cosa muy redondeada, pero un cuerpo de cosas sucesivas en el decurso de la Historia; con estos principios, criterios y ciertas aplicaciones, con todo esto, la *Iglesia* (es la palabra que yo quería subrayar más) intenta guiar a los hombres para que ellos mismos den una respuesta a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena. Lo que significa que es dar esta respuesta a su vocación, discernir, decidir y actuar.

La Iglesia en el pasado, en la *Quadragesimo anno*, tenía un poco a decir, aunque no de modo absoluto: aquí está el programa social-cristiano, todos los demás han fracasado. No era una cosa detallada ciertamente, pero el razonamiento iba mucho más en la dirección de un programa. Ahora la experiencia nos dice lo contrario, el cuerpo de principios, de criterios acumulados a través de la reflexión concreta de la Iglesia sobre las situaciones reales, esto les puede servir para su propio discernimiento, su decisión, la decisión la tienen que tomar ustedes mismos en las nuevas situaciones.

Varios Episcopados nacionales han tenido, en los años 80, que matizar sus presentaciones, cuando llegaban a aplicaciones concretas con naturaleza de programas o de elementos de programas. El Episcopado norteamericano, en su carta sobre la Economía en 1986, carta muy grande, muy importante, dos o tres veces en la carta y sobre todo en el momento de llegar a algunas aplicaciones muy concretas. En el momento de llegar a esto necesitan decir: hasta ahora hemos hablado de principios, o de criterios; hemos hecho un poco la síntesis de los principios que nos da la Doctrina Social de la Iglesia. Vamos a pasar a cosas concretas que nos importan mucho, pero naturalmente cuando pasamos a esto nuestro lenguaje de obispos no va a tener la misma autoridad, vamos a decir cosas que que-

dan discutibles, abiertas a la discusión. El hecho de que nosotros, Pastores de la Iglesia, lleguemos en nuestro razonamiento, en nuestro análisis, a estas conclusiones, es importante. Estas conclusiones, tienen que ser consideradas con mucha atención por los cristianos, en virtud de su adhesión a la Iglesia; pero hay lugar también para cierta discusión, hay aspectos abiertos. Lo dicen tres veces, creo, en la carta. No creo conocer todos los ejemplos, pero añado uno más en Francia en el 88 u 89. Los obispos publicaron una Carta Pastoral sobre la Economía, mucho más breve que aquella americana, se llamaba «Crear y repartir». Hay un lugar en la carta donde llegan a hacer este mismo tipo de distinción. Considero esto como algo que corresponde bien a la relativa modificación del modo de entender la D.S.I., que nos ha venido con el tiempo.

Para algunos parece poco entonces: la D.S.I., si no es una ideología que lo abarca todo, si no es un programa eficaz, completo, si no es todo eso, ¿realmente qué es? Bien poca cosa es, nos van a decir algunos.

Cuando se trata de principios o criterios, cuando se trata de reglas de juicio, el problema no es cuantitativo, no es que haya muchos principios, reglas, criterios, no. El problema es de asimilación, de interiorización, es decir, no es un proceso intelectual sencillo que se hace en un día, es algo que requiere mucha ida y vuelta entre la reflexión y la práctica, y es éste el lugar de la D.S.I. Es necesario encontrarse muchas veces de nuevo delante del problema, de la aplicación a situaciones o a casos concretos, para empezar a forjarse a sí mismo la actitud justa, el tipo de juicio intuitivo justo que permite después actuar rectamente aunque el camino no esté trazado anteriormente. Es esto lo que importa, y no es poco. Repito, si ya no es algo ideológico, si no es algo tan pragmático, puede parecer que sea poco, el campo de presentación intelectual se puede bien reducir a un número relativamente exiguo de principios, de criterios. Pero eso no es lo esen-

cial; lo esencial es un proceso de asimilación, un proceso de interrogación mutua, yo diría, entre los principios mismos y la aplicación; entre la aplicación y el principio, esta ida y vuelta constante.

Indico brevemente que hay dos cosas sobre las que se podía seguir, sobre las que he seguido escribiendo. La primera es ¿qué hacer en lo concreto en nuestro trabajo pastoral alrededor de la D.S.I., ¿qué cursos, qué tipo de contenidos?, ¿qué uso de la Biblia, de la Teología, de la Tradición, etc.? Esa es una de las líneas de continuación que podríamos tal vez profundizar también un poco en la discusión.

La otra es un punto particular dentro de la concepción que he citado de la Doctrina Social de la Iglesia, que no es ideología, no es programa y no es sistema. La Iglesia no tiene preferencias entre sistemas, como ha dicho Juan Pablo II. Convendría precisar lo que quiere decir esto, porque en cierto sentido parece escandaloso que la Iglesia no tenga preferencias entre sistemas o, si no parece escandaloso, por lo menos parece en contradicción con lo que la misma Iglesia dice, porque el Papa Juan Pablo II tranquilamente explica su parecer muy positivo en cuanto a la importancia absoluta del derecho de iniciativa en la vida económica y política. Además, Juan Pablo II dice que hay que acabar con los regímenes políticos dictatoriales o autoritarios y sustituirlos por regímenes democráticos y participativos. Eso no sería la indicación de unas preferencias.

### III

1. También son necesarios cursos de todo tipo en los que se aborde una presentación sistemática del contenido de la Doctrina Social de la Iglesia, sobre todo de su naturaleza verdadera (para no caer en lo ideológico) y de las

actitudes fundamentales que se quieren promover: que la Iglesia promueva en el hombre el reconocimiento de la dignidad del otro, un hombre que sabe que no llega a su verdadera condición sin que sea reconocido por el otro, un hombre humano, un hombre comunitario.

En la presentación sistemática hay que dar mucha importancia a los elementos bíblicos y teológicos. Elementos teológicos, como son los destacados en *Sollicitudo rei socialis*, en el núm. 30, o en *Gaudium et Spes*, donde no solamente hay enunciados capítulos particulares como la realidad económico-social, la política y la sociedad internacional, pero sobre todo es importante subrayar los capítulos referidos a la dignidad de la persona humana y constatar, como lo hace el Concilio, que la sociedad y la historia, la creación humana individual y colectiva, se enraizan en la doctrina y dogmas esenciales del cristianismo: creación del hombre como imagen de Dios, creación de los hombres «de un solo principio» o como una sola familia, redención universal, Trinidad de personas en Dios como origen de la sociedad de personas humanas; de este modo poseemos la base y podemos afirmar que la sociedad es una realidad espiritual (Juan XXIII en *Pacem in Terris*), que no es sólo instrumental, arreglo práctico o «estación de servicios».

Otro rasgo propio de una presentación sistemática adecuada es la atención y el prestar importancia a la Tradición (no la ideología); se trata de hacer discernimientos sucesivos, en situaciones determinadas, llegando a constituirse en un tratamiento plenamente coherente. Es una *tradición de juicio*, de sensibilidad y casi de estilo, más que una ideología. Por tanto, es necesario contar con el juicio práctico y propio de cada uno. Lo importante y decisivo es vivir cristianamente en situaciones sociales múltiples que se renuevan, y que no se trata de dar un mensaje temporal a la sociedad para que lo resuelva todo de un golpe. Hay más bien que caminar en rectitud.

2. Además de los cursos de asimilación bíblica, teológica e histórica, deben considerarse otras aplicaciones en las que el análisis de situaciones concretas juegue un papel central, donde se trate de formar el discernimiento mismo y se intercambien las experiencias de discernimiento. Para ello es necesario encontrarse con personas que ya tienen experiencia, y no estar solos, aunque también es conveniente la reunión entre aquellos que no la tienen, que se están preparando o tienen otra experiencia.

En este tratamiento ya entra la *casuística* típica de la Teología-Moral, la cual no trata de resolver todo sino que da precedentes del mismo modo que constituyen precedentes las decisiones judiciales en los tribunales.

Es muy importante y decisivo que haya lugares donde aprender la Doctrina Social de la Iglesia y la praxis-práctica social cristiana. Este aprendizaje debe ser realizado de modo permanente, pues nunca se aprende para siempre; hay que volver de la praxis a su evaluación, a los principios, que, aunque siempre son los mismos, sin embargo nos descubren permanentemente otra profundidad.

Utilizamos frecuentemente, y quizá demasiado, la palabra doctrina; sin embargo, «praxis» es una palabra menos frecuente en el lenguaje oficial de la Iglesia, pero ha sido aplicada en nuestro contexto por la Instrucción de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre la libertad y la liberación. Hay, pues, una praxis cristiana de liberación, incluso social, y de esta praxis se constituye una doctrina, una reflexión sobre ella.

#### IV

Estas son algunas de las consecuencias que se deben sacar de la historia reciente de las ideologías y de la historia de la Doctrina Social empleada como ideología, si queremos dar toda su importancia a la Doctrina Social,

en este momento favorable a ella, y evitar recaer en una presentación ideológica de ella.

Habría que añadir también la importancia de no quedarse con la Doctrina Social como ética, sino pasar a una doctrina teológico-espiritual cristiana, en cuanto toca a la relación entre vida social (política, economía, familia..) y vida propiamente religiosa, relación entre las dinámicas internas, la existencia política y los pasos del caminar hacia Dios.

Finalmente es importante volver sobre el problema de la actitud de la Iglesia frente a los sistemas. No solamente los programas concretos, sino los sistemas mismos, y esto significa las propias instituciones fundamentales de las que nos aprovechamos para la organización de nuestra vida económica, pero también, a lo mejor, política, por ejemplo: propiedad privada de los medios de producción, propiedad pública de ellos, por mencionar algunos de los elementos que más han estado presentes en la Historia reciente. En cuanto a «sistemas o programas económicos y políticos», la Iglesia no «manifiesta preferencias por unos u otros» (*Sollicitudo rei socialis*, núm. 41).

La palabra propiedad provoca sorpresa y discusión. No es fácil de entender. El mismo Juan Pablo II habla del «derecho de iniciativa económica» como un derecho importante (S.R.S. núm. 15), «psicológica» (Ibíd.) También habla de la necesidad de sustituir los regímenes «dictatoriales o autoritarios por democráticos y participativos» (S.R.S. núm. 44). ¿Cómo se puede pretender, al mismo tiempo, no «manifestar preferencias por unos o por otros»? ¿Por diplomacia?

A pesar de la dificultad para entenderlo, es clara la voluntad de no cerrar el futuro. Es una actitud precisamente no ideológica. Y en un momento determinado puede mostrarse que, respecto a una dirección determinada, no hay vía ni camino concreto practicable (aunque no por eso se debe decir que nunca habrá). Por ello parece atípi-

co lo que ha dicho Juan Pablo II sobre la propiedad estatal o sobre la socialización, en su encíclica *Laborem Exercens* (núm. 14). En ese texto indica que no quiere «la eliminación apriorística de la propiedad privada de los medios de producción». Asimismo, es crítico del sistema (de propiedad oficialmente estatal) que termina por someter los bienes «a la administración y al control de otro grupo de personas» (distinto de los dueños personales de antes). Pero no dice que este grupo de personas cumpla necesariamente mal su papel; dice que «puede cumplirlo mal», «reivindicando para sí el monopolio de administración y disposición» de todo y pisando, además, hasta los derechos fundamentales del hombre; pero también que «puede cumplir su cometido de manera satisfactoria» («desde el punto de vista de la primacía del trabajo», que para él es esencial).

Añade también que «se puede hablar de socialización únicamente cuando queda asegurada la subjetividad de la sociedad, es decir, cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse, al mismo tiempo, (verdadera) copropietaria de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos». Después de haber dicho esto, de ningún modo lo cree imposible, todo lo contrario, se atreve todavía a decir: «Un camino para conseguir esa meta podría ser el de asociar, en cuanto sea posible, el trabajo a la propiedad del capital y dar vida a una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales, culturales; cuerpos que gocen de una autonomía efectiva respecto a los poderes públicos, que persigan sus objetivos específicos manteniendo relaciones de colaboración leal y mutua, con subordinación a las exigencias del bien común, y que ofrezcan formas y naturaleza de 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» (L.E. núm. 14).

Tal vez no vemos bien cómo puede funcionar esto; pero, por lo menos, el Papa mantiene una puerta abierta y no suscribe el juicio de *unicidad* entre el sistema de propiedad personal y el capitalismo liberal. Mantiene la no preferencia de la Iglesia en cuanto a sistemas o programas, «con tal —como dice el Papa— de que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida».

En todo caso es claro que no quiere cerrar la puerta como lo hacían, y lo hacen, las ideologías; como lo hacen, aunque de forma menos tajante, los programas. (A veces se dice: no se puede no tener una ideología, esto es verdadero, en cierto sentido; pero, sobre todo, no se puede no tener un programa, y no por eso es el programa una verdad eterna...).

Por tanto, de la historia de las ideologías recientes hemos aprendido este modo más modesto, más sereno, de orientarnos en lo social, sin que ello nos lleve a perder nada de conciencia de la estrecha vinculación de una praxis social con toda la praxis cristiana y en la fe misma, que es el primer elemento de dicha praxis.

# SOCIALISMO O CAPITALISMO LIBERAL: ¿UNA OPCION INEVITABLE? UN RETO A LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

---

MONS. JOSE M.<sup>a</sup> SETIEN ALBERRO

## 1. Cómo posicionarse ante el tema

Dentro del tema general de «Ideologías y Doctrina Social de la Iglesia» se me ha confiado la ponencia «Socialismo o Capitalismo liberal: ¿Una opción inevitable? Un reto a la Doctrina Social de la Iglesia». Es claro que este planteamiento, a pesar de su formulación doctrinal y de alguna manera abstracta, tiene unas marcadas connotaciones históricas. Las derivadas de los cambios sorprendentes que en estos últimos meses han venido produciéndose en el área político-económica de aplicación del socialismo de inspiración marxista-leninista y, en especial, en la Unión Soviética.

Nos hallamos así ante un *hecho histórico* ante el cual los cristianos y la misma Iglesia no pueden quedar indiferentes, por razones evidentes que luego rápidamente insinuaré, sino que ha de ser objeto de estudio y valoración desde diversas perspectivas que, en última instancia, han de hacer referencia al hombre y a la concepción que del mismo tiene el Evangelio, según la Iglesia ha tratado de presentarla, y a sus derivaciones en el ámbito de la comprensión del orden social y de las mismas relaciones interpersonales.

Pero es también cierto que este hecho histórico y los cambios que en el mismo se han dado exigen una seria *reflexión doctrinal* sobre temas que no han sido hasta ahora ajenos al estudio filosófico-teológico y, en particular, al relativo al posicionamiento del pensamiento cristiano, oficial y no oficial, ante la amplia problemática de la relación persona-sociedad, persona-relaciones sociales.

Esta doble perspectiva que quiero sea vista con claridad desde el principio de mi aportación, la relativa al carácter histórico y doctrinal del tema, he de condicionarla sustancialmente. En ella ha de apoyarse el valor que pueda tener lo que haya de decir, grande o pequeño, pero también sus inevitables limitaciones. En concreto, desearía que fueran éstas las *reflexiones de un pastor*, responsable de tratar de actualizar la fuerza liberadora que el Evangelio ha de tener en cada momento de la evolución histórica de la sociedad, a partir de los datos y la reflexión filosófico-teológica que sobre la misma se ha de realizar. De esta manera esa fuerza liberadora puede hacerse historia. Si lográramos esta sintonía, creo que podré transmitir, si no una iluminación, sí al menos una inquietud pastoral que vosotros mismos habréis de asumir en vuestro estudio y reflexión.

## **2. ¿Qué es lo que nos ofrece la Historia?**

O dicho de otra manera, ¿qué es lo que, en esto que viene definiéndose como un giro histórico, debe ser recogido como un «reto histórico» en la problemática de las relaciones entre las «Ideologías» y la «Doctrina Social de la Iglesia»? Lo que significa que no hemos de abordar la cuestión desde la totalidad de las perspectivas en que pudiera hacerse, ni siquiera en relación con el mensaje evangélico. Nos interesa, en concreto, plantear la problemática que a la concepción cristiana del hombre y de la

sociedad, ofrecida a partir especialmente de León XIII en lo que ha venido llamándose la Doctrina Social de la Iglesia, se suscita en este cambio histórico.

Por simplificarlo de alguna manera y dejando abierta la puerta a futuras investigaciones y aportaciones, quiero delimitar el campo diciendo que, al parecer, lo que ha sucedido es el hundimiento de un sistema económico-político apoyado en los presupuestos teóricos y prácticos del socialismo realizado en los países comunistas, a partir de la planificación imperativa realizada por el poder político detentado por el Partido Comunista.

Esta afirmación, hecha de principio, la considero muy importante, por ser condicionante de lo que haya de decir a continuación. Sé que no faltan observadores que dudan si no es excesivamente prematuro decir esto, e interpretar así lo que efectivamente ha sucedido en los países europeos de economía comunista y particularmente en Rusia. Ello, no obstante, parece ser lo que ofrece un primer análisis de la realidad.

«La formación del tejido político, con su gama de matices entre diferentes opciones, está tan sólo empezando en la URSS, y el proceso comporta profundos riesgos de inestabilidad, *condicionado por la catastrófica situación económica*, el enraizamiento de posturas dogmáticas en la sociedad, los conflictos entre las nacionalidades y la revisión de una política exterior excesivamente triunfalista» («El País», edit. 14 de julio de 1990). Igualmente decía Alain Touraine («El País», 17 de mayo 1990): «Bastó que Gorbachov indicara claramente que el Ejército Rojo ya no defendería a las dictaduras comunistas, para que éstas se derrumbaran como castillos de naipes en la República Democrática Alemana, en Checoslovaquia, en Rumania y en Bulgaria».

Estos testimonios son claros al poner de manifiesto que lo que en estos países comunistas está sucediendo va más allá de los planteamientos de la «política económi-

ca» y afecta a la totalidad del tejido social y, en particular, a la concepción totalitaria o de libertades cívico-políticas del Estado. Pero lo que hay que recoger es el dato de la determinante influencia que en todo ello parece haber tenido «la catastrófica situación económica».

El mismo Gorbachov, en su obra sobre la «Perestroika», al hacer el análisis de la situación de la URSS, que la hacía necesaria, dedica una parte muy importante a la situación económica y a sus repercusiones en todo el sistema: «En un momento dado —como empezó a advertirse con toda claridad en la segunda mitad de los setenta—, ocurrió una cosa que a primera vista parecía inexplicable. El país estaba perdiendo su impulso. Los fracasos económicos se hacían cada vez más frecuentes. Las dificultades se acumulaban y se agravaban, y los problemas sin resolver se multiplicaban. Ciertos elementos de lo que llamamos “estancamiento” y de otros fenómenos ajenos al socialismo empezaron a aparecer en la vida de nuestra sociedad. Se había creado una especie de “mecanismo de frenado” que actuaba sobre el desarrollo social y económico ...». Y añade: «Al analizar la situación, lo primero que descubrimos fue una disminución del crecimiento económico» (págs. 16-17).

Dicho de formas distintas, lo que parece ser cierto es que el «sistema económico» vigente en los países comunistas ha fracasado frente a su adversario tradicional, el sistema económico vigente en los países occidentales, de signo capitalista. El conflicto «comunismo vs. capitalismo» parece resolverse históricamente a favor del capitalismo, no solamente por razones doctrinales sino en razón de constataciones históricas. Ante la alternativa «socialismo histórico» o «neo-capitalismo», la única opción eficaz y racional no parece ser otra que la opción por el capitalismo en el ámbito económico. Lo que evidentemente arrastraría consigo la opción por una sociedad capitalista. ¿Qué quedaría de las críticas hechas desde los

posicionamientos eclesiales, más o menos radicales, al sistema capitalista, ante la «necesidad histórica» del capitalismo, demostrada por el fracaso del socialismo-comunismo histórico?

### 3. Algunas matizaciones que nos ayuden a pensar

a) Ante todo, parece importante recoger la afirmación del promotor de la *perestroika*, de que su revolución no pretende ser ni una renuncia al socialismo ni un cambio a otro sistema distinto y, en concreto, al capitalismo: «Nos parecen extrañas las propuestas —algunas de ellas sinceras— para que modifiquemos nuestro sistema social y adoptemos los métodos y las formas típicas de una organización social diferente. La gente que hace estas propuestas no se da cuenta de que, aun si existiera alguien que deseara convertir la Unión Soviética al capitalismo, la cosa sería sencillamente imposible» (ob. cit., pág. 38).

La *perestroika* pretende realizarse desde el principio de la fidelidad al socialismo, que corrige sus desviaciones históricas y pretende reconducirlo a sus más auténticos postulados. No cabe duda que aquí se encierra una cuestión de gran transcendencia, que puede ocultarse tras discusiones histórico-terminológicas: ¿Qué clase de socialismo reconducido se busca? ¿Cuáles son los valores y modos de actuación político-económica que hay que restaurar? ¿Qué tiene ello que ver con el socialismo-comunismo actual? Sea de ello lo que fuere, sí creo que es muy importante que, desde una perspectiva de Iglesia y de Evangelio, no cerremos los ojos ante lo que pueda suceder en el futuro. Dos razones han de movernos a ello: la existencia de las lacras del capitalismo, que no quedan purificadas ni «santificadas» por el hundimiento de la economía comunista, y la afirmación de los valores que una visión libre e independiente ha sabido descubrir en el «socialis-

mo», no obstante sus gravísimas deficiencias económico-políticas.

b) Pero las mismas cautelas que han de tenerse en el uso del vocablo «socialismo» han de tenerse al emplear la palabra «capitalismo», en cuanto que con el mismo se quiera significar no una doctrina sino una forma de organizar la política económica. La referencia a los teóricos de la doctrina capitalista, con sus inevitables connotaciones relativas al sistema político apoyado en el reconocimiento de los derechos de la persona humana, al menos de una manera formal, no es suficiente para poder decir qué es y cómo funciona el capitalismo histórico, incluso en aquellos países que están regidos por gobiernos que se autodenominan socialistas.

Denunciar las incompatibilidades ideológicas del capitalismo liberal, en sus formulaciones puras y abstractas, no es suficiente para elaborar un juicio cristiano sobre las formas históricas, actualmente existentes, de funcionamiento de los diversos regímenes económico-políticos, para los cuales, sin embargo, no es impropia la atribución del calificativo de «capitalistas», en cuanto que la libertad del mercado, la propiedad privada de los medios de producción, el máximo beneficio, el reconocimiento formal de los derechos de la persona humana, siguen siendo pilares fundamentales de su funcionamiento.

Carecería, sin embargo, de sentido imaginarse hoy el funcionamiento del sistema económico a partir de la mera iniciativa privada, sin otra intervención de parte del Estado que la de un mero guardián del orden público y garante del funcionamiento de las leyes económicas en la libertad que, automáticamente, habrían de producir la cota de bienestar más alta posible en cada momento y situación histórica. Entiendo que el sistema capitalista funciona históricamente con una dosis mayor o menor de intervención política, manifestada en la política económica,

monetaria, la balanza internacional, el control de la inflación, la política salarial, la legislación laboral, la redistribución de la renta nacional, las pensiones, etc. Lo que no impide sino que, por el contrario, exige que se analice quién influye o decide en el momento de tomar las medidas correspondientes y cuáles son los objetivos que con las mismas se persiguen. El estudio de la relación poder económico-poder político seguirá siendo un problema de permanente actualidad en los regímenes económico-políticos de base capitalista.

c) Y precisamente con esta cuestión empalma una tercera que quiero plantear porque afecta directamente al tema que es objeto de nuestro estudio, el reto a la Doctrina Social de la Iglesia proveniente del fracaso del sistema económico de signo socialista-comunista. En efecto, la Doctrina Social de la Iglesia se ha negado a aceptar que ella fuera portadora de un modelo económico propio que pudiera ser considerado como una tercera vía entre el socialismo y el capitalismo. Precisamente, si no estoy equivocado, el rechazo que ha existido en grandes sectores de la misma Iglesia frente a su Doctrina Social, ha proveni-do de la interpretación dada a ésta, como si de una tercera vía entre socialismo y capitalismo se tratara.

Sin embargo, la encíclica *Octogesima adveniens*, del Papa Pablo VI, publicada el año 1971, sitúa el problema de las relaciones entre fe cristiana e ideologías y concretamente entre fe cristiana e ideologías marxista y capitalista, en un nivel que excluye cualquier tentación de convertir la fe cristiana y, por ello, el cristianismo, en un nivel semejante en el que se situarían el marxismo y el capitalismo, para constituir así como una tercera vía ideológica comparable a aquéllas. Véase el interesante trabajo publicado por Antonio M.<sup>a</sup> Oriol en «Estudios Eclesiásticos» 53 (1978), 209-243, bajo el título *Socialismo, marxismo, liberalismo. Meditación sobre Octogesima adveniens*, 26-36.

Cabe, sin embargo, preguntarse si no es necesario profundizar más en la cuestión, precisamente por las graves consecuencias que pudiera tener la insuperabilidad del binomio antitético: «socialismo-capitalismo», para los cristianos y su actuación en el ámbito económico-político, una vez supuesta la «irracionalidad» histórica del modelo económico de inspiración marxista. ¿Es que no cabe otra vía de actuación que la de ser «capitalistas»? En tal caso, ¿qué significa tal afirmación?

En las *Orientaciones para el Estudio y Enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, publicadas en 1988 por la Congregación para la Educación Católica, se recoge el texto de Juan Pablo II, en la *Sollicitudo rei socialis* (30-XII-87), núm. 41: «Dicha enseñanza “no es una tercera vía entre capitalismo liberal y colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente”, sino un servicio desinteresado que la Iglesia ofrece según las necesidades de los lugares y de los tiempos» (núm. 27, pág. 32). Queda, sin embargo, sin definir la naturaleza de este servicio desinteresado que no es una tercera vía. ¿Cabría pensar que es una corrección desde dentro del sistema sin alterar sus principios o pilares fundamentales? ¿También dentro del colectivismo marxista? (Cfr. también, núm. 51, pág. 48).

En las mismas *Orientaciones* se avanza en la línea de reflexión que venimos haciendo, dando un paso del nivel ideológico al histórico-práctico cuando se afirma lo que sigue (núm. 50): «Es importante precisar que muchas variaciones del principio del liberalismo económico, como son expuestas por los partidos cristiano-demócratas o social-demócratas, pueden ser consideradas no ya como expresiones de “liberalismo” en sentido estricto, sino como alternativas nuevas de organización social». ¿Qué impide llamar a esto «una tercera vía» frente a las realizaciones del marxismo-comunismo o del capitalismo-li-

beral, si no en el orden ideológico, sí al menos en el práctico de la organización político-económica? Más aún, ¿sería absurdo hablar de una superación de las ideologías marxista y capitalista para situarse en una visión «personalista» de la sociedad, capaz de inspirar realizaciones históricas diferentes, ninguna de las cuales fuera capaz de realizar en plenitud la totalidad de los valores personales, individuales y sociales, inherentes a esa visión personalista del ser humano?

Véase también la afirmación del mismo documento, en su núm. 63, pág. 56: «El hecho de que la Iglesia ni posea ni ofrezca un modelo particular de vida social, ni esté comprometida con ningún sistema político como una “vía” propia suya a elegir entre otros sistemas, no quiere decir que no deba formar y animar a sus fieles —especialmente a los laicos— a que tomen conciencia de su responsabilidad en la comunidad política y opten a favor de soluciones y a favor de un modelo, si lo hubiere, en el que la inspiración de la fe pueda llegar a ser praxis cristiana».

He de confesar que la hipótesis de que existiese un modelo en la comunidad política, en el que la inspiración de la fe pudiera llegar a ser praxis cristiana, me ha sorprendido sobremanera. El deslizamiento hacia apreciaciones, según las cuales la evolución del liberalismo hacia formas de organización promovidas por los cristiano-demócratas o social-demócratas constituyeran alternativas organizativas y modelos en los que se materializa la praxis cristiana, es realmente muy peligroso, sobre todo ante el supuesto fracaso de la racionalidad marxista-comunista.

No creo que las tres observaciones a que me he venido refiriendo en este apartado sean inútiles para descubrir la magnitud del reto con el que ha de enfrentarse la Doctrina Social de la Iglesia para no caer fácilmente en manos de un capitalismo reformado, por el impulso histórico promovido por el hundimiento de las economías ideológicamente contrapuestas, las propias del socialismo. Es

imprescindible seguir manteniendo el principio de que todo proyecto político-económico es portador de una sustancial pobreza e incapacidad de actualizar la plenitud de los valores humanos y cristianos derivados de la verdadera concepción del hombre que nace del Evangelio.

#### **4. El capitalismo y el fracaso del «Estado de bienestar»**

La transformación progresiva del Estado liberal mediante intervenciones de carácter social, ha tenido históricamente un nombre: «Estado de bienestar». Su objetivo sería el de realizar la «justicia social» sin renunciar a los principios inspiradores del sistema capitalista, tanto a nivel político como a nivel económico. La racionalidad económica, ordenada a la realización del máximo beneficio posible, quedaría equilibrada o coonestada con la intervención del Estado, que, mediante sus medidas de tipo social, corregiría los desórdenes producidos espontáneamente por la economía, asegurando a cada persona los recursos necesarios para poder vivir una vida digna de la condición humana.

Las cosas, sin embargo, no han sucedido así. Actualmente no solamente son constatables las llamadas «nuevas formas de pobreza». El planteamiento alcanza niveles más profundos y llega a afirmar la existencia de la crisis del llamado «Estado de bienestar». ¿Dónde queda el sueño de lograr a través de él la tan añorada conjunción entre libertad económica y justicia social? ¿Sigue siendo el capitalismo radicalmente incapaz de asegurar el mínimo de justicia exigida por la dignidad de toda persona humana? Es muy digno de ser tenido en cuenta a este respecto que, aceptando la Doctrina Social de la Iglesia como noción de bien común aquella situación social en la que la persona humana, toda persona humana, puede alcanzar el desarrollo de su personalidad en razón de la dignidad que es inherente a su

condición de persona, el documento de la Congregación para la Educación Católica, al que me he venido refiriendo anteriormente, en su núm. 31 (pág. 36) hace una, llamemos «muy prudente» matización: «El hombre-persona es el sujeto y el centro de la sociedad, la que, con sus estructuras, organizaciones y funciones, tiene por fin la creación y la continua adecuación de las condiciones económicas y culturales que permitan *al mayor número posible de personas* el desarrollo de sus facultades y la satisfacción de sus legítimas aspiraciones de perfección y de felicidad».

Habremos de preguntarnos qué puede significar para la Iglesia y para la humanidad defender «los derechos humanos [que] derivan, por una lógica intrínseca, de la misma dignidad de la persona». Ya que «la Iglesia ha tomado conciencia de la urgencia de tutelar y defender estos derechos, considerando esto como parte de su misma misión salvífica, a ejemplo de Jesús, que se manifestó siempre atento a las necesidades de los hombres, particularmente de los más pobres» (ob. cit., núm. 32, pág. 36).

La que hemos denominado quiebra del «Estado de bienestar» viene definida así por un grupo de escritores (cfr. «¿El fin del socialismo?», por José A. Gimbernat y otros, en «El País», 8-V-1990). «Y, sin embargo, el flamante vencedor [el capitalismo] sigue haciendo patentes sus flancos desguarnecidos a lo que siempre fue el motor de la izquierda social, a la crítica de la economía política. Prosigue siendo real que vivimos en sistemas de desigualdad y dominación. Más aún, las sociedades industriales han visto deteriorarse lo que habían sido sus mejores logros en el llamado Estado de bienestar, fruto de las políticas sociales de las democracias cristianas y de los socialdemócratas en la Europa de la postguerra. Las políticas de pleno empleo, una de las características sustanciales de ese Estado, han quebrado. En su lugar, para ayudar a nuestra resignación, se divulga la terminología del paro estructural y necesario. Las sociedades opulentas se han

convertido en las sociedades denominadas de los dos tercios, donde crece la marginación, la pobreza, el desarraigo social de la juventud, con sus dramáticas secuelas de drogodependencia y de extensión de la delincuencia».

Aparte de otros testimonios, es particularmente significativo el de los obispos de USA en su carta pastoral conjunta: *Justicia económica para todos* (1987), en la que afirman: «Más de treinta y tres millones de estadounidenses —aproximadamente una de cada siete personas en nuestra nación— son pobres... Un motivo de preocupación particular es el hecho de que la pobreza ha crecido en forma dramática durante los últimos diez años. Desde 1973 la tara de pobreza ha ascendido casi en un tercio» (números 170-171). Y para no llamarse a engaño, ellos mismos dan la definición de lo que entienden por pobreza: «Aquí entendemos como pobreza la carencia de suficientes recursos materiales para vivir una vida decorosa» (núm. 173).

Los Secretariados Sociales del País Vasco han estudiado repetidas veces el tema de la crisis del «Estado de bienestar». Me refiero a ellos particularmente en razón del trabajo realizado por uno de sus colaboradores, don Francisco Echebeste, en relación con un tema que nos afecta directamente en el tema que estamos abordando. Se trata de la enorme dificultad de superar la contradicción existente entre lo que pudiera llamarse la triple racionalidad: la racionalidad del sistema económico, inspirada por unas leyes económicas férreas y necesarias; la racionalidad política, dictada por la tarea ineludible del Estado de realizar el bien común; la racionalidad ética, exigida por los valores humanos que han de ser asumidos por la economía y por la política a fin de que éstas sean actividades humanas, es decir, al servicio del hombre. De la bibliografía por él utilizada merece ser citado especialmente el trabajo del P. Ricoeur: *Ethique et Politique*, Esprit, 101, mai 1985, págs. 1-10.

Quiero recoger aquí un aspecto que luego subrayaré

en el momento de indicar algunas orientaciones en la línea de la actuación práctica, a fin de hacer frente al reto que a la Doctrina y, consecuentemente, a la acción de los cristianos se nos plantea en el momento actual. Me refiero al tema de los márgenes de libertad que tanto la racionalidad económica como la racionalidad política dejan a quien quiera «optar», a fin de que sus decisiones puedan ser inspiradas por los valores éticos. Podría ser formulado en estos términos: ¿En qué medida las decisiones económicas y políticas vienen predeterminadas por los condicionamientos objetivos creados por el funcionamiento del sistema? O, en otras palabras, ¿cuál es el precio que económicamente y políticamente habrá de pagar quien quiera hacer eficaz en sus decisiones los imperativos de los valores éticos? No podemos olvidar que la Etica es el campo de la libertad; sin ésta es imposible hablar de Etica, al menos en una concepción personalista de la misma. Entiendo que es aquí donde radica uno de los riesgos más graves de la privatización de la fe o de la «insignificancia» del mensaje cristiano en el ámbito de las relaciones públicas y, en particular, de la política económica.

## 5. Capitalismo y orden económico internacional

Las reservas que han de hacerse al funcionamiento del sistema económico capitalista no están limitadas a la economía interna en cada uno de los Estados. Existe también un capitalismo internacional que debe ser estudiado y analizado desde la perspectiva de los valores éticos y, en nuestro caso, desde la Doctrina Social de la Iglesia, que ha de hacer presentes los valores evangélicos en las relaciones internacionales.

En su encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30-XII-87), escrita con ocasión del 20.º aniversario de la *Populorum progressio*, Juan Pablo II hace un análisis de la situación

internacional desde el punto de vista de la economía. La constatación básica consiste en la afirmación de que los dos decenios del desarrollo, que tantas expectativas había despertado, han dado un resultado más bien negativo. En concreto, el abismo existente entre el Norte desarrollado y el Sur en vías de desarrollo, ha crecido en lugar de disminuir; el cuadro general resulta «desolador». El fenómeno no es estacionario sino que sigue un proceso de «aceleración».

Es particularmente importante en nuestro tema lo que la encíclica dice en el núm. 16: «Hay que indicar las indudables graves omisiones por parte de las mismas naciones en vías de desarrollo y especialmente por parte de los que detentan su poder económico y político... No obstante, es necesario denunciar la existencia de unos mecanismos económicos, financieros y sociales, los cuales, aunque manejados por la voluntad de los hombres, funcionan de modo casi automático, haciendo más rígidas las situaciones de riqueza de los unos y de pobreza en los otros. Estos mecanismos, maniobrados por los países más desarrollados, de modo directo o indirecto, favorecen, a causa de su mismo funcionamiento, los intereses de los que los maniobran, aunque terminan por sofocar o condicionar las economías de los países menos desarrollados. Es necesario someter en el futuro estos mecanismos a un análisis atento bajo el aspecto ético-moral».

La dependencia económica de los países subdesarrollados respecto de los del primer mundo, adquiere también dimensiones políticas. En su núm. 22 dice la encíclica: «Los países subdesarrollados, en vez de transformarse en naciones autónomas..., se convierten en piezas de un mecanismo y de un engranaje gigantesco». Y añade: «Cada uno de los dos bloques [el capitalista y el marxista-comunista] lleva oculta internamente, a su manera, la tendencia al imperialismo, como se dice comúnmente, o a formas de neocolonialismo».

No es extraño, pues, que desde múltiples instancias se venga planteando la urgencia de promover un nuevo orden internacional que esté apoyado en postulados distintos del máximo beneficio, de la explotación de los países menos desarrollados, del fortalecimiento de los vínculos de dependencia económica y política sobre los más débiles, del despilfarro en los gastos armamentísticos y del expolio ecológico de los recursos de la tierra y de la familia humana. Sin embargo, los esquemas sobre los que habría de edificarse ese nuevo orden económico, ni existen ni parecen ser objeto de estudio de parte de los centros pensantes de la humanidad, los cuales orientan su atención hacia otros centros de interés.

Lo que sí es cierto es que los criterios de maximización de beneficios, de competitividad y libre mercado, son radicalmente insuficientes para enfrentarse con esta tarea. Ella, sin embargo, es de una urgencia agobiadora. Según un informe del Banco Mundial hecho público en agosto, en Recife (Brasil), alrededor de 1.200 millones de personas en todo el mundo, es decir, un tercio de la población de los países en vías de desarrollo, viven en condiciones de pobreza. El estudio considera pobres a las personas con ingresos anuales de 350 dólares o menos.

A nivel más próximo, no parece tampoco que los principios inspiradores de la CEE sean distintos de los que hasta el presente han venido inspirando el funcionamiento capitalista de la economía. ¿Seguirá siendo verdad que esta Comunidad Económica tratará de actuar como un «club de ricos» que pretende consolidar su situación frente a competidores que la ponen en peligro?

## **6. El reto a la Doctrina Social de la Iglesia**

Juan Pablo II en la encíclica que venimos citando se hacía esta importante pregunta (núm. 21): «¿De qué ma-

nera o en qué medida estos dos sistemas, i.e. el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, son susceptibles de transformaciones y capaces de ponerse al día, de modo que favorezcan o promuevan un desarrollo verdadero e integral del hombre y de los pueblos en la sociedad actual?». Cabría incluso preguntarse en qué medida los cambios necesarios a introducir en uno u otro sistema no habrían de importar la liquidación de los mismos para dar lugar a algo cualitativamente distinto, no obstante las afirmaciones doctrinales y de principio que los respectivos protagonistas puedan realizar.

Lo que no puede negarse es el hecho de que la situación actual, a la luz de los planteamientos que hemos querido recoger, constituye una auténtica tentación para los cristianos, que se convierte en un reto para la Doctrina Social de la Iglesia: evitar la pacífica aceptación del funcionamiento de la economía según los presupuestos, más o menos reformados, del capitalismo del máximo beneficio, de la competitividad y del libre mercado. El cristiano no puede sentirse a gusto y en paz en una economía cuyos mecanismos producen, de forma casi necesaria, los efectos que hemos denunciado. Pero no es fácil saber qué es lo que hay que hacer. Incluso parece necesario añadir que no es a la Iglesia a la que toca decir qué es lo que prácticamente y en concreto se debe realizar a fin de que se cumplan los postulados de la justicia social, tanto en el ámbito de los Estados como en el de la comunidad internacional, en sus diversos niveles.

Pero el hecho de que no sepamos «todo lo que habría que hacer», no debe llevarnos a la pasividad. La carta pastoral de los obispos de USA fue un intento que merece ser estudiado y analizado, incluso desde la perspectiva de sus riesgos de deslizamiento hacia soluciones concretas que, en principio, no parecerían propias de un magisterio episcopal. Podría imputársele la aceptación «reformista» del sistema, que le haría perder fuerza crítico-profética.

En todo caso, fue una manera de bajar a la palestra de la realidad económico-social en favor de «justicia económica para todos».

He aquí algunas sugerencias que ofrezco, a manera de estímulo, para el estudio, la reflexión e incluso la praxis pastoral:

a) Es necesario mantener una actitud crítica respecto de la economía inspirada en los presupuestos del capitalismo liberal y de la supuesta racionalidad científica de la misma, que impediría cualquier intento de incorporación de los valores éticos y evangélicos. La dimensión pública de la fe debe actualizarse «en favor de los pobres» no sólo en el ámbito de la asistencia caritativo-social, sino también en la denuncia de la injusticia y en la lucha contra ella.

b) Dado que es el mismo sistema el que genera, en virtud de su propia racionalidad, las situaciones de injusticia, las conciencias particulares deben ser sensibles a la mancha de injusticia respecto de los enriquecimientos realizados a costa de los «pobres» de la misma nación y de otros Estados. La «pobreza» positivamente buscada para reducir los propios gastos, la utilización de los beneficios para la generación de nuevos puestos de trabajo y la promoción de obras gratuitas de finalidad social, debe ser una llamada constante de la Iglesia para la utilización, que dentro del sistema pueden ser considerados «legítimos», es decir, no fraudulentos.

c) El estudio y el progreso de la Doctrina Social de la Iglesia debe tener el carácter histórico que le corresponde, a fin de que pueda ser una respuesta, si no «dada», sí al menos «buscada», para cada situación histórica. Ello significa mantener viva «la preocupación pastoral por proponer a la comunidad cristiana y a todos los hombres de buena voluntad los principios fundamentales, los criterios universales y las orientaciones capaces

de sugerir las opciones de fondo y la praxis coherente para cada situación concreta» (Documento de la Congregación para la Educación Cristiana, núm. 27, pág. 32).

d) La realización o el logro de este objetivo exige como condición absolutamente necesaria el conocimiento de la realidad, es decir, el VER de las situaciones históricas. Creo, sin embargo, importante hacer alguna observación al respecto. En efecto, al cristiano le interesa analizar y conocer la realidad desde la perspectiva de los mecanismos de justicia o injusticia que en ellos operan. No es un conocimiento puramente descriptivo, sino dirigido por la «finalidad» de conocer cómo operan en los mecanismos y decisiones adoptadas los valores que afectan a la justicia o la injusticia social. Más aún, será necesario conocer el ámbito de opción discrecional que en los mismos existe, a fin de poder incorporar la dimensión de la «eticidad» o, si se quiere, la racionalidad ética. La complejidad de las situaciones hará absolutamente necesaria la investigación interdisciplinar. La comunidad cristiana debe disponer de lugares (= plataformas) en los que ese estudio sea posible en los diversos niveles.

e) El hecho de que no exista un modelo de organización político-social que satisfaga la totalidad de las exigencias derivadas de los valores evangélicos y de la justicia, no ha de ser razón que justifique la ausencia de los cristianos en los lugares de decisión. Por el contrario, «la presencia de la Iglesia en el campo político es una exigencia de la fe misma» (ib., núm. 63). Esta misión es compartida de forma distinta por toda la Iglesia, incluida la jerarquía, y por los laicos. A éstos corresponde «tomar decisiones concretas, establecer programas, dirigir campañas, ostentar representaciones populares, ejercer el poder» (ib.). Esta afirmación ha de ir también subrayada o completada por la afirmación de la necesidad de un acompañamiento cristiano que evite la imposición de la lógica del poder, sea económico o político, que tan fácil-

mente introduce la división interna en la experiencia de los cristianos comprometidos en la vida pública.

f) Finalmente, se hace necesario insistir en la urgencia de crear escuelas o lugares de capacitación para la acción económico-social. Nuestra Iglesia padece una gran anemia en este campo, que sería necesario subsanar cuanto antes, si no queremos que ella se convierta en un «ghetto» religioso o en un club que satisfaga las necesidades espirituales de las conciencias piadosas. El esfuerzo de muchas fuerzas sociales por reducir a la Iglesia a las sacristías, podría tener la más grave complicidad en la misma Iglesia, incapaz de hacerse presente en el ámbito de las relaciones públicas, económico-sociales, por no tener nada que decir o por no saber qué decir.



# EL FUTURO DEL MARXISMO Y SOCIALISMO. VALORACION DESDE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

---

P. JEAN-YVES CALVEZ, SJ

Este año, muchas veces me encuentro en la situación del que está defendiendo un poco al marxismo contra acusaciones injustas o extremas. Hay un testimonio de Marx, al final de su vida, en los años 70 del siglo pasado, cuando Hegel ya no estaba de moda (pues había estado muy de moda cuando Marx vino a organizar su propio pensamiento alrededor de los años 1840-45-50). Marx defendía a este pobre Hegel contra la mala fama que se le había creado, es decir, Marx defendía a Hegel para decir que ciertamente ha tenido sus deficiencias, pero nos ha enseñado algo y hay algunas cosas valiosas en su pensamiento.

Yo casi diría lo mismo de Marx en este momento, donde el marxismo está en condiciones tan malas para muchos de nuestros contemporáneos.

Voy a hablar primeramente de la situación presente del marxismo, después intentaré indicar los elementos del pensamiento marxista que han perdido su atracción y diré, al mismo tiempo, lo que queda en la visión de muchos, de algunos marxistas y mi visión también. Así valoraremos un poco lo que ha perdido y lo que mantiene cierto valor, y, finalmente, haré la pregunta un poco dis-

tinta sobre si el hundimiento relativo del comunismo es también hundimiento de todo socialismo.

Para hablar del futuro creo que es bueno caracterizar bien primeramente el presente. Voy a hacer algunas observaciones alrededor de los acontecimientos de 1989, y voy a hablar, por el momento, únicamente del socialismo-marxista; dejamos otros socialismos al lado y nos concentramos sobre el marxismo.

En 1989 no hay que olvidarse de Pekín, Tienanmen, símbolo de que el marxismo no ha muerto en todas las partes del mundo. No olvidemos que el régimen comunista chino buscaba en los diez últimos años hacer una transformación o una reforma, un reformismo económico, pero sin transformación en lo político; quería mantener el comunismo, el régimen político, y quería, al mismo tiempo, combinar esto con una evolución muy grande en lo económico, que iba hasta el punto de decir: ¿por qué no elementos del capitalismo? Veía una posibilidad de compaginar capitalismo y socialismo, etc. Y como se sabe, de hecho, China se transformó mucho en aquellos años, y evolucionó en el campo económico con una apertura bastante extraordinaria, pero siempre con la idea de no tocar lo político, y esta posición se pudo finalmente mantener por la intervención del mismo Deng Tsiao Ping en 1989.

No me detengo sobre la interpretación de lo que pasó en China y el futuro de esto, porque la Historia no se para ahí ciertamente. Pero por el momento es un hecho importante para valorar el presente del marxismo; muy importante, porque en Asia, en comparación con Europa, América Latina o Africa, el comunismo ha quedado bastante firme y tranquilo. Asia es otro mundo: en la India hay partidos comunistas bastante fuertes y algunos en el poder..., en Filipinas; yo haría una cierta diferencia con el caso de Vietnam. Curiosamente, el Vietnam, donde el comunismo era también muy rígido, tiende a serlo

menos por influencia de la Unión Soviética: es el único país en el Asia Meridional que está bajo la influencia particular de la Unión Soviética, todo lo demás está bajo la influencia de China, principal influencia por lo menos.

Este comunismo asiático es una rama distinta de comunismo, posiblemente más pragmática (sobre todo el de la India), menos filosófico, por lo menos si tomamos la palabra filosofía en nuestro sentido occidental; es una formación de marxismo bastante especial, pero al mismo tiempo muy rigurosa, muy rígida, muy radical en la práctica. Y esto sigue en pie.

Hablando de otro sector: el caso de Cuba es más particular. He tenido contactos recientes ahí, y he visto cómo se mantiene el régimen a base del nacionalismo, con el miedo de caer de nuevo bajo la influencia de su gran vecino. Y mientras los países de Europa Central y Oriental el año pasado tenían la impresión de liberarse de un cierto gran vecino también, se liberaban entre otras cosas de esto; mientras, en Cuba, cambiar podría ser no liberarse.

Sí es notable el efecto de los acontecimientos de Europa Oriental sobre la mentalidad de los comunistas cubanos; no cabe duda de que esto también les interroga a ellos. Pero a pesar de estos interrogantes internos, se mantiene el régimen por razones, diría, un poco extrínsecas, nacionalistas. Pero fuera de Cuba, el impacto de los acontecimientos de Europa Oriental sobre los marxistas es fuerte en toda América Latina, según mis contactos también directos con comunistas de varios países. Se hacen muchas preguntas y no saben dónde ir. Algunos partidos se dividen de nuevo. Por ejemplo, en Argentina hace algunas semanas hubo un Congreso y acabó con dos partidos en vez de uno, etc.

En Africa se han alejado rápidamente del marxismo varios Gobiernos y sus dirigentes: los de Mozambique,

Benin, Etiopía; no tanto los de Madagascar, éstos siguen más fieles por el momento. Con estos matices que he dicho, ha habido verdaderamente en 1989 un terremoto universal, sí, casi universal, con la excepción de Asia. ¿Qué ha acontecido? El hundimiento de un sistema económico, dicen algunos, o dicen bastantes. Es la interpretación de los ámbitos más interesados por lo económico. Lo creo erróneo, es decir, que ciertamente han sucedido muchos acontecimientos económicos, pero no es lo esencial. Es verdad que todo empezó en el año 1985 con un diagnóstico económico, un diagnóstico de la economía de la Unión Soviética por Gorbachov; en los años 1988-89-90 han acontecido otras cosas de más amplitud en la Unión Soviética que el fracaso de un sistema económico: es una verdadera revolución política, en muchos sentidos de la palabra, que no ha acabado todavía.

En Polonia, por otra parte, hemos visto una situación que resultaba de la resistencia pasiva de todo un pueblo durante diez años, todo un pueblo que no trabaja, que no ha trabajado durante diez años, por lo menos desde el tiempo del estado de emergencia, estado de guerra, como dicen ellos, impuesto en 1981. Resistencia pasiva hasta tener hambre. Y esto crea una situación económica muy mala. Sin embargo, en los demás países el problema económico no era el primero.

En Checoslovaquia, la situación económica era, y sigue siendo, relativamente buena; otras cosas iban muy mal. Todo lo acontecido en noviembre pasado tenía poco que ver con lo económico, pero tenía que ver con la libertad y con algunas cosas importantes.

En casi todos estos países tampoco había planes de transformación económica. Me puedo acordar de conversaciones en Polonia, en 1985-86, sobre los deseos, los anhelos de la población polaca. Estaba a punto de explotar todo porque había la presión del estado de emergencia de Jaruzelski y un anhelo, un afán de libertad muy

fuerte, un deseo de acabar con el régimen comunista como tal. Pero algunos responsables (creo que algunos de ellos están ahora en el Gobierno) decían: «Nosotros no pensamos en cambiar el socialismo, el sistema de propiedad de los grandes medios de producción, por lo menos, no, esto no está en tela de discusión, no está en tela de juicio».

Sin embargo, ha cambiado mucho después. Ahora están hablando mucho de privatización; pero hace cinco años no se hablaba. Había un deseo de transformación política, evidentemente, y aunque no había muchos planes tampoco, ciertamente que en lo económico no había plan de transformación profunda. Sobre Polonia pueden leer toda la literatura eclesiástica de resistencia al comunismo, los discursos del cardenal Wyszynski, etc., ya en los años 70. Ustedes podrán leer que nunca hay mucha discusión del sistema económico. Toda la discusión está centrada en el trabajo, el tratamiento del trabajador en un sistema autoritario, y naturalmente el problema del salario y la subsistencia, pero casi nunca se pasa de esto a problemáticas más genéricas sobre los sistemas económicos.

Había pocos planes de transformación económica, y todavía hay pocos, y no ha habido en 1989 mucha transformación estructural de las economías. En Polonia ha habido medidas inmediatas de ajuste, sobre todo para contrarrestar una inflación tremenda, y han conseguido pararla con muchas consecuencias políticas. Han puesto en marcha políticas de precios, o de libertad de precios más bien; políticas monetarias, libertad del cambio de la moneda, han hecho convertible los loti, la moneda polaca; ya no hay dos mercados de moneda en Polonia, no hay mercado negro. Hay un solo mercado y la moneda es convertible de tal modo que los polacos ya no quieren recibir los bonos del COMECON o los rublos; quieren ser pagados en moneda seria.

Aun con todo, los polacos no han cambiado las estructuras de la economía, y todo queda abierto en el campo de las estructuras. Lo acontecido no es, creo, esencialmente el hundimiento o la transformación de un sistema económico; lo acontecido es mucho más una revolución política, digo es mucho más no por ser político en comparación con lo económico, sino es mucho más por ser la transformación del presupuesto y de la presuposición más formidable del marxismo.

Un sistema económico tiene sus ventajas y sus desventajas, y puede ser discutido, pues es algo bastante relativo; pero lo que ha sido tocado en la revolución de 1989 no es algo secundario, sino esencial, y digo la presuposición principal, *el monopolio o rol dirigente, como se ha dicho, del partido comunista en el Estado y en la sociedad*, pero, cuidado, un monopolio que no era únicamente de hecho porque un grupo de señores se habían apoderado del Estado y no lo querían dejar, no, mucho más que esto, era un monopolio de derecho, yo diría filosófico, metafísico. El Partido tenía este derecho, lo tenía por ser la vanguardia del proletariado, la parte mejor, había dicho Marx, del proletariado.

Decía Marx de los comunistas: no tienen intereses, a no ser los del proletariado. Automáticamente, por ser vanguardia, representan necesariamente los intereses de todo el proletariado. El proletariado mismo es o era una clase; era para Marx, para los marxistas, una clase social de significado absolutamente excepcional en la historia de las clases; con el proletariado se daba, tenía que darse, un vuelco a la Historia, fin de la Historia, o bien en términos marxistas fin de la Prehistoria (se ha discutido para saber si fin de la Historia o fin de la Prehistoria, creo que importa poco la palabra en todo caso). Al hablar de proletariado, Marx había tenido la idea de una transformación radical de las condiciones de la Humanidad, hasta aquí dividida, por la actuación del proletaria-

do. Una actuación que correspondía directamente a su ser; una actuación que era la otra cara de la moneda de su alienación, de lo que sufría pasivamente; una revolución automática, se puede decir, que es la visión de Marx.

Mediante esta acción, por fin, la Humanidad salía siempre de la división en la que había estado, tal vez no en los primeros momentos de la Humanidad (comunismo primitivo), pero sí por mucho tiempo por lo menos. Valen las palabras que están al comienzo del Manifiesto Comunista: «Hasta ahora la Historia de la Humanidad ha sido la historia de clases divididas, etc.». Se anunciaba que esto iba a acabar con el proletariado. El proletariado mismo era el núcleo. Los comunistas tenían el derecho de dirigir este rol dirigente, inscrito hasta en las Constituciones. Tenían el derecho de dirigir, porque ellos tenían una comprensión, un saber, un conocimiento de los procesos socio-históricos desarrollados en el tiempo del capitalismo industrial. Esta idea está en el Manifiesto Comunista ¿Por qué los comunistas tienen que estar al frente? Bueno, porque saben. El que sabe más que los demás puede dirigir a los demás. Este es un principio muy peligroso en cualquier Gobierno; es la teoría del Rey Filósofo de Platón que acabó con ser el tirano Dionisio de Siracusa.

Ahora bien, en pocos días, en pocas semanas, se vio en todas las revoluciones del 89, todo rápidamente se centraba sobre esta cuestión del papel dirigente, por derecho, del Partido Comunista en el Estado y en la sociedad, y se llegó a su abolición. Yo creo que éste es el acontecimiento más esencial. Abolición en todos los países y hasta en la Unión Soviética. El famoso artículo 5.º de la Constitución Soviética desapareció. Este acontecimiento no se realizó sin la colaboración de muchos comunistas que habían llegado a la conclusión de que ya no se podía mantener tal situación.

Otro rasgo de la situación presente, que yo quiero subrayar, es que los comunistas, que eran numerosos, numerosísimos en cierto sentido, y que estaban en todas partes, existen todavía. Las personas existen, hayan cambiado su visión o no; y muchos han cambiado bastante, pero existen y ocupan todavía muchas veces los puestos que ocupaban anteriormente en el Estado, en las empresas, en las universidades, en la policía misma. Me decía un ministro polaco, que no es ministro del Interior, pero ministro de la Administración Local, que tiene mucho que ver con estas cosas también: ¿Qué podemos hacer? Hemos cambiado el apellido del nombre de la Institución, se llamaba Milicia antes, ahora se llama Policía, pero son los mismos, fuera de algunos jefes. Ciertamente no es indiferente que hayan cambiado los jefes y la filosofía según la que se guía una Institución, pero por otro lado funcionamos con las mismas personas más o menos, naturalmente hay algunos casos criminales..., pero en conjunto es así y es importante darse cuenta de esto. Es una cosa que me ha llamado mucho la atención al visitar, no todos, pero buen número de países, en la primavera de este año; me ha llamado la atención que ha cambiado poco, porque la gente no puede cambiar, el pueblo es el pueblo y nada más, aún los comunistas son el pueblo, son una parte tan importante de la gente. Además no se cambia, no se puede cambiar tanta gente en un día, ni en un año. ¿Por qué no hay otra gente formada? ¿Por qué los únicos que recibían formación para gerencia de empresas, para la función pública, todos ellos eran comunistas? Había que tener cierta vinculación con el comunismo para poder entrar en las buenas carreras de la Universidad, y por esta razón no hay otros; hay campesinos, hay obreros también, sin cualificación, hay algunos intelectuales católicos en Polonia, pero son un número pequeño. Hay que ver el problema real de este número de gente.

En cierto sentido, se constata que no hay personal de recambio. Esto no quiere decir que haya que tener miedo. No hay que tener tanto miedo porque, de hecho, están cambiando las mentalidades, y no empezaron a cambiar en el año 89, estaban cambiando ya antes. Este es el segundo punto que yo quiero comentar ahora. Las mentalidades ya estaban cambiando antes, aunque decir esto es un poco pretencioso; supondría, en cierto sentido, haber tenido un conocimiento muy detallado de toda la realidad allí, pero lo puedo decir creo a base de los contactos múltiples que he tenido con representantes de la ideología, representantes oficiales en los países del Este ya a finales de los años 70, pero sobre todo en los 80, en bastantes casos en conversaciones oficiales de la Iglesia católica, a través del Secretariado, ahora Consejo Pontificio para los no Creyentes, con representantes oficiales de la ideología marxista en Europa Oriental. No puedo decir directamente con el Partido porque esto pasaba a través de otras organizaciones, pero hemos tenido muchas ocasiones de este tipo.

Ya desde el principio de los años 80, noté los cambios ideológicos y las cosas que eran abandonadas por ellos. Lo noté y publiqué en varios artículos, a través de los años. Así que lo que estoy diciendo se puede averiguar en mis propios escritos que de hecho han podido constatar esta evolución. Y en algunos casos me han dicho algunos señores aquí en Europa Occidental: ¡Pero usted se deja engañar!, ¿no se da cuenta? Yo creo que nos dábamos cuenta honestamente. Nadie puede exactamente saber lo que hay detrás de todas las palabras, claro; pero, en conjunto, creo que no nos engañábamos tanto, y lo que ha aparecido en el 89 era la manifestación más clara de todo esto.

Empezaban a aparecer dudas sobre una serie de cosas que voy a indicar: dudas sobre la visión socio-histórica del proletariado, eje de la historia, cuyos intereses son di-

rectamente los intereses de la Humanidad, como los intereses de los comunistas son los del proletariado. Se dan, afirmaban muchos ya antes de Gorbachov, valores, y hasta valores morales comunes de la Humanidad. (Estoy citando cosas que he oído ya hace muchos años). Se dan valores morales comunes de la Humanidad, superiores a los intereses de cualquier clase particular, incluso el proletariado, anteriores, también estos valores, a cualquier ideología y por tanto al marxismo mismo.

Dudas también sobre el materialismo histórico. Ya no se tomaba el materialismo histórico como una convicción central y se sustituía por la visión humanista, por un cierto humanismo idealista del joven Marx, algo que antes era completamente tabú y que ahora parecía la base de muchos de estos representantes de la ideología. Yo creo que están contradiciendo lo que ellos mismos o sus antecesores decían quince años antes. Estoy diciendo dudas sobre el materialismo histórico, expresión que no he oído en la boca de un marxista en los siete-ocho últimos años ya, mientras antes era el punto clave.

Dudas también sobre lo que se puede llamar el cientismo marxista, es decir, la convicción de que todo se resuelve por ciencia y, desde luego, también, que el marxismo tiene las llaves de toda esta ciencia, que el marxismo es la ciencia social, de las formaciones sociales (como ellos decían), caracterizada por la misma certeza o casi el mismo método que las ciencias de la Naturaleza. En aquellos tiempos de Marx, las ciencias de la Naturaleza se consideraban con una verdadera veneración, no había todos los problemas que después ha habido alrededor de su relatividad. No había nada de esto, y cuando Marx decía que los procesos sociales son constatables con el mismo tipo de método que las ciencias de la Naturaleza, lo quería decir en serio.

Ahora, en general, hay mucha duda sobre todo este proceso. En particular, yo he oído hace bastantes años a

representantes ideológicos soviéticos decir que hoy hay problemas de la Humanidad que ya no se resuelven por medio de la ciencia (la ciencia marxista), no la ciencia. La ciencia queda, por el momento, atrasada, no está al nivel de los problemas de hoy, hay que recurrir a la filosofía, es decir, recurrir a convicciones que no cuajan con la ciencia marxista. Yo creo que lo que había detrás de esto, para la paz del mundo, el problema fundamental para los soviéticos en aquellos años, era la paz nuclear, y para ello hay que apoyarse sobre valores comunes de la Humanidad, de los que nunca nos habla la ciencia marxista, que sólo conocía conflictos, contradicciones, antes del advenimiento del comunismo. Y en los países del Este ya no podían contentarse con esta visión puramente conflictiva; les daba la impresión de que con esto vamos a acabar con la Humanidad y les parecía un problema suficientemente serio para acudir a otras fuentes de convicción en orden a buscar una salida para la Humanidad.

Dudas sobre el valor de las medidas de transformación o de socialización de la propiedad, típicas de las revoluciones marxistas. Estas dudas confesaban no haber llegado a la humanización o al mejoramiento de las relaciones humanas, algo que tenía que ser el punto fuerte del comunismo: modificar, por fin, la relación entre los hombres, permitir una reconciliación en vez de todos los conflictos; y decían, aun a nivel muy inmediato de las relaciones de trabajo, por ejemplo: no hemos conseguido nada con esta socialización. Hablaban más o menos como Juan Pablo II sobre la socialización. De hecho, esto no quería decir: ¡ah, bien!, ¡habría otro tipo de socialización que sería mejor!, no, querían decir más bien, finalmente, que la cuestión de la propiedad no importa mucho. Hay que buscar otros caminos, que son la educación, una educación mejor, porque hemos educado en el comunismo durante setenta años sin tener éxito tampo-

co. Así que hay que revisar la educación. Estas son palabras, prácticamente conversaciones, que yo he tenido con algunos representantes ideológicos hace algunos años.

Dudas, finalmente, y vuelvo al primer punto, *sobre el derecho del Partido Comunista a un rol dirigente en el Estado y en la sociedad*. Ya hace varios años parecía a algunos contrario a los derechos humanos. Alguno ha manifestado no poder defender esta exigencia de monopolio del Partido Comunista en el Estado; es contrario con los derechos humanos inscritos en la Constitución misma de mi país. No es que haya un artículo de las declaraciones sobre derechos humanos donde se diga que no hay lugar para el monopolio de partidos, no, esto no hay. Pero quiero decir que la idea fundamental de los derechos humanos es la igualdad de los hombres; todos los hombres son iguales y no hay ningún hombre, ningún grupo, que tenga un derecho así por naturaleza para dirigir a los demás, esto no hay; no se puede aceptar. A propósito de los derechos humanos, creo que habrá que escribir la historia de lo que ha acontecido en Helsinki y Madrid. Me refiero al Acuerdo de Helsinki entre todos los países de Europa, también EE.UU. y Canadá, que afrontaron un sistema de acuerdos con verificación de los pasos hechos, etc., que ya en la mentalidad de los soviéticos había empezado y era un instrumento para estabilizar y cerrar la división de Europa. Pero un sistema en el que los occidentales habían obtenido que se tuviera más consideración para los derechos del hombre en todos los países, que se puedan averiguar los progresos hechos. Ha habido varias conferencias para verificar dónde estaba el progreso con los derechos humanos y para hacer nuevas recomendaciones a este propósito. Creo que es extraordinario el efecto que ha tenido esta adhesión oficial de los Gobiernos de Europa Oriental por los derechos humanos, a través del proceso de Helsinki, el efecto que esto ha tenido en las pobla-

ciones, entre la gente, y la ayuda que esto ha dado a toda la transformación que hemos vivido.

¿Qué queda? He hablado de cosas que ya no quedan, todos estos puntos que han caído casi definitivamente en el 89. ¿Qué queda después, cuando esto se encuentra en tela de juicio? Aquí habría que ser profeta y no lo soy; habría que tener mucha información sobre lo que piensan los marxistas y los ex marxistas o los ex comunistas; hablo únicamente de algunas cosas que me han dicho algunos de ellos recientemente. He hecho la pregunta a comunistas en varios países, pero ahora ¿qué queda?, ¿qué sigue de pie? Sigue de pie un cierto realismo. El hombre es el mundo del hombre, decía Marx, no es un ser abstracto, es un ser de relaciones con otros hombres, es un ser material y social.

Hay un mundo del hombre, y el hombre es esto. Tal vez es demasiado decir, pero al menos es la indicación de que hay muchas cosas que están concatenadas, están vinculadas, que el hombre no es un ser aparte. En una frase así, ya no se ve la abolición del sujeto humano como en otros tiempos, ni es un determinismo absoluto, determinación de todas las fuerzas materiales de producción. No, ya no se ve esto, pero sí se sigue dando importancia a la atención típica de Marx, a todo lo que es concatenación entre los niveles de lo social, de lo cultural, de la conciencia, etc. La atención de Marx a la inmersión de lo humano en lo social, esto, me dicen muchos marxistas o «ex», vale, es algo importante. Es una llamada contra tantas tentaciones de concebir el espíritu, tal vez el alma, como existente, sin cuerpo lingüístico, sin cuerpo social, etc. Este realismo social, cultural también, yo no lo hubiera dicho espontáneamente, son marxistas quienes me han dicho lo que verdaderamente han aprendido en la atención de Marx a las estructuras.

En segundo lugar, bastantes marxistas, y eso es un poco curioso dada la historia del comunismo, retienen

una filosofía de la libertad, porque se da también esto en Marx, en el joven Marx sobre todo. A pesar de todo el determinismo, donde se ha hundido finalmente el comunismo, el marxista luchaba, apoyándose en Marx, en proporcionar la libertad, no cabe duda, y esto no lo quieren dejar.

Otro rasgo, válido también, *es la crítica del capitalismo*.

Pueden ser inválidos muchos razonamientos sobre el mecanismo de la explotación. Yo creo que habría muchos marxistas que dirían que todas estas teorías alrededor del valor del trabajo valen poco. Pero quedan intuiciones valiosas sobre el carácter fundamentalmente acumulativo de este sistema en desfavor de los más débiles, y lo hace así donde no se pone bajo control en nombre de la sociedad que nos une, entre nosotros como hombres.

Todo esto parece que queda y se mantiene, según los marxistas. Yo diría, bajo un punto de vista de la Doctrina Social de la Iglesia, porque el último punto es valorarlo desde la Doctrina Social de la Iglesia, que son efectivamente puntos de vista, llamadas de atención, que valen bastante. Únicamente yo añadiría, desde la sensibilidad de un cristiano, algunas otras cosas que tal vez no llaman tanto la atención a los marxistas, pero a mí sí que me llama la atención: el sentido de Marx por todo lo que es alienación, enajenación en el hombre, un cierto sentido trágico, en otras palabras, dentro de un pensamiento que fundamentalmente es demasiado optimista. Es decir, nos llama la atención siempre Marx, y creo que es importante para un cristiano también, con un realismo nuevo, sobre el peligro que las obras del hombre, la producción material, pero también la cultura en todo el sentido de la palabra, se vuelquen contra el hombre. El hombre se pierde fácilmente donde se está realizando, se enajena, se aliena donde se está objetivando, y necesariamente el hombre se objetiva, se hace objeto, es un ser en la Naturaleza, y con

estas condiciones de finitud del hombre, siempre hay el peligro de perderse en sus obras mismas.

Esta idea típica de Marx (que proviene en cierto sentido de Hegel, aunque no es tan radical), la podemos aprovechar mucho. Yo creo que la teología católica la ha aprovechado bastante en los últimos años y en particular el Papa Juan Pablo II, porque las cosas que acabo de decir creo que, casi literalmente, se encuadran en algunas de sus presentaciones, por ejemplo, en la *Redemptor hominis*, su primera encíclica.

Habría todavía que leer a Marx, o, por lo menos, los que lean a Marx aprenderán de él la preocupación por el sentido de la Historia. Naturalmente la crítica actual al marxismo, como a muchas otras cosas, es una crítica al sentido de la Historia global, demasiado fácil, y ya estamos de vuelta de esto. Porque ¿quién cree todavía en un sentido de la Historia? Estamos acabando con Marx, con Hegel, con el positivismo kantiano, con el progresismo.

Creo que es una reacción excesiva, es peligroso apoyarse únicamente en algunos principios kantianos, los imperativos morales, y vivir sin nunca aprender cosas más modestas, pero más imperativas, es decir, cosas que nos comprometen en la Historia misma. Y si no hay un sentido global total de la Historia concentrado en un proletariado, si no hay esto, creo que tenemos que reencontrar la idea de ciertos sentidos parciales, leemos algo en la Historia, finalmente. En las acciones hay una cierta línea en ciertos períodos de la Historia, hay algo que nos llama, hay tareas históricas, en otras palabras, inscritas en orden a la liberación de un pueblo o de una clase o de cualquier otra cosa; son cosas que no provienen únicamente de la aplicación inmediata del imperativo categórico o sobre lo coyuntural; son cosas que resultan de un proceso histórico, y en el proceso bien analizado se percibe la necesidad de actuar en cierta dirección, de cum-

plir con cierta tarea histórica, y es importante no abandonar esto. Yo creo que Marx no lo resuelve bien, pero nos obliga, nos ayuda a preguntarnos, a interrogarnos sobre ello, sigue obligándonos a pensar. Y es algo bastante positivo.

Tercer punto y último. *¿El hundimiento del comunismo es también hundimiento de todo socialismo?* Es verdad que en los tiempos recientes, en los últimos decenios por lo menos, en este siglo en general, ha habido una estrecha vinculación entre socialismo y marxismo, si no comunismo. Más en concreto, había una cierta idea de que sin la adhesión al principio de socialización ya no se hablaba en serio de socialismo. Por ejemplo, si uno, en el año 50, se confesaba socialista y decía esto: «No estoy a favor de la propiedad estatal o pública de los bienes de producción y a pesar de esto soy socialista», todos se reían.

Además de esto, había otras ideas en el socialismo pasado, como la autogestión, la participación y hasta una cierta idea de libertad en la sociedad, etc. Todo esto, sí, pero sin la socialización en práctica, sin la propiedad pública de los bienes de producción, no se podía hablar de socialismo.

En el momento de refundar el partido socialista francés, hace veinte años más o menos, François Mitterrand, el actual Presidente, vio la necesidad de recabar la adhesión de su Partido al marxismo, y este Partido después se dejó convencer, con mucha dificultad, de la relatividad de la cuestión de la propiedad pública de los bienes de producción.

El hundimiento del marxismo crea sus problemas a cualquiera que se haya confesado socialista. No digo que crea un problema absurdo, pero tiene su problema. El problema es todavía mayor por el hecho de que en Europa Oriental o Central hay una precisa identificación de socialismo y odiado comunismo. El comunismo incluía

el socialismo, por lo menos en el vocabulario común, como su organización económico-social, y naturalmente queda afectado y tocado con la crisis general del régimen comunista, en Praga, en Leipzig, por hablar de lugares donde yo he oído esto. En la boca de V. Havel, por ejemplo, la palabra socialismo se ha hecho una palabra fea, sencillamente, y esto duele mucho a socialistas occidentales, pero es así. De manera que no es fácil emplear la palabra donde hay presente en la discusión un señor de Europa Oriental.

Todo esto se puede purificar, se puede limpiar con el tiempo. Mucho más fundamental es la pregunta de si hay socialismo sin esa concentración, típicamente marxista, sobre la cuestión de la propiedad. Doy por descontado que sí puede haber un socialismo, ya desde mucho tiempo, sin la aceptación de la visión mesiánica de la historia humana renovada radicalmente en sus fundamentos por la acción del proletariado, visión de Marx que estaba en el comunismo y que ha decaído tanto el año pasado y en los años anteriores.

Ya desde mucho tiempo había socialismo sin este punto marxista, esto no cabe duda. Pero creo del mismo modo que un socialismo sin toda esta incidencia sobre el problema de la propiedad y, sobre todo, sin hacer de esto verdaderamente el eje del bien o del mal para el hombre (el problema de la propiedad es importante para cualquier persona, y en el marxismo tradicional es alrededor de la propiedad donde se vinculaban todas las alienaciones del hombre, todos los males de la sociedad), ¿hay la posibilidad de un socialismo sin esa insistencia? Yo creo que sí. Yo creo que hay la posibilidad de un socialismo que abandona la típica incidencia marxista sobre el problema de la propiedad, o por lo menos que considere este problema como menos importante y ya no lo vea antropológicamente, ya no lo vea como el eje de toda alienación y de todo el mal social histórico.

Aunque creo que es posible, sin embargo, dada la conexión bastante fuerte que ha habido en los últimos decenios entre socialismo y propiedad pública de los bienes de producción (naturalmente no siempre en el sentido puro, puramente marxista, pero con tendencia a esto), dada esta conexión, yo creo que no está todavía plenamente asegurada la posibilidad de la que estoy hablando.

Históricamente hay fuentes de socialismo que lo fundamentan de un modo mucho menos vinculado con la problemática de la propiedad, etc. Soy francés, pienso en Prudhom y su propia tradición, aunque bastante olvidada en Francia también en tiempos recientes, pero es algo que ha existido, es un socialismo, una visión del hombre-individuo que necesita esencialmente asociarse, el hombre es un ser para asociarse.

También es una visión federalista, una palabra muy típica de Prudhom. Es una visión de toda la realidad humana. Toda la realidad humana es un proceso de federación, una visión que no sería tan ajena a una teología social-católica de la alianza-federación, alianza-asociación, como han desarrollado la teología social-católica de la alianza recientemente los obispos de EE.UU. en su carta pastoral sobre la economía. Prudhom era muy anticlerical, no podía soportar a la Iglesia, porque la Iglesia le parecía el lugar típico de la injusticia, del apoyo a la injusticia, de la resignación..., así que no es fácil hacer de Prudhom un cristiano, pero creo que su visión social estaba bastante en consonancia con lo que nosotros, cristianos, podemos presentar como visión social. Con esto, vemos una fuente, un tipo de fuente de socialismo. Naturalmente, Prudhom también se ocupaba de problemas de propiedad, pero ya era un problema relativo dentro de una visión muy positiva de lo social. Algo semejante hay en Well, en la Fabien Society, que tanto ha inspirado al Partido Laborista inglés, todavía un Bevin que ha sido ver-

daderamente el autor de la Inglaterra del período después de la II Guerra Mundial, antes de Margaret Thatcher.

Otra pregunta: ¿Es útil o es vano emplear la palabra socialismo? Toca a cada uno decidir sobre esto, evidentemente, pero yo diría que no debería nunca ser empleada en un modo exclusivo. Lo mismo que un señor que se dice liberal, ¿con esto va a delinear toda su visión del mundo de las relaciones con los demás? ¿Basta? ¿No basta? Socialismo, bien, por qué no, ¿pero únicamente esto? Creo que no debería ser empleada una palabra así, en modo exclusivo, excluyendo la preocupación de la libertad individual claramente. Así que hay que tener cuidado; pero no es vano decir socialismo donde hay peligro de olvidarse del carácter esencial de lo social en la constitución del hombre, ya en la teoría, ya en las políticas concretas de un país, es decir, las siglas de partidos, son siempre palabra de reacción a algo y puede ser útil todavía, puede ser no vano por lo menos, emplear la palabra socialismo para reaccionar a ciertas situaciones así.

Yo creo que, ante esto, la Iglesia no canonizará, tal como se evidencia en el documento de la Congregación de Enseñanza, pero sí constatará que, entre otros programas u otras ideologías que pueden ser compatibles con la Doctrina Social de la Iglesia, se encuentran la democracia cristiana y la socialdemocracia (bueno, socialdemocracia no es exactamente lo mismo que socialismo, porque hay dos palabras). Por primera vez en la historia de la Doctrina Social de la Iglesia hay ahí una extraordinaria admisión; pero, aun con esto, la Iglesia no canoniza ni a uno ni a otro de estos dos partidos y tampoco canonizará nunca lo que se dice socialismo, pero, en cierto sentido, después de este hundimiento del marxismo, la Iglesia puede estar abierta a ciertos tipos de socialismo. Esta es mi respuesta a la pregunta de si se hunde todo con el

marxismo. Yo diría que bastante sí, porque había mucha vinculación, estrecha vinculación, entre socialismo y ciertas teorías del marxismo, sobre la propiedad, en particular, en los últimos decenios (así que habrá problemas para los que pretenden ser socialistas); pero que, al mismo tiempo, hay también la posibilidad de otras fuentes de socialismo y no es absurdo, por lo menos en ciertas circunstancias, presentar como base de actuación política ciertos socialismos.

# UN NUEVO ORDEN INTERNACIONAL Y UNA CASA COMUN EUROPEA

---

JUAN ANTONIO CARRILLO SALCEDO

Me corresponde presentar a ustedes una ponencia sobre el nuevo orden internacional y una casa común europea —en el contexto del Curso «Ideologías, Relaciones Internacionales y Doctrina Social de la Iglesia»— el mismo día, 13 de septiembre, en que los medios de comunicación están informando acerca del Tratado con respecto a Alemania, firmado ayer en Moscú por los señores Genscher (Ministro de Asuntos Exteriores de la República Federal de Alemania), Lothar de Maiziere (Ministro Presidente de la República Democrática Alemana), James Baker (Secretario de Estado de los Estados Unidos de América), Roland Dumas (Ministro de Relaciones Exteriores de Francia), Douglas Hurd (Secretario del Foreign Office británico) y Edvard Shevernadze (Ministro de Exteriores de la URSS).

Alemania recupera así su plena soberanía, perdida tras la rendición incondicional del III Reich a las potencias aliadas, en 1945, y quedan abiertas las puertas de la unificación alemana en el próximo otoño.

Este hecho tan significativo, junto con otros de no menor relevancia política que se expresan en lo que llamamos revoluciones de 1989, hace que mi reflexión se

mueva entre el análisis de un mundo que cambia rápidamente, de una parte, y el examen de proyectos de futuro todavía no bien definidos, de otra parte.

Un mundo que cambia vertiginosamente, en primer lugar. En este sentido, Juan Luis Cebrián ha señalado acertadamente en el número 4 de la Revista *Claves* (julio-agosto de 1990) que hemos asistido a un proceso de cambio en la estructura de las relaciones internacionales y en el interior de no pocos países. En sólo unos meses, escribe,

«la democracia representativa ha sido implantada en Polonia, Hungría, Checoslovaquia y la República Democrática Alemana, país que, a su vez, ha iniciado su regreso a Occidente. Rumania y Bulgaria experimentan fenómenos similares. Viejos leones del comunismo internacional (Kadar, Honecker, Yikov, Ceasescu) han sido derrocados, algunos tan cruentamente como el dictador rumano. Yugoslavia se encuentra con serias dificultades para mantener la unidad nacional. Y la Unión Soviética se ve sometida a serias tensiones que amenazan con su desmembramiento».

La Europa occidental, insiste Cebrián, no puede ser insensible a estas transformaciones y todos los procesos de unidad monetaria y cooperación política se hallan sometidos hoy a presiones contradictorias que hacen impredecible el futuro más próximo de la Comunidad Europea.

Un mundo que cambia tan vertiginosamente, suscita, en efecto, la cuestión del futuro de Europa, ya que los acontecimientos de los últimos meses han planteado a los políticos europeos, y en particular a los comunitarios, las siguientes interrogantes: 1) Cómo hacer frente a una nueva situación estratégica en la que las tensiones entre los bloques ideológicos se amortiguan considerablemente y en la que, por consiguiente, resulta obligado diseñar un nuevo esquema de seguridad; 2) cómo hacer que el Mer-

cado Único dé el paso siguiente hacia la unión económica y monetaria; 3) qué hacer con quienes pretenden adherirse a la Comunidad; 4) por último, cómo crear una entidad política única.

Antes de las revoluciones de 1989, los europeos creían tener un marco de referencia claro y seguro, en el sentido de que parecían existir dos Europas, la del Este y la del Oeste.

Tal esquema, sin embargo, no respondía a la realidad, pues ésta era mucho más compleja. Como ha señalado el profesor Duverger en su reciente libro *Le lièvre libéral et la tortue européenne*, en vísperas de las revoluciones de 1989 había *doce* organizaciones internacionales europeas, *doce* Europas y *no dos*: nueve del Atlántico a la línea Oder-Neisse; dos en la Europa del Este, y una, fruto de la distensión y la «détente», paneuropea, la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa. Cabría incluso añadir a esta última otra estructura paneuropea: la Comisión Económica para Europa, órgano subsidiario del Consejo Económico y Social de la Organización de las Naciones Unidas.

Nueve organizaciones europeas en la Europa del Oeste, en efecto, que cronológicamente serían las siguientes: 1) La Organización Europea de Cooperación Económica, instituida en el Tratado de 18 de abril de 1948 como consecuencia de la política de los Estados Unidos de América de ayuda a los países europeos, articulada en el Plan Marshall; 2) la Alianza Atlántica, establecida en el Tratado del Atlántico Norte, firmado en Washington el 4 de abril de 1949, más occidental que estrictamente europea; 3) el Consejo de Europa, creado por el Tratado de Londres de 5 de mayo de 1949, por el que los Gobiernos de diez Estados europeos (Bélgica, Dinamarca, Francia, Irlanda, Italia, Luxemburgo, Noruega, Países Bajos, Reino Unido de Gran Bretaña y Suecia), reafirmando su adhesión a los valores espirituales y morales que son patrimonio común de

sus pueblos y la verdadera fuente de la libertad individual, la libertad política y el imperio del Derecho, principios sobre los cuales se funda toda auténtica democracia, se declaraban persuadidos de que para salvaguardar y hacer que se realice progresivamente dicho ideal «se impone una unión más estrecha entre los países europeos animados de los mismos sentimientos»; 4) la Comunidad Europea del Carbón y del Acero, primera organización supranacional de integración europea, instituida por el Tratado de París de 18 de abril de 1951, en cuyo preámbulo los seis Estados signatarios (Alemania, República Federal; Bélgica; Francia; Italia; Luxemburgo y Países Bajos) casi repetían palabras de la Declaración de Robert Shuman, de 9 de mayo de 1950, al decir que «Europa sólo se construirá mediante realizaciones concretas, que creen, en primer lugar, una solidaridad de hecho»; 5) la Unión Europea Occidental, que tras el fracaso del proyecto de una Comunidad Europea de Defensa amplió en 1954 el Tratado de alianza militar concluido en Bruselas el 17 de marzo de 1948 entre Bélgica, Francia, Luxemburgo, Países Bajos y Reino Unido de Gran Bretaña con la incorporación de Italia y de la República Federal de Alemania; 6) y 7) los Tratados de Roma, de 25 de marzo de 1957, que instituyeron la Comunidad Económica Europea y la Comunidad Europea de la Energía Atómica; 8) el Tratado de Estocolmo, de 20 de noviembre de 1959, que instituyó la Asociación Europea de Libre Comercio (EFTA); 9) finalmente, la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE), creada en 1960 en sustitución de la Organización Europea de Cooperación Económica, más occidental que estrictamente europea al ser un instrumento de cooperación permanente e institucionalizada entre los Estados desarrollados de economía de mercado.

Dos organizaciones europeas, por otra parte, en la Europa del Este: 1) El Pacto de Varsovia, creado por el Tratado de amistad, cooperación y asistencia mutua de 14 de

mayo de 1955, en cuyo preámbulo las partes contratantes declaran tener en cuenta la situación creada en Europa por la ratificación de los acuerdos de París, que preveían la formación de un nuevo grupo militar bajo la forma de Unión de la Europa Occidental, con participación de una Alemania Occidental remilitarizada e integrada en el bloque nordatlántico, y 2) el Consejo de Ayuda Mutua (COMECON o CAEM), instituido por el Tratado de 14 de diciembre de 1959.

Finalmente, dos organizaciones paneuropeas: un órgano subsidiario del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, la Comisión Económica para Europa, y el embrión de Organización Internacional que como resultado de la distensión representa la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa (CSCE), que tras las reuniones de Helsinki, Belgrado y Madrid tiene prevista una nueva cumbre en París, en noviembre próximo, y que experimenta un claro proceso de institucionalización.

Demasiadas Europas impedían e impiden la Unión Europea, pues, como dice un viejo proverbio francés, *point trop n'en faut*. De nada demasiado, en efecto, pues los hechos ponen de manifiesto la paradoja de que a través de la pluralidad de uniones se acentúa la desunión.

La decisión de los treinta y cinco Estados de la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa de celebrar una cumbre en París, en noviembre próximo, abre en mi opinión una nueva vía hacia una nueva etapa en el proceso de unión europea, ya que el proceso de institucionalización de la Conferencia sobre la Seguridad y Cooperación en Europa y la superación de la escisión Este-Oeste y de la guerra fría permiten plantear el problema de la reordenación de la arquitectura europea, esto es, la estructuración de una Europa pacífica, democrática y unida, sobre nuevas bases.

El camino para progresar en la Unión Europea, efectivamente, acaso no se encuentre ya en la Comunidad

Económica Europea, sino en la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa y en el Consejo de Europa. No se trata, por supuesto, de desconocer lo que las Comunidades Europeas, así como las próximas Conferencias intergubernamentales de los doce sobre unión económica y monetaria y sobre unión política, previstas para diciembre próximo, ha representado y representan en el proceso de integración europea. Se trata, más bien, de ampliar la perspectiva y tomar conciencia de que la Casa Común europea no puede hacerse sin los pueblos que han sufrido el llamado socialismo real (en el que todo lo socialista ha resultado ser irreal, y todo lo real no era socialista), es decir, sin los pueblos que integran lo que Su Santidad Juan Pablo II denominó en Estrasburgo, en octubre de 1989, el otro pulmón de Europa.

Se trata, en definitiva, de encontrar un cauce para la Europa de *todos los pueblos europeos*, de una Europa, además, que no se limite a los aspectos económicos sino que vaya más lejos y tenga en cuenta las dimensiones políticas —en las que el dato nacional y los Estados siguen siendo realidades innegables— y, sobre todo, la dimensión de los derechos humanos, que es sin duda la idea-fuerza de las revoluciones de 1989 y de todos los cambios que han tenido lugar en la Europa del Este.

En la nueva arquitectura europea o, si se prefiere, en la futura ordenación de la superficie o del espacio europeo, el Ministro de Asuntos Exteriores de Italia, en su condición de Presidente en ejercicio del Consejo de Ministros de la Comunidad Europea, expuso ante el Parlamento Europeo el pasado 12 de julio una sugestiva idea: la Alianza Atlántica y la Unión Europea Occidental serían los cauces para vertebrar la seguridad europea; la Comunidad Económica Europea, el cauce de unión económica y monetaria; el Consejo de Europa, por último, el cauce de vertebración de la protección de los derechos humanos.

La sugerencia tiene innegable interés, pero me parece insuficiente porque está formulada desde la perspectiva de los doce y no tiene suficientemente en cuenta la dimensión más amplia de Europa tras las revoluciones de 1989. Presidente en ejercicio del Consejo de Ministros comunitario, y dirigiéndose a otra institución comunitaria, el Parlamento Europeo, es lógico que la perspectiva elegida fuese exclusivamente la comunitaria. Pero la Comunidad, por importante e indiscutible que sea su significación en el proceso de unión europea, no es el todo, sino una parte, y ni siquiera es el modelo para la unión de toda Europa y de todos los europeos.

En este sentido creo que, por su carácter global, el nuevo punto de impulso podría ser la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa. Y como la Conferencia no está aún plenamente institucionalizada sino en proceso de institucionalización, pienso que podrían confiarse al Consejo de Europa algunas funciones institucionales por cuenta de la CSCE.

Estados de la antigua Europa del Este (como Hungría, la República Federal Checa y Eslovaca y Polonia) serán pronto Estados Miembros del Consejo de Europa, al responder plenamente a las exigencias del Estatuto del Consejo de Europa, en particular a las de su artículo 3, según el cual:

«Todo Miembro del Consejo de Europa reconoce el principio del imperio del Derecho y el principio en virtud del cual toda persona bajo su jurisdicción debe disfrutar de los derechos humanos y las libertades fundamentales».

Todo Estado Miembro del Consejo de Europa se compromete además a colaborar sincera y activamente en la consecución de la finalidad del Consejo: realizar una unión más estrecha entre sus miembros para salvaguar-

dar y promover los ideales y principios que constituyen su patrimonio común y favorecer su progreso económico y social.

Por otra parte, Canadá, los Estados Unidos de América y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, podrían llegar a ser Estados asociados al Consejo de Europa, si el artículo 5 del Estatuto del Consejo (pensado en 1949 exclusivamente respecto de Estados europeos que, en circunstancias especiales, podrían ser invitados por el Comité de Ministros del Consejo de Europa a hacerse miembros asociados) recibiera una nueva redacción que permitiese la asociación de Estados no europeos, aunque sí occidentales y democráticos (como Canadá y los Estados Unidos de América), así como la asociación de un Estado no estrictamente europeo, la URSS, en vías de transición democrática.

De este modo, la Asamblea Consultiva del Consejo de Europa, órgano integrado por representantes de cada Miembro, elegidos por sus Parlamentos nacionales, podría servir para dotar a la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa de una dimensión democrática, de la que hoy carece, al servir de cauce para la participación de los representantes de los pueblos europeos.

Al mismo tiempo, esta Casa Común europea tendría como cimiento el patrimonio común del imperio del Derecho y del principio en virtud del cual toda persona que se encontrase bajo la jurisdicción de los Estados Miembros y Asociados de este renovado Consejo de Europa disfrutará de los derechos humanos y de las libertades fundamentales.

La unión europea se buscaría entonces a través de los derechos humanos, factor de integración y levadura de un nuevo *Ius commune* europeo, respondiendo a lo que es más genuinamente europeo: *la primacía de la persona y de sus derechos fundamentales.*

Se reforzaría así, además, el papel de Europa en la creación de condiciones de paz en una comunidad internacional universal, en la que los conflictos y las tensiones estarán dominados por el problema Norte-Sur, esto es, por el abismo creciente entre países desarrollados y países subdesarrollados. El tratamiento de estos conflictos, efectivamente, requiere no sólo esquemas de seguridad —como el actual conflicto del Golfo pone de manifiesto— y de arreglo pacífico de controversias, sino también acciones preventivas de conflictos, esto es, acciones de cooperación internacional orientadas a la superación del subdesarrollo y de las injusticias.

Pero la cooperación internacional reclama no sólo un elemento práctico, esto es, una acción en común, sino además, y sobre todo, un elemento moral, una idea de comunidad, una socialización en la necesidad de cooperar y en el deber de asistencia como valores y pautas de comportamiento.

Esta dimensión moral de la cooperación quedaría facilitada desde una Europa cuyo eje de integración y unificación fuese el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, ya que *éstos son universales y no sólo europeos*. La Europa de los derechos humanos no puede ser insensible a las dimensiones económicas, sociales y culturales de los derechos humanos, pues su experiencia histórica es que éstos han de ser *efectivos y no ilusorios*; pero los derechos económicos, sociales y culturales no son tales, como afirmó Su Santidad Juan Pablo II ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en su visita del 8 de octubre de 1989, *si no son definidos en la libertad y desde la libertad*.

Cabe así una síntesis europea y universal entre los derechos humanos de distintas generaciones, esto es, entre los derechos civiles y políticos, de una parte, y los derechos económicos, sociales y culturales, de otra. Síntesis que, por ejemplo, permitiría que la dimensión moral de

la cooperación desde la perspectiva europea se expresara, en relación con el abismo Norte-Sur, en una nueva concepción del desarrollo, en la que éste se entendiera como un derecho humano de todo ser humano y no como un privilegio de los hombres del Norte.

# LA ENSEÑANZA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN LOS SEMINARIOS Y AL PUEBLO DE DIOS

---

MONS. JOSE SARAIVA MARTINS

Excelencias, reverendos y queridos hermanos:

Me es particularmente grato dirigiros mi sincero y fraterno saludo unido al sentimiento del más vivo reconocimiento. Os agradezco la gentileza con la que habéis querido invitarme a esta vuestra Asamblea anual, ofreciéndome así la oportunidad de estudiar junto a vosotros algunos problemas de la formación sacerdotal. Entre las múltiples problemáticas que os asedian y que son actualmente debatidas en toda la Iglesia, con la mira puesta en el inminente Sínodo de los Obispos, habéis escogido este año la de la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación sacerdotal.

Se trata de un tema de gran actualidad, como así lo demuestra la viva atención prestada por la Conferencia Episcopal Española, en una de sus recientes Asambleas, a las «Orientaciones» de la Congregación para la Educación Católica sobre el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en los seminarios. Los excelentísimos obispos estudiaron dicho documento con mucho detenimiento, tratando de sacar útiles principios para la acción pastoral en la diócesis respectiva y, sobre todo, para una conveniente valoración de la preparación de los futuros

sacerdotes para las numerosas y delicadas tareas que les esperan en el campo social.

Con esta vuestra Asamblea, vais al encuentro de tan justas preocupaciones de los excelentísimos obispos, animados por el deseo de profundizar posteriormente las diversas instancias formativas de las ya dichas «Orientaciones», y de sacar conclusiones concretas para vuestra actividad de educadores. En estos esfuerzos, pues, vuestros y del episcopado, se encuadra esta conferencia, la cual sólo pretende ofrecer al respecto alguna modesta ayuda. Tratará de desarrollar algunas reflexiones sobre los motivos, fines y contenidos esenciales de dicho documento, que puedan ser de alguna utilidad para señalar el camino a seguir más adecuado para la enseñanza social de la Iglesia en los centros de formación sacerdotal según las necesidades pastorales de nuestro tiempo.

Ciñéndome a esta línea general, trataré de explicar, primeramente, las principales circunstancias históricas e instancias formativas contempladas en la redacción de las «Orientaciones», para pasar, después, a la exposición de cada una de las disposiciones doctrinales y didácticas.

## I

### **CIRCUNSTANCIAS HISTORICAS E INSTANCIAS FORMATIVAS**

#### **1. Exigencias crecientes de una sólida formación en el campo social**

La idea de dedicar un documento especial a dicho tema fue sugerida al Dicasterio por las crecientes exigencias que se advierten en la sociedad contemporánea de

promover la formación de los cristianos comprometidos en el campo social, con la ayuda de sacerdotes bien preparados para tal fin.

En el contexto socio-cultural de hoy día, el relanzamiento de la doctrina social cristiana, más que útil, aparece necesaria. Por una mentalidad equivocada, surgida después del Vaticano II, el fenómeno de la contestación ha tocado también a la doctrina social de la Iglesia. No pocos piensan, incluso en el campo católico, que la Iglesia no tenga nada que decir sobre la construcción de la sociedad, la solución de los problemas que interesan al hombre, su progreso y destino terreno.

Según algunos, ha venido a menos una de las tradicionales fuentes de ella: el derecho natural. Para unos, no puede existir una doctrina social de la Iglesia, porque el Evangelio, con la moral que él proclama, está colocado en el plano del Reino de Dios escatológico y, por tanto, es «a-jurídico» y «a-social»; por esto no se pueden buscar y encontrar en el Evangelio respuestas a problemas sociales y económicos que forman parte de este mundo que pasa, mundo temporal y terrestre, regido por el «derecho» natural y positivo. Para otros, la Iglesia, presentando su visión de los problemas sociales, crearía un sistema ideológico al lado de las otras ideologías o más bien tentaría una cultura integrista de la realidad temporal y, de tal modo, atentaría a su autonomía. La política y la economía, dicen éstos, tienen sus leyes y la Iglesia no puede imponerles su propia visión de las cosas y sus propias leyes religiosas y morales. La Iglesia debe respetar la «laicidad» del mundo.

Pero el relanzamiento y la profundización de la doctrina social de la Iglesia son hoy necesarios y urgentes también porque, en el campo católico, algunos parecen tal vez como extraviados en cuanto no dispondrían de una doctrina «suya», de un sistema «suyo», para la construcción de una sociedad más digna del hombre.

Las actitudes arriba señaladas han contribuido no poco a influenciar, en este sector, los programas de estudios en los seminarios y facultades eclesiásticas.

Se fue creando así una situación un tanto preocupante, corroborada por un sondeo hecho con anterioridad a nivel mundial por la Congregación en varios institutos de formación sacerdotal. Sus resultados pusieron en evidencia una clara decadencia de la formación social, que se manifestaba tanto en sus contenidos y método como en la misma nomenclatura. Mientras que en algunos países, como Polonia, Colombia..., los cursos conservaban su denominación clásica —«Doctrina social de la Iglesia», «Doctrina social católica»—, en otros, figuraban, por lo contrario, bajo nuevos nombres, tales como: Cursos sobre «la justicia en la sociedad», las «encíclicas sociales», «La moral social y la política», «El desarrollo y la política», etc.; expresiones un poco originales y, sobre todo, ambiguas, que, además de las dudas sobre la naturaleza de la disciplina, denotaban la pobreza y la sectorización de los contenidos.

Como se pudo deducir de los programas, el objetivo de los estudios estaba constituido, las más de las veces, por temas parciales, como conflictos colectivos en el trabajo, la Iglesia y la política, las grandes ideologías de hoy, los problemas de la guerra y de la paz, el Tercer Mundo y los problemas del desarrollo, la doctrina bíblica sobre Dios defensor de los pobres, la teología de inspiración social, la discriminación racial, el movimiento feminista, etc.; debemos constatar una carencia casi completa de la idea de una disciplina específica, autónoma y bien estructurada.

Es preciso observar que tal falta de claridad de ideas, de sistematización y esencialidad, se advirtió, no tan sólo en los programas de la doctrina social de la Iglesia, sino también en otras disciplinas afines a ella. Así se constató, por una encuesta realizada en algunos seminarios italia-

nos, un cierto desorden en la enseñanza de la moral social: «Falta», revela la encuesta, «una línea unitaria en la que hacer converger los puntos fundamentales de esta disciplina: sobre ventitrés seminarios encuestados, sólo once presentan un programa de moral social de una cierta consistencia, presentándose los demás carentes de homogeneidad, confluyendo en ellos algunas tesis muy distantes entre sí: introducción a la moral social, lectura de las encíclicas, virtud de la prudencia, moral familiar, política sexual, materias del antiguo tratado “De justitia et jure”, relación sacro-profana, el amor cristiano en defensa de la vida y del cuerpo, el deber crítico de la fe en la teología política, la propiedad privada, análisis crítico del sistema capitalista..., y ausente, casi totalmente en cambio, la definición de la moral social».

En conjunto, las diversas encuestas e informaciones pusieron en evidencia en muchos seminarios una neta tendencia hacia temas de actualidad, en perjuicio de una formación doctrinal y sistemática en los principios fundamentales y un predominio unilateral de la praxis y del activismo sobre la «teoría», la reflexión rigurosa acerca de la naturaleza y presupuestos epistemológicos y, sobre todo, de aquellas disciplinas que tocan la esfera moral y social. Aquí se debe advertir que la falta de normas didácticas por parte de la Santa Sede y de las Conferencias Episcopales permitieron durante tantos años que se propagasen modelos formativos improvisados y puramente circunstanciales, dictados más que por intereses científicos y pastorales por las corrientes de moda de nuestro tiempo.

Esta era, pues, la situación con la que debía enfrentarse la Congregación para la Educación Católica, a la que competía dar una respuesta adecuada. El Dicasterio prescribió el estudio de la doctrina y de la enseñanza social de la Iglesia en la «Ratio fundamentalis» (n. 19), y ha confirmado su necesidad en el documento sobre la «Formación teológica de los futuros sacerdotes» (nn. 114 y 132),

pero en ambos casos se trata de simples sugerencias que se han revelado insuficientes a tal fin. Por ello se intervino, primeramente, con un número monográfico de «Seminarium». Siguió la preparación de un programa de estudios, para llegar, por fin, a la idea de unas «Instrucciones u Orientaciones», en las que todas las problemáticas surgidas en este campo fueran tratadas con precisión y con una cierta amplitud.

Es éste, en síntesis y a grandes rasgos, el contexto histórico en el que nacieron las «Orientaciones» y que explica sus planteamientos generales y sus contenidos. El texto va orientado preferentemente al esclarecimiento de los problemas doctrinales y epistemológicos, y en medida más reducida a los aspectos didácticos y organizativos de la formación.

Es por esto que la Congregación para la Educación Católica, con el citado documento, ha establecido de manera oficial y autorizada que la doctrina social de la Iglesia debe formar parte del organigrama de las materias previstas para la formación de los candidatos al sacerdocio. Esto quiere decir qué valor da la Iglesia a su doctrina social y qué papel le confía en la formación de sus ministros. Para orientar a los profesores en la enseñanza y elaboración de los cursos y de los textos, y para facilitar a los alumnos la adquisición de conocimientos, el Dicasterio ha propuesto una especie de «carta magna», donde se resume en forma de principios, criterios de juicio y orientaciones para la acción, toda la amplia enseñanza social de la Iglesia que, partiendo de León XIII —quien con la *Rerum novarum* dio inicio a la presentación sistemática de la reflexión de la Iglesia en torno a los problemas sociales—, llega hasta Juan Pablo II, quien, sin embargo, en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, ha precisado que la Iglesia en este sector pretende «afirmar la continuidad de la doctrina social junto con su constante renovación».

La fidelidad a la enseñanza desarrollada por los precedentes Pontífices, se manifiesta, en efecto, según Juan Pablo II, por la sustancial identidad en su inspiración de fondo, en sus principios de reflexión, en los criterios de juicio, en sus fundamentales orientaciones de acción y, «sobre todo, en su vital unión con el Evangelio».

Pero junto a la reafirmación de una constante inspiración de fondo hay también la afirmación de una sustancial novedad, inseparable del conjunto en toda la enseñanza que pretende ser viva.

No es en realidad, en primer lugar, un problema de terminología —doctrina social o enseñanza social—, sino de contenidos. Por un lado, es cierto que el Concilio quiso reafirmar los principios de la anterior doctrina social en su documento, quizá el más innovador (cf. *Gaudium et spes*, 43), evitando por tanto una ruptura con el pasado. Pero también es verdad que el modo de proponer la doctrina social de la Iglesia es hoy bastante diferente al del pasado. Por lo demás, la Iglesia, también en continuidad con el pasado, puesto que está en camino con la humanidad, a la que la historia presenta siempre nuevos problemas, es requerida a dar respuestas también nuevas. La enseñanza social de la Iglesia, por tanto, es y no puede ser sino de carácter esencialmente evolutivo.

De esta novedad en la continuidad es válido ejemplo también la encíclica *Sollicitudo rei socialis*.

## 2. Contenido doctrinal del documento

Con referencia a cuanto se ha dicho más arriba sobre las tendencias presentes en la situación actual, se han puesto en primer plano las problemáticas concernientes a la existencia, fines, componentes esenciales, naturaleza, evolución histórica, como también los límites de dicha

doctrina; después, en un solo capítulo final, se ha entrado en el mérito de las tareas didácticas y formativas que esperan a las facultades teológicas y a los seminarios, especificando las particulares necesidades que comporta una adecuada preparación de los profesores y de los alumnos.

Para dar a la enseñanza de esta disciplina un sólido fundamento, se ha hecho preciso remontarse a sus raíces bíblicas, para explicar el origen y la continuidad a través de la historia, hasta llegar a su estructuración más propiamente científica, determinada por los problemas de la sociedad industrializada de la época moderna. Atrayendo la atención sobre tales problemáticas, se ha tratado de hacer presente, entre otras, también algunas novedades posconciliares: de una concepción más bien monolítica y estática y de una metodología preferentemente deductiva, se ha llegado poco a poco, bajo la influencia de las variables condiciones socio-culturales, a una concepción mayormente dinámica, diferenciada, y a un método inductivo, sensible a los signos de los tiempos y basado, por lo tanto, en la experiencia no sólo de la jerarquía, sino también del laicado, llamado a aportar al respecto la ayuda de su específica competencia.

En conformidad con las indicaciones contenidas en los documentos magisteriales más recientes, se ha subrayado el nexo entre doctrina social cristiana y la obra de evangelización, poniendo en evidencia su naturaleza teológica y pastoral: su gradual estructurarse y madurarse a lo largo de la historia en manera ni apriorística ni sistemática sino en función del anuncio evangélico y en dependencia de los problemas más acuciantes de los lugares y de los tiempos.

Pero, al mismo tiempo que se explican sus aspectos históricos y cambiantes —tal vez no bien advertidos por las personas formadas en las escuelas teológicas del pasado—, no se ha dejado de dar un conveniente desarrollo a

los principios y valores fundamentales de carácter permanente que, por así decirlo, constituyen su alma: una verdadera y propia estructura que garantiza a la doctrina social de la Iglesia la permanencia de su identidad y su continuidad en la evolución histórica a la que está sujeta. En sintonía con las necesidades reales objetivas y con las indicaciones del Magisterio, se insiste sobre su coherencia doctrinal y unidad orgánica en la diversidad de las aplicaciones concretas según las peculiares exigencias pastorales locales.

Pero, al mismo tiempo, se hace ver cómo dicha doctrina está abierta, capaz de afrontar las nuevas problemáticas de la sociedad y, por tanto, lejos de la pretensión de constituirse en un sistema cerrado y de programar o dar vida a un concreto modelo social. Por tanto, dicha doctrina no coincide ni se identifica con las diversas sistematizaciones científicas expuestas por los diferentes autores en sus manuales. Se recomienda, sin embargo, encuadrar toda la formación social en una sólida formación teológica y filosófica, base indispensable para un fructuoso diálogo con las diferentes ideologías modernas, como también para un recto discernimiento en el uso de la sociología y de las otras ciencias humanas.

La preocupación de las «Orientaciones» por restablecer un justo equilibrio en la formación entre el valor doctrinal y el pastoral del Magisterio social, ha exigido también una clarificación sobre el uso de las expresiones «doctrina social» y «enseñanza social» de la Iglesia. Como es notorio, un uso más frecuente de la expresión «enseñanza social de la Iglesia», extendido durante el pontificado de Pablo VI, fue considerado por algunos teólogos como signo de un cierto revisionismo o, más claramente, de la tendencia del Magisterio a proponer en el campo social no una verdadera y propia doctrina, sino tan sólo indicaciones de carácter pastoral. Quien, por tanto, trataba de negarla o de disminuir su importancia,

exageraba en la contraposición de la expresión «enseñanza social» al de «doctrina social» de la Iglesia. Las «Orientaciones», por lo contrario, usando indistintamente ambas expresiones, tratan de restablecer al respecto un uso equilibrado. De una parte, no se ignoran los matices que están implicados en ellas. «Doctrina», en efecto, subraya más el aspecto teórico del problema y «enseñanza» el histórico y práctico; se concluye, sin embargo, que ambas expresiones indican una misma realidad: «El uso alterno de ellos en el Magisterio social de la Iglesia, tanto en el solemne como en el ordinario pontificio y episcopal, indica la recíproca equivalencia». En consideración al hecho de que las susodichas tendencias historicistas y relativizantes del valor doctrinal del Magisterio persisten todavía aquí y allí, el texto usa preferentemente la expresión «doctrina social», como así lo atestigua el título mismo del documento.

En la redacción del texto se han hecho notables esfuerzos por resaltar el progreso realizado en estos últimos años por la doctrina social de la Iglesia y por presentar de ella una imagen fiel. Leyendo atentamente el documento se nota el equilibrio a dos niveles: por una parte, entre evocación de un «rico patrimonio» y la insistencia sobre el carácter «histórico-pastoral», entre principios de reflexión y valores fundamentales, y, por otra, las normas de justicia y directrices para la acción. Lo que parece ser hecho para garantizar la adquisición de la doctrina y al mismo tiempo las investigaciones que siempre son indispensables. Entre las varias presentaciones posibles de la enseñanza social cristiana, la preferida por el documento responde a la mejor tradición viva de la Iglesia sobre la materia, manteniéndose lejana de las exageraciones fundamentalistas de los unos y de los excesos historicistas de los otros; el «camino intermedio» propuesto por el texto está fuera de toda duda, a juicio de la Congregación, el único posible hoy.

## II

### LINEAS E IDEAS FUNDAMENTALES

#### 1. Normas prácticas para la valoración de la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia

Las «Orientaciones» miran a la rehabilitación de la doctrina social de la Iglesia en la opinión pública y a su perfecta valoración en la formación de los futuros sacerdotes. Se parte del supuesto de que ella, para poder ser apreciada y amada, debe ser conocida. Por esta razón, las normas prácticas para su deseada valoración en las facultades teológicas y en los seminarios, se presentan tan sólo después de la minuciosa exposición de su naturaleza, historia, fines y principales componentes.

1) Para devolver a la doctrina social de la Iglesia su puesto debido en los programas de estudio y crear las condiciones para una conveniente colaboración interdisciplinaria, es de gran importancia cuanto se dice sobre su estatuto como disciplina autónoma de naturaleza teológica; sobre su triple dimensión (teórica, histórica, práctica) y sobre su especial metodología deductivo-inductiva. En vez de dar de ella una definición —lo que resulta difícil, dada la multiplicidad de los aspectos de sus componentes—, se contenta con indicar sus fuentes, su fundamento y objeto primario, su sujeto y contenido global. De este modo, se ve cómo dicha doctrina nace del encuentro del mensaje evangélico con los problemas que surgen en la vida de la sociedad; cómo está basada en la Sagrada Escritura, en la Tradición y en las enseñanzas del Magisterio, teniendo por fundamento y objeto la dignidad de la persona y sus derechos. Partiendo de la verdad sobre el hombre, desarrolla, bajo la guía de los legítimos pastores y con la colaboración de los laicos, principios y normas

de acción para la realización de una ordenada convivencia humana.

2) Esta doctrina, nacida de las exigencias éticas que el Evangelio pone a la vida social, «se forma recurriendo a la teología y a la filosofía, que le dan su fundamento, y a las ciencias humanas que las completan» (n. 3). La visión del hombre y de la sociedad, que ocupa el centro de su interés, aunque se tengan en cuenta las ciencias sociales, no es sociológica sino teológica, como nacida del Evangelio. La Iglesia, en efecto, influye sobre la vida de los hombres, sus mutuas relaciones e instituciones, de manera peculiar por el hecho de que les presenta una visión global y completa del hombre visto a la luz de Cristo, Hombre-Dios, y por el hecho de que esa visión contiene un determinado sistema de valores que ya han influido y continúan influyendo profundamente sobre la vida de cada uno y sobre la historia de los pueblos. Se trata aquí de una verdadera y propia llave de la doctrina social, que no puede alimentarse de la antropología puramente filosófica y, menos aún, de las ciencias humanas, sino tan sólo del Evangelio. Ella, prácticamente, «se articula en numerosas formulaciones doctrinales, las cuales adquieren su pleno significado y valor sólo en el contexto de la antropología sobrenatural y de toda la dogmática católica».

3) La doctrina social católica se sirve también de la filosofía en cuanto que, junto a los datos revelados, «asume, reclama y desarrolla también varios principios fundamentales de carácter racional» que entran en la esfera del derecho natural. La Iglesia, en efecto, afirma la armonía entre la fe y la razón, entre el orden sobrenatural y el natural, «comprendiendo» en su doctrina social el conocimiento sobrenatural de la esfera del orden racional de la sociedad. La competencia del Magisterio abarca no sólo las cuestiones de fe en la sociedad, sino también el campo de la justicia natural. Por esta razón, se puede definir la doctrina social católica como «enseñanza del de-

recho natural iluminado por la fe». A la luz de esta afirmación, no parece lícito forzar mucho la diferencia entre la enseñanza de las primeras encíclicas sociales, más inspiradas en la filosofía, y las recientes encíclicas, y tanto menos se puede consentir la pretensión de sustituir simplemente la filosofía por las ciencias humanas y sociales.

4) Por esta razón, en la doctrina social de la Iglesia, la sociología, a diferencia de algunas teologías de la liberación, no manda, sino que desarrolla tan sólo una función de servicio. Ella —se dice en las «Orientaciones»— completa la ayuda proveniente de la teología y de la filosofía, que ofrecen a la doctrina social el fundamento. La teología, la filosofía y las ciencias sociales, se insertan, en efecto, en la doctrina social cristiana, a dos niveles diferentes. Las ayudas de la teología y de la filosofía pertenecen a su aspecto «teórico» de principios y valores de carácter permanente, mientras que las de la sociología miran al «histórico-pastoral». Y sirven para analizar y explicar las cambiantes realidades terrenas de carácter contingente.

Ella confiere a la doctrina social el sentido de concreción, un conocimiento más exacto de los diversos problemas socio-económicos, de modo que pueda encarnarse en la vida real y evitar intervenciones ineficaces y equivocadas. En el cuadro del procedimiento metodológico de la doctrina social (cf. n. 7), la sociología interviene junto a las otras ciencias positivas en la primera fase del «ver», pero está también presente en la fase operativa del discernimiento (cf. n. 8), proporcionando elementos de juicio con resultados científicamente comprobados y seguros. La fiabilidad de tales resultados tiene, sin embargo, necesidad en muchos casos de ser examinada críticamente, a través, también, de una oportuna mediación filosófica, por la razón del peligro que corren las investigaciones científicas de verse sometidas «a las presiones de determinadas ideologías contrarias a la recta razón, a la

fe cristiana y, en definitiva, a los datos mismos de la experiencia y de la investigación científica» (n. 10).

5) En el documento, en sus números trece y cincuenta y dos, se habla del deber y derecho de la Iglesia a intervenir con su enseñanza en el campo social. El fundamento de tal actividad profética —tanto a nivel de la Iglesia universal como de la local— se basa en la profunda solidaridad con el hombre, cuya suerte está estrechamente ligada a Cristo. En las dramáticas situaciones en que se encuentra el hombre, la Iglesia no puede ser neutral ni abandonarlo. Fiel a su misión recibida de Cristo, de anunciar el Evangelio a toda criatura, afronta tales situaciones bajo el aspecto moral y pastoral que le es propio y, por lo tanto, no puede ser acusada de extralimitarse en sus competencias. Este derecho y deber constituyen la base y el punto de partida para la formación de su doctrina social.

6) Cuando el documento habla de la dimensión histórica de la doctrina, se preocupa, sobre todo, de resaltar cómo se ha ido formando progresivamente un rico patrimonio doctrinal en correspondencia a los problemas más urgentes surgidos en las diversas épocas atravesadas por la humanidad. Se ve aquí cómo la fidelidad a la primaria inspiración evangélica induce a la Iglesia a acompañar a la familia humana en sus vicisitudes más decisivas, para comunicarle lo que le es más connatural y propio: su secular experiencia y su visión global del hombre considerado «en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y, conjuntamente, de su ser comunitario y social».

7) La doctrina social católica saca su fuerza normativa de sus «principios y valores permanentes. El documento da fundamental importancia al tema porque son propiamente dichos principios los que constituyen el núcleo central y el armazón que sustenta su ordenamiento social. Ellos no son sino una concreción y una proyección de la antropología evangélica sobre las realidades socia-

les. El punto clave de referencia para la acción promocional en este campo es la persona humana, con su dignidad y sus derechos inalienables, que deben ser respetados y salvaguardados en la búsqueda desinteresada del bien común. Tales principios no han sido formulados orgánicamente en un solo documento, sino a lo largo de todo el proceso de la evolución histórica en contacto con la vida; «ellos se entresacan de los diversos documentos que el Magisterio de la Iglesia, con la colaboración de los obispos, sacerdotes y laicos especializados, ha elaborado al afrontar los distintos problemas sociales que surgían cada día».

En este contexto se hace referencia también a valores tales como: libertad, verdad, justicia, solidaridad, paz, caridad. Estos contenidos concretos de la doctrina social ponen de relieve toda su belleza y fuerza persuasiva. Nos encontramos aquí con los frutos maduros de la sabiduría cristiana y de la prudencia práctica, que sin duda subyugan, induciendo a los alumnos a estudiarla asiduamente y a amarla.

8) Debida atención se presta a los «criterios de juicio», que guardan estrecha relación con la formación de la conciencia de los cristianos, para que sean capaces de opciones responsables en el compromiso social, inspiradas en los principios del Evangelio. Los juicios objetivos suponen un conocimiento también objetivo de la realidad, no ideológica, sino capaz de corrección y de reflexión ante nuevos problemas y nuevas situaciones. Tratándose de la valoración acerca de una realidad subjetiva de contingencia histórica, «la formulación de juicios morales sobre situaciones, estructuras y sistemas sociales no reviste el mismo grado de autoridad que el que es propio de la Iglesia cuando se pronuncia sobre principios fundamentales» (n. 49).

9) El documento en su preocupación práctico-formativa señala las «orientaciones para la acción social».

Al ser la doctrina social de la Iglesia un saber teórico-práctico, conlleva la invitación a la acción que debe inspirarse en los criterios facilitados por los principios y discernimiento cristianos. La acción social del cristiano no se deduce *a priori*, sino que se concreta cada vez por medio del discernimiento de la realidad, interpretada a la luz del Evangelio y de los grandes principios de la enseñanza social de la Iglesia. Basta recordar, aunque sea fugazmente, algunas de las orientaciones expuestas, como, por ejemplo, el respeto de la persona humana, el diálogo respetuoso, la formación en las competencias necesarias, la dúplice experiencia de las realidades temporales y de la fe, la práctica del amor y de la misericordia, para darse cuenta cómo, a través de la presencia de cristianos comprometidos, la entera actividad en el campo político y social puede ser profundamente humanizada y ennoblecida para el verdadero progreso de toda la humanidad.

10) En las «Orientaciones» se insiste sobre la seriedad en la preparación de los futuros sacerdotes al respecto, haciendo hincapié en la necesidad del estudio de la doctrina social acompañado de la formación en la sensibilidad para la acción pastoral y el apostolado. Esto, obviamente, comporta «una precisa exigencia de programación adecuada y de buen planteamiento de la enseñanza» (n. 62). Es muy importante a tal respecto una cuidadosa preparación para la colaboración con los laicos, a fin de que los futuros sacerdotes sepan apreciar y reconocer también, de hecho, lo específico del compromiso de los laicos y de su peculiar competencia en el campo político y temporal.

## **2. Algunas exigencias de fondo**

Como se deduce de cuanto se ha dicho comentando la parte teórico-doctrinal de nuestro documento, y a pesar

de parecer ésta un pequeño tratado sistemático, es en realidad muy práctica, revistiendo la función de importantes normas directivas. En efecto, constituye un fundamento indispensable para una organización sólida y racional del estudio de la doctrina social de la Iglesia.

En las actuales circunstancias, antes de poder hablar de la doctrina social cristiana como disciplina teológica, es menester establecer su posibilidad y existencia. Puesto este primer fundamento, para que tome ella nueva fuerza y reencuentre su puesto adecuado en los programas de estudios, debe adquirir conciencia de sí misma, de su naturaleza y de sus relaciones con las otras disciplinas teológicas, filosóficas y ciencias positivas sociales. Todo esto se explica en los cinco primeros capítulos de las «Orientaciones», no tan sólo de modo teórico, sino también concreto y práctico, con la presentación de un núcleo central formado por los «principios y valores permanentes», «criterios de juicio» y «orientaciones para la acción social». La preocupación de nuestra Congregación para dar a la enseñanza de esta disciplina sólida estructura y contenidos esenciales, ha sugerido la redacción de un programa muy general de estudios que se ofrece a los profesores en el primer apéndice como una ayuda para la organización de sus cursos. Se advierte, a tal propósito, que dicho programa, en consideración a la gran diversidad de situaciones locales, constituye tan sólo «una propuesta que deja al profesor todo el espacio necesario para organizar las lecciones y las prácticas pastorales conforme a las necesidades concretas de las diócesis».

Se da una particular importancia a los problemas didácticos y organizativos de la enseñanza, con referencia particular a las exigencias que ello supone para la preparación especial de los profesores y para los estudios de los alumnos. En pocos párrafos se expone cuanto se exige hoy para una buena organización y planteamiento de la enseñanza social, que debe ser, desde todo punto de vista,

seria y excluir, por tanto, improvisaciones y soluciones de compromiso.

Así pues, para una enseñanza seria de esta disciplina, no es suficiente una cultura filosófico-teológica general, sino que se requiere una preparación específica adquirida en las Facultades de Ciencias Sociales. Según el documento, «es preciso que los profesores posean una amplia y profunda formación teológica, sean competentes en moral social y conozcan al menos los elementos fundamentales de las ciencias sociales modernas» (n. 67). Tal preparación debe completarse con la experiencia pastoral directa y mediante la formación permanente.

En interés de una deseada armonía entre los varios aspectos de la enseñanza, como también de una racional economía de energías y tiempo, «es menester promover una estrecha colaboración con los profesores de moral, de dogmática y de pastoral, para garantizar la coherencia, unidad y solidez de la enseñanza, a fin de permitir a los alumnos tener una visión sintética de la teología y de la pastoral» (n. 67).

Por cuanto atañe a las exigencias establecidas para la formación de los alumnos, se subraya la necesidad de su conveniente encuadramiento dentro de la formación teológica y pastoral; es preciso, se dice a tal propósito en el número setenta y dos, «despertar en los alumnos el interés y la sensibilidad por la doctrina y la pastoral sociales de la Iglesia..., educar a los futuros sacerdotes para el diálogo con las personas y sensibilizarlos para con los deberes sociales que corresponden a la Iglesia».

En las lecciones es preciso «ofrecer a los alumnos un sólido fundamento filosófico-teológico sobre los principios de la doctrina social y sobre sus relaciones interdisciplinarias. Dicho fundamento es de particular importancia en las situaciones actuales de «diálogo con el mundo» que vive la Iglesia, poniendo en práctica las orientaciones del Concilio Vaticano II (n. 74). Junto con el estudio teó-

rico es necesario iniciar a los alumnos en experiencias de carácter pastoral y social, que los pongan en contacto con los problemas estudiados (n. 76) y los preparen a una colaboración provechosa con los laicos (n. 77). La importancia de esta disciplina exige que le sean reservados cursos obligatorios y con entidad propia. Se aconseja situar tales cursos a lo largo de todo el proceso formativo de los alumnos, lo que aseguraría a la formación la continuidad necesaria y la adquisición gradual de conocimientos y una mejor comprensión de las nociones de filosofía y de teología presentes en los documentos.

La lectura de las encíclicas sociales está prescrita como obligatoria y se debe realizar conforme a una metodología adecuada en los cursos especiales. Es necesario prestar atención también al estudio de los documentos y de las problemáticas sociales de las Iglesias particulares.

### **3. Doctrina social de la Iglesia y sociología**

Especial atención se presta en esta última parte del documento al estudio de la sociología, que viene recomendado encarecidamente en el número sesenta y ocho a profesores y alumnos. Se trata de una disciplina en constante evolución que desarrolla, como todas las ciencias, sus métodos de investigación, posee un cierto número de principios adquiridos y extiende sus investigaciones a sectores siempre nuevos de la vida social. Dada esta amplitud no es fácil llegar a ser un especialista. Además el profesor de doctrina social de la Iglesia debe poseer información lo más completa posible sobre esta materia y saber escoger y comunicar a los alumnos lo que puede serles de mayor utilidad. A tal propósito se impone la necesidad de una mayor claridad sobre los objetivos del estudio, recursos bibliográficos a usar y temas a tratar. Normalmente se espera de la enseñanza que explique a

los alumnos los principales problemas socio-económicos contenidos en las grandes encíclicas sociales y los habitúe a descubrir en los acontecimientos sociales la expresión de leyes sociológicas más profundas y les haga conocer el valor y los límites de las encuestas sociológicas, a fin de que sepan orientarse bien cuando deban recurrir a ciertas encuestas para conocer la complejidad de la realidad social, especialmente hoy, época de continuos cambios sociales.

El principal provecho que los futuros sacerdotes obtendrán del estudio de la sociología, será la formación para «ver», para «desarrollar en sí mismos la capacidad de observación y el significado de la realidad concreta de la vida, de modo que puedan tener conciencia de las formas en que se pueden y deben vivir los principios inmutables de la fe y de la moral en la diversidad de ambientes y circunstancias. De esta manera se les ayudará a percibir mejor el nexo entre los principios absolutos, que nos dicen lo que se debe hacer, y el carácter relativo de lo que es posible y realizable en un momento y circunstancia histórica dados.

#### **4. Doctrina social de la Iglesia, capitalismo y marxismo**

La doctrina social de la Iglesia, en sustancia, no se presenta como un nuevo sistema político-económico alternativo a los dos sistemas que históricamente han inspirado desde un punto de vista ideológico, político y económico (cf. *Sollicitudo rei socialis*, 20) los dos bloques que pretendieron repartirse el mundo actual. Lo que la citada encíclica afirma claramente es que «la doctrina social de la Iglesia no es una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contra-

puestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia» (n. 41). El fin de la enseñanza social de la Iglesia no es, pues, ni siquiera alimentar una ideología, sino interpretar la realidad contemporánea, examinando su conformidad o disconformidad con lo que el Evangelio enseña sobre el hombre.

Indudablemente, el Evangelio propone algunos criterios que deben ser normas para todo proyecto histórico y político que quiera inspirarse en él. Tales son: el respeto de la dignidad del hombre, hijo de Dios, de su vida y libertad; la preferencia por los pobres, marginados y excluidos, y su defensa contra los atropellos de los prepotentes y del superpoder del dinero, y de su promoción humana, cultural y económica; la condena del dominio ejercido por el dinero, ante el que se sacrifica al hombre y sus valores más relevantes; la condena de la voluntad de dominio y poder, que tiende a subyugar y oprimir a los demás; el ejercicio de la autoridad como un servicio prestado a la comunidad. Mas tales criterios pueden ser traducidos en proyectos políticos diversos. Por tanto, el Evangelio puede inspirar diversas opciones políticas. En tal caso, el Magisterio social de la Iglesia queda como punto de referencia, esto es, una parte esencial e indispensable, en cuanto que la jerarquía es custodia autorizada de aquellos valores. Pero siempre es sólo una parte. Las otras competen a la iniciativa de laicos cristianamente formados, y son valoradas a tenor de las exigencias históricas posibles y la diversidad de opciones políticas que los laicos pueden libremente escoger, pero inspirándose siempre en el mismo e idéntico Magisterio social.

Ninguna opción política, de todos modos, puede decirse perfectamente evangélica y totalmente cristiana. Por esto, la doctrina social católica sobre la relación entre fe e historia rechaza todo integrismo, sea de derechas o de izquierdas, porque reduce la fe a política o la política a fe, de cualquiera de las maneras, no respeta la autonomía

y la laicidad de la política, por una parte, y la trascendencia de la fe, por otra.

Esto no significa que la fe sea indiferente ante cualquier opción política, puesto que hay opciones políticas y proyectos históricos que en cierta medida y, tal vez, radicalmente son incompatibles con ella. Esto significa tan sólo que no se puede vincular la fe, fuera de la cual se sería infiel al Evangelio, con una opción política determinada; lo que no está en contradicción con el hecho de que en especiales circunstancias históricas en las que sea preciso salvar valores humanos y cristianos de suma importancia, la coherencia con los valores en los que se inspiran imponga a los cristianos la obligación de permanecer unidos, mientras duran dichas situaciones excepcionales.

Estas situaciones están claramente determinadas en el Derecho Canónico, canon 287, párrafo segundo.

Sin embargo, aunque la Iglesia no se compromete directamente en el campo social, ella, con su doctrina social, ofrece a sus fieles y a los hombres de buena voluntad criterios morales que les puedan servir de orientación en la opción a tomar. Ellos deben decidir analizando, lo más objetivamente posible, hechos y situaciones, sirviéndose de los medios que ofrecen las ciencias de la política, de la economía y del derecho. Y deben actuar según les aconseje la prudencia política, que les indicará el camino a seguir y a qué hay que dar la preferencia al actuar. Asimismo, les mostrará lo que en las situaciones concretas es posible hacer, no sólo con la mira de conseguir un bien mayor, sino también de evitar un mal menor. Además, el político creyente toma sus decisiones políticas bajo su responsabilidad y, como no debe dar cuenta de ellas a la comunidad eclesial de la que forma parte, sino a la comunidad política que representa y a cuyo servicio está, así tampoco compromete en ellas a la comunidad eclesial, sino a él personalmente.

Se trata, como es evidente, de un compromiso ineludible y al mismo tiempo difícil y complejo, porque la doctrina social de la Iglesia, ante las realidades estructurales que deciden el futuro global de la tierra, si no es bien comprendida y puesta en práctica, podría considerarse discurso antropológico y visión ética sin influencia significativa sobre las fuerzas, instituciones y sistemas que condicionan la configuración y la marcha de la sociedad en su dimensión política, económica y cultural, que son entre sí estrechamente interdependientes.

Si, por tanto, en las citadas «Orientaciones» se afirma que «muchas variaciones del principio del liberalismo económico, como están representadas por los partidos cristianodemócratas y socialdemócratas, pueden ser consideradas no como expresión de liberalismo en sentido estricto, sino como nuevas alternativas de organización», esto no significa que todas las nuevas propuestas políticas anteriormente indicadas respondan automáticamente a las perspectivas de una auténtica opción cristiana, en la que deben confluír necesariamente la imagen de hombre y de sociedad ofrecidos por el Evangelio. La concepción de hombre, que está en la base de todo movimiento político, es para el mismo calificadora y decisiva. Si un sistema niega al hombre la apertura hacia Dios o simplemente prescinde de El, «amputándole así una dimensión esencial de su propio ser» (Juan Pablo II, discurso de Puebla, 1, 9), difícilmente se puede esperar de él la construcción de una sociedad verdaderamente humanizada, basada en la caridad y en la justicia.

Que el documento no pretenda ni aprobar ni favorecer un movimiento o sistema político concreto, se deduce claramente de la afirmación siguiente: «Sin embargo, la Iglesia, con su enseñanza social, no pretende alentar un sistema socio-económico y político alternativo, ni formular un proyecto suyo bien definido de sociedad, por cuanto esta tarea corresponde a los grupos y comunida-

des que tienen fines sociales y políticos» («Orientaciones», n. 51).

## **5. El compromiso de los laicos**

Es evidente que las «Orientaciones» destinadas en primer lugar a los centros de formación sacerdotal, son también de gran utilidad a todo el pueblo de Dios, favoreciendo una mejor preparación del laicado para sus deberes en el campo social. El papel fundamental que juegan los laicos en la actuación concreta de los principios de la doctrina social, está fuera de toda duda. A diferencia de la jerarquía y de los sacerdotes, su presencia en las realidades temporales es inmediata; el mundo de la economía y de la política es el ambiente propio en el que ejercen su responsabilidad y competencia. Son ellos los que facilitan el paso del plano doctrinal de los principios al plano práctico con mediaciones de carácter cultural, social, económico y político, sin las que la doctrina social de la Iglesia quedaría letra muerta. Se trata de una carga no indiferente, que supone para ellos ciertos derechos, deberes y normas precisas de conducta.

Las «Orientaciones» se manifiestan muy sensibles en este aspecto de la formación social, proponiendo al respecto útiles indicaciones. Así, por ejemplo, en dicho documento se insiste en un adecuado planteamiento eclesiológico de las recíprocas relaciones entre el laicado y el clero: «Lo más importante —se dice en el n. 58— es que pastores y fieles estén y se sientan unidos al participar cada uno según sus propias capacidades, preparación y funciones, en la diversidad de dones y ministerios, en la única misión salvífica de la Iglesia. En esta visión eclesiológica, el deber de animar cristianamente las realidades temporales, no es delegado a los laicos por la jerarquía, sino que es connatural con su condición de bautizados y

confirmados». Refiriéndose a este derecho, se precisa que a los laicos toca desarrollar tales actividades por iniciativa propia y bajo su responsabilidad (n. 48), orientándose según su conciencia cristiana (n. 58).

Es propiamente la gravedad de esta responsabilidad la que pone en evidencia la necesidad de que los laicos sean convenientemente informados sobre los principios fundamentales de la doctrina social cristiana. A tal fin, nuestro documento ofrece preciosa ayuda no sólo al explicar la naturaleza, fines y límites de dicha doctrina, sino también por las indicaciones de carácter práctico para formarse criterios de juicio rectos que se requieren para las opciones políticas y sociales responsables y verdaderamente cristianas.

Las «Orientaciones» hacen fuertemente hincapié sobre los deberes pastorales que el sacerdote debe cumplir en sus relaciones con el laicado: «Forma parte de la formación para la pastoral social —se dice al final del documento— el instruir a los alumnos sobre el deber y sobre el método que se debe seguir para hacer que los laicos sean cada vez más conscientes de su misión y de su responsabilidad en el campo social. En esta perspectiva, la tarea del sacerdote es la de ayudar a los laicos a ser conscientes de su deber, de formarles tanto espiritual como doctrinalmente, acompañarles en la acción social, participar en sus fatigas y sufrimientos, reconocer la función importante que tienen sus organizaciones tanto en el plano apostólico como en el del compromiso social» (n. 77).

Esto pone a los cristianos que quieren comprometerse en lo temporal y a las asociaciones de cristianos que tienen por vocación trabajar en y sobre el mundo, en posiciones incómodas y situaciones equívocas. Por un lado, están fuertemente motivados por un proyecto temporal ideal y por una aspiración socio-política utópica. Por otro, están no menos fuertemente presionados por fuerzas, tecno-estructuras y sistemas, cuya lógica implacable,

aceptada y querida *colectivamente*, no será modificada ni en un próximo ni relativamente lejano futuro.

Se puede subrayar, por tanto, que en la misión salvífica que la Iglesia tiene respecto de las realidades temporales y terrenas, los seculares, en virtud de su típica secularidad, ocupan un puesto original e insustituible.

En el desarrollo de la misión de salvación, clero y laicos cristianos se ayudan y completan mutuamente. Esto quiere decir que no todo lo que hacen unos pueden hacerlo de hecho los otros: existe entre ellos una diferencia «institucional» que debe armonizarse en el cumplimiento de la única misión fundamental, redentora, de la Iglesia.

El laico no está llamado a hacer «menos» y el sacerdote a hacer «más»; aquél está llamado a hacer algo «propio» y «original» que el sacerdote, normalmente, no puede hacer, y algo igualmente útil a la edificación de la Iglesia (Juan Pablo II, en la homilía pronunciada con ocasión del encuentro de oración con la Acción Católica italiana, 26-IX-1987). El Concilio, a este propósito, se expresaba en estos términos: «...los laicos están llamados, sobre todo, a hacer presente y operante a la Iglesia en aquellos lugares y circunstancias en las que ella no puede ser sal de la tierra si no es por su medio» (*Lumen gentium*, 33).

## CONCLUSION

De las reflexiones que he tratado de exponer en esta conferencia, surge una idea de fondo que justifica e ilumina todas mis palabras. Confiando a la Iglesia el anuncio del mensaje cristiano, Cristo la ha capacitado para intervenir en las cuestiones temporales que comprometen la vida de los hombres y de la sociedad. En realidad, la doctrina social es «parte integrante de la concepción cristiana de la vida» (*Mater et Magistra*, 234), y es la aplicación del mensaje evangélico a los problemas de la socie-

dad. Por tanto, con su doctrina social, la Iglesia no hace sino anunciar el Evangelio en aquel sector particular de la vida de los hombres como son los campos social, político y económico.

Es un deber, por tanto, del Magisterio dar una formulación de la doctrina social de la Iglesia, siempre más en consonancia tanto con el crecimiento de la Iglesia, en su progresiva toma de conciencia de sí misma y en su comprensión del mensaje cristiano, cuanto con los problemas nuevos, a menudo dramáticos y angustiosos, que el camino histórico de la humanidad hace nacer continuamente. Pero es deber también de los cristianos conocer, apreciar y seguir fielmente la doctrina social de la Iglesia, inspirándose —para las propias actividades sociales, políticas y económicas— en los principios, criterios y normas que provienen del Magisterio de la Iglesia, «experta en humanidad».



# RETOS DE LA IGLESIA ESPAÑOLA ANTE EL FUTURO EUROPEO

---

P. JOSE M.<sup>a</sup> MARTIN PATINO, SJ

## SUMARIO

### **I. RAZON DE ESTE NUEVO TITULO**

### **II. EUROPA COMO DESAFIO**

1. España en busca de Europa.  
Nuestro «estrabismo» histórico.  
Los dos polos o realidades de tensión e influjo.  
Concepto de España y concepto de Europa.
2. Itinerantes por Europa.
3. Miembros de Europa.  
Somos europeos de derecho.  
¿Pensamos como los europeos?

### **III. LOS DESAFIOS CONCRETOS DE LA IGLESIA CATOLICA ESPAÑOLA**

1. El desafío de la nueva «sociedad de masas».
2. El desafío de los medios de comunicación de masas.
3. El desafío de la educación.
4. El desafío del Mediterráneo.
5. El desafío de la «bio-ética».
6. El desafío de la conservación del medio ambiente.
7. El desafío de la laicidad.

**A modo de conclusiones:** Vocación de comunión de la Iglesia. Supresión de todas las fronteras. El diálogo dentro de la Iglesia. El diálogo con la cultura y el diálogo entre las culturas.

Hablar de influjo y de consecuencias son palabras alisonantes y que pertenecen a los historiadores y a sociólogos que sean capaces de llevar estudios de continuidad y que tengan un mismo modelo de interpretación, porque diferentes sociólogos sacan consecuencias distintas según los patrones de medida que utilizan en sus investigaciones y en sus encuestas.

## I

Yo propongo a la benevolencia del auditorio que me acepte este otro título del que tiene en el esquema: «*Retos de la Iglesia española ante el futuro europeo*». Es una manera de concretar. Voy a explicar, en la primera parte, por qué se ha elegido este título, y después voy a entrar en un desafío general o en el reto general que es Europa, cómo se ha ido afrontando este reto desde España, cómo lo han ido afrontando los españoles, y en la tercera parte, que yo considero la propiamente práctica, me voy a atrever incluso a hablar de siete retos que están elegidos, porque el que interpreta, elige y tiene que dejar muchas cosas. Son retos concretos de la Iglesia española ante el futuro de Europa. No voy a hablar del desafío de la justicia social, que es uno de los más importantes, porque durante todo el Curso habrán oído ustedes hablar de este tema, ni tam-

poco voy a hablar del desafío, por ejemplo, de la crisis de representatividad política que está pasando, no solamente en España, sino en general en toda el área europea-occidental, en las llamadas democracias occidentales. Mi intervención va a tener estas tres partes: justificaré por qué elijo este título, hablaré de Europa como desafío general y trataré de concretar en siete desafíos principales, elegidos personalmente con una cierta arbitrariedad y que no tienen más valor que el de mi subjetividad.

Hablar de consecuencias y de influencias, es hablar de relaciones dialécticas entre lo que ha constituido España, los pueblos de España, y el resto de los pueblos de Europa. Antes de los Estados, una vez que se han ido reafirmando las fronteras de los Estados, las relaciones entre los Estados y después, en estos últimos años, que podríamos decir de la posguerra de la Segunda Guerra Mundial, para no divagar sobre cuestiones históricas.

El reto en general, y aquí empezamos a concretar, siempre se presenta como un conflicto. Cuando un científico, un biólogo, o un obispo, un líder político, se sienten llamados por teléfono por un periodista, se lo piensan tres veces y se ponen al teléfono; después que se han puesto al teléfono le piden muchas aclaraciones y le piden que lo que va a decir que lo enseñe antes, si es un obispo muy prudente (como ejemplo significativo, que es donde abunda más la prudencia), quiere saber y enterarse de lo que el periodista va a decir. Hay políticos y hay, incluso, algún obispo que no lo leen y luego se encuentran al día siguiente en el periódico que se les atribuyen unas cosas que ellos no han dicho, porque las ha sacado de contexto. Pues esto es un conflicto, una forma de conflicto que existe en la sociedad.

Los conflictos, (no voy a hablar de otros conflictos más graves, como son los que tiene planteados España, conflicto político, conflicto económico, conflicto de la pobreza, conflicto del paro, etc.), cuando son largos, cuando

permanecen en la actualidad de una manera reiterada, viva y a veces incluso con tintes patéticos, me inclino a pensar que están mal planteados, es decir, que hay que buscar un nuevo planteamiento. En una ecuación, cuando no se despeja la incógnita, probablemente está mal formulada. Los conflictos sociales y los conflictos de todas clases a los que me voy a referir yo principalmente, están todos insertos en un marco mucho más amplio, que es el proceso de cambio cultural en todo el mundo occidental (podemos hablar también del mundo no occidental), pero llamo mundo occidental, como Julián Marías, a toda esta tradición histórica de la cultura occidental, que puede empezar si quieren en Rusia o incluso en los Urales, pero está también en Latinoamérica y estará también esparcida en algunas partes de Asia. Hay una clarísima vocación en Europa de expansión de una forma de actuar, una forma de pensar, de una forma de relacionarse.

Si hablamos de reajuste económico, si hablamos de enviar una flotilla al Golfo; si hablamos de la desmoralización de la vida pública, de la vida política; si hablamos de la inmoralidad pública, de la vida política; si hablamos de la falta de respeto a la vida actualmente, conflictos realmente graves por los que pasa esta sociedad, estamos admitiendo principios que son ya principios culturales y de dominio de la opinión pública, como, por ejemplo, «my body», «my property», yo hago lo que quiero con mi cuerpo, mi cuerpo es propiedad absoluta mía, éste es un principio que utilizan ciertos movimientos feministas, lo utilizan también ciertos juristas, legisladores y los políticos, y con el cual nosotros, y creo que la Iglesia, no podemos estar de acuerdo.

Hay una agresión a lo que hemos venido llamando la intimidad en la vida social; está en construcción una nueva ética; están emergiendo unas nuevas demandas éticas, y todo esto son conflictos, y detrás del conflicto hay un desafío. El apotema fundamental de un político, de un

responsable de una institución, como es un obispo o un teólogo, o un buen empresario, cuando en una sociedad, en una comunidad, se provocan o pululan estos conflictos, la función del responsable es desvelar el conflicto claramente para convertirlo en un desafío común, es decir, para concitar o para reagrupar en torno a ese desafío las fuerzas de esa comunidad, incluso para unirla más y descubrir que el desafío es realmente una labor cultural humana que está en las posibilidades de la agrupación, o que está relacionada con unos marcos más amplios que son los que hay que trabajar. No digo que esto se consiga en seguida.

Los conflictos que tenemos los españoles están todos ellos enmarcados en los conflictos europeos. Yo no he encontrado ningún conflicto difícil, incluso el terrorismo, que no esté enmarcado en un conflicto europeo o en un marco europeo, y nosotros tenemos que ser conscientes de eso.

## II

Aclarado este principio de interpretación del conflicto, paso a la segunda parte de mi exposición y título de mi conferencia que podemos enunciarlo así: *El conflicto o el desafío que está tras de ese conflicto es Europa como realidad*. Vamos a mirar a Europa como una realidad geográfica, como una realidad con un proceso cultural, o como parte de una realidad geográfica o de un proceso cultural.

Primero tenemos que decir un poco lo que es España, y aquí nosotros solemos enfrentarnos a los problemas de Europa o a los problemas domésticos de España con un «*estrabismo*» claro. Nos parece que nos tenemos que hacer menos españoles, y cuando miramos los problemas de España parece que nos tenemos que hacer menos eu-

ropeos. Cuando las carreteras de España se están bloqueando con tractores, se está pretendiendo ser españoles antes que europeos. Cuando la avellana en el País Catalán sufre una crisis, o la producción de agríos en Andalucía, o la producción de leche en la cornisa Cantábrica, se están sufriendo unos conflictos inmediatos/caseros, etc., económicos; entonces estamos con un estrabismo. Y no digamos si hablamos de problemas religiosos, de creencias, de convicciones, de identidades, cómo solemos practicar el estrabismo. Queremos ser europeos, pero hasta cierto punto; creemos que ser más catalanes, ser más castellanos, es un poco ser menos europeos. Yo creo que la fuerza nos la puede dar a nosotros el ser más europeos en la medida que seamos más españoles, o más catalanes, o más vascos, o más castellanos, o más andaluces, etc., cada uno con sus propias características o sus propias especificidades. Esto es quizá lo que tenemos que tener en el frontis a la hora de entrar a estudiar los conflictos concretos. No se trata de ninguna manera de separar estas dos realidades.

Se ha hecho muy frecuente ya, o muy utilizada excesivamente, la frase de Jean Monet, que fue el inspirador. Jean Monet era el hijo de un fabricante de coñac francés, que fue un gran comerciante, estuvo en China y EE.UU. vendiendo coñac, llegó a ser el asesor más importante de Kennedy, de Roosevelt (primero de Roosevelt, luego llegó a tratar con Kennedy), pero sobre todo de De Gaulle y de Robert Schuman, y Jean Monet, dicen que dijo (no está probado y además algún especialista y biógrafos de Jean Monet lo niegan) que la reconstrucción de Europa empezaría por la cultura, la educación y la formación profesional. La frase es válida en sí misma, dígala quien la haya dicho, porque en la construcción de Europa hemos empezado por aquello que era más inmediato, por aquello que no comprometía más, que era el bolsillo, es decir, se empezó por la CECA para que no hubiera más guerras, para

que los intereses fueran comunes, porque no bastaba con contribuir cada uno, poner su propio interés al servicio del otro. No vamos a coincidir sólo en lo que te interesa a ti y lo que me interesa a mí; vamos a coincidir en todo; vamos a poner en común, casi como los primeros apóstoles, aquí está el acero, aquí está el carbón, y no construimos un cañón más y no podemos hacer la guerra. Esto de la CECA fue, como saben, un paso enormemente trascendente inspirado por Monet, que fue también el primer presidente de la CECA y que consiguió que dos pueblos tradicionalmente enemigos juraran un pacto y que se imposibilitaran para hacerse la guerra.

Hablando de España, también quiero recordar una frase de Américo Castro, en la que dice que España en su historia (editado en Buenos Aires, en el año 48, en la pág. 97) es en lo esencial la historia de una creencia y de una sensibilidad religiosa, y a la vez grandeza de la miseria y de la locura provocadas por ellas.

Hay un sociólogo francés muy sugestivo, que se llama Emmanuel Todd, que ha publicado ya dos o tres libros, el último que acaba de publicar se llama *La invención de l'Europe* (publicado en junio del año pasado), que sostiene que hay una forma de hacer historia, normalmente lineal, temporal, pero hay otra forma de hacer historia poniendo siempre mapas, hacer una historia cartográfica. En este momento la familia tiene como fundamento la evolución de la familia, la evolución de la creencia y de la descristianización de Europa, es lo que define la historia de Europa. Es decir, hay un elemento importante para la cultura, que son las convicciones que motivan, y en concreto la fe cristiana, según él. Dice que los movimientos han creado últimamente la modernidad en Europa; no digamos los movimientos históricos, las revoluciones, sino sencillamente la industrialización, la evolución de la familia y el uso de los anticonceptivos o el control de la natalidad.

Ya tenemos los dos polos: Europa y España; queremos entrar más dentro de esto: Europa como espacio geográfico. El Papa ha empezado a hablar más claramente sobre Europa; pero se había hablado antes de la Europa del Atlántico hasta los Urales, yo no sé concretamente por qué hasta los Urales y no hasta el Estrecho de Bering, pero, en fin, se dice hasta los Urales, es una forma consagrada, porque la Unión Soviética llega mucho más lejos de los Urales, es una manera de hablar, es un espacio geográfico.

Ahora Gorbachov ha puesto de moda la Casa Común; no es una invención suya; se sabe que hay otros precedentes, pero la Casa Común parece también que es un espacio geográfico, este espacio geográfico se caracteriza por tener 10 millones de kilómetros cuadrados y por no tener fronteras, éstas son las características más importantes, porque los mares no son fronteras, el Atlántico no ha sido nunca frontera en la historia, el Atlántico, al revés, ha sido una provocación a la comunicación y claro está que los españoles en la época de los conquistadores estaban provocados por el Atlántico. Y el Mediterráneo no sólo ha sido una provocación sino que ha sido normalmente la autopista de todas las comunicaciones y de todas las invasiones.

Europa, si se reconstruye como espacio geográfico, no puede ser nunca un castillo, un fortín rodeado de fronteras frente a los pueblos que no fueron Europa y considerados como no europeos. Es un problema que tiene planteado la C.E.E. de los Doce, ¿qué hacer con los ciudadanos que se llaman de países terceros? Los segundos parece que son los países miembros de la Comunidad; pero normalmente en los países miembros de la Comunidad hay ciertas dificultades sobre todo cuando se quiere construir la Europa de los ciudadanos, la Europa de los derechos cívicos y se tiene que conceder el voto por lo menos en las elecciones locales.

Sobre Europa, por elegir algún párrafo, y todas las elecciones son arbitrarias, a mí la definición que más me gusta es la que ha hecho Edgar Morin, pensador francés, que dice:

«Europa geográficamente no es más que una pequeña provincia en los terrenos emergidos en el planeta Tierra, diez millones de kilómetros; es decir, el 6,75 de la tierra emergida del planeta es Europa. Es más pequeña que Australia, es tres veces menos que África, es cuatro veces más pequeña que Asia y las dos Américas. Son 600 millones de habitantes, la Europa grande; son 31 Estados independientes entre los 140 que están representados en la ONU». Y dice a continuación: «Europa llegó a ser una noción geográfica, precisamente por llegar a ser una noción histórica. Aquí no es que primero existieran los europeos y luego hicieran la historia, sino que la historia ha hecho a Europa. El nombre de Europa es un nombre cultural, es un nombre histórico. Europa se ha formado y se ha mantenido como caos genésico. La aportación inicial de los bárbaros, ¿no es precisamente el caos? Pero éste se hizo genésicamente porque agitó y mezcló los gérmenes y el polen de la cultura mediterránea, griega y latina, y porque una religión llegada de Oriente, portadora a su vez de genes latinos, griegos, asociados a sus genes hebreos, vino a civilizar el caos.

Desde entonces Europa se construyó en medio de la anarquía organizadora, a la manera de un ecosistema que se forma a partir de las interretroacciones que unen a una variedad prodigiosa de seres vivientes que se combaten y se nutren mutuamente en el seno de un mismo espacio geoclimático. Europa, en este sentido, se ha ecoorganizado, la ecoorganización; en Europa nunca hubo un solo centro de mando sino millones de cerebros e innumerables centros de poder».

Esta es para Edgar Morin la concepción de Europa. Es una concepción dinámica, viva, cultural, producto del esfuerzo del hombre, de la inteligencia de estos hombres

que llamamos Occidente, con un sentido de la superación de la dificultad del avance y de las nuevas síntesis, etc.

Nosotros podríamos hacer un breve repaso de esta Europa a partir de la posguerra. Tenemos conciencia de que casi toda la posguerra ha estado determinada para evitar otras guerras; el fracaso de los sistemas totalitarios es una cosa clara, el apogeo del Estado de bienestar en determinados momentos de las socialdemocracias, etc.

Pero cuando se trata de reconstruir Europa aparecen inmediatamente como dos opciones, dos ideas: una que podríamos considerar, aunque no fue él solo, patrocinada por Winston Churchill, y otra que fue la que también tuvo una realidad, la de Jean Monet.

Churchill pensaba en una Europa cultural, en un gran foro en el cual se pudieran dirimir todos los conflictos, y esta idea tuvo especial preponderancia en el famoso Congreso de La Haya de 1948. El hecho es que, en 1949, al año siguiente, se fundaba el Consejo de Europa, y es un foro amplio formado nada menos que por 23-24 naciones, en el cual hay una Asamblea Parlamentaria, que es una representación de los Parlamentos nacionales, un Consejo de Ministros, que es una representación de los Gobiernos, y hay una Secretaría General con las Direcciones Generales.

Nosotros hemos gozado de la suerte de tener a alguien que ha sido, durante tiempo y además de una manera realmente brillante, el secretario general de esta institución y hemos tenido también a un español como presidente de la Asamblea Parlamentaria, que fue D. José M.<sup>a</sup> Areilza. De manera que los españoles hemos hecho algo en ese foro que se llama el Consejo de Europa y que, sobre todo, tiene el gran mérito de haber sido el defensor de los derechos humanos. Existe también un Tribunal, una Comisión, que recibe todas las quejas de cualquier ciudadano europeo que pertenezca a ese foro de las 23 naciones y que sentenció incluso contra los Estados y para defender los derechos del hombre.

Jean Monet tenía otra idea, estaba preocupado por la guerra, era un hombre muy práctico, era un vendedor de coñac, quería las cosas muy claras, sabía hacer las cuentas. Jean Monet dijo que no, que había que poner sobre la mesa los dineros, las fuerzas económicas y la organización empresarial. Empezó con la CECA, que, como saben, al principio era el Benelux, Alemania y Francia, y Monet llegó al Tratado de Roma en 1957. Naturalmente no fue Monet, fue Robert Schuman, Adenauer y De Gasperi. Por cierto, tres grandes católicos. Robert Schuman fue un pionero de la reforma litúrgica, y eso lo tengo que decir por lo que me toca (tuvo la primera ponencia del primer congreso litúrgico que hubo en Europa, en Lovaina, o sea, que no es ningún sospechoso, además se retiraba a los monasterios siempre a hacer ejercicios).

Estos son los padres de Europa, y Europa se constituyó como un mercado único, es decir, como un espacio de libre cambio y un espacio de cooperación de mercado. Luego, ya sabemos que ha habido un Acta Unica; ese Acta Unica prevé posibilidades de unión política. La gran cuestión ahora es qué se entiende por unión política, porque la unión intergubernamental no parece que responda a los ideales democráticos de la cultura actual, es decir, el famoso déficit democrático de las organizaciones europeas. Hay un Parlamento que no legisla, hay un Consejo de Ministros en el Consejo Europeo, el Consejo de los Presidentes que hacen las cumbres, el Presidente de los Gobiernos o de los Ministros de Asuntos Exteriores que hacen todos los meses una reunión de cuestiones generales o de reuniones especializadas de los ministros del ramo; es decir, que los representantes de los ejecutivos de cada nación se convierten en Parlamento Legislativo no deja de ser una contradicción. Además, es un ejecutivo también la Comisión de la Comunidad Europea, que no está controlado por el legislativo.

Quiero destacar aquí el hecho del Acta de Helsinki. Nosotros entramos en el Acta de Helsinki, y fue un hecho muy importante. Entramos antes que en las Organizaciones Europeas, firmamos el Acta en el año 1976, y el Acta de Helsinki ha sido una promotora y ha ofrecido un marco con Oriente, con los países del Este, para dirimir los problemas más arduos, es decir, el concepto de derechos humanos; incluso últimamente, dentro de los derechos humanos, el concepto de libertad religiosa.

Nosotros hemos vivido también llenos de sospechas contra Europa; se nos ha acusado a algunos españoles, y mucho antes a los intelectuales europeizantes se les tenía como poco patriotas, no hace falta recordar el caso de Unamuno, etc.

Yo creo que hemos pasado de ser expectantes a ser itinerantes por Europa; recuerden la época de los años 60, la década de los 60, el millón y medio de obreros españoles, el movimiento turístico y luego la liberalización de nuestra política económica y el movimiento de urbanización en España, en el que hubo una inmigración interior que cambió bastante la faz y las relaciones sociales, la faz de España.

Pero empezaremos a ser miembros de Europa, ya lo sabemos, pertenecemos al Consejo de Europa desde el 77, pertenecemos a la OTAN desde el 81, pertenecemos a la Comunidad Europea desde el 86, inmediatamente entramos en la UEO (Unión Europea Occidental), etc. De derecho somos europeos; ¿somos de hecho? Este es el problema. Hay un equipo de sociólogos en Bruselas que hace cada seis meses un sondeo en todos los países de la Comunidad y resulta que los españoles en eso que se llama el eurobarómetro estamos a la cabeza de entusiasmo por Europa o de deseo de europeización. El 85% es favorable. Pero estamos en la cola en cuanto a conocimiento de lo que eso signifique, de conocimiento de lo que esas instituciones hacen.

Hay una cata más importante, que son las dos famosas encuestas (que se encomendaron a una Fundación holandesa) sobre los países de la Comunidad, primero los Nue-

ve, luego los Doce. Se hizo la primera encuesta: el trabajo de campo en el bienio 81-83. De la segunda ya se ha hecho el trabajo de campo, y no tenemos más que adelantos.

Juan Linz introduce la versión española de esta encuesta: en España se hicieron 2.324 encuestas. Linz dice que la primera sorpresa son nuestras pocas diferencias con los europeos. Hay algunas diferencias, es evidente, pero son pocas. Por ejemplo, nos diferenciamos en las actitudes ante el trabajo, no tenemos mucho interés por la productividad y no estamos muy interesados por las innovaciones; en cambio, la sociedad italiana, que es la que está más cerca de nosotros, más parecida, muestra un grado mucho más alto de realización en el trabajo y de entusiasmo, de creatividad. En las relaciones familiares, España se distingue porque tenemos relaciones más distantes o comienza a haber relaciones más difíciles entre padres e hijos; la compenetración con el padre y la madre es ligeramente inferior; la permisividad de la familia es mayor en España que en el resto de los países europeos; los jóvenes españoles están menos de acuerdo con sus padres que sus iguales europeos; he aquí un dato expresivo de nuestro conflicto generacional, de una sociedad que está en sedimentación, que no está todavía hecha.

Datos de profunda insatisfacción; no es necesario que sean reflejo de la situación económica ni del paro, sino de insatisfacción, pues nos diferencian también del resto de los europeos. Luego, hay una débil, debilísima participación asociativa en España, que es una de las naciones en la que menos se asocia la gente, empezando por los jóvenes y la gente madura. Hay una aceptación positiva del orden social; hay una concepción de que los problemas los tiene que resolver el Estado y la gente se inhibe y protesta. Son rasgos que nos diferencian, pero en lo demás somos exactamente iguales, no hay diferencias. Somos europeos, pensamos como los europeos.

La segunda encuesta viene a confirmar la primera. El análisis factorial de millones de datos demuestra que existen raras variaciones y éstas se explican más bien por la diferencia de edad, seguida por el factor de práctica religiosa, que ha cuajado mucho en España; y parece que influye mucho el factor edad, que es una coordenada muy importante para el estudio de las actitudes. No se puede hablar, sin embargo, de rupturas. La curva de las gráficas son flexibles y progresivas. La estabilidad de los valores que se afirman es mucho mayor proporcionalmente que los cambios. Curiosamente, en esta segunda encuesta (que está hecha en el 88 y en el 89, y que va a ser publicada ahora aquí en España), los cinco valores fundamentales que demuestran tener los europeos y con los cuales coincidimos los españoles, son por este orden:

- 1.º Mi propio bienestar personal.
- 2.º La salud de mi cuerpo.
- 3.º Las relaciones afectivas: las que yo quiera, las que yo determine, sin norma ninguna.
- 4.º Un buen equilibrio entre libertad e igualdad.
- 5.º Un buen equilibrio entre trabajo y ocio: ni mucho trabajo, ni mucho ocio.

A distancia bastante larga empieza a surgir el valor religioso, religiosidad en general, y el político, lo político para los españoles es una cosa de valor muy escaso que no tiene apenas importancia.

### III

Vamos a entrar detalladamente en la tercera parte, que es la más vidriosa o la más difícil. *El desafío que tiene la Iglesia española le tenemos todos los españoles; pero nosotros como Iglesia lo tenemos planteado con unas características especiales.*

— *El primer desafío* es el desconcierto ante una sociedad nueva que hemos dado en llamar «*sociedad de masas*». Decía Ortega y Gasset en *La España Invertebrada*, que cuando en un líquido, en agua, se introducen diversos cuerpos o diversos otros líquidos, cada uno va tomando su nivel según su valor específico, y entonces se organiza, por su propio peso específico, aquel conjunto, aquella mezcla.

En cambio, en la sociedad española, ya en tiempos de don José Ortega y Gasset, se empezaba a pensar que no sucedía eso. O sea, aquí hay señores de muy poco peso específico, que se pueden quedar arriba, y otros señores que tienen mucho peso específico, que no figuran, que no tienen absolutamente ninguna relevancia social. Esta mezcla, esto de que haya una sociedad que no expulsa a los malvados o a los indeseables, ni a los especuladores, ni a los inmorales, es un defecto de la sociedad española.

Y esto es un defecto de lo que nosotros llamamos la sociedad de masas. La sociedad de masas es una sociedad donde se ha desplazado el centro de gravedad; no es una sociedad piramidal donde las bases sostenían a las cúspides, sino que es una sociedad en la que el centro, las clases medias, se constituyen en el centro de las presiones más fuertes de todas las fuerzas sociales; por eso, todos los políticos quieren ir al centro, saben que allí es donde se ventilan las cosas.

Esa sociedad funciona de manera distinta: se han individualizado los comportamientos y ha comenzado, no con la fuerza que quisiéramos, pero ha comenzado ciertamente, una reacción de integración del sistema. Lo que pasa es que las lógicas de los sistemas han cambiado y entonces nos encontramos despistados, desorientados, para ver cómo se logra un sistema, una organización, con esa sociedad; por supuesto que tienen un protagonismo extraordinario, y éstos son los dos puntos, a mi juicio, que más nos interesan como católicos. Tienen un prota-

gonismo extraordinario los medios de comunicación, yo creo excesivo. Y hay otro aspecto que nos interesa muchísimo, que estas sociedades de masas no admiten ningún magisterio hegemónico; es decir, no aceptan que haya una opinión oficial. Como no se acepta el autoritarismo político, tampoco se acepta el autoritarismo científico, o religioso, o político, o económico. Esto es algo que nosotros deberíamos tener en cuenta porque afecta muchísimo no al Magisterio eclesiástico, sino a la forma de ejercer el Magisterio. Y yo creo que ahí, en las sociedades de masas que parecen estar más organizadas, comienzan los obispos a tenerlo más en cuenta, como, por ejemplo, en EE.UU., donde se puede desarrollar un Magisterio de una forma más participativa con la opinión pública.

— *Segundo desafío: el desafío de los medios de comunicación.* Como he dicho, son protagonistas esenciales, y yo tengo derecho a pedirles su identificación.

La primera cuestión son los medios de comunicación. El director del *Nouvell Observateur* acaba de publicar un artículo muy crítico que se titula «¿De veras crees que eres un medio de comunicación?». Porque no son medios de comunicación, son medios de difusión. El pone las tres desviaciones internas que están, digamos, en las entrañas de todo medio de comunicación.

Primero, que tiende a agruparse, a concentrar capital en las empresas multimedia. Ahora no se puede ser sólo director de un periódico, hay que tener un canal de televisión, hay que tener una radio. Esto aumenta mucho el poder y establece la diferencia entre el lector, o entre la sociedad y el que tiene ese poder. Y ya Daniel dice que las empresas multimedia se están convirtiendo en empresas de seducción; son seductores los medios, no son comunicadores.

La segunda desviación le viene por la publicidad. Ya saben que todos los medios de comunicación se mantie-

nen como soportes de publicidad. El problema no está aquí sólo con el hecho de que admita publicidad en determinadas páginas y que algunas revistas y algunos suplementos dominicales sólo tienen razón de ser como soportes publicitarios. En Francia se está llegando a niveles increíbles: en la prensa el 70% se dedica a la publicidad y en la radio y en la televisión son más moderados.

La cuestión no está en esto, porque alguien tiene que pagar el periódico, y el lector cada vez encuentra más difícil comprarlo, disminuye la lectura, aumenta el analfabeto funcional, el analfabeto que lee poco, que sabe leer, por supuesto; no interesa la lectura.

Los medios de comunicación que quieren vender y que tienen que vender para subsistir, hacen encuestas, hacen sondeos de opinión; primero les dicen lo que tienen que decir y luego les preguntan qué es lo que dicen, y esos sondeos de los medios de comunicación son sondeos que generalmente no tienen nada que ver con la ciencia de la sociología, o muy poco. Dirán: los españoles opinan que la justicia española está vendida a la política, y esto lo opinan un tanto por ciento. Con la disculpa de hacer marketing de opinión hacen marketing de venta. ¿Qué producen estos sondeos?: que se conozcan los deseos de la gente. Naturalmente el editor por medio de una encuesta selecciona los deseos, quiere que deseen aquello que le conviene a él para vender.

Lo mismo podríamos hablar de lo que hoy se llama la mediocracia y los mediócratas, es decir, los que se han convertido en poder y compiten con el poder. No hay cosa más equivocada que un ciudadano se enfadara con su sistema nervioso; probablemente, se volvería loco. Los poderes, los que detentan poder, los que detentan liderazgos sociales, se enfadan con mucha frecuencia con la prensa y se enfadan con su propio sistema nervioso. A los políticos les ocurre mucho esto, enloquecen porque se enfadan con los periodistas, y los periodistas cada vez los vuelven más locos.

Cierto que nunca los medios de comunicación se han identificado con la opinión pública. La opinión pública la hacen todos los discursos públicos, la hacen los obispos, los famosos. Pero no se diga, por favor, que toda la culpa la tienen los periodistas. Y además el periodista es sólo la punta del iceberg. Hay un sistema mediático, hay una empresa, hay una serie de relaciones, y los periodistas tienen que obedecer.

Son un gran desafío para nosotros; desde los tiempos de Gutenberg hasta nuestros días sólo han sabido publicar, han opinado, también, evidentemente, pero no están en la comunicación. Y la comunicación es una autopista, tiene los dos sentidos, la comunicación no es de arriba abajo. La comunicación en las sociedades de masas es horizontal. Los medios se constituyen en maestros cuando persiguen a todos los maestros o a todos los poderes hegemónicos, y puede suceder que algunos periodistas se hayan creído maestros, pero se han equivocado, porque con el Bachillerato amplio que tienen los periodistas no se puede ser maestro.

— *El tercer desafío* es mucho menos novedoso: *el desafío de la educación*. Hablo de la educación, no de la enseñanza. Empieza a ponerse en duda cuestiones muy serias, como es el binomio empleo-formación. Resulta que no todos los parados están sin trabajo por el hecho de que no haya puestos de trabajo. Resulta que hay puestos de trabajo para los que no están preparados los parados. Entonces el problema de la formación es un elemento esencial y un elemento desafiante. Luego está la gran burocratización de la enseñanza, frente a la gran movilidad de necesidades de puestos de trabajo, de nuevas estructuras del trabajo y del empleo, a lo que responde esa burocratización y esa fijación de nuestros centros de formación: enseñanzas primarias, secundarias, universitarias y profesionales.

— *Voy al gran desafío del Mediterráneo*, que es un gran desafío que tiene Europa. Lo tenemos, especialmente, los españoles, porque el primer pie lo ponen en Andalucía, en Almería, o lo ponen en Barcelona.

Y estos señores crecen al 7% y nosotros vamos disminuyendo (ya estamos en el 1). Los italianos están en el 1; nosotros, en el 1,2 ó 1,3; es decir, que una sociedad europea del norte de la cuenca mediterránea, que se está envejeciendo, tiene enfrente una sociedad que está explotando demográficamente. Y puede ser, según los cálculos del año 2050, que de los 500 millones de habitantes en torno a toda la cuenca, pasemos a la situación contraria, es decir, que nosotros, que eramos los dos tercios, de repente empiezan a ser ellos los dos tercios, con lo cual nosotros tenemos que tener mano de obra, porque vienen a ganarse el dinero y no sabemos ayudar al desarrollo técnico, industrial y cultural de esos pueblos. Europa ha hecho muy poco; Francia ha hecho algo; Alemania ha hecho algo; nosotros no estamos haciendo nada. Hemos dejado de influir en los árabes porque decimos que somos europeos, cuando es todo lo contrario; hubiéramos influido mucho en los árabes si hubiéramos sido verdaderamente europeos, y lo mismo nos pasa con los hispano-americanos.

— *Desafío de la bio-ética*. Estamos pasando a la explosión y a la revolución de la bio-ética. Hemos sido testigos de que en la década de los 70 se han aprobado leyes de divorcio, de aborto, más o menos de eutanasia, reproducción asistida y de experiencias clínicas en España y en todos los países de nuestro entorno. Todo se ha producido rápidamente.

¿Qué pasa? ¿Ha cambiado la lógica del sistema de sanidad? Hemos pasado de la episteme hipocrática a la experiencia. Y existen unas nuevas relaciones entre moral, derecho, ley y terapia médica. De hecho, existen unas

nuevas relaciones. Es curioso que la opinión pública se expresa en fórmulas de derecho, cuando todavía no existen las leyes que hayan modificado esta realidad, a pesar de que a estas leyes se les exige mucha rapidez: por ejemplo, el derecho a procrear, el derecho a morir, a conocer el origen biológico propio, el derecho a un código genético no manipulado, la posibilidad de intervenir en el DNA con fines terapéuticos, el valor ético del cigoto, etc. Todo esto no está todavía legislado en gran parte, está de alguna manera «tanteado», pero la gente habla de los derechos sin que existan todavía las leyes. O sea, que hay una opinión pública que está defendiendo sus derechos. Es curioso que todo esto se plantea en lenguaje de derecho y muy poco en lenguaje de deberes, lo cual quiere decir que se está ensanchando la privacidad y se está ensanchando la esfera de lo propio, y lo que se quiere es un poco la permisividad.

Sin embargo, surgen problemas gravísimos: el concepto de ley natural. Precisamente la biología molecular está descubriendo, en el funcionamiento del microorganismo, unas leyes de azar, una indeterminación que demuestra que ni siquiera el código genético está suficientemente informado para poder desarrollar un individuo y que, incluso, los sistemas, los códigos, pueden cambiar cuando se interrelacionan entre sí. La manipulación del código genético, que es siempre lo más grave, es lo que nos separa bastante de los científicos y concretamente de los biólogos.

La naturaleza tiene sus errores, esto sí es un hecho de la ciencia, y ellos tratan de corregir los errores de la naturaleza.

No es tan sabia la naturaleza, y Dios ha permitido que la naturaleza tenga errores, y esas leyes de los errores no son constantes, sino que son propiamente errores, se ha equivocado.

— *El desafío de la conservación del medio ambiente.* Aquí el problema siempre es saber quién es el sujeto responsable del medio ambiente; cómo se declara o se describe un delito contra el medio ambiente, es muy difícil.

— Y termino con otro desafío, que a mí me parece el fundamental y el que está debajo de todos los desafíos, que es *el desafío de la laicidad*.

Según como se entienda la laicidad, se entienden las relaciones, no solamente entre las religiones y el Estado, porque uno de los problemas graves que padecemos en España es que cuando hablan de laico parece que hablan de anticatólico o de antirreligioso, parece tabú. Otra vez vuelvo a citar al pensador Edgar Morin, que acaba de publicar un artículo en *El Debate* donde dice: «Le trou noir de la nouvelle laïcité» (El agujero negro de la laicidad). Hemos vivido de la catolicidad, dice él; sólo ha habido referencia a la Iglesia católica en el tema de la laicidad. Y la laicidad se refiere a la libertad de todos. Por tanto, se refiere a toda la religión, a todos los partidos políticos, a todos los grupos sociales, a todas las razas, y todos tienen derecho a vivir, no sólo a vivir, sino, como dice nuestro artículo 9.º, párrafo 2, de la Constitución, a que el Estado les ayude a desarrollar su libertad.

Este nuevo concepto de la laicidad aquí no se parece, no se transparenta en ninguna manifestación, por lo menos del partido gobernante, yo creo que ni siquiera en la oposición.

Aquí, cuando se habla de laico, se piensa en uno que está en contra de la Iglesia, y que anda con mucho cuidado para que los obispos no hablen demasiado, y si hablan demasiado, para que se sepa lo menos posible lo que han hablado, y para exigirles cuentas, etc. Es decir, tienen miedo a la competencia y a la corresponsabilidad de todos los actores sociales.

Las minorías étnicas, todas las religiones, todas las asociaciones, entran en este tema de la laicidad y en ellas se forman su propia libertad.

La historia de la laicidad en España y en Francia. Allí acaba de salir un libro sobre la historia de la laicidad, y es la historia de la escuela; la historia de la laicidad es la historia de la enseñanza. Por eso no nos asustamos que tengamos conflicto con los problemas de enseñanza, porque ahí es donde se juega la laicidad; y según el concepto que se tenga de laicidad, se resuelve. Es decir, yo personalmente como ciudadano tengo derecho a pedir una oferta de enseñanza de Religión Católica en la escuela pública y el Estado puede decirme que no tiene dinero para ello; pero si son tantos los ciudadanos que lo piden, a lo mejor sí tiene el dinero. Pero el derecho no se puede discutir en la enseñanza pública, en la enseñanza laica; es laica precisamente porque da oferta a un católico a que se eduque católicamente.

No quiere decir que la enseñanza pública se convierta en enseñanza confesional, ni mucho menos; pero sí que allí haya una opción, una cátedra, un profesor que dé Religión. Eso está clarísimo en el concepto laico de la «nouvelle laïcité» que defienden los pensadores franceses, que no son nada sospechosos en esta materia.

Aquí tenemos el gran problema de la posibilidad, y estoy ya llegando a las conclusiones de una ética civil. Todos los esfuerzos desde la Revolución francesa, han sido pocos, no han sido suficientes. Siempre se busca alguna idea transcendente; hay que salir del sistema para encontrar alguna fundamentación. Hay que ser transcendente; pero, en fin, ahora empezamos a hablar de las virtudes públicas. Dicen que los españoles somos muy pobres en virtudes públicas, es verdad; pero es que si entienden por virtudes públicas las virtudes que no tienen arraigo en la conciencia individual personal no son ni siquiera virtudes, porque la virtud, el «areté» griego, es una cualidad,

una actitud de la persona como tal. Lo que pasa es que tiene que haber virtudes que se refieren a la vida pública, evidentemente. Tiene que haber una conciencia social, responsabilidad, solidaridad. En fin, todo esto pueden ser virtudes individuales. Nos encontramos que con tanto hablar de lo público y de las virtudes públicas hemos dejado desamparada a la conciencia personal, y aquí habría para otra conferencia.

Me voy a limitar a poner tres casos que son muy frecuentes en nuestra sociedad, que indican claramente una abdicación de la propia responsabilidad, de la propia formación de la conciencia. Se puede dar mucho entre los católicos y también entre los clérigos, entre las religiosas y los religiosos.

Hay unos que están en la famosa nostalgia del pasado. Creen todavía que en España, como decía Ortega, somos muy dados a idealizar el pasado; se creen que ha habido una edad de oro de la moral, unos principios, todo el mundo andaba muy bien y todo el mundo se entendía; esto es absolutamente falso. Los que viven en esta idea normalmente reaccionan contra todo lo nuevo y se convierten en unos críticos sistemáticos del mundo actual, y como se convierten en unos críticos sistemáticos de todo lo actual están siempre alejándose de la realidad y entonces son inmorales porque han renunciado a intervenir y a recibir el mundo de hoy tal como es. Un señor que no quiere saber del mundo de hoy es un inmoral, ésa es una forma de crear inmoralidad.

Otra forma es la que yo llamo la galería de las conciencias fragmentadas. Aquí podíamos poner a políticos, empresarios, profesionales, médicos, abogados, incluso algún clérigo, algún católico, que dicen: mi conciencia personal es una cosa y mi conciencia pública es otra. Normalmente, a la entrada a las Cortes dejan un maletín allí en el guardarropa, dejan la conciencia personal y luego pasan allí a votar lo que les dice el jefe de grupo. Esta

fragmentación de la conciencia entre el individuo y la sociedad es gravísima y es una mala solución, como la anterior, al problema de la formación de la conciencia personal.

El otro ejemplo típico también es el de esos que se creen que todo lo moderno es bueno, que creen sin límites en la modernidad, y entonces para ser modernos hay que luchar contra todo lo antiguo y generalmente se ceban en los tabúes, en lo que llaman tabúes: el tabú sexual, el tabú religioso... ¿Qué están haciendo esos señores? Se están quedando desguarnecidos muchas veces y están cayendo en una constelación de tabúes modernos, dictados por la moda, por los famosos, por las costumbres actuales, por el audiovisual. El audiovisual, los medios de comunicación, tienen poder, evidentemente que tienen poder, pero no es el poder que nosotros creemos. Nadie vota lo que le dicen en televisión, eso está claro; lo que vota es consecuencia de las situaciones que le presenta la televisión, eso es otra cosa distinta. La televisión tiene un gran poder para presentar conflictos, situaciones y naturalmente elegir los factores de un drama para que cada uno vea la comedia o el drama social de una manera distinta.

Me he referido a la vocación de comunión de la Iglesia, esto está en la *Lumen gentium*, en el núm. 13. La Iglesia está hecha para unir, está hecha para dialogar, está hecha para formar una comunidad, incluso de todas las gentes y de todos los continentes. La Iglesia tiene que luchar contra las fronteras. Juan Pablo II, en la Asamblea de Obispos para la preparación del Sínodo europeo, insistió mucho en el intercambio de los dones entre las Iglesias del Este y las Iglesias de Occidente, y en la institucionalización de ese intercambio. ¿Qué es lo que pueden aportar y enriquecer las Iglesias de los países del Este y las Iglesias occidentales? Y respecto al futuro, seguir incrementando este recíproco intercambio. Normalmente, si queremos hablar de diálogo, los primeros que tenemos

que dialogar somos nosotros. Tenemos un nivel de información interior dentro de la Iglesia; un nivel de información, de comunicación, sobre todo de comunicación, bastante malo o bastante bajo, y creo que hay estamentos que son dolorosísimos, y hay incluso hasta marginaciones no conscientes o no pretendidas, sutiles, de personas que piensan y de personas que están haciendo un gran esfuerzo por el bien de la Iglesia y sin embargo no son consideradas.

Esta comunicación creo yo que cada vez será más horizontal, es decir, más fraterna. Yo quisiera terminar con esa imagen laica de Bush y Gorbachov en estos días de septiembre, ya dando por finalizada la guerra fría, y la imagen de Juan Pablo II en Tanzania, en estos países de África que acaba de visitar, haciendo de Papa allí, no en el Vaticano sólo. Y esto indica que ese diálogo con la realidad está muy vivo en nuestro tiempo, y yo creo que es un diálogo al cual nosotros tenemos que lanzarnos. Para mí, el fin del diálogo no es convencer a otro; el fin del diálogo es conocer, comprender que es una cosa distinta; no es persuadir sino comprender.

# **PARTICIPACION DE ESPAÑA EN LA CASA COMUN EUROPEA A LA LUZ DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA**

---

IÑIGO MENDEZ VIGO

Voy a hablarles de la situación por la que atraviesa la construcción de Europa. Voy a hacerlo desde la única óptica posible para mí, la de un cristiano convencido en la necesidad de avanzar hacia la Unión Europea. Esa óptica constituye también el punto de arranque del proceso comunitario, hace hoy casi cuarenta años.

Con frecuencia se ha dicho, y lo habrán leído ustedes, que la construcción europea es fruto de los horrores de la Segunda Guerra Mundial; efectivamente, así fue. Pero también es fruto de la determinación de unos visionarios, de hombres como Adenauer, De Gasperi o como Schuman. Tenían todos ellos algo en común, no solamente el deseo de superar esos conflictos, sino también su origen común: un origen humanista y cristiano.

Hace cuarenta años, el modelo político que constituía el punto de referencia de cualquier construcción jurídica, a la hora de edificar Europa, eran los EE.UU. de América, por varias razones que a los españoles nos parecen un poco lejanas al no haber participado en esa contienda; pero EE.UU. era el pueblo que había contribuido a derrotar el nacionalsocialismo y era un modelo de eficacia, de rigor y de prosperidad. Por tanto, la Constitu-

ción americana y el sistema de economía norteamericano constituirían un muy atractivo punto de referencia de esos primeros balbuceos de la construcción europea. Sin embargo, el modelo político europeo, aunque tiene algunas concomitancias con el modelo norteamericano, no es igual.

Mons. Setién aludía que la Doctrina Social de la Iglesia católica no era una tercera vía entre capitalismo y comunismo, sino enseñanza, una manera de ser, una manera de estar en la sociedad, que la Iglesia ponía al servicio de los ciudadanos.

Yo creo que precisamente la influencia del pensamiento humanista, las raíces cristianas de estos primeros visionarios, de estos constructores en la primera hora de Europa, influyó decisivamente para que el modelo de construcción europea fuera diferente a un modelo federalista puro como el norteamericano. Por tanto, gracias a ese origen común, la construcción europea se asienta sobre el principio de la libertad, que es una premisa fundamental del pensamiento cristiano; la libertad, que es indivisible, por tanto libertad en el campo político, en el campo económico, en el terreno social, y junto a este principio otro presupuesto básico, el de la justicia social, que corrige las desigualdades que pudieran producirse con una libertad sin freno.

Estos dos principios: libertad y justicia social, tienen una pobre traducción, en una concepción individualista del ser humano y sus derechos fundamentales, claramente perceptibles en un convenio que se firma en Roma, en 1950, el convenio para la salvaguarda de los derechos fundamentales de la persona y que constituye la piedra angular del Consejo de Europa, encomendándose al Tribunal Europeo de Estrasburgo la defensa y salvaguarda de esos derechos fundamentales de la persona.

Finalmente, la apuesta por la Europa unida es también la apuesta por la democracia pluralista y participativa.

La condición indispensable para formar parte de las Comunidades, a partir de su creación en 1957, será la de contar con instituciones democráticas homologables con las del resto de los socios comunitarios; libertad, justicia social, derechos fundamentales y democracia, son, pues, las piedras angulares sobre las que, a partir de los años 60, va a comenzar su andadura la Comunidad.

Hasta llegar a nuestros días, el camino recorrido ha sido un camino largo, un camino difícil; no ha sido precisamente un camino de rosas. La construcción de la Comunidad es como esos coches a los que les falta de vez en cuando gasolina; uno mete las marchas, el coche avanza un poco, pero como no tiene gasolina el coche se vuelve a parar, hay que volver a arrancar y poner otra vez gasolina para que siga funcionando).

En los años 60, es cierto que se alcanzó la integración del sector agrícola común, es cierto también que se logra la unión aduanera, pero no olvidemos que la década de los 60 es testigo de las vacilaciones debidas a reflejos nacionalistas; recordemos, por ejemplo, porque los acontecimientos históricos tienen una repercusión muy importante y decisiva en algunos tramos de la construcción europea, los años de la crisis del general De Gaulle, llamada «Crisis de la silla vacía». La concepción francesa de De Gaulle impuso que decisiones del órgano más importante de la Comunidad, que es el Consejo de Ministros, debían tomarse por unanimidad, o lo que es lo mismo, facultó a cualquiera de los Estados de la Comunidad a presentar el veto en aquellas decisiones con las cuales no estuvieran de acuerdo. Aquella crisis del año 65 se saldó con el llamado «Compromiso de Luxemburgo», por el cual cualquier país, cualquier miembro de la Comunidad, puede alegar interés nacional para evitar que una decisión sea tomada, lo que ha contribuido a paralizar de una manera decisiva hasta nuestros días, como veremos más adelante, el proceso en la construcción europea; es decir, este

derecho de veto del año 65 ha sido la gasolina que le faltaba al coche en el ejemplo anterior; le quitó mucha gasolina y por tanto el coche sólo andaba a trompicones.

No olvidemos también que la década de los 60, junto a estas vacilaciones por reflejos nacionalistas, fue también una época egoísta, una época en la cual la Comunidad decidió en algunos momentos la no incorporación de nuevos socios, como fue, por ejemplo, el caso de Gran Bretaña. De alguna manera, negando la entrada a un socio como Gran Bretaña, se estaba conculcando también uno de los objetivos que habían presidido la configuración de la Comunidad en el 57, que era la unión más estrecha entre los pueblos europeos, entre *todos* los pueblos europeos.

La década de los 70 tuvo comienzos prometedores. Una cumbre de países miembros en el año 72 fija como objetivo llevar a cabo la Unión Política Europea. Pero, sin embargo, los comienzos prometedores no lograron los objetivos que perseguían, fundamentalmente por la crisis económica mundial debida al alza del precio del barril de petróleo (recordarán los dos «shocks» petroleros de los años 73 y 78). En ambas ocasiones, los entonces nueve miembros de la Comunidad decidieron actuar separadamente en la búsqueda de soluciones para la crisis, en vez de actuar como aquello que pretendían ser, en vez de actuar como una Comunidad.

Una vez superada la crisis económica, a principios de los 80, dos acontecimientos van a contribuir decisivamente al relanzamiento de la Comunidad, a superar eso que los medios de comunicación llamaban la «euroesclerosis». Por un lado, ha tenido una gran importancia la adhesión de dos nuevos países, España y Portugal, y ello porque de alguna manera la entrada de los dos países ibéricos ha reequilibrado el eje comunitario, que hasta entonces tenía mayor peso en el Centro y Norte de Europa. En estos momentos, la entrada sobre todo de un país como España, un

país que ha apostado decisivamente por la construcción europea, ha constituido algo así como la aportación de SAVIA NUEVA al árbol de la Comunidad.

El segundo acontecimiento que marcará la década de los 80 fue la consecuencia de un compromiso político en 1985, plasmado en una reforma de los tratados fundacionales, que se conoce por la prosaica denominación de «Acta Unica», la cual presenta como novedad la aprobación de un calendario preciso para alcanzar en una fecha simbólica, a todos los efectos para los españoles, la de 1992, el Mercado Interior Común.

He utilizado, al hablar del Acta Unica, el término novedoso con toda intención, ¿por qué?, porque, a diferencia de otros proyectos comunitarios en los que únicamente se establecía un objetivo a alcanzar, manera muy típica de actuar de la Comunidad en los años 70-80, se encarga a una gran personalidad que estudie el tema y que presente luego unas conclusiones para alcanzar ese objetivo.

Hay infinidad de proyectos comunitarios que han seguido este procedimiento. Hoy, por ejemplo, oímos hablar de la Unión Económica y Monetaria. Nadie recuerda ya que en el año 71, hace casi veinte años, hubo un proyecto sobre la Unión Económica y Monetaria que establecía consideraciones de cómo llegar a hacer posible esa Unión Económica y Monetaria. Por tanto, esa forma de actuar de la Comunidad ha dado escasos resultados.

¿Cuál es la novedad que introduce, por tanto, el Acta Unica? El Acta Unica establece el cómo y el cuándo hacer realidad ese Mercado Común; es decir, se fija un objetivo, la consecución de un Mercado Interior Común, y se establece también un calendario para lograrlo, se redacta lo que se llama el «Libro Blanco de la Comunidad». Para lograr el Mercado Interior Común, es necesario hacer unas reformas, que se traducen en unas 300 directivas y, al mismo tiempo, se establece un compromiso político de alcanzarlo en un plazo determinado, que es el 31 de di-

ciembre de 1992, y se establece un calendario para la progresiva aceptación y adopción de las directivas comunitarias.

Por tanto, ese Mercado Interior Común, que es el objetivo de la Comunidad en estos momentos y del que tanto hablan los medios de comunicación, ¿en qué consiste? En teoría consiste en algo muy sencillo, en que la Comunidad, es decir, los 12 países que forman la Comunidad, funcionen como funcionan los mercados nacionales: en España se puede ir a Murcia y comprar pimientos, volver a Madrid y comérselos en casa, y por el hecho de no comerse los pimientos en Murcia y venir a Madrid a comérselos, uno no tiene que pagar más dinero. En cambio, no sucede eso cuando nosotros queremos comprar algo en otro país de la Comunidad. En esencia, el Mercado Interior Común, al final lo que significa es precisamente que ese gran mercado de los 12, de 320 millones de consumidores, funcione como un mercado nacional y para eso, en la práctica, ¿qué es lo que hay que hacer? En la práctica hay que aprobar dos tipos de medidas: uno, las «*medidas liberalizadoras*», es decir, la supresión de cualquier tipo de traba que falsee la libre circulación y la libre competencia, y otro, las «*medidas armonizadoras*», que posibiliten una regulación homogénea en todos los países miembros de la Comunidad.

Este Mercado Interior Común, por tanto, que tiene un objetivo y un calendario muy preciso, debe ser uno de los pilares para avanzar en la Comunidad, porque después de realizar el Mercado Interior Común en el proyecto comunitario de avanzar hacia la Unión Europea, que es el objetivo final, hay dos fases siguientes: una, la de llevar a los tratados a la Unión Económica y Monetaria, y otra, la Unión Política Europea.

Si esta conferencia pudiera trasladarse (imaginemos que disponemos de una máquina del tiempo) al 14 de septiembre del 89, es decir, hace doce meses, yo hubiera

continuado esta exposición dándoles mi versión de lo que creo y entiendo por Unión Económica y Monetaria, porque muchas veces los nombres, los conceptos, encubren realidades diversas, y éste es uno de esos casos; les habría dicho que una Unión Económica y Monetaria supone esto y aquello, creo que esto debe hacerse de ésta o aquella manera, habríamos hablado de las fases en las que debe llevarse a cabo una Unión Económica Monetaria y finalmente habríamos hablado de la Unión Política Europea, que es su objetivo final, dentro de ello, y de las reformas institucionales que era necesario introducir para que la Comunidad pueda hacer frente a los retos de su futuro inmediato. Sin duda, les hubiera hablado de cuestiones técnicas, de la conveniencia de aplicar el principio de mayoría cualificada, en vez de la unanimidad de la que hablábamos antes, que es la herencia que tenemos de la década de los 60 y de la crisis del general De Gaulle; les habría mencionado la necesidad de reforzar la autoridad del presidente de la Comisión haciéndolo elegir por el Parlamento, y sin duda les habría mencionado también la exigencia democrática de reforzar los poderes del Parlamento Europeo y les hubiera manifestado mi empeño de que la Comunidad se adhiera al Convenio Europeo de la Defensa de los Derechos Humanos y a los demás convenios sociales del Consejo de Europa.

Insisto, si esta conferencia se hubiera celebrado hace doce meses, hubiera hablado de esa Unión Política Europea. ¿Cómo serían los contornos de esa Unión Política Europea? ¿Para qué queremos una Unión Política Europea? ¿Cómo es posible realizar una Unión Política Europea? Habríamos hablado también, aunque fuera someramente, de la necesidad de atribuir mayores competencias a la Comunidad, competencias que en estos momentos tienen los Estados miembros y sus Parlamentos. Habríamos hablado de las fórmulas jurídicas para trasladar esas competencias a la Comunidad, y hubiéramos hablado

también, sin duda, de cuál es el método para resolver los conflictos que puedan producirse entre la Comunidad y los Estados nacionales, y ese principio que a mi juicio va a ser la piedra angular en ese reparto de competencias: el principio de la subsidiariedad, un concepto tan ligado al pensamiento cristiano.

Pero lo cierto es que en estos últimos doce meses han pasado muchas cosas. Todos estos acontecimientos que han pasado en estos últimos doce meses han trastocado, de alguna manera, el dibujo que podíamos haber trazado entonces sobre el futuro de la construcción europea, y han introducido en ese dibujo muchas incógnitas.

Hay dos fenómenos, yo espero que uno sea coyuntural y otro de mucho mayor calado y significado, que caracterizan en nuestros días la situación mundial.

En el año 87, en el Consejo de Europa, organizamos durante todo ese año una campaña que fue presidida por S.M. el Rey de España y tuvo un extraordinario éxito, sin duda debido a la personalidad y al prestigio de que goza S.M. Juan Carlos I, sobre la interdependencia y la solidaridad Norte-Sur. Yo tuve la fortuna de poder participar junto con otros colegas del Consejo, y una de las conclusiones obvias del mismo fue la enorme interdependencia que existía en el mundo actual. Si un prestigioso intelectual decía, no hace mucho tiempo, que nada de lo que era humano le era ajeno, y entendía que ese sentimiento, que esa sensación, era sobre todo espiritual, lo cierto es que, gracias a los medios de comunicación social, nosotros tenemos los acontecimientos que suceden en los cinco lugares del mundo en los salones de nuestras casas, la televisión y el resto de los medios de comunicación social han introducido en nuestras casas todos esos acontecimientos terribles de estos últimos tiempos: los niños que mueren de hambre en algún país africano o las represiones sangrientas de determinados regímenes políticos. Lo cual hace que todos nosotros sepamos lo que sucede en

todas las partes del mundo y por tanto todos estos acontecimientos que se desarrollan en lugares, en ocasiones muy lejanos, influyen de una manera decisiva en las decisiones que tomemos aquí y ahora. Influyen también, como decía, en la futura conformación de la Unidad Política Europea, en un momento en el que hay que tomar decisiones sobre el futuro.

El primero de estos fenómenos al que aludía antes, que esperaba que fuera coyuntural, es la invasión de Kuwait por el régimen de Sadam Husein. No es éste el momento ni el lugar para hacer un análisis en profundidad de este tema, pero permítanme que por esa influencia que tiene este acontecimiento en la construcción europea haga una doble valoración.

*En primer lugar*, voy a hacer una valoración positiva introduciendo o traduciéndola en la reacción unánime de condena por parte de la Comunidad Internacional. El que la Comunidad Internacional unánimemente, con algunas abstenciones sin importancia, haya condenado la invasión en la resolución 660 y siguientes del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, es un hecho sin precedentes y de una gran importancia, porque refleja la supremacía de ciertos principios básicos, como afirmaba antes, inspiradores de la construcción europea, como son el de la libertad, el de la igualdad entre los pueblos, el de la soberanía, el de la independencia y el respeto al derecho. Hace unos días, la señora Kirkpatrick, que fue embajadora de los EE.UU. ante la ONU en los años 80, hacía una reflexión sobre la situación en el Golfo Pérsico y sobre la actuación de las Naciones Unidas en el mismo, y decía que lo más importante a su juicio era que, en estos momentos, todos los países entendíamos lo mismo por democracia, por derechos humanos y por respeto al derecho internacional, lo cual no era así hace tan sólo unos pocos años, donde las concepciones eran diferentes y muchas veces se aprobaban cosas y luego los países enten-

dían o hacían una interpretación de eso que se aprobaba de manera bien distinta.

*En segundo lugar*, quiero también resaltar como dato positivo la actuación coordinada de los países europeos.

En este punto es cierto que existen entre los doce miembros de la Comunidad matices, discrepancias, sensibilidades diferentes, pero una vez adoptada una decisión política se produce una solidaridad de hecho entre esos doce países que han tomado la decisión. A alguno de ustedes le puede parecer superfluo que resalte esta consideración, que le dé esa importancia, que la señale como un dato positivo, pero esto no siempre ha sido así, ese presupuesto no siempre se ha cumplido en la Comunidad. Antes me he referido a la crisis de los años 70 y el ensayo que hicieron los distintos países de la Comunidad en buscar una salida a la crisis cada uno por su cuenta sin contar con los demás. Pero no hay que remontarse a los años 70. En 1984 un caza militar soviético abatió a un avión comercial de las Líneas Aéreas Surcoreanas. Bien, en aquel momento la Comunidad quiso hacer un documento de condena probatorio y no lo consiguió porque alguno de los socios comunitarios no estuvo de acuerdo con firmar este documento en el año 84.

Ante la crisis del Golfo, seis años después, las cosas han cambiado y sí ha habido una solidaridad de hecho a la hora de coordinar las políticas y las declaraciones en esta materia.

La segunda parte de esta valoración es la que abarca los aspectos negativos, sobre todo por el peligro de que estalle un conflicto armado en esa zona del mundo y la irremediable pérdida del bien máspreciado que tenemos los seres humanos, que es nuestra vida. Hay que señalar también como dato negativo el papel secundario que Europa está jugando en la resolución de la crisis. Una presencia militar simbólica, es un bagaje muy escaso para la primera potencia comercial industrial del mundo,

que además, por si fuera poco, importa más del doble del petróleo de esa región que los EE.UU. Ha bastado el estallido de una crisis localizada en un lugar muy alejado de nosotros, para que vuelva a hablarse de las dos superpotencias y para que Europa aparezca cobijada bajo el paraguas de otro; en este caso, afortunadamente, el paraguas soviético-americano que, en esta ocasión, es el mismo paraguas.

En todo caso, esta ausencia de Europa de la cumbre de Helsinki, donde Bush y Gorbachov han tomado decisiones vitales para la solución del conflicto, demuestra que la Comunidad debe obtener competencias en materia de defensa y seguridad. La Comunidad en estos momentos no tiene competencias en materia de defensa y, por tanto, ante una situación de defensa que le afecta muy directamente, ha podido coordinar sus políticas, pero no ha podido llevar a cabo ninguna acción eficaz, puesto que no tiene instrumentos para llevarla a cabo. Por tanto, se ha producido lo que ya venía advirtiéndose desde hace mucho tiempo, no hay libertad sin seguridad. Si la Comunidad asegura y tiene que poner en práctica nuestra libertad, es lógico también que la Comunidad tenga competencias en materia de seguridad y de esta manera la Comunidad pueda asumir sus responsabilidades en búsqueda de soluciones a éste y otros conflictos que pudieran surgir, sin depender de la tutela de otros países.

El segundo fenómeno al que aludía antes, calificándolo de mayor calado y permanencia, tiene un significado seguramente mucho más importante: el derrumbamiento de los sistemas socialistas, cuya consecuencia inmediata ha sido la superación de la dialéctica Este-Oeste imperante desde el comienzo de la guerra fría en los años 50.

Permítanme unas reflexiones sobre este acontecimiento, que tiene una importancia capital sobre el futuro de la Unión Europea, sin duda. Este seminario lleva el sugestivo título de «*La Casa Común Europea*»; ese concepto de

Casa Común Europea es un término que proviene de Gorbachov, porque la influencia de los acontecimientos y del nuevo rumbo que Gorbachov está imponiendo a la política en su país, y sin duda a la política internacional, es tal que, forzosamente, cualquier proyecto de construcción europea se ve afectado por esos acontecimientos. Haré entonces una reflexión sobre lo que ha sucedido en este último año en la URSS y en el resto de los países que antes llamábamos «países satélites», países sometidos a la órbita soviética en la Europa Central y Oriental.

¿Cómo ha sido posible que en el corto espacio de unas semanas haya saltado en añicos un sistema ideológico-político que gobernaba en numerosos países de nuestro mundo? ¿A qué causas se debe el que durante un cierto tiempo y todavía hoy los occidentales contemplemos con cierta estupefacción cómo Estados que tan sólo hace unos meses se oponían a nuestra concepción de la democracia, la libertad, a nuestro sistema económico tachándolo de injusto, hayan emprendido la vía de la reforma tomando como modelo precisamente ese modelo que denostaban hace tan sólo unos meses?

Creo que el fracaso de las ideas socialistas alcanza no sólo a sus realizaciones históricas, sino, sobre todo, a sus supuestos básicos. En primer lugar, la idea de que la sustitución, en todos los niveles, de la mano invisible del mercado, el presupuesto de la doctrina liberal desde Adam Smith, por la mano visible del Estado, que esa sustitución provocaba la aparición de un tipo de organización social, técnica y moralmente superior al capitalismo, ha recibido, por utilizar un término hegeliano, una dura réplica de la historia.

Allí donde el mercado ha sido suprimido, allí donde la libertad económica ha sido suprimida, en lugar de la sociedad de los libres y los iguales, ha surgido un sistema económico politizado, estructuralmente incapaz de garantizar el empleo racional de los recursos y de las fuer-

zas productivas. Además, en lugar del hombre nuevo preconizado por los primeros teóricos marxistas, el sistema alumbró una nueva clase explotadora: la burocracia de la nomenclatura, en cuyas manos acabó concentrándose todo el poder político, económico y espiritual. Por todo ello, se ha llegado a una situación paradójica: el movimiento nacido para extirpar de raíz la opresión, la explotación y las desigualdades, había producido en la práctica, en la realidad cotidiana, exactamente lo contrario del ideal que le animaba.

Esta situación produjo un empobrecimiento económico y un atraso tecnológico sin precedentes, y supuso, además, en todos los países en los que un régimen de este tipo estuvo implantado, la incompatibilidad con la democracia, con los derechos fundamentales de la persona y con la libertad. La unión de ambos factores, empobrecimiento económico y falta de libertad, implicó la caída del sistema en cuanto que la base que lo sustentaba desapareció. En cuanto Gorbachov permitió los primeros resquicios democráticos, se abrieron en todos estos países, y recordemos cómo comienza en Polonia, sigue en Hungría y Checoslovaquia y acaba con la caída emblemática del muro de Berlín, ventanas a la libertad.

Nos encontramos ante una situación nueva, ante una situación con la que no podían soñar los fundadores de la Comunidad hace cuarenta años. En este momento, triunfan las ideas de democracia participativa, de libertad, de derechos humanos y de economía de mercado, y, por tanto, asistimos al renacimiento en estos países de estas ideas y asistimos también al surgimiento de una esperanza de incorporarse al tren de la construcción europea. Nosotros, los occidentales, hemos dicho durante muchos años que Europa era una unidad cultural que bebía del mismo agua, que tenía tronco, que éramos ramas separadas, pero ahora las ramas estamos todas juntas y, por tanto, esas ramas que antes estaban separadas en estos mo-

mentos lo que quieren es estar con las demás; todo ese movimiento democrático que se está produciendo ya, es cierto, a distintos niveles, pero que se está produciendo en todos estos países, requiere también que el dibujo de la construcción europea tenga en cuenta su posible incorporación a la misma.

Sin embargo, hay que reconocer que la respuesta no es fácil. Hoy está claro en todos estos países dónde les ha conducido una economía dirigista y planificada, y saben que la libertad y la incorporación a la Comunidad lleva el adoptar el sistema de economía de mercado, y todos sabemos que escoger el mercado es adoptar cuatro reglas del juego: los precios, la empresa, el crédito y el comercio internacional; cuatro reglas que no son exhaustivas, que no funcionan perfectamente en ningún sitio, que crean desigualdades y que no son idénticas ni en Japón, ni en Suecia, ni en España, ni en EE.UU., pero que son las condiciones indispensables, inseparables, de un régimen económico-democrático.

¿Qué se puede hacer para ayudar a todos estos pueblos que están en estos momentos intentando buscar la manera de incorporarse a la Comunidad?

En muchas ocasiones, éstos que llamamos los europeístas han afirmado que Europa avanza a paso de tortuga, me refiero a la construcción europea, a la unión europea. Que es una máquina burocrática pesada, que está regida por unos señores en Bruselas que no son capaces de llevar a cabo decisiones políticas terminantes. Ante la situación creada por la caída de estos regímenes socialistas, lo cierto es que Europa ha reaccionado con prontitud y ha demostrado lo erróneo de la afirmación de que Europa no sabe reaccionar con prontitud. Recordemos en primer lugar cómo la ayuda de urgencia, esencialmente alimentaria, fue resuelta gracias a la llamada «Operación Faro», financiada por veinticuatro países occidentales en muy poco tiempo. Un aspecto esencial de esta futu-

ra incorporación, de este acercamiento de estos países a la Europa comunitaria, pasa por los cambios de mentalidad y la preparación y formación de los nuevos dirigentes, tanto políticos como económicos y sociales. Esa idea de que hay que ayudar a cambiar la mentalidad, de que hay que ayudarles a incorporarse a las nuevas estructuras de producción, es fundamental. (Yo recuerdo que cuando Gorbachov fue al Parlamento Europeo, en una charla dis-tendida fuera del pleno y sin periodistas decía que él lo que quería era, por supuesto, ayuda económica, pero lo que él quería era que Europa le ayudara a hacer la economía de mercado). Para nosotros es muy simple, sabemos cómo funciona la ley de la oferta y la demanda; pero para un Estado inmenso como el soviético, que nunca ha sido una democracia, que siempre ha sido un poder despótico y que ha funcionado setenta años con una economía planificada, de la noche a la mañana pasar a las reglas del mercado, como estamos viendo con todos esos debates en el Soviet Supremo que amenazan a Gorbachov y a su equipo, es algo muy complicado.

La Comunidad ha tomado una decisión política importante, que ha sido precisamente la de crear una Fundación Europea para la Formación en los Países del Este; para permitir también que los jóvenes de esos países tengan la posibilidad de conocer al resto de las democracias occidentales, se ha creado, en unas pocas semanas, el programa «Tempus», de intercambio de estudiantes, dotado con un presupuesto de 40.000 millones de pesetas, para los próximos tres años. Además la Comunidad ha creado, en un tiempo récord, un instrumento, el Banco Europeo de Reconversión y Desarrollo, a través del cual va a canalizarse la financiación de operaciones comerciales con estos países, y, finalmente, se ha previsto utilizar un instrumento que ya existía, que era el Banco Europeo de Inversiones, para canalizar los créditos para infraestructuras.

La urgencia en buscar soluciones ante los problemas ha hecho que la construcción europea se haya visto de alguna manera paralizada, es decir, ese proyecto de construcción europea, aunque ha estado en gestación durante los años 80, que, como afirmé antes, tiene su primera expresión en la aprobación del Acta Unica y que más adelante encuentra su continuación en ese proyecto de Unión Económica y Monetaria Europea, en estos instantes se encuentra ante serias dificultades debido a las incógnitas que surgen. De un lado, hemos visto esta caída de los regímenes socialistas; de otro, más coyuntural, la posible recesión económica si se prolonga la guerra en el Golfo.

Este tipo de consideraciones no son teóricas, sino que tienen una repercusión práctica; en estos días estamos asistiendo a una de ellas. En la lectura de los periódicos verán ustedes que el próximo 3 de octubre se firmará el documento de la unificación alemana, que ha superado ya todos los obstáculos político-constitucionales. Ayer mismo todos los periódicos recogían esa histórica foto de los llamados 2+4, los dos representantes de las dos Alemanias, de la RFA y de la RDA, y las cuatro potencias aliadas desde la Segunda Guerra Mundial, en el que firman un tratado que, de hecho, permite la unificación de Alemania y que, de alguna manera, pone también punto final a la Segunda Guerra Mundial.

Esta unificación alemana se va a llevar a cabo a través de la vía del artículo 23 de la Ley Fundamental de Bonn; va a suponer que los cinco Estados que componen la RDA van a pasar a formar parte de esa gran Alemania unificada, una Alemania comunitaria, y, por tanto, a partir del 3 de octubre la Alemania comunitaria va a tener 17 millones de habitantes más y cinco Estados más. Esto supone (les hablaba antes de consideraciones teóricas y consecuencias prácticas) que va a haber que aumentar el presupuesto de la Comunidad. Ayer mismo el presidente J. Delors cifraba el aumento del presupuesto de la Comu-

nidad en 65.000 millones de pesetas. Bien, tenemos que saber de dónde salen esos millones. Por tanto, estamos ante un buen ejemplo de consecuencias prácticas de un problema concreto como es la unificación alemana.

Pero además, ambos acontecimientos, el coyuntural y el permanente, han producido también otra consecuencia: las reuniones de Jefes de Estado y de Jefes de Gobierno, donde se adoptan las decisiones políticas, para reformar los tratados fundacionales y para adecuarlos a las disposiciones de esa futura Unión Económica y Monetaria y para permitir también llevar a cabo algo que es necesario en la Comunidad, que es el «reequilibrio institucional», se han visto alteradas por los recientes acontecimientos.

Hace sólo cuatro meses, en Dublín, con la excepción de Gran Bretaña, que se mostraba reticente, los restantes once socios comunitarios estaban de acuerdo en llevar a cabo esas reuniones de la Conferencia Intergubernamental del próximo mes de diciembre, e insertar en el Tratado las reformas necesarias para hacer realidad la Unión Económica y Monetaria.

Esa incierta situación mundial ha producido un cambio de escenario y hoy, 14 de septiembre de 1990, cuatro meses después de ese primer acuerdo, no hay ya esa unanimidad entre los socios comunitarios para llevar a cabo la Unión Económica y Monetaria, que supone por tanto el segundo paso (el primero era el Acta Unica) para avanzar hacia la Unión Europea. Y no lo hay porque ante esta situación de incertidumbre sobre lo que puede suceder en los próximos tiempos, ante esa recesión económica que puede avecinarse, ante esa alza del precio del petróleo, surgen demasiadas incógnitas y por eso algunos Estados se muestran más cautos en lo que se refiere a las fases de la Unión Económica y Monetaria; es decir, en estos momentos hay un intento serio de decir: «Es mejor que esperemos a que pase el temporal y una vez que pase el

temporal a lo mejor tomamos esas decisiones, pero de momento vamos a poner freno».

En estos momentos de encrucijada, como decía un personaje de Aldous Huxley, el drama comienza cuando hay posibilidades de elección. La ventaja que tenemos en las democracias occidentales es que siempre hay posibilidad de elección, y eso también supone un drama porque tenemos que reflexionar seriamente, analizar los pros y los contras y luego tomar una determinación. Esa determinación sobre qué camino seguir en estos momentos, si es posible dar un parón a la construcción europea y ver cómo se desarrolla la crisis del Golfo, y ver luego de qué manera podemos quizá colaborar con los países del Este, ver cómo se dibuja la situación en estos países, que no es igual en todos y cada uno de ellos, o bien, por el contrario, si es preferible continuar avanzando en la construcción europea. Yo creo que ése es un trabajo y una responsabilidad de cada uno de nosotros.

Hace cuarenta años el movimiento europeo convocó en La Haya un Congreso Federalista, que según los historiadores fue el inicio de la construcción europea; aquel proyecto lo que quería era construir unos Estados Unidos de Europa; pero aquel proyecto fracasó porque la opinión pública europea, porque los ciudadanos europeos no tenían ningún interés en aquel proyecto, lo cual es lógico; en aquel momento Europa salía devastada de una contienda mundial, había habido millones de muertos y seguramente la idea de crear una estructura supranacional era demasiado sofisticada para unas personas que lo único que querían era vivir en paz. Seguramente, Salvador de Madariaga, que era un gran español, y por lo tanto un gran europeo, ya lo había preconizado, porque en aquella época afirmaba que Europa no sería nunca una realidad hasta que no lo fuera en la conciencia de sus ciudadanos. Y hace cuarenta años Europa no era una realidad en la conciencia de los europeos.

Hoy en día la situación es diferente; el proyecto de Unión Europea, la necesidad de construir Europa, ha calado entre los habitantes de este continente. Cuando los universitarios españoles o alemanes deciden hacer parte de sus estudios en otros países de la Comunidad, están pensando como europeos. Cuando las instituciones financieras deciden tomar participaciones en otros mercados, están actuando como europeos. Realidades tales como Hermes, Ariane, Airbus, la investigación contra el Sida, son proyectos europeos. Se ha hecho realidad el slogan de que la Europa Unida es la Europa del Exito. Por ello, yo creo que existe entre los ciudadanos europeos la convicción, o por lo menos el sentimiento, de que Europa es una necesidad. Y Europa es una necesidad porque los europeos somos conscientes de que esta Europa que estamos construyendo no es algo artificioso, antes utilizaba la palabra sofisticado, es algo que hunde sus raíces en un pasado común y que ha ido edificándose poco a poco en torno a esos conceptos de libertad, igualdad, justicia social y democracia. Yo creo que tenemos que volver la vista, como sugería S.S. Juan Pablo II en su mensaje de Santiago, hacia nuestros orígenes, hacia aquello que constituye la fuente de la cual brota luego todo lo demás.

Volviendo la vista hacia nuestros orígenes, debemos reflexionar con toda seriedad sobre el proceso de la construcción europea, sobre si tenemos que avanzar o si, por el contrario, conviene paralizarlo en estos momentos, pero teniendo siempre la convicción de que seguramente no hay otra solución fuera de la Europa comunitaria.

Permítanme, para terminar, recordar aquella frase de Ortega y Gasset, cuando decía que Europa se asemejaba a una bandada de pájaros que volaban juntos. Yo creo que es una imagen bonita; pero me gustaría añadir que esos pájaros, además de volar juntos, deben volar unidos en la misma dirección.



# LA «NUEVA EVANGELIZACION» DE ESPAÑA Y LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

---

MONS. JOSE M.<sup>a</sup> GUIX FERRERES

## I

### LA NUEVA EVANGELIZACION

1. Para desarrollar con claridad el tema que me ha sido confiado, es preciso explicar brevemente el contenido de la expresión «nueva evangelización» en su contexto histórico. Esta expresión y sus paralelas «re-evangelización», «segunda evangelización» y otras parecidas, son del Papa actual Juan Pablo II. Hay que advertir, sin embargo, que la expresión «nueva evangelización» la acuñó y usó literalmente, por primera vez, el CELAM (Medellín, 1968), en el mensaje que los obispos dirigieron a los pueblos de América Latina; que fue en esta ocasión también cuando se alentó el proyecto de una nueva evangelización. Juan Pablo II ha usado repetidamente estas expresiones («nueva evangelización», «re-evangelización», «segunda evangelización») u otras parecidas, para indicar la acción apostólica que hay que llevar a cabo en los países de Europa y de América Latina.

2. Por lo que a Europa se refiere, la idea —aunque no todavía las expresiones— aparece con vigor y ampli-

tud en el V Simposio de los Obispos de Europa, celebrado en Roma del 4 al 8 de octubre de 1982, sobre el tema «La colegialidad y los obispos de Europa en la evangelización del continente», y especialmente (con expresiones ya muy próximas a las de «re-evangelización» y «nueva evangelización») en el Simposio siguiente, celebrado también en Roma, los días 7-11 de octubre de 1985, sobre el tema «Secularización y evangelización de Europa, hoy». Los trabajos de estos dos Simposios y los discursos que en ellos pronunció Juan Pablo II constituyen los antecedentes inmediatos más importantes de las expresiones «re-evangelización» y «nueva evangelización», que en una revisión rápida —y, por consiguiente, poco profunda y, mucho menos, exhaustiva— encuentro, literalmente, en la carta a los presidentes de las Conferencias Episcopales Europeas (2-1-86), en la alocución al episcopado de Humberia en su visita «ad limina» (19-IV-86), en el discurso al Congreso cultural europeo (21-IV-86), en la alocución a la Conferencia Episcopal austríaca en Salzburgo (24-VI-1988), en la homilía de la misa celebrada en el estadio de La Meinau (Francia) el día 9 de octubre de 1988, en la alocución pronunciada en la audiencia general del 12-X-88, etc. A estas alocuciones, hay que añadir la exhortación postsinodal *Christifideles laici* (nn. 34 y ss.).

Aunque no aparezcan en su encuñación literal las expresiones citadas, a esta lista habrá que añadir también los numerosos discursos, alocuciones, homilías y escritos en que Juan Pablo II habla de las relaciones privilegiadas existentes entre Europa y la fe cristiana, entre los cuales hay que subrayar el discurso que hizo en Santiago de Compostela el 9-XI-1982.

3. En cuanto a América Latina, la partida de nacimiento de la expresión es mucho más precisa. Fue en la alocución al CELAM, en la catedral de Puerto Príncipe (Haití), el 9 de marzo de 1983. El Papa pronunció estas

palabras: «La conmemoración del medio milenio de evangelización tendrá su significación plena si es un compromiso nuestro...; compromiso no de re-evangelización, pero sí de una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión». Adviértase que, mientras excluye el término «re-evangelización» para América Latina (sin embargo, en su viaje a Méjico —mayo de 1990— lo utiliza una vez), lo usa para Europa junto con la expresión «nueva evangelización», «segunda evangelización» y otras expresiones parecidas. Prescindiendo de la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), de Pablo VI, tan valiosa para América como para Europa, hay que citar las conferencias del CELAM en Medellín (1968) y Puebla (1978), como antecedentes inmediatos de la idea (y, según lo dicho anteriormente, también de la expresión) de la «nueva evangelización», aplicada a América Latina hoy.

Después de la intervención de Juan Pablo II en Haití, quien quiera estudiar el desarrollo de la idea de la nueva evangelización en América tendrá que tener en cuenta, entre otras muchas cosas, el discurso programático del Papa pronunciado en Santo Domingo (12-X-84), la homilía pronunciada en Viedma, Argentina (7-IV-87), y en Salto, Uruguay (9-V-88), y diversas intervenciones durante su viaje a Méjico (6/13-5-1990).

4. La «nueva evangelización» se propone promover una evangelización «nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión», capaz de impulsar en todo el mundo la civilización del amor, en el cercano adviento del tercer milenio.

La «nueva evangelización» es la respuesta a una inquietud nueva que ha nacido y se ha desarrollado durante muchos años en el seno de la Iglesia, desde el siglo pasado hasta nuestros días. A lo largo de los siglos XIX-XX se ha operado una ruptura entre la Iglesia y la civilización moderna,

ruptura que se ha traducido en un acusado anticlericalismo generalizado, que en algunos ambientes ha degenerado en el anticlesialismo, en el agnosticismo o ateísmo.

Distintos acontecimientos y corrientes históricas impulsaron a un repliegue de la Iglesia, a condenaciones y enfrentamientos con la nueva cultura. En el interior de la Iglesia, frente a la cultura moderna, surgen dos posturas: la inspirada en la herencia medieval y la que busca la manera de tener puentes con ella para intentar una simbiosis fecunda. León XIII inició la segunda postura.

Ya en nuestros días, Juan XXIII, fiel a esta segunda línea, estimuló y alentó el «aggiornamento», y para ello convocó el Concilio Vaticano II. También Pablo VI —siguiendo las huellas de Juan XXIII— hizo cuatro importantes aportaciones a este proceso: las encíclicas *Ecclesiam suam* (1964) y *Populorum progressio* (1967), la carta *Octogesima adveniens* (1971) y la exhortación apostólica, de excepcional importancia, *Evangelii nuntiandi* (1975).

Es a consecuencia de esta inquietud y de estos distintos pasos (y de otros muchos que no mencionamos para no alargarnos) que en la década de los 80 se ha insistido tanto en la «re-evangelización», la «segunda evangelización», la «nueva evangelización». Esta nueva evangelización tiene que hacer frente y salir al encuentro de una increencia que rechaza la Iglesia institucional e histórica por sus pecados (cismas, guerras de religión, persecuciones a causa de la fe, silencio ante la injusticia, abandono de las masas proletarias, etc.). Tiene que hacer frente a una increencia poscristiana y posreligiosa que pone su fe y esperanza en el hombre libre, naturalmente bueno y razonable, que busca un futuro feliz sin necesidad de Dios ni de las instituciones religiosas. Tiene que hacer frente también a una increencia programática, expansiva y militante que en el Este adaptó un carácter de lucha abierta contra la religión, considerada el opio del pueblo, y en el Oeste se manifiesta sobre todo en forma de positivismo pragmático.

5. Como España forma parte de Europa, prescindo de América Latina y centro mi atención en el pensamiento del Papa en relación con la situación europea.

Para comprender bien qué pretende Juan Pablo II con su insistencia sobre la recristianización, re-evangelización y nueva evangelización de Europa, hay que tener presente lo que dice sobre la Europa de ayer, la Europa de hoy y la Europa de mañana.

6. a) *La Europa de ayer*.—«Acuérdate de tu bautismo», es una apelación frecuente del Papa para recordar las raíces cristianas de los países de Europa que visita. Con esta misma intención va, con un sentido de peregrinación, a los lugares sagrados de los países y recuerda las fechas y los personajes que el pasado católico ha consagrado. Especialmente recurre al culto mariano y al culto de los santos. Dice que sin los santos Europa no existiría o sería muy distinta, puesto que muchos de ellos están íntimamente vinculados al origen de las naciones europeas, han sido sus evangelizadores y los iniciadores de su cultura, continúan siendo sus modelos y, gracias a las peregrinaciones a sus sepulcros, se han convertido en unificadores de Europa (ya reconocía Goethe que la conciencia de Europa ha nacido de las peregrinaciones). Sobre la importancia de los santos de Europa, hay que recordar el relieve que Juan Pablo II da a San Benito y a los santos Cirilo y Metodio.

Juan Pablo II subraya el nexo estrecho que existe entre religión, cultura y nación. No hay auténtica cultura sin religión, y la cultura cristiana ha sido el alma que ha confirmado la identidad de las naciones europeas (su comienzo, fundamento y levadura evangélica).

Frente a la organización del Estado laico de las sociedades modernas, el Papa hace un llamamiento al vitalismo de la tierra y de la nación cristiana de las comunidades tradicionales.

7. b) *La Europa de hoy.*—La Europa de hoy —dividida ya desde antiguo por el cisma entre Oriente y Occidente, por la Reforma y por las luchas políticas y las guerras— aparece caracterizada por una profunda secularización, la pérdida del sentido moral y una tecnificación inquietante.

— *La secularización.* No es posible encontrar una definición de la secularización en Juan Pablo II. Pero nos ofrece alguna descripción en la que aparecen yuxtapuestos diversos elementos: el agnosticismo del mundo intelectual y universitario, cierta concepción de la vida consistente en un humanismo sin Dios, graves problemas en la concepción y vivencia de la vida familiar, relajamiento de la conciencia moral, un «laissez faire, laissez passer» en las costumbres, una búsqueda del bienestar a cualquier precio, etc.

La secularización en Juan Pablo II tiene siempre un sentido negativo y en muchos casos se identifica con un ateísmo teórico o práctico que proclama la «muerte de Dios» y en el cual la persona es sacrificada al bienestar o a la estructura.

Se da secularización cuando la religión es separada del resto de la vida (del individuo, de la familia, de la vida pública) y es substituida por la idolatría del tener, del poder o del placer.

— *La pérdida del sentido moral.* Para el Papa, como para Dostoïevski, «si Dios no existe, todo está permitido». El hundimiento de la moralidad lleva consigo el hundimiento de la sociedad (la Europa de hoy se caracteriza por la degradación de los valores morales, la caída de las normas éticas, la pérdida del sentido de la vida; es decir, por la permisividad y el laxismo moral). Esto es debido a que frente a una moral, que tiene como fundamento la religión, la sociedad moderna construye una ética autónoma sobre la razón práctica.

Esta situación afecta a todos los ambientes: el indivi-

duo, la familia, la ciudad, el Estado, los bloques del Este y del Oeste, el hemisferio Norte y el hemisferio Sur, la vida y la muerte, el amor y la sexualidad, el trabajo y la economía, las relaciones nacionales e internacionales, etcétera.

— *La tecnificación inquietante.* El progreso extraordinario de las ciencias y de la técnica es ambivalente: puede servir para el bien y para el mal. El Papa llama la atención sobre los aspectos negativos: peligros y amenazas sobre la tierra, el mar y el aire. Subraya especialmente los peligros en el ámbito nuclear, ecológico y biotecnológico.

Advierte que no puede haber ciencia sin conciencia: que hay que encontrar la unidad profunda entre la ciencia y la ética y respetar la primacía de ésta sobre la técnica, el primado de la persona sobre las cosas.

Sintetizando: El Papa contempla una Europa en declive («¿Es que ha perdido su alma»? se pregunta): baja natalidad, envejecimiento demográfico, mucha preocupación por la construcción de la ciudad terrena con olvido de la ciudad celeste, manera de vivir como si Dios no existiera y sumergida en el hedonismo y materialismo... No desconoce ni olvida sus grandes conquistas materiales, científicas y técnicas, pero estos bienes son insuficientes para hacer auténticamente feliz al hombre.

8. c) *La Europa de mañana.*—El Papa sueña (el sueño en parte ya se ha hecho realidad) en una Europa «unida desde el Atlántico a los Urales» (la frase fue acuñada por De Gaulle), de la cual la Comunidad de los Doce sólo puede ser una etapa. La Europa de mañana debe volver a ser la Europa de ayer, donde los latinos, los germanos, los celtas, los anglosajones y los eslavos occidentales y orientales, se comunicaban entre sí. Esta unión europea debe ser —más que la expresión geográfica de una pluralidad de naciones— una comunidad de hombres.

Esta empresa, urgente y decisiva, exige revivir la fuer-

za del mensaje de Cristo Redentor del hombre, aprovechar los grandes valores de la cultura cristiana. Hay que volver a las fuentes y no separar la Iglesia y Europa, puesto que son dos realidades históricamente unidas en su ser y en su destino: las crisis de la cultura europea son las crisis de la cultura cristiana. Europa tiene que volver necesariamente a las alianzas de otros tiempos y pedir a la Iglesia que venga en su ayuda, si quiere reencontrar su alma y el empuje capaz de asegurar su unión espiritual.

En esta reconstrucción espiritual de Europa, las dos tradiciones, la latina (= Benito) y la eslava (= Cirilo y Metodio), deben ser los dos pulmones de un solo organismo. De esta suerte, Europa volverá a ser un faro de civilización (idea muy repetida) para otros continentes. La reconstrucción de la Europa cristiana no será sólo en provecho suyo propio, sino de todo el mundo. Sólo la Iglesia, volviendo a ser la compañera de antaño, puede salvar a Europa del desastre, y sólo la Europa cristiana puede abrir el camino de la nueva civilización. A ello se encamina la «nueva evangelización».

Esta conciencia de la necesidad de una nueva evangelización de Europa comienza a aparecer en el contexto del proceso de su unificación (iniciado en 1957) y alcanza toda su fuerza en el decenio de los 80, cuando nace una nueva Europa, en la que finaliza la guerra fría, se consolida y amplía la colaboración en distintos ámbitos, se derrumban las barreras físicas, se intensifica la cohesión y la unidad espiritual..., en una palabra, cuando Europa empieza a transformarse en la «casa común» de todos los países europeos como habían soñado Jean Monnet, Konrad Adenauer, Alcides de Gasperi y Robert Schuman, a los cuales habrá que añadir los papas Pío XII, Pablo VI y especialmente Juan Pablo II. Estos constructores de Europa perseguían tres grandes objetivos: la superación de los tradicionales enfrentamientos comerciales, mediante la creación de un Mercado Común; la desaparición del

espíritu totalitario, mediante la auténtica democracia; el desarrollo de la paz y de un espíritu pacifista y solidario. Los papas apoyan estos objetivos y les añaden la necesidad de dar a Europa «un espíritu nuevo», de hacerla avanzar en la «civilización del amor», de proporcionarla una «nueva evangelización».

Esta nueva situación de Europa hace sentir con más fuerza la necesidad que ella tiene de recobrar sus raíces cristianas y la savia de su fe. Y al mismo tiempo hace aumentar la esperanza de conseguirlo, a pesar de la creciente increencia y descristianización que la invade.

Hoy, Europa es un continente de misión, en el que terminó definitivamente la vieja cristiandad y en el cual la nueva evangelización tiene que ir orientada a promover la «civilización del amor» (Pablo VI).

9. Esta visión pontificia del ayer, hoy y mañana de Europa, y de sus relaciones con el cristianismo y el catolicismo, ha despertado oposición y reticencias (cfr., v. gr., *Le rêve de Compostelle*, Centurión, 1989, 365 pp.), cuyos puntos principales sintetizo en estas ideas:

— Se hacen duros ataques a la política colonial, expansionista y económica de Europa. Por otra parte, esta política frecuentemente se ha apoyado en la religión para llevar a cabo su acción deletérea.

— Sin negar la gran aportación del cristianismo a Europa, no se pueden silenciar (cosa que hace el Papa, dicen) las aportaciones ajenas al catolicismo e incluso, en muchos casos, al cristianismo: Renacimiento, Reforma, Revolución francesa, Revolución industrial, los nacionalismos, etc.

— La secularización no es el chivo expiatorio sobre el cual se puedan cargar todos los males; por otra parte, la sociedad secularizada no puede ser presentada como una sociedad de perdición. Más aún, un mundo sin referencia explícita a Dios y con autonomía eficaz de las realidades

terrenas, no tiene que ser necesariamente una sociedad inhumana.

— La visión papal es demasiado pesimista: no puede negarse que progresa el sentido y el reconocimiento de los derechos humanos, también la solidaridad internacional ante los desastres y las injusticias; las democracias occidentales son actualmente los únicos modelos creíbles, a pesar de sus imperfecciones, etc.

— Parece demasiado tímido el objetivo que propone el Papa para la reconstrucción de Europa y excesivamente centrado en la evangelización.

## II

### LA NUEVA EVANGELIZACION DE ESPAÑA

**10.** No cabe duda que el diagnóstico que hace el Papa sobre el pasado, el presente y el futuro de Europa, es aplicable a España. También, tratando de España, habría que ver su ayer, su hoy y su mañana. El cristianismo entró en Hispania a través del fenómeno humano de la romanización. En el arraigo del cristianismo y en su difusión juegan un papel importante el sedimento germánico depositado por los visigodos, la convivencia entre moros, judíos y cristianos, la lucha en defensa de la propia identidad y en favor de la libertad de los mozárabes, el temple castellano-leonés y la gesta catalano-aragonesa, la tensa problemática surgida en torno a los moriscos, la expansión al mundo nuevo descubierto por Colón, etc. Las raíces cristianas de España no tienen por qué envidiar las de los demás países de Europa.

**11.** Quien quiera acercarse a la realidad religiosa, cristiana y católica de la España de hoy, encontrará estudios que le facilitarán este conocimiento. Para una visión global rápida y segura sobre este particular basta con leer

los estudios de Martín Velasco y las cartas pastorales de los obispos de Pamplona, Bilbao, San Sebastián y Vitoria para las cuaresmas de los años 1986-1989.

**12.** Después de la *Evangelii nuntiandi*, de Pablo VI, el concepto de evangelización es mucho más claro y rico. La evangelización pretende llegar a los criterios de juicio, a los valores determinantes, a los puntos de interés, a las fuentes inspiradoras del pensamiento y a sus principales líneas, a los modelos de vida. La evangelización no pretende destruir las culturas, sino purificarlas, humanizarlas y potenciarlas en sus dimensiones positivas.

La nueva evangelización promovida por Juan Pablo II tiene continuidad con la evangelización expuesta por Pablo VI y con el proyecto evangelizador de Jesús. Sin embargo, el mundo cambia, y cambia también nuestra concepción del mundo. Esto exige una evangelización «nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión» (Juan Pablo II, Haití, 9-III-83).

**13.** A nuestra España actual también hay que hacerla objeto de una nueva evangelización, hay que re-evangelizarla. También España debe aceptar como primer objetivo de su «nueva evangelización» el que indica Juan Pablo II en la exhortación *Christifideles laici*: «La formación de comunidades eclesiales maduras, en las cuales la fe consiga liberar y realizar todo su originario significado de adhesión a la persona de Cristo y a su Evangelio, de encuentro y de comunión sacramental con él, de existencia vivida en la caridad y en el servicio» (n. 34).

La búsqueda de este objetivo tropezará con muchos obstáculos. Enumeramos algunos: 1) el ambiente «en el que el bienestar económico y el consumismo... inspiran y sostienen una existencia vivida como si no hubiera Dios» (Ib.); 2) «la fe cristiana que —aunque sobrevive en algunas manifestaciones tradicionales y ceremoniales— tiende a ser arrancada de cuajo de los momentos más signifi-

cativos de la vida humana, como son los momentos del nacer, del sufrir y del morir» (ib.); 3) el progresismo que acorrala a la Iglesia como una fuerza conservadora, tradicionalista y ya superada del pasado, a la que niega audiencia descalificándola ideológicamente; 4) el resentimiento y la desconfianza —especialmente entre los intelectuales y los obreros— por la ruptura producida entre la Iglesia y la cultura moderna y entre la Iglesia y el movimiento obrero, etc.

El objetivo general de «nueva evangelización» propuesto y explanado «grosso modo» por el Papa en la exhortación *Christifideles laici* conlleva la consecución de algunos objetivos parciales: la superación de la increencia, abriendo de nuevo el ciudadano a la trascendencia, conduciéndolo a la reconciliación con Dios y la convivencia pacífica de las dos Españas; el restablecimiento de unas relaciones cordiales entre fe y cultura y la humanización cristiana de la nueva cultura; la opción preferencial por los pobres dispuesta «a aliviar la miseria de los que sufren no sólo con lo *superfluo*, sino con lo *necesario*» (*Sollicitudo rei socialis*, 31).

Esta evangelización de España —que debe empezar en la persona, la familia y la parroquia— se hace necesaria porque hay

- verdades de fe olvidadas o ignoradas;
- mandamientos olvidados, ignorados o despreciados;
- una descristianización galopante;
- una indiferencia religiosa creciente;
- un proceso de desafección eclesial y cristiana alarmante (especialmente en el mundo obrero, en el mundo intelectual y en el mundo de la juventud).

Hay que buscar los medios aptos para frenar este proceso y obrar con valentía y decisión contra ellos. Hay que recuperar el terreno perdido, hay que rehacer las concien-

cias a la luz del Evangelio de Cristo, buscando la aceptación personal de Jesús como salvador y la asunción comprometida de su programa (también el ámbito social).

La re-evangelización de España tiene que ser misionera (*Evangelii nuntiandi*, 23), evangélicamente humanizadora de la cultura (Ib. 18-20) y liberadora de los oprimidos (Ib. 30-39): tiene que estar orientada, como la re-evangelización de Europa, hacia la «civilización del amor» —definida por Pablo VI como una «novísima civilización cristiana» (3-VII-64)— que se traduce en la solidaridad con y para el desarrollo integral y liberador de todos los hombres. Para ello es imprescindible la presencia activa y la participación intensa de la Iglesia en la vida de esos hombres.

**14.** El plan de acción pastoral de la Conferencia Episcopal Española para el trienio 1990-1993 se ha fijado como objetivo general el de impulsar una nueva evangelización y como objetivos específicos: fortalecer la vida cristiana, consolidar la comunión eclesial, intensificar la solidaridad con los pobres y los que sufren y, finalmente, impulsar la acción misionera de nuestras Iglesias.

La doctrina social de la Iglesia no está ausente en el Plan: el objetivo 4.º se propone «intensificar la solidaridad con los pobres y con los que sufren y difundir la doctrina social de la Iglesia». Este objetivo queda confiado a la C.E. de Pastoral Social con la colaboración de otras Comisiones Episcopales: C. Mixta, Apostolado Seglar, Migraciones, Misiones y Pastoral. Teniendo en cuenta que en mayo de 1991 se cumple el centenario de la *Rerum novarum*, el Plan de acción pastoral prevé también la celebración de un simposium con este motivo, cuya responsabilidad principal recaerá sobre la C.E. de Pastoral Social ayudada por las Comisiones del Clero, Mixta, Seminarios y Universidades, Apostolado Seglar, Enseñanza y Catequesis. No cabe duda que en este proyecto y progra-

ma de una «nueva evangelización» para nuestro país, la doctrina social de la Iglesia tiene que jugar un papel fundamental, más aún, imprescindible.

### III

#### LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN LA NUEVA EVANGELIZACION DE ESPAÑA

##### A) Génesis, naturaleza y actualidad de la doctrina social de la Iglesia

15. Puede decirse que la doctrina social de la Iglesia, en sentido amplio, llena toda la historia de ésta, ya que tiene su fuente en los Evangelios, el libro de los Hechos y en las Cartas de los Apóstoles. Más aún, la doctrina social de la Iglesia es anterior a la misma Iglesia, ya que tiene sus raíces más profundas en los libros del Antiguo Testamento, especialmente en algunos profetas, cuyo mensaje social todavía está lleno de vigor y de actualidad. Como escribe el P. de Lubac: «El catolicismo es esencialmente social... hasta el punto que la expresión "catolicismo social" debería haber parecido siempre un pleonasma» (*Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Barcelona, 1963, p. 13).

16. Siendo esto verdad, la doctrina social de la Iglesia, en su sentido propiamente dicho, nace oficialmente con la encíclica *Rerum novarum* (15-V-1891), de León XIII. Esta expresión, «doctrina social de la Iglesia», a partir de entonces, tiene un valor técnico en análisis socio-teológico y un crédito universalmente aceptado en el lenguaje eclesiástico. Sin embargo, la expresión como tal no es utilizada literalmente, según parece, hasta 1929. Su entrada oficial en el mundo eclesial fue a través de la encíclica *Quadragesimo anno* (15-V-1931), de Pío XI. Con

Pío XII, esta expresión alcanza la mayoría de edad y queda plenamente consagrada en el uso con un significado preciso y técnico.

17. Después de la *Mater et Magistra* (15-V-1961), de Juan XXIII, la expresión —y su contenido— sufre cierta crisis: hay una tendencia a retirarla del uso oficial. Ausente en la *Pacem in terris* (1963) y voluntariamente eliminada en la Constitución conciliar *Gaudium et spes*, la expresión fue cada vez más contestada, aunque Pablo VI no prescindió totalmente de ella (v. gr., en el texto latino de la carta apostólica *Octogesima adveniens*, nn. 4 y 42). El motivo principal que provocó este desuso y esta contestación fue que la palabra «doctrina» podía inducir a creer que se trataba de un *corpus* dogmático, inmutable, o de un sistema (ideología, programa) paralelo a otros sistemas (capitalismo y socialismo). Haciéndose eco de esta situación, el conocido teólogo Chenu (fallecido el 11-II-90) escribía: «De hecho, hoy hay el sentimiento cada vez más común en todas latitudes, y más todavía en las Iglesias jóvenes del Tercer Mundo, de que la “doctrina social” de la Iglesia en adelante está superada y sin valor “depassé et perimé”» (M. D. Chenu, *La «doctrine sociale» de l’Eglise como ideologie*, Paris, 1979, p. 7).

18. Juan Pablo II no ignora este ambiente adverso; alguna vez, incluso, hace referencia a él (Puebla 28-I-79, II,7). Sin embargo, utiliza esta expresión con relativa frecuencia: desde el discurso inaugural de la Asamblea del CELAM en Puebla (28-I-79) hasta la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30-XII-87) —para citar dos puntos de referencia bien solemnes— recurre docenas de veces a ella y a otras similares, utilizándolas indistintamente e identificando de manera bien manifiesta su sentido y su alcance.

Así las cosas, no es extraño que el Sínodo de los Obispos, convocado con motivo del XX aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II, utilizara en su «Relación fi-

nal» la expresión «doctrina social de la Iglesia» y que el 30-XII-1988 la Congregación para la educación católica hiciera público un documento titulado *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*.

**19.** ¿Qué se entiende actualmente por «doctrina social de la Iglesia»? Nos lo dice el Papa Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*: «La doctrina social de la Iglesia no es una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia. No es tampoco una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta 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 principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o indiferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y de su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral» (n. 41).

**20.** La doctrina social de la Iglesia se caracteriza por su continuidad y su adaptación. Tiene unos principios generales inmutables, pero se va adaptando a las circunstancias de cada momento y a las nuevas situaciones que se van presentando. Pese a esta actualización constante, se advierte fácilmente la continuidad desde la *Rerum novarum* hasta la *Sollicitudo rei socialis*. Por razón de esta continuidad substancial, repetidamente subrayada en las encíclicas sociales, podemos afirmar que la doctrina social de la Iglesia conforma un cuerpo doctrinal de gran coherencia en el que se evidencia tanto la continuidad como el desarrollo, es una sabia simbiosis de tradi-

ción abierta a la evolución y de evolución enraizada en la tradición.

**21.** Sin embargo, el enfoque de la doctrina social ha sufrido algunos cambios. Podemos señalar tres etapas:

— *La primera* es la dominada por la *Rerum novarum*. En ella la filosofía cristiana ejerce oficio de mediación entre la fe, el derecho natural y la cuestión obrera. El punto de partida no es la investigación ni el marco histórico, sino el empleo del método deductivo de los principios inmutables de la razón y de la Revelación. De ellos se deducen, apriorísticamente, el modelo de sociedad ideal y los comportamientos cristianos. Esta fase adolece del escaso crédito concedido a las ciencias positivas (sociología, economía, ciencia política) y de la poca beligerancia reservada al laicado en la elaboración doctrinal.

— *La segunda*, protagonizada por Pío XI y Pío XII, es la fase de la «doctrina social». La cuestión obrera pasa a ser cuestión social; se da mayor audiencia a los procesos históricos de transformación social a la hora de deducir unas premisas de ética social. Pío XI reconoce la relación entre momento doctrinal, dato histórico y proyecto operativo. Ello origina el *corpus* orgánico de principios universales y de orientaciones operativas que fue llamado por primera vez «Doctrina Social de la Iglesia», fundamenta un modelo de sociedad cristiana, en cuya construcción se reconoce la participación de los laicos.

— *La tercera* etapa es la de mayor transformación en los mismos términos de la cuestión social: de la revolución industrial se pasa a la revolución tecnológica, a la cibernética, a la automatización, a la era espacial. La cuestión social adquiere dimensiones mundiales. Los pobres ya no son solamente los proletarios de la *Rerum novarum*, ni los parados de la *Quadragesimo anno*; a ellos hay que añadir los nuevos proletarios de la sociedad del

bienestar de los que habla la *Octogesima adveniens*. La etapa se inaugura con la *Pacem in terris*; la exposición de la doctrina ya no arranca de las definiciones universales e inmutables de la filosofía cristiana, sino de la situación histórica, de la lectura de los «signos de los tiempos». Su aspecto doctrinal sigue siendo esencial, pero se reconoce que corresponde primeramente a los laicos, conforme al derecho natural y al magisterio de la Iglesia, el decidir una determinada opción concreta en el campo social y político (n. 61). Finalmente, el Concilio marca el paso decisivo en esta dirección al dejar bien sentado que el papel de los laicos no se limita a la aplicación responsable de la doctrina social de la Iglesia a los casos concretos, sino que abarca también su misma elaboración (*Apostolicam actuositatem*, 31). Pablo VI consagró oficialmente esta aportación determinante de los laicos en la *Octogesima adveniens* (1971).

**22.** Después de esta exposición sucinta sobre la génesis, la naturaleza, la actualidad y los distintos períodos de la «doctrina social de la Iglesia», podemos entrar de lleno en el estudio de su relación con la «nueva evangelización» de España, tal como invita a hacerlo el título del tema que me corresponde desarrollar.

## **B) La doctrina social de la Iglesia en la «nueva evangelización» de España**

**23.** Se ha hablado mucho de la atonía o falta de sentido social de los españoles. En este momento, y en aras de la brevedad, me basta con hacer unas pocas referencias. Cito en primer lugar un artículo publicado por el fundador de esta casa, mons. Angel Herrera, en *L'Osservatore Romano* del día 1 de julio de 1961. El artículo se titulaba «La conciencia social de España». Y leemos en él

esta afirmación: «La quiebra más honda del catolicismo hispano es la deficiente formación de la conciencia social, defecto que viene de antiguo», y esta otra: «Doloroso es comprobar que en la conciencia de la inmensa mayoría de las fuerzas vivas, creyentes y piadosas, ha quedado sin labrar la faceta de los deberes de justicia social». Ya, diez años antes, en una homilía pronunciada en la catedral de Málaga (5-VIII-1951), D. Angel había emitido el mismo juicio: «En nuestra formación religiosa hay una gran laguna: la moral social. La moral individual y familiar son elevadas. La social, bajísima». En julio de 1962, los Metropolitanos españoles, en una declaración colectiva titulada *La elevación de nuestra conciencia social según el espíritu de la «Mater et Magistra»*, decían que «la falta de una más viva y operante conciencia social» es «una de las llagas que más nos afligen».

Estoy convencido que desde entonces las cosas han cambiado favorablemente en este campo concreto del sentido social. Sin embargo, creo que nuestra conciencia social y nuestra formación social siguen siendo deficientes.

**24.** A esta deficiencia quiere poner remedio la doctrina social de la Iglesia, la cual juega un papel importantísimo en la misión evangelizadora que le confió Jesucristo y en la formación integral del cristiano. Lo veremos a la luz de los documentos oficiales de la Iglesia. Y, para no perder de vista el hilo de la exposición, quiero, ya desde ahora, sintetizar en cinco afirmaciones lo que, de una forma analítica, vamos a contemplar en algunos textos del Magisterio. Son las siguientes:

1) La doctrina social de la Iglesia es una parte integrante de la concepción cristiana de la vida y una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio.

2) La enseñanza y difusión de esta doctrina forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia.

3) Es necesario conocer y estudiar esta doctrina, darla a conocer en la catequesis y hacerla estudiar en los Seminarios y otros centros de enseñanza.

4) La doctrina social de la Iglesia va orientada a la práctica mediante la conducta y el compromiso por la justicia.

5) La puesta en práctica de esta doctrina social topa con muchos obstáculos.

Veamos estas ideas expuestas en los documentos del Magisterio.

**25.** Juan XXIII, en la *Mater et Magistra*, afirma que «la doctrina social profesada por la Iglesia católica es parte integrante de la concepción cristiana de la vida» (n. 222), y en el documento *La justicia en el mundo* del Sínodo de los Obispos del año 1971, leemos estas palabras:

«La acción a favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio» (Introducción). La doctrina social de la Iglesia tiene como uno de sus objetivos principales precisamente esta acción y participación.

Más recientemente, en la *Sollicitudo rei socialis*, el Papa nos dice que «la enseñanza y la difusión de esta doctrina social *forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia*» (n. 41). Es una «doctrina que debe orientar la conducta de las personas» y que «tiene como consecuencia el “compromiso por la justicia” según la función, vocación y circunstancias de cada uno» (Ibíd.).

**26.** Resaltemos este detalle importantísimo, a saber, que la doctrina social de la Iglesia, además de una vertiente teórica, tiene una dimensión eminentemente práctica. Ya veintiséis años y medio antes, Juan XXIII había escrito que «una doctrina social no debe ser materia de

mera exposición; ha de ser, además, objeto de aplicación práctica» (*Mater et Magistra*, 226).

Y las *Orientaciones* de la Congregación, todavía de una forma más explícita, recuerdan que «la doctrina social de la Iglesia, en cuanto saber teórico-práctico, está orientada a la evangelización de la sociedad: incluye, pues, necesariamente la invitación a la acción social» (n. 54). Y añade: «En la conciencia de la Iglesia es evidente el vínculo de la unión esencial entre la doctrina social y la praxis cristiana en los sectores, en las obras y en los servicios con los que trata de poner en práctica los principios de la doctrina social, y ésta conduce a la acción pastoral como parte privilegiada de la praxis cristiana» (n. 62). Finalmente, todo el apartado V, es decir, del n. 54 al 65, ambos incluidos, está dedicado al tema: «Orientaciones para la acción social».

**27.** El documento pontificio que más insiste (en extensión y profundidad) en la necesidad de enseñar, conocer y aplicar la doctrina social de la Iglesia, es la encíclica *Mater et Magistra*, de Juan XXIII (1967).

Es verdad que ya antes, la *Divini Redemptoris* (1937), de Pío XI, había hablado sobre la imperiosa necesidad de estudiar, meditar y hacer conocer cada vez mejor la doctrina social de la Iglesia. Y Pío XII, en distintas ocasiones, había insistido también sobre este particular (2-3-VII-51; 21-IV-57; 5-X-57). Añadamos también que D. Angel Herrera, en una homilía pronunciada en la catedral de Málaga el día 9 de agosto de 1959, se dirigía a los religiosos, religiosas y sacerdotes sobre la necesidad de formarse y de formar a los alumnos en la conciencia social.

Volviendo a la encíclica *Mater et Magistra*, Juan XXIII hace esta afirmación:

«Hoy, más que nunca, es necesario que la doctrina social sea no solamente conocida y estudiada, sino además llevada a la práctica de la forma y en la medida que

las circunstancias de tiempo y de lugar permitan o reclamen» (n. 221).

Seguidamente el Papa Juan XXIII manifiesta su deseo vehemente de que esta doctrina se estudie cada vez más; además concreta algunos de los campos en los cuales se debe dar una importancia especial a este estudio:

«Exhortamos, en primer lugar, a que se enseñe como disciplina obligatoria en los colegios católicos de todo grado, y principalmente en los seminarios, aunque sabemos que en algunos centros de este género se está dando dicha enseñanza acertadamente desde hace tiempo. Deseamos, además, que esta disciplina social se incluya en el programa de enseñanza religiosa de las parroquias y de las asociaciones de apostolado de los seglares y se divulgue también por todos los procedimientos modernos de difusión, esto es, ediciones de diarios y revistas, publicación de libros doctrinales, tanto para los entendidos como para el pueblo, y, por último, emisiones de radio y televisión» (*Mater et Magistra*, 223).

Todo este párrafo pontificio que se refiere a la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en los colegios, seminarios y catequesis, parece inspirado en la encíclica *Divini Redemptoris* (1937), de Pío XI, aunque haya otros muchos textos que insisten sobre este mismo punto.

Por lo que se refiere a los *Seminarios*, nuestros Metropolitanos, después de consultar el parecer de todos los obispos de España, tomaron el acuerdo de «recomendar a todos los Seminarios españoles el estudio de la doctrina social católica a la luz de los documentos pontificios»; para este fin pidieron que se incluyera como disciplina obligatoria en sus programas de estudio. (Acuerdo de la Conferencia de Metropolitanos, noviembre 1961). También las *Orientaciones* de la Congregación para la educación católica (30-XII-1989) vienen a concretar este deseo de Juan XXIII.

En cuanto a las *parroquias*, Juan Pablo II, en la exhortación apostólica *Catechesi tradendae*, hace una aplicación concreta del deseo de Juan XXIII, cuando dice:

«Especialmente desde la *Rerum novarum*, la preocupación social está activamente presente en la enseñanza catequética de los papas y de los obispos. Muchos padres del Sínodo han pedido con legítima insistencia que el rico patrimonio de la enseñanza social de la Iglesia encuentre su puesto, bajo formas apropiadas en la formación catequética común de los fieles» (n. 29).

En relación con los *colegios*, D. Angel Herrera, en una homilfa pronunciada en la catedral de Málaga, el día 9 de agosto de 1959 (por consiguiente dos años antes de la *Mater et Magistra*), urgía a los religiosos y religiosas que se dedican a la enseñanza la necesidad de formarse y de formar la conciencia social de sus alumnos. Posteriormente, después de la aparición de la *Mater et Magistra*, la Conferencia de Metropolitanos, en su reunión de noviembre de 1961, estableció que la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia se extendiera «a todos los colegios de la Iglesia y en general a todos los centros docentes». Un par de años más tarde, D. Angel Herrera, en nombre del Episcopado, hizo unas gestiones ante el Gobierno, gracias a las cuales, en el año académico de 1963-1964 se introdujo la asignatura de Doctrina Social de la Iglesia en el curso Preuniversitario. El Cuestionario Oficial fue aprobado por una Orden Ministerial del 8 de agosto de 1963.

Después, el Papa Juan XXIII trata de la «valiosa colaboración que pueden prestar los católicos seculares» en la divulgación de la doctrina social de la Iglesia.

Todo cuanto dice Juan XXIII en la *Mater et Magistra* sobre la educación social lo recoge el documento, ya citado anteriormente, del Sínodo de los Obispos del año 1971 y lo amplía bajo el epígrafe «educación para la justicia», que os recomiendo vivamente que leáis.

**28.** Esta educación social, que, como ya hemos dicho antes, debe ser de una educación orientada a la práctica, tropieza con muchas dificultades: «El paso de la teoría a la práctica resulta siempre difícil por naturaleza; pero la dificultad sube de punto cuando se trata de poner en práctica una doctrina social como la de la Iglesia católica» (*Mater et Magistra*, 229). Juan XXIII aduce como razones de esta dificultad el desordenado amor propio, el materialismo actual y la dificultad de determinar a veces las exigencias de la justicia en cada caso concreto (cf. *Mater et Magistra*, 229). *La justicia en el mundo*, a su vez, también deja constancia de estos obstáculos: «El método educativo todavía vigente muchas veces en nuestros tiempos, fomenta un cerrado individualismo. Una parte de la familia humana vive sumergida en una mentalidad que exalta la posesión. La escuela y los medios de comunicación, obstaculizados frecuentemente por el orden establecido, permiten formar el hombre que el mismo orden desea, es decir, un hombre a su imagen; no un hombre nuevo, sino la reproducción de un hombre tal cual» (III).

**29.** Para no alargarme excesivamente y evitar las divagaciones, sintetizo en cinco puntos los objetivos de la doctrina social de la Iglesia, o, si se prefiere, en cinco bienes que esta doctrina está llamada a traernos a los cristianos, especialmente a los sacerdotes, educadores, líderes y militantes de movimientos especializados.

a) *Educación para la justicia y la caridad.*—A los sacerdotes y a los militantes católicos les es necesaria una sólida preparación social que sólo puede conseguirse con un estudio serio de la cuestión social y de la doctrina social de la Iglesia. Evidente que no todos deben ser especialistas en la materia, pero todos los sacerdotes y líderes de movimientos deben tener una competencia sólida que adquirirán mediante el estudio de las disciplinas sociales y, sobre todo, en las encíclicas que los papas han publicado sobre estos temas.

Este estudio —acompañado de una profunda vida sobrenatural— va orientado, ante todo, a colmar el sentido de justicia y caridad en los sacerdotes, líderes y militantes cristianos para vivirlo exquisitamente en su conducta y, de esta manera, ser testimonios transparentes de estas virtudes y comprometerse generosamente en su favor.

Esta sólida preparación en doctrina social de la Iglesia supone el estudio de la naturaleza de esta doctrina, de su dimensión histórica (con el análisis de las principales encíclicas y documentos sociales del Magisterio), de los principios básicos, objetivos y factores del orden social, de los principales errores doctrinales que se oponen al orden social, etc.

**30.** b) *Testimonio transparente de justicia y caridad.*—La misión de ser testigo de Cristo es la que impone al cristiano el compromiso radical por la justicia y la caridad en el mundo. Sólo de esta manera merecerá crédito este testimonio.

Una escatología verdadera incluye la salvación integral del hombre (el más allá y el ahora, el alma y el cuerpo).

Aunque la Iglesia (el Pueblo de Dios y la Jerarquía) no es la única responsable de la justicia en el mundo, debe hacer su aportación específica en este campo, especialmente fomentando la defensa y la promoción de la dignidad de la persona humana y de sus derechos fundamentales y siendo levadura de justicia y caridad en el mundo.

El testimonio de justicia y caridad pide un estilo de vida sobrio y moderado en el uso de los bienes temporales, alejado de la espiral del lujo y de la competitividad social.

Este testimonio no es nada fácil en un ambiente dominado por un cerrado individualismo y por la fiebre de tener más. Imponerse una mayor sencillez cuando todo el ambiente está arrastrado por el torbellino de «¿quién puede más?»; adoptar una actitud continuada de respeto a todos los hombres, no utilizándolos como instrumentos en

provecho propio; rechazar el lucro injusto y disminuir voluntariamente los privilegios adquiridos, etc., está fuera del alcance natural ordinario de la mayoría de los hombres. Y, sin embargo, es preciso avanzar por este camino.

Este testimonio exige un cambio de mentalidad y de actitud que nos haga pasar de un cristianismo desinteresado de los problemas humanos, a un cristianismo seriamente comprometido en la liberación de todos los hombres, especialmente de los más pobres.

Este testimonio, algunas veces, exigirá la denuncia —explícita y directa, cuando sea preciso— de las injusticias existentes. La Iglesia (los cristianos) tiene que ser portavoz y altavoz de los sin voz. Esta denuncia exige mucha valentía porque a veces es causa de pérdida de amigos, de supresión de ayudas, de marginación, de críticas. Ahora bien, valentía no es sinónimo de temeridad o ingenuidad, ni de irreflexión, ni de imprudencia, ni de falta de objetividad. Por consiguiente, no quiere decir aceptar indiscriminadamente todas las posturas de los marginados; quiere decir que hay que discernir dónde está la justicia; que no se puede tener miedo, pero que hay que tener prudencia; que hay que tener certeza de los hechos que se denuncian, etc. Por otra parte, hay que tener presente la advertencia de Juan Pablo II en la *Sollicitudo rei socialis*: «Conviene aclarar que el anuncio es siempre más importante que la denuncia, y que ésta no puede prescindir de aquél, que le brinda su verdadera consistencia y la fuerza de su motivación más alta» (n. 41).

A veces la denuncia no es el único camino, ni el más eficaz, ni el más evangélico para la corrección; además, siempre debe ser evangélica y debe ir acompañada de la caridad.

Este testimonio de justicia puede adoptar también gestos simbólicos y actos de solidaridad. Aunque muchas veces no solucionan directamente nada, sin embargo, por su dramatismo, pueden ser un fuerte aldabonazo sobre la atención y la conciencia pública.

**31.** c) *Compromiso en favor de la justicia y de la caridad.*—Este compromiso adopta distintas formas: unos lo hacen por vía pacífica, poniéndose al lado de los que sufren alguna marginación y ayudándoles. Otros luchan con todas sus fuerzas por conseguir una transformación urgente, audaz y profundamente innovadora de las estructuras por medio del diálogo, la crítica, la presión sobre la opinión pública (medios legales). Otros participan en los conflictos sociales, sin excluir necesariamente la posibilidad de alguna forma de violencia.

La actuación en favor de la justicia por parte de los cristianos será diferente según su puesto en la sociedad y según el carisma que hayan recibido de Dios: Con el compromiso político, con las mediaciones técnicas, con la ayuda personal (v.gr., en el Tercer Mundo), con la colaboración en organismos no gubernamentales (Cáritas, Justicia y Paz, Manos Unidas, UNICEF, etc.).

Actualmente, este compromiso se ha orientado de una forma muy marcada hacia la «opción preferencial por los pobres»: preferencial, no exclusiva; que tiene en cuenta a todos los pobres, no solamente el proletariado industrial; integral (es decir, que tiene en cuenta la dimensión espiritual y religiosa), no solamente temporal.

**32.** d) *Transformación de la realidad.*—Para poder transformar la realidad hay que conocerla en sus distintos ambientes (ambientes acomodados, obreros, rurales, marginados, inmigrados, etc.) y hay que tener contacto con ella para influir sobre ella. Esto exige denunciar y combatir las estructuras perniciosas o deficientes para que sean corregidas y ayudar a corregirlas, estimular las estructuras sanas y colaborar con ellas, promover la creación de las que no existen y son necesarias, colaborando activamente en su nacimiento.

**33.** e) *Formar el sentido social de las conciencias.*—En esta formación es imprescindible la labor del

sacerdote, cuyo ministerio le ofrece inmensas posibilidades para ellos (sacramento de la penitencia, predicación de la homilía, catequesis, etc.).

También los padres y los que se dedican a una labor educativa (profesores, monitores) tienen un gran papel a jugar en esta tarea.

### CONCLUSION

**34.** Es hora de poner punto final a esta exposición. El tiempo no da para más. Aunque he tenido que limitarme a desarrollar el tema que me ha sido propuesto muy a grandes rasgos —a veces sólo apuntando algunas ideas—, confío que se me habrá comprendido y que se habrá visto el papel indispensable que la doctrina social de la Iglesia tiene en la predicación del Evangelio, en la educación social de las conciencias y en la transformación adecuada del mundo.

Muchas gracias por vuestra atención.

documentación



**COMISION EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL  
INSTITUTO SOCIAL LEON XIII  
FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS  
Y SOCIOLOGIA DE LA UNIVERSIDAD  
PONTIFICIA DE SALAMANCA**

---

**III CURSO DE FORMACION SOBRE  
DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA**

Madrid, 10 al 14 de septiembre de 1990

**IDEOLOGIAS, RELACIONES INTERNACIONALES  
Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA**

Dirigido a laicos, sacerdotes, religiosos, religiosas,  
profesores de Etica y Doctrina Social  
de la Iglesia, militantes, responsables  
de movimientos apostólicos  
y asociaciones laicales

**PROGRAMA**

**Día 10 de septiembre, lunes**

**10-12 de la mañana:** Recepción y entrega de materiales.

**12,30** Apertura del Curso.

PRIMERA PARTE

**DOCTRINA SOCIAL Y RELACIONES  
INTERNACIONALES**

**13,00 Ponencia:** «Organización política de los pueblos y Doctrina Social de la Iglesia».

Ponente: **D. Luciano Pereña.** Catedrático de Etica Social y Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología León XIII de la Universidad Pontificia de Salamanca.

**17,00** Presentación del trabajo y estudio de textos y documentación de Doctrina Social.

**19,00 Ponencia:** «Cambio sociopolítico en el mundo de hoy».

Ponente: **D. Rafael Belda.** Profesor de Etica Social en la Universidad de Deusto.

SEGUNDA PARTE

**IDEOLOGIAS Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA**

**Día 11 de septiembre, martes**

**10,00 Ponencia:** «El liberalismo: su evolución y transformación ideológica».

Ponente: **P. Enrique Menéndez Ureña, S.J.** Profesor de Filosofía en la Universidad Pontificia de Comillas.

**12,00 Ponencia:** «La ideología liberal. Análisis desde la Doctrina Social de la Iglesia».

Ponente: **D. Luis González-Carvajal.** Profesor de Teología del Instituto Teológico S. Dámaso de Madrid.

**17,00** Análisis de textos y reunión de grupos.

**19,00** Puesta en común.

### **Día 12 de septiembre, miércoles**

**10,00 Conferencia:** «Desafíos de la crisis de las ideologías a la Doctrina Social de la Iglesia. Incidencia en la formación social del pueblo de Dios».

Ponente: **Rvdo. P. J. Y. Calvez, S.J.** Director de la Revista ETUDES y Miembro del Consejo Pontificio JUSTITIA ET PAX.

**12,00 Ponencia:** «Socialismo o capitalismo liberal: ¿Una opción inevitable? Un reto a la Doctrina Social de la Iglesia».

Ponente: **Excmo. y Rvdmo. Sr. D. José M.<sup>a</sup> Se-tién Alberro.** Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

**18,00 Conferencia:** «El futuro del marxismo y socialismo. Valoración desde la Doctrina Social de la Iglesia».

Ponente: **Rvdo. P. J. Y. Calvez, S.J.** Director de la Revista ETUDES y Miembro del Consejo Pontificio JUSTITIA ET PAX.

### Día 13 de septiembre, jueves

- 10,00 Ponencia:** «Un nuevo orden internacional y una Casa Común Europea. Perspectivas a la luz de la evolución de los acontecimientos históricos y del cambio ideológico actual».

Ponente: **D. Juan Antonio Carrillo Salcedo.** Catedrático de Derecho Internacional de la Universidad de Sevilla.

- 12,00 Conferencia:** «La enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en los seminarios y al pueblo de Dios».

Ponente: **Excmo. y Rvdmo. Sr. D. José Saraiva Martíns.** Arzobispo Secretario de la Congregación para la Educación Católica.

- 18,00 Mesa redonda:** «¿Final de las ideologías?».

Participantes: Un liberal, un marxista y un independiente.

### TERCERA PARTE

#### INTEGRACION DE ESPAÑA EN EUROPA Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

### Día 14 de septiembre, viernes

- 10,00 Ponencia:** «Influjo y consecuencias en la realidad social española de los cambios en los sistemas sociopolíticos europeos».

Ponente: **P. José M.<sup>a</sup> Martín Patino, S.J.** Director de la «Fundación Encuentro».

**12,00 Ponencia:** «Participación de España en la Casa Común Europea a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia».

Ponente: **D. Iñigo Méndez Vigo.** Letrado del Consejo de Estado.

**17,00 Mesa Redonda:** «La contribución española a la construcción de la Casa Común Europea. Aportación de los católicos».

Invitación a parlamentarios y a instituciones católicas presentes en los organismos de las Comunidades Europeas.

**19,30 Conferencia de clausura:** «La nueva evangelización en España y la Doctrina Social de la Iglesia».

Ponente: **Excmo. y Rvdmo. Sr. D. José M.<sup>a</sup> Guix.** Obispo de Vic y Miembro del Patronato de la Fundación Pablo VI.

## OBJETIVOS DEL CURSO

- Conocer la Doctrina Social de la Iglesia.
- Reflexionar sobre los cambios ideológicos y sociales en Europa y su incidencia en la realidad social de España.
- Fomentar el compromiso social del laicado en una nueva evangelización.
- Apoyar la labor formativa de centros, responsables y dirigentes de grupos y asociaciones, etc.

«La Doctrina Social de la Iglesia no es, pues, una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia. No es tampoco una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta 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 principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente a la teología moral» (núm. 41).

*(Sollicitudo rei socialis)*







