

CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral
de la caridad

N.º 62/64

Abril-Diciembre

1992

Cien años de
Doctrina Social

De la Rerum Novarum
a la Centesimus Annus

Simposio Nacional de Doctrina Social de la Iglesia,
organizado por la Comisión Episcopal de Pastoral Social, el
Instituto Social León XIII, la Fundación Pablo VI 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 62/64 Abril-Diciem.1992

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: 3.000 pesetas.
Precio de este ejemplar:
3.000 pesetas

COLABORAN EN ESTE NUMERO

MONS. MARIO TAGLIAFERRI.
Nuncio Apostólico de S.S. en
España.

MONS. JOSE MARIA GUIX FE-
RRERES. Obispo de Vic y
Presidente de la Comisión
Episcopal de Pastoral Social.

FELICIANO MONTERO GAR-
CIA. Profesor de la Universi-
dad Nacional de Educación a
Distancia.

JOSE SANCHEZ JIMENEZ. Pro-
fesor de Historia Contempo-
ránea. Universidad Complu-
tense.

JOSE-ROMAN FLECHA AN-
DRES. Decano de la Facul-
tad de Teología de la Uni-
versidad Pontificia de Sala-
manca.

JEAN-YVES CALVEZ, S.J. Di-
rector de la Revista «Etudes»
y miembro del Consejo Pon-
tificio «Justitia et Pax».

RAFAEL MARIA SANZ DE
DIEGO, S.J. Director del De-
partamento de Pensamiento
Social Cristiano. Universidad
Pontificia de Comillas. ICAI-
CADE.

JOAQUIN RUIZ-GIMENEZ. Pre-
sidente de UNICEF.

CRUZ ROLDAN CAMPOS. Abo-
gado. Ex Secretario General
de Cáritas Española.

MONS. ELIAS YANES ALVA-
REZ. Arzobispo de Zaragoza
y Vicepresidente de la Confe-
rencia Episcopal Española.

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> | 9 |
| <i>Sesión de apertura</i> | 13 |
| MONS. MARIO TAGLIAFERRI | |
| « <i>Inauguración del Simposio Nacional de Doctrina Social de la Iglesia</i> » | 15 |
| MONS. JOSE MARIA GUIX FERRERES | |
| « <i>Guardad el derecho y practicad la justicia</i> » (Is 56, 1)» .. | 31 |
| <i>Conferencias</i> | 117 |
| FELICIANO MONTERO GARCIA | |
| « <i>El primer catolicismo social español, 1875-1912</i> » | 119 |
| JOSE SANCHEZ JIMENEZ | |
| « <i>Pensamiento y acción social en el catolicismo español (1910-1970)</i> » | 151 |
| JOSE-ROMAN FLECHA ANDRES | |
| « <i>La concepción cristiana del hombre en la Doctrina Social de la Iglesia</i> » | 217 |
| JEAN-YVES CALVEZ, SJ | |
| « <i>Claves para la lectura de "Centesimus annus"</i> » | 255 |
| « <i>1989 y la Europa del futuro</i> » | 289 |
| RAFAEL M.^a SANZ DE DIEGO, SJ | |
| « <i>La intervención del Estado en la sociedad, según la Doctrina Social de la Iglesia</i> » | 305 |

JOAQUIN RUIZ-GIMENEZ

| | |
|---|-----|
| «Doctrina Social de la Iglesia en una sociedad democrática» | 353 |
|---|-----|

CRUZ ROLDAN CAMPOS

| | |
|--|-----|
| «Destino universal de los bienes. Reflexiones sobre la realidad social española» | 375 |
|--|-----|

MONS. ELIAS YANES ALVAREZ

| | |
|---|-----|
| «España '92: Desafíos de la Doctrina Social de la Iglesia» .. | 399 |
|---|-----|

| | |
|------------------|-----|
| Seminarios | 429 |
|------------------|-----|

| | |
|--|-----|
| Seminario 1.º: Capitalismo y Doctrina Social de la Iglesia . | 431 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| — «Comentarios ante los distintos capitalismos de la "Centésimo aniversario". Los "capitalismos" del núm. 42». Fernando Bianchi Apalategui, S.J. | 433 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| — «La falacia de la cientificidad del capitalismo». Arturo García Lucio | 449 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| — «Espíritu religioso y empresa», Jesús Larrañaga .. | 463 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| — «La teoría social como pedagogía laboral». Jesús Fernández González | 473 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| — «SECOT: Recuperar a los seniors para la sociedad». Benedicto Poza Lozano | 491 |
|--|-----|

| | |
|--|-----|
| — «El Instituto Social Empresarial, como experiencia de difusión de la Doctrina Social de la Iglesia». José A. Noguera de Roig | 497 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| — «Un militante obrero cristiano y la Doctrina Social de la Iglesia». Julián Gómez del Castillo | 509 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| — «La "Centésimo aniversario" y el actual movimiento de ética de la empresa». Domènec Melé | 515 |
|--|-----|

| | |
|--|-----|
| Seminario 2.º: Movimiento obrero y cristianos en el mundo obrero | 529 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| — «Mi experiencia de compromiso sindical en el mundo jornalero y en el mundo sindical. Diamantino García Acosta | 531 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| — « <i>El movimiento obrero y los cristianos ante el impacto de las nuevas tecnologías en el mundo obrero</i> ». Fernando Bianchi Apalategui, S.J. | 541 |
| — « <i>Historia del movimiento obrero cristiano en España</i> ». Miguel Mougam. | 555 |
| — « <i>El sindicalismo</i> ». Juan N. García-Nieto Paris. ... | 571 |
| — « <i>La enseñanza social de la Iglesia y mi vida de sacerdote obrero</i> ». Ramiro Pampols. | 583 |
| — « <i>Razones de un compromiso</i> ». Mariano Gamo ... | 593 |
| — « <i>Movimientos apostólicos. Reflexión sobre la práctica</i> ». Movimiento Junior/Movimiento JOC/Movimiento HOAC. | 601 |
| — « <i>Grupos cristianos de inserción laboral con los excluidos</i> ». «El Rastrell»/«Engrunes». | 625 |
| — « <i>El entorno social del movimiento obrero mexicano</i> ». Julián Ereiva Peralta. | 643 |
| — « <i>Cristianos en el mundo sindical</i> ». Salce Elvira ... | 649 |
| — « <i>Cristianos en el mundo obrero</i> ». Rosaura. Hermanita de Jesús. | 657 |
| <i>Seminario 3.º: Catolicismo social y política</i> | 665 |
| — « <i>Comisión e Instituto de Reformas Sociales</i> ». Secundino-José Gutiérrez Alvarez. | 667 |
| — « <i>La doctrina social de León XIII en Galdós, "Clarín", Palacio Valdés y Guillermo Valencia. Notas de un eco</i> ». Raúl Fernández Sánchez-Alarcos ... | 677 |
| — « <i>La teología de la liberación y sus implicaciones en la política</i> ». Julio Lois Fernández. | 685 |
| — « <i>El primer sindicalismo cristiano en España</i> ». Domingo Benavides Gómez. | 693 |
| — « <i>La Acción Católica en la Segunda República</i> ». Feliciano Montero. | 701 |
| — « <i>El catolicismo social: La C.E.D.A.</i> ». Emilio de Diego García. | 709 |
| — « <i>Significación de "El Debate" y "Ya" en el pensamiento católico español</i> ». José María García Escudero. | 717 |

| | <u>Páginas</u> |
|---|----------------|
| — « <i>La Iglesia española en la transición hacia una sociedad democrática</i> ». José María Martín Patino .. | 725 |
| — « <i>Los católicos españoles en la política de la Restauración</i> ». Domingo Benavides Gómez | 733 |
| — « <i>El sujeto cristiano, clave de la actividad política</i> ». Movimiento Comunión y Liberación | 745 |
| <i>Seminario 4.º: Catolicismo social y realizaciones</i> | 751 |
| — « <i>La Obra Social y Cultural Sopena</i> ». Damas Apostólicas | 753 |
| — « <i>Las Semanas Sociales de España: Significación</i> ». José Tomás Raga Gil | 763 |
| — « <i>El movimiento social católico en Navarra</i> ». Javier Ruiz de Arcaute | 769 |
| — « <i>La enseñanza de la doctrina social: De las Escuelas Sacerdotales, a León XIII y a la Facultad de la Universidad Pontificia de Salamanca</i> ». P. Carlos Soria, O.P. | 781 |
| — « <i>El Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos</i> ». José Jiménez Quílez | 793 |
| — « <i>Pasado y futuro de la B.A.C.</i> ». Joaquín L. Ortega. | 799 |
| — « <i>¿Cómo aplicar la Doctrina Social de la Iglesia?</i> ». Tirso de Andrés Argente | 809 |
| — « <i>Qué son las Hermandades del Trabajo</i> ». Hermandades del Trabajo | 821 |
| — « <i>Los "Círculos Católicos de Obreros" del cardenal Ceferino González</i> ». P. Manuel González Pola, O.P. | 831 |
| — « <i>Asociación benéfica "La Sagrada Familia", para construcción de viviendas sociales en Córdoba. La obra de Fray Albino González Menéndez-Reigada, O.P., obispo de Córdoba (1946-1958)</i> ». Fray Carlos Romero, O.P. | 849 |
| — « <i>Severino Aznar: Una primera revisión del movimiento católico-social</i> ». José Estarán Molinero ... | 859 |

| | <u>Páginas</u> |
|---|----------------|
| <i>Otras comunicaciones</i> | 869 |
| — « <i>Teocentrismo de la antropología cristiana y la pastoral social</i> » | 871 |
| — « <i>La "economía de empresa". El mensaje papal en los umbrales del siglo XXI</i> » | 883 |
| — « <i>Algunas consideraciones sobre el mercado y el beneficio en la encíclica "Centesimus annus"</i> » | 895 |
| — « <i>Moralidad y eficacia económica</i> » | 909 |
| — « <i>Reflexión para una praxis de la Doctrina Social de la Iglesia en el marco de Iberoamérica</i> » | 921 |
| <i>Anexo</i> | 927 |
| <i>Programa del Simposio</i> | 929 |

PRESENTACION

EL AÑO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA ha sido fecundo en iniciativas conmemorativas del centenario de la *Rerum novarum*.

La Conferencia Episcopal y las diócesis españolas lo han celebrado como un acontecimiento eclesial y social, llamado a promover la animación y penetración de la Doctrina Social de la Iglesia en las comunidades cristianas y en la sociedad.

No se trataba de «un recuerdo nostálgico» de un «documento venerable» de la historia moderna de la Iglesia. Se pretendía, y confiamos que en gran medida se haya logrado, «hacer memoria histórica» de un momento cumbre en el acontecer de la Iglesia y su presencia salvífica en la sociedad, a partir del cual se vertebrará el «CORPUS» de su Doctrina Social.

Para realizar este objetivo era necesario, en primer lugar, que la Iglesia y sus comunidades acogiesen el mensaje del centenario como un «acontecimiento profético» que avivase su vigor evangélico y evangelizador. El impulso de la Nueva Evangelización promovida por S.S. Juan Pablo II en todo el mundo y por la Conferencia Episcopal en España, sería la palanca para promover en todas las diócesis un di-

namismo pastoral en el que cobrase su propio relieve «*la DOCTRINA SOCIAL, como instrumento de Evangelización*» (CA. n. 54).

En este horizonte se articulan las iniciativas organizadas con motivo de la celebración del centenario. Los actos y encuentros promovidos por la Conferencia Episcopal, a propuesta de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, tendían a actuar de estímulo y acicate a las Iglesias particulares para que desencadenase un efecto multiplicador de animación de la Doctrina Social en las comunidades eclesiales.

El Simposio que hoy presentamos formaba parte de una gama de celebraciones de la Conferencia Episcopal, entre las cuales estaban el Acto Académico, con asistencia de la Conferencia Episcopal en pleno y la intervención de los señores cardenales Suquía, Presidente de la Conferencia Episcopal, y Etchegaray, Presidente de la Pontificia Comisión JUSTITIA ET PAX, y de Mons. Guix Ferreres, Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social (Madrid); el Congreso Hispano Latinoamericano y del Caribe de Teología de la Caridad (Ávila); el foro del Consejo General de Laicos (Madrid) y la XXXVI Semana Social (Córdoba).

El Simposio giró en torno a tres ejes esenciales para desplegar la «memoria histórica» del centenario.

Los profesores GUIX FERRERES, MONTERO y SANCHEZ JIMENEZ fijaron «la configuración histórica» del evento y los perfiles de lo que sería y es «el estatuto fundamental de la Doctrina Social de la Iglesia» (Pío XI).

A través de la *Centesimus annus*, los profesores CALVEZ, FLECHA y SANZ DE DIEGO llevaron a cabo una «relectura» del documento leoniano, centrando sus reflexiones en las «claves de lectura de la *Centesimus annus*», la antropología de la Doctrina Social de la Iglesia y el «rol» del Estado según la Doctrina Social. Quería ser una aproximación al «rebrote» en la época actual del «mensaje central de la

Rerum novarum», enriquecido por todo el Magisterio posterior, hasta el documento conmemorativo de Juan Pablo II.

La «memoria histórica» rebasa las fronteras de una lectura a modo de «relato» e implica la proyección del haz de luz de la intuición de León XIII al tejido social de la realidad presente. En esta perspectiva, los profesores ROLDAN CAMPOS, RUIZ-GIMENEZ y YANES, arzobispo de Zaragoza y Vicepresidente de la Conferencia Episcopal Española, que clausuró el Simposio, acercaron a los problemas calientes y vitales de la sociedad actual el núcleo y el mensaje de la Doctrina Social de la Iglesia en un intento plausible no sólo de plantear e iluminar desde el pensamiento social cristiano los desafíos de la sociedad española, sino de alentar un compromiso real de los católicos en la vida pública.

Completaron estas tres dimensiones una serie de Seminarios, en los que los estudiosos y las bases pastorales tuvieron la oportunidad de exponer los frutos de sus investigaciones y realizaciones en el campo social. La historia del «catolicismo social español», la profundización de la doctrina y la aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia desde la *Rerum novarum* hasta nuestros días, tuvo en estos encuentros especializados una muestra de la vigencia y eficacia, también de las sombras, de la Doctrina Social de la Iglesia entre nosotros.

Simultáneamente a las conmemoraciones «oficiales» del centenario, se han sucedido en toda España una serie de ricas iniciativas, que sumadas al impulso global de cuanto ha promovido la Conferencia Episcopal, constituyen una esperanza para la animación, promoción y consolidación de las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia en nuestra Iglesia.

De manera especial merecen destacarse las JORNADAS NACIONALES DE VICARIOS DE PASTORAL, que organiza habitualmente la Comisión Episcopal de Pastoral de la Conferencia Episcopal. Las de 1992 se han dedicado a la «ANIMACION DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

EN LA PASTORAL DIOCESANA». Próximamente aparecerán también en CORINTIOS XIII todas las ponencias y trabajos de estas importantes Jornadas, que han sido todo un éxito y en las que ha participado muy activamente el Secretariado de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

No quisiera terminar esta breve presentación sin hacer referencia al importante discurso de apertura del Simposio que pronunció, en nombre de S.S. el Papa Juan Pablo II, el señor Nuncio Apostólico, Mons. Mario Tagliaferri.

De manera especial merece destacarse el mecenazgo de la FUNDACION PABLO VI, gracias al cual ha sido posible realizar este Simposio.

CORINTIOS XIII, como ya es habitual, ofrece gustosamente sus páginas a los estudios y trabajos del Simposio. Lo considera un deber y un servicio a la aplicación de la «caridad social» y una *colaboración coordinada* con las instituciones de la Iglesia consagradas a la difusión de la Doctrina Social.

A cuantos han colaborado de una forma u otra en la celebración del Simposio, nuestro más sincero agradecimiento.

FELIPE DUQUE SANCHEZ

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

sesión de apertura

INAUGURACION DEL SIMPOSIO NACIONAL DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Excmos. señores obispos.

Ilmo. Sr. Rector Magnífico de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Sr. Decano y profesores de la Facultad de Sociología León XIII.

Señoras y señores:

I

Gustosamente me encuentro hoy entre vosotros para inaugurar el Simposio Nacional sobre Doctrina Social de la Iglesia, organizado por la Comisión Episcopal de Pastoral Social, la Facultad de Sociología León XIII y la Fundación Pablo VI. Este encuentro forma parte del conjunto de conmemoraciones que, animadas por la Conferencia Episcopal Española y las iglesias particulares, están teniendo lugar en España con motivo de la celebración del I Centenario de la *Rerum novarum*. Conmemoraciones que tratan al mismo tiempo, y particularmente ésta, de dar a conocer y ahondar en el rico mensaje que la reciente Encíclica *Centesimus annus* contiene para nosotros y para nuestro mundo.

Este Simposio constituye, asimismo, un nuevo esfuerzo de la Iglesia española en la promoción de una «evangelización integral», que incluye como una de sus dimensiones fundamentales la Doctrina Social de la Iglesia. Esta, en efecto, «tiene por sí misma el valor de un instrumento de evangelización» (1). Es también un paso hacia adelante en el empeño de las comunidades cristianas por hacer que el centenario de la *Rerum novarum* represente un nuevo impulso en la renovación de la Iglesia. Esa renovación se llevará a cabo a medida que todos descubramos y ahondemos más y más en que «el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión» es el hombre, el hombre concreto, cuya existencia se ilumina plenamente sólo desde su vocación en Cristo (2). Sólo desde esa dimensión teológica —que pone de relieve la Doctrina Social cristiana— se percibe en toda su grandeza y seriedad la dignidad de la persona humana, y se hace posible construir una sociedad, una historia, a la medida de su verdad más profunda. El amor al hombre es el primer signo visible de la Redención de Cristo y de la presencia de la Iglesia. Y ese «amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia» (3), en todas sus dimensiones.

A la vez que saludo cordialmente a todos los participantes en el Simposio, felicito a sus organizadores. Confío y espero que sea una respuesta fecunda a la llamada del Santo Padre en este Año de la Doctrina Social de la Iglesia para hacer «memoria cristiana» de la *Rerum novarum*, cuya «influencia se mantiene vigorosa aún en nues-

(1) JUAN PABLO II: Encíclica *Centesimus annus*, n. 54.

(2) Cf. JUAN PABLO II: Encíclica *Redemptor hominis*, n. 14; *Centesimus annus*, nn. 53-55.

(3) *Centesimus annus*, n. 58.

tros días» (4). Sabéis el interés del Santo Padre por cuantas iniciativas se están llevando a cabo en este sentido. En su nombre os hago llegar a todos, organizadores y participantes, su afecto y su bendición.

II

Vuestro programa mismo refleja la riqueza de los planteamientos del Simposio. Siguiendo las huellas de la *Centesimus annus*, volvéis la mirada al pasado para extraer de la Encíclica de León XIII sus intuiciones esenciales, válidas para nuestro tiempo. Por eso, habéis querido que la *Centesimus annus* sea el instrumento hermenéutico para penetrar en el texto leoniano. Así eludís algunos riesgos no infrecuentes al acercarse a los documentos sociales de la Iglesia. En primer lugar, convertirse en cantores o en detractores de los textos pontificios sin haberlos estudiado atentamente, en su contenido y en su contexto. Se olvida que una Encíclica «se inscribe en la continuidad» de las enseñanzas de la Iglesia, y «renueva su formulación en función, tanto del cambio de las problemáticas de las sociedades como de las nuevas exigencias éticas que implican para la fe» (5). Los grandes textos de la Doctrina Social cristiana son formulaciones de la tradición viva de la Iglesia para un momento histórico preciso, y han de interpretarse a un tiempo desde la savia profunda de la tradición, en la que beben sus principios fundamentales y sus criterios de juicio, y desde su contexto histórico, que ayuda a comprender el lenguaje, los

(4) JUAN XXIII: Encíclica *Mater et magistra*, n. 9. Edic. BAC, «Nueve grandes mensajes», Madrid, 1986.

(5) JUAN PABLO II: A los participantes en un coloquio sobre la *Rescriptum novarum*, organizado por la Escuela Francesa. *Ecclesia*, 3-VII-1991, p. 53.

énfasis y la aplicación de esos principios y criterios tomados de la fe y la experiencia de la Iglesia a una situación concreta de la historia. Por otra parte, los textos del Magisterio social de la Iglesia no tienen como finalidad principal ser estudiados, sino orientar la vida y la acción de los cristianos. Son indicaciones para la praxis. Han de iluminar nuestros criterios, nuestras iniciativas, nuestra vida temporal. Sólo así realizan su finalidad. Por ello nos recuerda Juan Pablo II que «el presente centenario debe corroborar en su compromiso» en favor del hombre «a todos los hombres de buena voluntad y, en concreto, a los creyentes» (6).

Para lograr este fin, vuestra metodología tiene muy en cuenta que la historia hoy, a cien años de distancia de la publicación de la *Rerum novarum*, nos sitúa ante «cosas nuevas» y ante nuevos desafíos. A esos desafíos queréis responder, y de ahí vuestro empeño por compartir experiencias concretas inspiradas en la Doctrina Social de la Iglesia, algunas pertenecientes al pasado, pero aún vigentes y llenas de vitalidad. De ahí también vuestro deseo por abrir nuevos caminos de presencia al pensamiento social de la Iglesia, y sobre todo al testimonio de los cristianos en esta sociedad que se busca a sí misma.

Ojalá que todo este esfuerzo dé lugar a multitud de iniciativas y obras, realidades esperanzadoras que realicen el objetivo fundamental de la Doctrina Social de la Iglesia: «Traducir el mensaje de Cristo en principios morales y en orientaciones prácticas que pongan por obra, en el entramado cambiante de las sociedades humanas, los valores permanentes de justicia y de caridad, de libertad y solidaridad al servicio del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios» (7).

(6) *Centesimus annus*, n. 61.

(7) JUAN PABLO II: A los participantes en un coloquio sobre la *Rerum novarum*, organizado por la Escuela Francesa (l. c.).

III

No es tarea mía adentrarme aquí en los contenidos de vuestro plan de trabajo. Pero me vais a permitir algunas reflexiones al hilo de vuestros objetivos, siguiendo las orientaciones de Juan Pablo II. Me refiero a la necesidad de una *animación ética del orden social, de la promoción de nuevas solidaridades y de la formación de nuevas comunidades cristianas, maduras y solidarias, fruto de una Nueva Evangelización*.

1. Animación ética del orden social

El Año de la Doctrina Social de la Iglesia es una oportunidad para que, como hizo proféticamente León XIII ante las violaciones de la dignidad de la persona humana y de un orden social justo y solidario, las comunidades cristianas y los fieles promuevan una verdadera animación ética del orden social, capaz de afrontar en nuestro tiempo las situaciones «de injusticia, que hay que combatir, y de justicia, que hay que restaurar» (8).

En nuestra sociedad lo que está en quiebra es el sentido, la vocación y la dignidad del hombre. Ahí está la raíz de los problemas sociales que aquejan a nuestra época. Así lo formulaba Juan Pablo II en la *Sollicitudo rei socialis*: «Lo que está en juego es la dignidad de la persona humana, cuya defensa y promoción nos han sido confiadas por el Creador, y de las que son rigurosa y responsablemente deudores los hombres y mujeres en cada coyuntura histórica» (9).

(8) PABLO VI: Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 31.

(9) JUAN PABLO II: Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 47.

En la misma dirección apunta la Conferencia Episcopal Española en su documento «La verdad os hará libres». La causa profunda de la situación que describe este documento está en el «desarraigo de la persona humana, de su naturaleza... El hombre se concibe a sí mismo como artífice y dueño absoluto de sí, libre de las leyes de la naturaleza y, por consiguiente, de las del Creador», llegando a convertirse «en presa de su propia arbitrariedad, acabando por verse aprisionado por graves servidumbres» (10).

El problema social fundamental de nuestro tiempo es de orden ético y moral, entendiendo el término moral en su sentido más verdadero: la posición del hombre ante la realidad, y especialmente ante su destino; la comprensión que el hombre tiene de sí mismo, de su vida y de su quehacer en el mundo. Más allá de las graves cuestiones económicas, sociales, políticas o culturales que acosan al hombre de hoy, o, mejor, en las instancias profundas de todos estos problemas, se manifiesta una carencia ética, que afecta a todas las dimensiones de la vida humana y que se vuelve contra el hombre mismo. Y en el fondo del problema ético aflora siempre la dimensión religiosa, la apertura del hombre al misterio, pues, como nos recordaba el Papa también en la *Sollicitudo rei socialis*, Dios es el «único fundamento verdadero de una ética absolutamente vinculante» (11). Más aún, «hay que repetir que no existe verdadera solución para la "cuestión social" fuera del Evangelio, y que, por otra parte, las "cosas nuevas" pueden hallar en él su propio espacio de verdad y el debido planteamiento moral» (12).

(10) Conferencia Episcopal Española, *La verdad os hará libres*, n. 24.

(11) *Sollicitudo rei socialis*, n. 38.

(12) *Centesimus annus*, n. 5.

Eso no significa que no hemos de colaborar con los no cristianos, o incluso con los no creyentes, en la consecución de un orden más justo y humano. Es urgente la movilización de todas las fuerzas sociales empeñadas en la auténtica causa del hombre, con el fin de recuperar al «hombre integral». Pero no podemos olvidar que, en nuestra perspectiva de cristianos, «la dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana», y ha de estar presente en nuestros juicios y en nuestro obrar. Es desde la fe desde donde juzgamos, tanto «la solución "atea", que priva al hombre de una parte esencial, la espiritual», como «las soluciones permisivas o consumistas, las cuales, con diversos pretextos, tratan de convencerlo de su independencia de toda ley y de Dios mismo, encerrándolo en un egoísmo que termina por perjudicarle a él y a los demás» (13).

Hay que devolver a las personas y a la sociedad la firme convicción —escribe Juan Pablo II— de que «el hombre, cuando no reconoce el valor y la grandeza de la persona humana en sí mismo y en el otro, se priva, de hecho, de la posibilidad de gozar de la propia humanidad y de establecer una relación de solidaridad y comunión con los demás hombres, para lo cual fue creado por Dios» (14). Sin ese reconocimiento del valor de la persona humana, cuya fuente es Dios, no se podrán acometer eficazmente, a pesar de todos los esfuerzos, los graves problemas sociales que hoy aquejan al mundo.

(13) *Ibid.*, n. 55.

(14) *Ibid.*, n. 41.

2. Promoción de nuevas solidaridades

La Encíclica *Rerum novarum* respondió a los desafíos de su tiempo con la denuncia de «los males sociales, que hoy llamaríamos “estructuras de pecado”» (15). Instó a la Iglesia y a las fuerzas sociales implicadas en la solución de la «cuestión obrera» a asumir las exigencias de la justicia y de una caridad cristiana creadora de justicia social, y señalaba la incoherencia de aquellos cristianos que toleraban la deshumanización de la vida económica y social, cerraban los ojos ante la explotación de mujeres y niños, tapaban sus oídos para no oír el clamor de los obreros por el salario defraudado y —como interpretó Pío XI en la *Quadragesimo anno*— trataban de «velar con la limosna la falta de graves injusticias» (16).

Aun reconociendo los progresos logrados, hoy no han desaparecido las injusticias ni las situaciones de pobreza y de miseria, no sólo en los países en vías de desarrollo, sino incluso en los industrializados, a pesar de las cotas de bienestar alcanzado. No sólo no han desaparecido, sino que continúan creciendo en nuestro mundo, en formas nuevas. Aunque haya fracasado el modelo marxista de liberación del hombre, «no se ha superado, en cambio, la alienación en las diversas formas de explotación, cuando los hombres se instrumentalizan mutuamente y, para satisfacer cada vez más refinadamente sus necesidades particulares y secundarias, se hacen sordos a las principales y auténticas, que deben regir incluso el modo de satisfacer otras necesidades» (17).

Es, pues, evidente la necesidad de luchar decididamente contra el egoísmo y la insolidaridad individual, y los males

(15) BIFFI, Franco: *Centesimus annus*. Introduzione. Edic. Piemme, Roma, 1991, p.7.

(16) Pío XI: *Quadragesimo anno*, n. 125. Edic. BAC, «Nueve grandes mensajes», Madrid, 1986.

(17) *Centesimus annus*, n. 41.

sociales o «estructuras de pecado insolidarias» que de ahí se derivan. Hemos de trabajar por un hombre nuevo, justo y solidario, artífice de «estructuras solidarias» (18). A la denuncia de los males ha de acompañar siempre el anuncio y la propuesta, y esa propuesta tiene un nombre: solidaridad, el pilar sobre el que ha de construirse esa «civilización del amor» de que tanto le gustaba hablar a Pablo VI.

Ya, León XIII, al enunciar los principios para la solución de la cuestión obrera, escribía: «La solución de problema tan arduo requiere el concurso y la cooperación eficaz de otros». Estaba convencido —comenta Juan Pablo II— de que «los graves problemas causados por la sociedad industrial podían ser resueltos solamente mediante la colaboración entre todas las fuerzas» (19).

Dada la dimensión mundial que ha alcanzado la «cuestión social», tal vez hoy más que nunca es urgente la promoción de una ética y una cultura de la solidaridad, que se expresa en compromisos solidarios nuevos de personas, pueblos y continentes. «El mundo actual es cada vez más consciente de que la solución de los graves problemas nacionales e internacionales no es sólo cuestión de producción económica o de organización jurídica o social, sino que requiere precisos valores ético-religiosos, así como un cambio de mentalidad o de comportamiento y de estructuras» (20). El impulso ético animador del orden social, rectamente comprendido, no puede dejar de transformar al hombre por dentro, ni dejar de desembocar en reformas concretas (21) que renueven el tejido social con *nuevas estructuras solidarias*. No bastan los modelos de solidaridad al uso en nuestras sociedades, los cuales a menudo se limitan a aliviar a los necesitados, sin

(18) *Sollicitudo rei socialis*, n. 39.

(19) *Centesimus annus*, n. 60.

(20) *Ibid.*, n. 60.

(21) Cf. *Sollicitudo rei socialis*, nn. 43-45.

promover convenientemente su dignidad de personas —como apostilla Juan Pablo II— (22). Es preciso rehacer en profundidad y repensar todo el tejido de las relaciones humanas, todo el orden económico y la vida social, a la luz de una antropología más justa, que tenga como punto de partida el valor sagrado de la persona y el amor a su verdad y a su vocación.

La brecha entre el Norte rico y el Sur pobre se ensancha más cada día. Surgen nuevas formas de pobreza. Frente a las estructuras insolidarias que están en la raíz de esta situación y ante el espectáculo de ingentes muchedumbres que viven en condiciones de gran miseria material y moral, hay que atajar «el riesgo de que se difunda una ideología radical de tipo capitalista, que rechaza incluso el tomar» estos problemas «en consideración, porque *a priori* considera condenado al fracaso todo intento de afrontarlos y, de forma fideísta, confía su solución al libre desarrollo de las fuerzas de mercado» (23).

Esta tarea, de impulsar una cultura de la solidaridad, y de promover obras e iniciativas temporales que la expresen, urge especialmente a la Iglesia. Nosotros todos, que por Jesucristo y en la vida nueva del Espíritu, hemos accedido a la participación en la fuente misma de la solidaridad humana, que es la comunión de la vida divina; nosotros que hemos conocido en Cristo el inmenso valor de la vida humana y la grandeza de su vocación, tenemos la grave responsabilidad, ante Dios y ante el mundo, de traducir esas certezas en un modo de vida, en una cultura y unas obras que expresen la verdad del hombre en su integridad, y que permitan al mundo salir de las perplejidades y las tremendas situaciones de injusticia en que se halla. En nuestras comunidades cristianas y, es obvio, en este Simposio, habría de tener resonancias especiales la

(22) Cf. *Centesimus annus*, n. 49.

(23) *Ibid.*, n. 42

advertencia de Juan Pablo II: «Hoy más que nunca la Iglesia es consciente de que su mensaje social se hará creíble por el testimonio de las obras, antes que por su coherencia y lógica interna» (24).

3. Nuevas comunidades cristianas solidarias, fruto de una «Nueva Evangelización»

La animación ética del orden social, basada en la solidaridad, es, pues, una llamada y un reto para la Iglesia. Una exigencia profunda de renovación. En su conciencia y en su espiritualidad, en sus métodos y en todas las dimensiones de su vida, especialmente en su relación con la existencia humana concreta, con el hombre. Necesitamos comunidades cristianas solidarias que compartan la suerte del hombre y asuman «la promoción de la justicia» (25).

El individualismo y la insolidaridad, en efecto, se incrustan también en el seno de nuestras comunidades. La «ética individualista» y la «privatización de la fe» enervan el dinamismo de comunión y solidaridad propio de toda comunidad genuinamente cristiana e impide que «los mecanismos perversos» y «las estructuras de pecado» sean vencidas mediante el ejercicio de la solidaridad humana y cristiana (26), única capaz de erradicarlas. Se hace así perceptible entre nosotros esa «separación entre la fe y la vida» que el Magisterio, desde el Concilio, viene señalando como el mal más grave de la Iglesia en nuestro tiempo (27). Esa es una de las razones profundas de la

(24) *Ibid.*, n. 57.

(25) *Ibid.*, n. 58.

(26) *Sollicitudo rei socialis*, n. 40; cf. Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes*, n. 43.

(27) Cf. *Gaudium et spes*, n. 43; *Evangelii nuntiandi*, n. 20; JUAN PABLO II: Discurso en la sede de la UNESCO, París (2 junio 1980), n. 10.

llamada a una Nueva Evangelización que el Santo Padre ha dirigido a toda la Iglesia, y en particular a las Iglesias de vieja implantación. Esta Nueva Evangelización —nos dice Juan Pablo II— se orienta, no sólo a la evangelización «de cada una de las personas, sino también de grupos enteros humanos en sus más variadas situaciones y culturas (en orden) a la formación de comunidades cristianas maduras» (28).

Un signo de esa «madurez cristiana» será —prosigue Juan Pablo II— su vitalidad, «rehaciendo la trabazón interna de las comunidades eclesiales», en las que se asuma la Doctrina Social de la Iglesia «como un valor evangelizador en sí mismo que anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo» (29). No es sorprendente que el Santo Padre proclame con énfasis que «la Nueva Evangelización, de la que el mundo moderno tiene tanta necesidad (...), debe incluir entre sus elementos esenciales el anuncio de la doctrina social de la Iglesia, que, como en tiempos de León XIII, sigue siendo idónea para indicar el recto camino a la hora de dar respuesta a los grandes desafíos de la edad contemporánea, mientras crece el descrédito de las ideologías» (30).

Toda la Iglesia ha de empeñarse en el trabajo paciente por crear unas comunidades cristianas vigorosas, en las que el modelo de existencia cristiana y las formas de vida tengan su cimiento en «la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (31).

(28) JUAN PABLO II: Exhortación apostólica *Christifideles laici*, n. 34.

(29) *Centesimus annus*, n. 54.

(30) *Ibid.*, n. 5.

(31) *Sollicitudo rei socialis*, n. 38.

Hemos de emprender iniciativas para enriquecer de «fermento vital» a nuestras comunidades y a través de ellas a la sociedad. Es decir, hemos de orientar nuestro trabajo y nuestra súplica a que surjan personas y grupos, comunidades y movimientos, con una conciencia profundamente cristiana, proyectada en una forma de vida en la cual la vida misma y el Evangelio se interpiden recíprocamente; con capacidad de expresar, en sus quehaceres temporales, la verdad del hombre integral, y de ser «signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana» (32).

El Año de la Doctrina Social de la Iglesia, uno de cuyos momentos importantes inauguramos hoy, en este Simposio Nacional, es una llamada a todas las comunidades cristianas para «estimular y, si fuese preciso, revisar la presencia pastoral, junto a hombres y grupos de hombres comprometidos en la trama de la acción económica o política y que sienten la necesidad vital de iluminar el nexo vital, siempre nuevo y frágil, entre historia y vida» (33).

IV

EL SINODO SOBRE EUROPA

Esta urgente llamada a la Nueva Evangelización y a la misión, coincide con la celebración del Sínodo extraordinario sobre Europa, que tendrá lugar dentro de dos meses.

Coincide también con decisivos cambios en el Centro y el Este de Europa, que afectan al mundo entero y tam-

(32) *Centesimus annus*, n. 55.

(33) Carta del Cardenal R. Etcheagaray, Presidente del Pontificio Consejo *Justitia et Pax*, a los presidentes de las Conferencias Episcopales, con motivo del Centenario de la *Rerum novarum*.

bién a nosotros, y que hacen surgir nuevas preguntas sobre el significado de la vida humana y de la sociedad; sobre el futuro de Europa y de la paz mundial; sobre los principios que han de inspirar la construcción de un nuevo orden internacional, tras el fracaso económico y cultural, es decir, humano, de las ideologías, y sobre el papel de los cristianos y de la Iglesia en la tarea de orientar la historia hacia el hombre y no hacia nuevas formas de esclavitud y servidumbre.

A la vez, surgen nuevos problemas que van a poner a prueba la capacidad de nuestras generaciones para crear unos modelos de convivencia social y humana más acordes con la verdad de la persona y por ello más justos: la articulación justa para con los derechos de todos los pueblos y grupos humanos para vivir de acuerdo con su identidad y su cultura, en un clima de respeto y aprecio por lo diferente, y de modo que no se repitan los errores de un cierto tipo de nacionalismo que eliminaba el respeto a la persona humana y conducía a los totalitarismos de un signo o de otro y dañaba la justicia y la paz social; los inmensos problemas que van a surgir del previsible crecimiento de las migraciones, en Europa y fuera de Europa; y la agudización del desequilibrio Norte-Sur con el riesgo del olvido de los problemas específicos y gravísimos que aquejan a los pueblos del Tercer Mundo, que corren el peligro de quedar más marginados aún de las corrientes de ayuda internacional que les son imprescindibles para alcanzar un justo desarrollo. Esto, sin dejar de tener en cuenta que la larga peregrinación hacia la libertad de los pueblos del Centro y del Este de Europa no ha hecho más que comenzar, y está erizada de dificultades de todo tipo.

Europa, y el problema europeo, está en la encrucijada de todos estos caminos, de los que depende en gran parte el futuro del mundo. Los cambios históricos a que estamos asistiendo en la vieja Europa traen a la memoria las palabras de Juan Pablo II: «Los acontecimientos del año

1989 han tenido lugar principalmente en los países de Europa oriental y central; sin embargo, revisten importancia universal, ya que de ellos se desprenden consecuencias positivas y negativas que afectan a toda la familia humana. Tales consecuencias no se dan de forma mecánica o fatalista, sino que son más bien ocasiones que se ofrecen a la libertad humana para colaborar con el designio misericordioso de Dios que actúa en la historia» (34). Se trata de un verdadero *kairós*, de un momento de riesgo y de gracia. Para Europa y para el mundo. Y, por supuesto, para todos nosotros.

Los documentos preparatorios del Sínodo nos recuerdan que en esta nueva Europa, «en medio de sus profundas convulsiones», se abre una posibilidad de superar la escisión entre la Iglesia y el mundo del trabajo y, en general, las expectativas de justicia para los pobres del mundo, que tan dolorosamente han incidido sobre el abandono de la fe de las masas obreras en el pasado. Digamos que «se abre una posibilidad», porque la Iglesia en muchos casos se ha mostrado ajena a estos ambientes sociales, que pueden ser atraídos de nuevo solamente con un nuevo anuncio de la fe» (35).

En el pasado, los llamados «católicos sociales» hicieron posible, en buena parte, la gestación de la *Rerum novarum* y trataron de poner en práctica su mensaje con obras, algunas de las cuales perviven aún hoy. El momento histórico presente constituye un reto aún mayor, si cabe, a nuestra libertad en primer lugar, pero también a nuestra imaginación y a nuestra creatividad. Se trata de que toda la Iglesia asuma la Doctrina Social como una parte integrante y una consecuencia ineludible de su fe

(34) *Centesimus annus*, n. 26.

(35) Documento preparatorio para la reflexión previa a la Asamblea especial para Europa del Sínodo de Obispos, n. 1.3.1. Cf. *Ecclesia* 1-VI-1991, p. 25.

en Jesucristo, de modo que se exprese en obras e iniciativas temporales de todo tipo. Sólo desde ahí podrán los cristianos aportar su imprescindible contribución al nacimiento de la nueva Europa y de un nuevo orden internacional más justo. Evitando la tentación de ver en la caída del marxismo —tal y como nos previene Juan Pablo II— «la victoria unilateral del propio sistema económico (sin) introducir en él los debidos cambios», ofrecerán, para la construcción de una comunidad humana nueva, «no sólo la doctrina social y, en general, sus enseñanzas sobre la persona redimida por Cristo, sino también su compromiso concreto de ayuda para combatir la marginación y el sufrimiento» (36).

Junto a todos aquellos que luchan, sincera y humanamente, por «la dignidad humana y sus derechos fundamentales», hemos de contribuir a un desarrollo «no exclusivamente económico, sino bajo una dimensión humana integral. No se trata solamente de elevar a todos los pueblos al nivel que gozan los países más ricos, sino de fundar sobre el trabajo solidario y la creatividad de toda persona su capacidad de responder a la propia vocación y, por tanto, a la llamada de Dios» (37).

* * *

Termino mi intervención, pidiendo al Señor que derrame abundantemente sobre todos los participantes en este Simposio la fortaleza y la sabiduría, la energía y el amor que requiere el momento actual de la Iglesia y del mundo. Que vuestros trabajos produzcan fruto abundante para el bien integral del hombre, fin de la creación y de la Redención.

MONS. MARIO TAGLIAFERRI
Nuncio Apostólico en España

(36) *Centesimus annus*, nn. 56 y 26.

(37) *Ibid.*, n. 29.

**«GUARDAD EL DERECHO Y PRACTICAD
LA JUSTICIA»
(Is 56,1)**

MONS. JOSE MARIA GUIX FERRERES

Traducción del original catalán «*Observeu el dret i practiqueu la justícia*», revisada y enriquecida por el autor con alguna ligera modificación y con algunas referencias a la encíclica *Centesimus annus*.

SIGLAS

- AA. Apostolicam actuositatem.
- BO. Boletín Oficial.
- CA. Centesimus annus.
- GE. Gravissimum educationis.
- *GS. Gaudium et spes.
- *LE. Laborem exercens.
- *MM. Mater et magistra.
- *OA. Octogesima adveniens.
- *PP. Populorum progressio.
- *PT. Pacem in terris.
- *QA. Quadragesimo anno.
- *RN. Rerum novarum.
- SRS. Sollicitudo rei socialis.

Los textos en castellano de los documentos cuyas siglas aparecen señaladas con asterisco se corresponden con la obra *Nueve grandes mensajes* (BAC minor), 13.ª ed., Madrid 1986. Como quiera que la numeración de los párrafos en las encíclicas no se emplea en el texto original hasta la *Pacem in terris* (1963), nuestra numeración de la RN, QA y MM corresponde a la de la obra citada.

INTRODUCCION

El 15 de mayo de este año 1991 se cumple el primer centenario de la publicación de la encíclica *Rerum Novarum*, del Papa León XIII, considerada acertadamente como el documento con el que levanta el vuelo oficialmente la moderna doctrina social de la Iglesia. Una encíclica es una carta que el Papa dirige a toda la Iglesia y, frecuentemente, también, a todos los hombres de buena voluntad.

La *Rerum Novarum* ha sido llamada la «carta del trabajo» y ha venido a ser la «carta magna» del pensamiento social cristiano. Su aparición produjo una sacudida general, muy acusada en todo el mundo: entre los católicos y los no creyentes, entre los trabajadores y los empresarios, entre los gobernantes y el pueblo llano. Fue una impresión amasada de sorpresa y de entusiasmo. La motivación principal de esta resonancia vino dada por la adecuada intervención pontificia y en momento tan oportuno, como la lluvia caída del cielo sobre una tierra reseca y agrietada por la sed. Eran años de profundas transformaciones en el campo laboral, de grandes con-

trastes en los ámbitos económico y social, y de luchas violentas entre obreros y capitalistas. La situación social de los obreros se había hecho inaguantable y de todas partes se elevaba un clamor dolorido, inflamado muchas veces de odio y de impotencia, para salirse de aquel infierno.

El aldabonazo de León XIII sonó muy fuerte en defensa de los obreros, de los oprimidos, de los pobres, de los explotados. «Poco a poco los trabajadores, aislados y sin defensa, con el tiempo, se han encontrado abandonados a merced de unos amos despiadados y de la codicia de una concurrencia desenfrenada... Es vergonzoso e inhumano usar del hombre como vil instrumento de lucro, valorarlo en razón de la fuerza de sus brazos» (RN 1). Esta denuncia era eco claro y sonoro de la voz del mismo Cristo, quien, compadeciéndose una vez más de las multitudes (Mt 8, 2), tomaba en cuenta los problemas de aquellos tiempos.

El objetivo que se propuso el Papa, al publicar esta encíclica liberadora y profética, fue doble: anunciar el Evangelio al mundo del trabajo y aportar la iluminación de la fe a la solución de la cuestión social. Tras analizar los difíciles problemas provocados por las mutaciones de la sociedad, ofreció propuestas concretas para solucionar los males que surgían y apoyó los esfuerzos teóricos y prácticos que algunos grupos y personas clarividentes ya venían ensayando.

La Iglesia de finales del siglo XIX se enfrenta ante un desafío decisivo. Durante largos siglos se había mantenido arraigada en una sociedad agrícola, con la que se sentía cómodamente identificada. Pero, de pronto, advierte con espanto que en el mundo va configurándose dolorosamente una sociedad nueva, industrial, plasmada en medio de egoísmos, competencias e injusticias... Corresponde al Papa —coronando oficialmente una tarea que otros muchos miembros y grupos eclesiales ya habían llevado

adelante— el gesto de desenmascarar y denunciar estas situaciones y defender el trabajo y a los trabajadores de la explotación de que eran víctimas. Era conveniente que los grandes beneficios fuesen puestos al servicio del bienestar común. Era necesario combatir las ideologías incapaces de satisfacer la dimensión global del hombre y de sus necesidades. Debía exigirse el salario justo, el derecho de asociación, la protección de los más débiles, la intervención del Estado, la legislación social...

Hasta entonces, los moralistas de la época no habían salido casi de sus esquemas tradicionales y limitaban sus enseñanzas al área de las relaciones del hombre con Dios y con el prójimo, considerado individualmente. En los tratados de Teología moral apenas se mencionaba otro grupo social que la familia, y no se habían planteado el análisis de las tesis liberales sobre el derecho de propiedad o el salario. Estas lagunas tenían repercusiones negativas en los católicos de la época y mantenían las discusiones entre el liberalismo triunfante y el nacimiento del socialismo marxista.

Con esta encíclica, el Papa se desmarcaba de la mentalidad de un numeroso grupo de personalidades que contemplaba con nostalgia la sociedad tradicional pasada, que no alcanzaba a comprender la organización del trabajo al margen del corporativismo medieval, que no advertía la malicia del capitalismo liberal y que en la religión veía más un principio de orden que un fermento evangélico.

A pesar de las limitaciones y deficiencias que hoy —a cien años de distancia— pueden advertirse en la encíclica de León XIII, no se puede negar su valentía, su fuerza profética, su necesidad y oportunidad, su importancia excepcional, su peso en el nacimiento de la legislación laboral, y también, en muchos puntos, su actualidad por la lucidez y la osadía con que enseña a mirar los nuevos problemas que el proceso histórico plantea a la Iglesia y a la

humanidad. La *Rerum Novarum*, en el momento de su aparición, representó una notable apertura al mundo, una visión clara de la realidad y una comprensión acogedora de los contestatarios del orden establecido, de las reivindicaciones del mundo laboral y hasta de un cierto socialismo cristiano. (Jaurès veía en la *Rerum Novarum* una serie de actitudes próximas a las tesis socialistas, y era precisamente esta proximidad la que escandalizaba a los liberales de la época como, por ejemplo, Leroy-Beaulieu).

En las páginas que siguen, he querido esbozar a grandes trazos la situación social de finales del siglo pasado, resumir de manera sencilla y breve los principales esfuerzos nacidos dentro del mundo católico para hacer frente y poner remedio a aquella situación de injusticia. A continuación, extracto los temas principales tratados en la encíclica y apunto su posterior evolución. Finalmente, formulo algunas sugerencias para los cristianos y para los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

I

SITUACION SOCIAL Y PREPARACION DE LA ENCICLICA

Desde finales del siglo XVIII y a lo largo de todo el siglo XIX, el problema social presentaba unas características y unas dimensiones muy graves. Esta gravedad se originaba en la simultaneidad de un hecho (la revolución industrial) con la vigencia de una doctrina (el liberalismo económico), brotaba del maridaje entre el capitalismo y el liberalismo. La influencia de las ciencias naturales y su aplicación en el mundo de la producción, desencadenaron la revolución industrial, que se tradujo en un portentoso aumento de riqueza. Como consecuencia de aquella revolución, aparecieron las grandes fábricas; los talleres de los artesanos fueron cerrando puertas y los que antes

trabajaban en ellos, como también mucha gente del campo, recurrieron a las fábricas y a las minas en busca de jornal; fueron naciendo los cinturones suburbanos en las ciudades industriales, etc.

Esta revolución técnica e industrial fue acompañada y dirigida por los principios del liberalismo económico, que no aceptaba normas de orden moral en el campo de la producción, ni reconocía ninguna cortapisa al interés privado. Su principio más esencial y sagrado —¡la libertad!— cuajó en la célebre voz de orden: «laissez fer, laissez passer». Existía el convencimiento de que la sabia naturaleza ya encaminaría la economía por las veredas del bien común, superadas algunas oscilaciones momentáneas; y, de otra parte, la ilimitada libertad del trabajo y la libre concurrencia, harían que los más diestros y los mejor dotados se abriesen camino y quedasen eliminados los más mediocres. De esta forma, quedaba asegurado el progreso del género humano: ¡he aquí la ley de la selección natural de Darwin aplicada al mundo social! El Estado debía comportarse a manera de gendarme o como el árbitro de una competición deportiva: debía ser neutral y mantenerse al margen de las relaciones económicas; no podía intervenir en favor de uno o de otro; su misión era velar por el respeto de las reglas del juego, es decir, que siempre quedase a salvo la libertad individual: ésta era la regla omnímoda. Precisamente para asegurar esta libertad individual se suprimieron los gremios, las corporaciones y las asociaciones obreras. De esta manera —aseveraban—, el trabajador podría conseguir más fácilmente su realización autónoma. Pero la realidad fue muy distinta y mucho más amarga: el obrero, solo e indefenso frente al empresario en el momento de solicitar trabajo, o aceptaba «libremente» las condiciones inhumanas y brutales que le eran impuestas, o consentía «libremente» en morir de hambre. Los intereses del capital, los salarios, los precios, etc., se regían por la libre

concurrancia y eran determinados mecánicamente por las leyes de mercado, orientándose siempre al máximo provecho del más fuerte. Entre tanto, la legislación no solamente toleraba, sino que a veces sancionaba la violación de la justicia.

Fruto de esta situación, el mundo del siglo XIX era inhumano y monstruoso. La historia económico-social de aquel período es negra como el humo que vomitaban las altas chimeneas de sus fábricas. Las riquezas iban acumulándose en muy pocas manos. Comenzaron a conglomerarse las grandes concentraciones de masas proletarias en las regiones industriales y mineras. El trabajo quedó deshumanizado y degradado al nivel de mercancía; más aún, quedó sometido a una especie de canibalismo propio de la jungla: trabajo de mujeres y de niños, horarios extenuantes, salarios de hambre, trato inhumano, inexistencia de descanso dominical y de vacaciones, ausencia total de seguridad social...

Damos unos botones de muestra de esta situación:

Hasta mediados del siglo pasado, en distintos países de Europa, las mujeres y los niños menores de diez años trabajaban en las minas, también de noche. La jornada era de unas 10-16 horas, trabajadas casi a oscuras y con un calor inaguantable, con ventilación defectuosa. Un testimonio del año 1860 refiere: «A las tres o las cuatro de la madrugada, niños de nueve a diez años son arrancados de sus catres miserables y obligados a trabajar hasta las once o doce de la noche para conseguir solamente la manutención».

Otro testimonio mucho más próximo a nosotros por el lugar y la fecha: el 14 de abril de 1892, circuló en Vic un impreso dirigido a los trabajadores del distrito IV. Se denunciaba que cuatro obreras de la fábrica Capdevila eran obligadas a trabajar desde las cinco de la madrugada hasta las siete de la tarde, con sólo quince minutos de descanso a las cuatro de la tarde.

Dos años antes, el obispo Morgades, en una pastoral del 13-VI-1890 (BO 45, 1890, 253 ss.), denuncia como «altamente inmoral y antisocial el trabajo de las mujeres y de los niños en las condiciones con que se verifica en muchos puntos» (p. 258) y manifiesta que «abusos y defectos hemos encontrado en todas partes: lo mismo se ven niños de corta edad sepultados en una cuadra todo el día o toda la noche...» (p. 269). Abusos parecidos descubriría *La Veu de Montserrat* del 15-VIII-1885. Por los mismos años, el Dr. Morgades, asistido por los párrocos, elaboró una lista de las fábricas ubicadas en la diócesis; eran 177, que daban ocupación a 31.708 obreros; el 61% de los que trabajaban en las secciones de hilados y el 43% de los ocupados en secciones mixtas (hilados y tejidos) no alcanzaba los 18 años.

El trabajo inhumano de los niños de aquel tiempo fue tema de algunas composiciones poéticas de Augusto Barbier, Víctor Hugo y Elisabeth Barret Browning. Esta última escribió un poema de trece estrofas titulado «The cry of children», que comienza con estas palabras impresionantes: «¡Hermanos, atended a los niños que lloran!».

La prohibición del trabajo de los niños y de las mujeres en las minas y la limitación de su horario laboral en la industria, fueron las primeras disposiciones legales promulgadas a mediados del siglo pasado. Muy lentamente, desde entonces hasta nuestros días, han ido apareciendo otras ordenaciones sobre limitación del horario de trabajo, descanso dominical, accidentes de trabajo, seguridad social, vacaciones, etc. El proceso ha sido lento y amasado con violencia y sangre.

Frente a esta situación que clamaba al cielo, el Papa León XIII hizo pública la encíclica *Rerum Novarum*. Siendo arzobispo de Perusa ya había denunciado estos abusos, acusando a quienes ven en el obrero una máquina más o menos productiva; había puesto al descubierto el trabajo de los niños y reclamado una legislación laboral (Pastoral de Cuaresma de 1877). Ahora, Papa, ante esa

crítica situación del mundo industrializado de su tiempo, con la *Rerum Novarum* intenta presentar una doctrina sistemática sobre la cuestión social y dar unas directrices unitarias para los distintos intentos católicos, hasta entonces muy dispersos. El Papa apunta a la conciliación de las distintas clases sociales.

Mientras los ricos confiaban poder controlar el peligro revolucionario con medidas económicas, dejando la asistencia de los pobres al cuidado de las obras e instituciones de caridad (las injusticias debían paliarse con la caridad), la clase obrera se rebelaba contra el pesado yugo que la oprimía: unos, mal aconsejados, buscaban la subversión; algunos se esforzaban en introducir reformas fundamentales; otros no sabían todavía qué hacer ni por qué camino seguir adelante. En esta situación, las miradas de todos conflúan hacia la Cátedra de Pedro, recabando cada vez con más vehemencia qué debía hacerse. Entre los católicos, era el único recurso decisivo, porque quienes probaron de buscar soluciones al problema topaban con la resistencia dentro de las propias filas y eran señalados como innovadores peligrosos.

El filósofo Karl Marx, cuarenta y tres años antes de la *Rerum Novarum*, había publicado el *Manifiesto Comunista* (1848). Mientras Marx lograba —a pesar de la ola reaccionaria que siguió a la crisis de 1848— organizar, a partir de 1864, la Primera Internacional, e infundía una esperanza común en una parte del proletariado industrial, la mayoría de los católicos y de las autoridades eclesiásticas, hasta finales de siglo, no quiso plantearse la necesidad de «reformas estructurales»: estimaba peligrosamente revolucionarios los esfuerzos que buscaban modificar institucionalmente la condición obrera. Aquella resistencia no era, con todo, fruto del egoísmo o de la ignorancia de la situación real de los trabajadores, sino más bien consecuencia de la incomprensión de los nuevos problemas nacidos con la revolución industrial.

No obstante, no podemos olvidar que algunos grupos minoritarios de laicos, sacerdotes y obispos, desde la primera mitad del siglo pasado, sintieron una verdadera preocupación social y advirtieron que la cuestión obrera planteaba un problema, no sólo de caridad sino también de justicia. Estos grupos fueron multiplicándose y creciendo a medida que pasaban los años. Con sus estudios y publicaciones, con sus iniciativas y gestiones, iban preparando los acarrees con los que León XIII construiría la encíclica *Rerum Novarum*. Estos hombres son muy dignos de ser tomados en consideración, por su número, por su valía, por el espíritu de equipo que ponen de manifiesto y por el trabajo de conjunto que llevaron a cabo. Demos una mirada rápida a las principales escuelas en que se agrupan y desde las cuales colaboraron de alguna manera a la preparación del documento papal.

a) El catolicismo social

Estas escuelas (=grupos) y personas que inician e integran el «catolicismo social», coinciden en unos cuantos puntos: superación de la caridad (limosna, beneficencia, filantropía) como medio exclusivo o principal para poner remedio a los males sociales existentes; rechazo del liberalismo económico; llamada al intervencionismo legislativo del Estado, a la creación de instituciones en nombre de la justicia y a la participación colectiva y organizada de los cristianos en el esfuerzo encaminado a resolver la «cuestión social».

La Escuela alemana.—Iniciada por E. W. Ketteler (1811-1877) e integrada por sacerdotes y laicos de gran prestigio (los jesuitas Cathrein y Lehmkuhl, María Laach, el gran apóstol de los obreros Kolping, el pensador Hitze,

etcétera), jugó un papel importante en el mundo obrero, en el mundo rural, en el Parlamento, etc. Esta Escuela aportó una estimable contribución a la elaboración de la doctrina social católica, y llevó a buen término un gran número de obras sociales, bien organizadas, respetadas y valoradas por todos.

Ketteler fue elegido diputado del Parlamento por Frankfurt el año 1848 y nombrado obispo de Maguncia dos años más tarde. Sus actuaciones sociales más importantes fueron las seis conferencias que pronunció en la Catedral de Maguncia (1848) sobre «grandes cuestiones sociales contemporáneas» y, especialmente, unos opúsculos publicados en 1864 y 1869 (*La cuestión obrera y el cristianismo* y *Cristianismo y democracia social*). Ketteler estudia los temas de la propiedad, del trabajo, del salario...; enemigo del individualismo liberal y de la injerencia estatal socialista, defiende el establecimiento de un orden social cristiano fundado principalmente en la práctica de la caridad y en la reforma de las conciencias.

En la Conferencia de los obispos alemanes, en Fulda (1869), reclama el progresivo aumento del salario de conformidad con los años de trabajo en la empresa, la participación en los beneficios, la prohibición del trabajo de los niños y de las madres, la limitación del horario laboral, etc. Estas reivindicaciones constituían un programa mínimo para humanizar el trabajo y racionalizar la legislación laboral. El pensamiento de Ketteler sirvió de base para el programa de la Unión Popular (*Volkverein*), fundada el año 1890, cuyo objetivo era la educación religiosa, profesional y cultural de los obreros.

León XIII dijo de Ketteler que había sido su gran predecesor en el campo social.

La Escuela austriaca.—Su líder indiscutible fue el barón K. von Vogelsang (1818-1890), convertido al catolicismo por monseñor Ketteler. Publicó muchos artículos en el diario *Das Vaterland*, del que era director, contra los abusos del capitalismo liberal y denunció la injusta miseria de la clase obrera. A su entorno se reunie-

ron las figuras más sobresalientes del catolicismo austriaco con inquietudes sociales (Blome, Loewenstein, Kufstein, Weis, etc.) y constituyeron el Círculo de los Barones Cristianos.

Las tesis doctrinales elaboradas por esta Escuela entre los años 1883-1888 fueron las siguientes: el trabajo del obrero es inseparable de su persona y no puede ser considerado como una mercancía; el Estado ha de intervenir en las cuestiones sociales y ha de promover una legislación laboral apropiada, a fin de proteger a los obreros contra posibles abusos en los contratos de trabajo; es necesario asegurar una vida digna al obrero y protegerlo contra los riesgos de accidentes y de desempleo, etc. La postura de esta Escuela puede sintetizarse así: crítica contra el sistema capitalista, rechazo del socialismo colectivista y defensa del intervencionismo estatal.

Los esfuerzos de esta Escuela se plasmaron en una serie de reformas sociales aprobadas por el Parlamento austriaco (1885): reposo dominical, jornada laboral de diez horas, prohibición del trabajo nocturno de las mujeres y del diurno de los niños menores de catorce años, etcétera.

Vogelsang fue el primer católico tildado públicamente de «socialista cristiano». Su influencia fue muy acusada en Austria y alcanzó también a otros países.

La Escuela francesa.—Está representada principalmente por la Obra de los Círculos, la cual, a diferencia de otros grupos franceses, centró sus esfuerzos en el campo social y religioso, con la intención de remediar la desorientación en que la Revolución Francesa había dejado sumida a la sociedad. La Obra de los Círculos, creada el año 1871 por La Tour du Pin y Albert de Mun, y concebida inicialmente como una obra de acción (realizaciones prácticas) y de apostolado, fue inclinándose preferentemente hacia estudios sociales.

Alrededor de los dos fundadores se agrupó un buen número de sacerdotes y laicos de relieve, preocupados por la cuestión social (Maignen, Lorin, Keller, Gauthier, etcétera), quienes fueron elaborando una serie de tesis

nada conservadoras, y con frecuencia progresistas, sobre la propiedad, el trabajo, el salario, la organización profesional, etc.

En Francia hubo ya antes otro grupo, conocido con el nombre de Liberalismo Católico (Lamennais, Lacordaire, Montalembert, Dupanloup, etc.), que tuvo más importancia en el campo político y en las relaciones Iglesia-Estado, que en el campo social. Sin embargo, aunque, a diferencia de la Obra de los Círculos, contemporizó con algunas ideas y actitudes de la nueva sociedad nacida de la Revolución (separación Iglesia-Estado, preferencia por el sistema republicano, etc.), esta Escuela es socialmente avanzada: denuncia los males y opresiones de que son víctimas los trabajadores; reclama la libertad de asociación para que los obreros puedan defender con eficacia sus derechos frente a los empresarios, etc. Este grupo vivió tres periodos diferenciados: el primero (1830-1834) con el protagonismo de *L'Avenir* y la encíclica *Mirari vos*, de Gregorio XVI; el segundo (1834-1864) —con los periódicos *Ère nouvelle* y *Correspondant*—, al que puso fin la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus*, de Pío IX; el tercero (1864-1885), en el cual, gracias a la actitud de León XIII, retornó la paz y muchas de las ideas del Liberalismo Católico fueron aceptadas y se abrieron camino en la Iglesia.

Entre los precursores del catolicismo social francés debemos mencionar a L. Harmel (1829-1915), modelo de empresarios cristianos, más preocupado por las ideas sociales y por la vida de sus trabajadores, que de sus propios intereses industriales. Harmel acudía a Roma cada año con un gran número de trabajadores (una vez, con más de veinte mil) y llamaba «bon père» al Papa. El lema de Harmel era: «Todo para el obrero, nada sin el obrero». La fábrica textil de Val-des-Bois fue donde puso en práctica su teoría social: subsidio familiar, cajas de ahorro, pensiones para la vejez, etc.

La Escuela de Roma.—Sus raíces hemos de buscarlas en la Obra de los Congresos Católicos, fundada el año 1874, que vivió sus momentos especialmente inte-

resantes en el Congreso de Módena (1879), sobre «Caridad y economía católica», y en el de Luca (1887), sobre «Economía social cristiana». Su nacimiento propiamente dicho parece fijarse en el año 1882, cuando León XIII decidió crear un Comité Romano de Estudios Sociales, cuya presidencia fue confiada a Mons. Jacobini, prefecto de la Congregación de Propaganda. La sección de estudios, llamada Unión de Estudios Sociales, contaba con algunos talentos sobresalientes (Tonio, profesor de la Universidad de Pisa, y los jesuitas de la *Civiltà Cattolica*, Taparelli y Liberatore, etc.). Esta Unión de Estudios Sociales mantenía relaciones y contactos con las escuelas sociales de otras naciones. En el campo del estudio y la investigación tuvo marcada influencia en la preparación de la *Rerum Novarum*. En el campo de las realizaciones prácticas —que dirigía Medolago Albani— el Comité Romano de Estudios Sociales contaba con un buen número de obras: sociedades de socorros mutuos, uniones agrícolas, cajas rurales, bancos de crédito, etc.

Otras figuras relevantes.—Junto a estas escuelas o grupos conviene mencionar unas cuantas figuras aisladas que, en algunas de sus intervenciones o de sus escritos, tuvieron alguna influencia en la gestación de la *Rerum Novarum*. Prescindimos ahora de Mons. Mermillod; le mencionaremos al tratar de la Unión de Friburgo.

En Inglaterra hay que citar al cardenal H. E. Manning (1808-1891), arzobispo de Westminster, quien en 1874 proclamó los «derechos y dignidad del trabajo» en una conferencia pronunciada en Leeds, y posteriormente tuvo un papel decisivo de árbitro en una huelga de los *dokers* de Londres (1880), circunstancia que aprovechó para atraer la atención del mundo católico sobre la cuestión obrera. León XIII le felicitó con una carta escrita de puño y letra.

En Estados Unidos de América, el cardenal J. Gibbons (1834-1921), arzobispo de Baltimore, defendió (1886) el movimiento de los *Knights of Labour* en la lucha contra los monopolios y los trusts americanos.

En Bélgica, Mons. Doutreloux, obispo de Lieja, y su hombre de confianza, el canónigo Pottier, tienen un papel decisivo en la acción social belga. Fueron alma del Congreso de Lieja (1890), en el que los representantes más autorizados de las diversas escuelas sociales de Europa reclamaron con fuerza la intervención estatal en materia social, especialmente en la legislación sobre el trabajo.

En España, el pensamiento social católico, antes de la *Rerum Novarum*, tuvo escaso desarrollo y poca altura. Como personalidades más relevantes, podemos mencionar a Jaime Balmes, J. Donoso Cortés, Concepción Arenal y Rafael Rodríguez de Cepeda. Este colaboró en los trabajos de la Unión de Friburgo e introdujo sus tesis en la Península Ibérica. Balmes (1810-1848) y Donoso Cortés (1809-1853) —más el primero que el segundo— entrevieron, en parte, la transcendencia de la industrialización, denunciaron los abusos del capitalismo y del socialismo y proclamaron su ideal de promoción integral de la persona. En ambos —más en Balmes que en Donoso Cortés— encontramos intuiciones apreciables sobre la seguridad social, arbitraje laboral, etc., pero solamente con mucha benignidad pueden ser considerados precursores de la *Rerum Novarum*. También merece mención especial el jesuita P. Antonio Vicent, quien en el año 1865 ya había fundado, en Manresa, un Círculo de Obreros y, después de la encíclica, será la principal figura social de España.

Juicio de este catolicismo social.—Además de los puntos de coincidencia señalados anteriormente, podemos resaltar estos otros, referentes a sus personas y actitudes: los integrantes no procedían de frentes progresistas políticos o religiosos, sino más bien de los ambientes conservadores; todos sentían una irreductible hostilidad hacia los errores del liberalismo económico y favorecían un retorno a las tradiciones cristianas de la Edad Media. Si bien en distintos grados, la mayoría reconocía la legitimidad de la intervención del Estado en materias económicas y sociales. En general, se sienten sentimentalmente

monárquicos y vinculados al «ancien régime». Casi ninguno llegará a vislumbrar los nuevos problemas que planteaba —con la aparición de la gran industria— la cuestión de la apropiación privada de los medios de producción, etc. Sin embargo, la mayoría de estos hombres era socialmente mucho más clarividente y avanzada que sus contemporáneos, lo mismo en el plano teórico que en el de las realizaciones. Fueron apostillados de «visionarios intransigentes» y de «socialistas católicos», a pesar de que hoy muchas de sus posiciones sobre puntos esenciales resultan incompletas y han sido superadas. Añadamos que, muchas de las tesis de estos grupos, fueron ratificadas por la *Rerum Novarum* y algunas otras —más avanzadas— tuvieron que esperar a Pío XI y a la *Quadragesimo anno* (1931) para ser recogidas oficialmente por el magisterio pontificio.

b) Corriente católica más o menos liberal

Dentro de esta corriente deben encasillarse un buen número de católicos y de grupos que se inspiró en los principios doctrinales del liberalismo para tratar de encontrar alguna solución a los problemas sociales; aunque fieles al liberalismo económico (no al religioso ni político), se oponen a él al proclamar la subordinación de la economía a la moral.

Dentro de este grupo hay que hacer mención de Ch. Perin, profesor de Economía Política en la Universidad de Lovaina. Exalta el papel de la caridad y deja en un segundo término el de la justicia; limita mucho la intervención del Estado; defiende la asociación profesional cristiana libre, sin injerencias estatales; cree que la solución de los problemas económicos y sociales hay que esperarla únicamente de la libertad y de una reforma de las costumbres. Junto a Ch. Perin, hay que mencionar al sacerdote Onclair.

También Mons. Freppel, obispo de Angers, se mantendrá en esta línea del liberalismo económico, en cuanto al contrato de trabajo, al salario justo, la intervención del Estado, la solución del problema social, etc. Mons. Freppel fue el patrocinador de la Asamblea de Angers (1890), en la que se impugnaron las tesis del Congreso de Lieja, especialmente la que se refería al derecho del Estado a promover una legislación laboral. Para Mons. Freppel y los asambleístas de Angers, el Estado debía limitarse a velar por el cumplimiento de los deberes y a reprimir los abusos. El obispo Dr. Morgades, de Vic, fue seguidor de estas tesis.

También hay que situar dentro de esta corriente a la Asociación Católica de los Patronos del Norte. Todos sus miembros estaban animados de un celo admirable por la caridad fraterna. Hombres de acción, se sentían menos preocupados por la teoría. Llevados de su buena fe, no estimaban la necesidad de señalar deberes de justicia, puesto que las obras de caridad podían cubrir todas las carencias. Les inquietaban las tesis sociales sobre la propiedad, el salario, etc., y desconfiaban de la intervención del Estado. Como se deduce fácilmente, el pensamiento social de los Patronos del Norte era insuficiente y estaba impregnado de liberalismo económico; pero, en el terreno práctico, frecuentemente daban prueba de un dinamismo y de una generosidad superiores a los de los teóricos de las diversas escuelas sociales.

c) La Unión de Friburgo

Un paso importantísimo en la preparación de la *Rerum Novarum* fue la creación de la Unión de Friburgo alrededor de la figura de Mons. Mermillod, obispo de Lausana y Ginebra, residente en Friburgo. En octubre de 1884 quedó esbozada la Unión en sus bases, y un año más tarde estaba plenamente constituida. La integraban miembros titulares y miembros corresponsales. Los miembros titulares eran las figuras más sobresalientes de las diferentes escuelas sociales europeas citadas más arriba. De esta manera, los re-

sultados de los trabajos de cada una de ellas pasaban a constituir un fondo sobre un único tema, y los diversos grupos, sin perder su autonomía, unían sus fuerzas para una tarea común, como era confrontar sus opiniones y elaborar un cuerpo de doctrina consensuado. Evidentemente, la Unión entra de lleno dentro del «catolicismo social».

Mons. Mermillod presionaba al Papa para que reconciliara la Iglesia con la clase obrera, estableciendo, como ya lo había hecho el cardenal Manning (1874), «los derechos y la dignidad del trabajo». En el año 1888, a petición de León XIII, la Unión de Friburgo envió a Roma una Memoria en la que se recogían, sintetizadas, las tesis sociales que ella mantenía. A la Memoria se adjuntaban, a modo de apéndice, una relación del P. Lehmkuhl y otra de H. Lorin.

d) Literatura social

También debemos hacer memoria de una buena pléyade de hombres de letras que describe la situación que se vivía en distintos países de Europa durante la segunda mitad del siglo XIX y que, a veces, evidencia muy a las claras su actitud de protesta contra las tristes circunstancias que agobian a la clase obrera y sus familias. Hay una gran variedad de matices: desde quienes adoptan una actitud antiindustrial porque acarrea la destrucción del paisaje (A. Seward, J. Keats, Ch. Dickens...) hasta los que maldicen la industrialización porque supone la esclavitud de los niños (A. Barbier, E. Barret, V. Hugo...). Dickens es el autor que ha plasmado más al vivo y de manera más completa la situación inhumana de la industrialización del siglo pasado.

El problema social del siglo pasado fue objeto de especial atención por parte de algunos novelistas franceses (v. gr.: Eugène Sue en *Les mystères de Paris*, Honoré de Balzac en *Les employés*, Víctor Hugo en *Les misérables*, Emile Zola en *Germinal*, etc.). También en España en-

contramos preocupación por el tema social en los novelistas de costumbres. Así, por ejemplo, E. Pardo Bazán describe las miserias de los hombres del campo; J. M. Pereda, las de los mineros y pescadores de Santander; V. Blasco Ibáñez, la situación y la vida de los pescadores del Cabañal, los marinos de El Grao, los paisanos de la huerta valenciana; Pío Baroja ha retratado los bajos fondos madrileños; A. de Trueba pinta con viveza las costumbres del País Vasco; Fernán Caballero, Valera, Alarcón y el P. Coloma recogen la vida en Andalucía. Cataluña también tiene novelistas que en sus obras presentan de alguna manera la situación social en nuestra tierra: Emilio Vilanova, José Pin y Soler, Mariano Vayreda, Raimundo Casellas, Prudencio Bertrana, «Víctor Catalá», etc., y especialmente Narciso Oller (en *Febre d'or* y *Pilar Prim*, en las que el autor hace un análisis matizado y profundo de la burguesía de finales de siglo) y también Dolores Monserdá (en *La familia Asparó* y *La fabricant*, donde condena la nueva burguesía industrial y reivindica la menestralía) y Sebastián Farnés (en *La borda*, en la que refleja las luchas sindicales), etc.

II

LA ENCICLICA «RERUM NOVARUM»

En el marco de esta situación y teniendo presente la plural y a veces contrapuesta aportación de las mencionadas escuelas, León XIII preparó la encíclica *Rerum Novarum*. Gracias a las investigaciones del cardenal Tardini y a la elaboración que de ellas hizo Mons. Antonazzi, conocemos la gestación del documento. El 15 de julio de 1890, Mons. Volpini, secretario particular del Papa, recibía el primer esquema o proyecto italiano de la encíclica redactado por el P. Liberatore; este esquema —muy escolástico— no prosperó. Dos meses más tarde, en septiembre, recibía un segundo esquema, de estilo más pastoral,

preparado por el cardenal Zigliara, cuya traducción latina se inició inmediatamente. La versión fue interrumpida por «orden superior» el 28 de octubre. El texto preparado por el cardenal Zigliara fue entregado al P. Liberatore y posteriormente al cardenal Mazzella; ambos propusieron enmiendas. Mons. Volpini tradujo en latín el proyecto enmendado. Sobre la marcha, otro secretario particular del Papa, Mons. Boccali, de acuerdo con el Pontífice, revisaba el texto, corregía algunas de sus expresiones, rehacía algunos párrafos y reordenaba los temas generales. Tras ligeros retoques, pero importantes, el documento, previsto para el día 11 de mayo, apareció con fecha del 15. De esta forma, con un acto valiente, inequívoco, de plena autoridad y audacia, aparecía la encíclica, que —fundada en la naturaleza humana e informada por los principios y el espíritu del Evangelio— ha sido considerada la «suma del catolicismo en los campos económico y social».

En la encíclica, León XIII no quiso aparecer vinculado a ninguna escuela. No quiso impedir las controversias entre los diferentes grupos católicos, porque «eso —decía— sería una restricción injustificable de la libertad humana». No obstante, en algunos puntos concretos tomó una actitud clara y puso punto final a las discusiones existentes entre ellos; en otros, en cambio, adoptó una postura prudente, y se quedó más acá de lo que proponían o defendían determinadas corrientes y autores, dejando el campo abierto a ulteriores progresos.

Resumimos los puntos más importantes tratados en la encíclica.

a) Rechazo del capitalismo liberal y del socialismo

En la primera parte de la encíclica, León XIII formula una dura crítica al capitalismo liberal, aunque sin nombrarle. Se trata, por consiguiente, de una crítica implícita. El balance que presenta de él es muy negativo:

«Desentendiéndose las instituciones públicas y las leyes de la religión de nuestros antepasados, el tiempo fue insensiblemente entregando a los obreros, aislados e indefensos, a la inhumanidad de los empresarios y a la desenfrenada codicia de los competidores. Hizo aumentar el mal la voraz usura... Añádese a esto que no sólo la contratación del trabajo, sino también las relaciones comerciales de toda índole, se hallan sometidas al poder de unos pocos, hasta el punto de que un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios» (RN 1).

Después del capitalismo liberal, toca su turno al socialismo. En tiempos de León XIII el término «socialismo» era bastante impreciso. Así, por ejemplo, Laveleye, considerado un clásico en la materia (su obra *Le socialisme contemporain*, editada por primera vez en 1881, cuando apareció la encíclica ya había alcanzado seis ediciones), dice que «el socialismo se ha propagado de una manera prodigiosa bajo diversas formas: bajo forma violenta..., bajo forma científica..., bajo forma de socialismo de Estado..., bajo forma cristiana». Según este autor, esta última forma «invade el corazón de los pastores de la Iglesia católica y aún más el de los ministros de diversos cultos protestantes».

Es evidente que León XIII, cuando habla del socialismo, tiene ante sus ojos, tanto algunas tesis del socialismo marxista —del que tenía conocimiento a través de los alemanes y austríacos que formaban parte de la Unión de Friburgo— como del socialismo agrario (Henri George), que postulaba simultáneamente la propiedad de los frutos del trabajo y la socialización de la tierra. Por lo que se refiere al primero, el juicio que formula también es bastante duro:

«Además de la injusticia, se deja ver con demasiada claridad cuál sería la perturbación y el trastorno de

todos los órdenes, cuán dura y odiosa la opresión de los ciudadanos que habría de seguirse. Se abriría de par en par la puerta a las mutuas envidias, a la maledicencia y a las discordias; quitado el estímulo al ingenio y a la habilidad de los individuos, necesariamente vendrían a secarse las mismas fuentes de las riquezas, y esa igualdad con que sueñan no sería ciertamente otra cosa que una general situación, por igual miserable y abyecta, de todos los hombres sin excepción alguna» (RN 11).

Igualmente recusa el socialismo agrario con estas palabras:

«Sorprende ver disentir (de nuestros argumentos) a algunos restauradores de desusadas opiniones, los cuales conceden, es cierto, el uso del suelo y los diversos productos del campo al individuo, pero le niegan de plano la existencia del derecho a poseer como dueño el suelo sobre el que ha edificado o el campo que cultivó. No ven que, al negar esto, el hombre se vería privado de cosas producidas con su trabajo» (RN 8).

Se ha de reconocer que León XIII sólo menciona —y rechaza— una parte de las tesis del socialismo colectivista. A partir de ellas, lo condena de manera muy vigorosa porque defiende la propiedad colectiva (estatal) contra la privada, porque promueve la lucha de clases (las considera «enemigas natas una de otra») y porque defiende la utopía del igualitarismo. León XIII considera y presenta la armonía de las clases como solución. Esta armonía, a pesar de la desigualdad, se ha de tomar en consideración si se pretende una solución realista a la cuestión obrera.

Tres sucesores de León XIII en la Cátedra de San Pedro han hecho una lectura actualizada de la *Rerum Novarum*: Pío XI (QA 16-40), en 1931; Juan XXIII (MM 10-47), en 1961, y Juan Pablo II (CA 4-11), en 1991.

b) Factores de solución del problema social

León XIII, al denunciar los males que sufre la clase obrera, opone a las soluciones propuestas por el socialismo la acción armónicamente combinada de la Iglesia, del Estado y de las asociaciones profesionales. De esta manera evidenciaba que la cuestión obrera era, a un tiempo, económica y moral.

Al hablar de la Iglesia, la encíclica hace referencia a un ideal histórico concreto capaz de iluminar los espíritus y movilizar los esfuerzos de los católicos y de quienes se dejen convencer por el proyecto. Según el Papa, la cristiandad medieval conoció un tipo de civilización muy alto. Eso no quiere significar que tenga que volverse a una Edad Media, sino que, en las circunstancias históricas y culturales tan distintas del presente, debería reencontrarse —adecuada— la inspiración evangélica que informó aquella experiencia. León XIII considera la sociedad europea del siglo XIX como heredera decadente de una tradición de cristiandad que se había instaurado con el cristianismo y que alcanzó su momento más alto en los tiempos medievales. No se trata de retornar a regímenes contingentes (regresión a sistemas definitivamente superados), sino de reencontrar y reavivar una animación evangélica social de cara al futuro.

León XIII anuncia dos principios generales sobre la inevitabilidad de las desigualdades y de los sufrimientos y sobre la necesidad de concordia entre los hombres. A continuación, expone unas consideraciones doctrinales sobre la unión social basada en la justicia, la amistad y la fraternidad cristianas, al tiempo que da, someramente, algunas ideas sobre la riqueza (su valor auténtico) y la pobreza (su dignidad). Esta fraternidad no es caridad que sustituya la justicia, sino que es expresión superior de aquella amistad que tiene sus raíces en Dios. Habla, finalmente, de las obras de la Iglesia: su acción vivificante so-

bre las almas, la renovación de las sociedades y el alivio de las miserias terrenales.

A continuación trata de la intervención del Estado. Todas las escuelas sociales católicas estaban de acuerdo en rehusar el Estado jacobino, centralista y napoleónico. Todas negaban el derecho a la democracia rousseauiana. La mayoría recela del régimen republicano. Difieren las posturas en cuanto a la intervención del Estado en materia económica y social: mientras los católicos sociales reclamaban esta intervención, los católicos liberales se oponían a ella, ya que, según ellos, las relaciones de trabajo eran relaciones contractuales que pertenecían exclusivamente al derecho privado y, si en algún lugar o momento hubiere deficiencias, la caridad podía ponerlas remedio a través de las obras de misericordia.

El Papa, sin descender demasiado a cuestiones de aplicación práctica —variable según los países y las circunstancias—, defiende la intervención estatal a través de las leyes, pero, al mismo tiempo, fija sus límites. Recuerda también, adaptándola, la enseñanza de Santo Tomás sobre el bien común, la cual pide el mantenimiento del orden público y una ayuda positiva para los miembros del cuerpo social. Respetando estos principios, quedaría restaurada la verdadera naturaleza de la sociedad civil, compuesta de individuos, familias y agrupaciones de orden natural. La primera tarea de los gobernantes es procurar que de la legislación y de las instituciones resulten la prosperidad pública y la privada: costumbres honestas, familias sanas, progreso de la industria y del comercio, etc. De otra parte, los pobres son ciudadanos como los demás y no pueden ser marginados ni olvidados. Es necesaria una jerarquía de las funciones y no olvidar el papel eficaz que representa el trabajo humano en la prosperidad del país. Por lo tanto, el Estado ha de intervenir, a fin de garantizar el bien común, del cual es custodio y gerente. Ahora bien, esta intervención ha de respetar unos límites: no puede absorber los in-

dividuos y las familias. Pero sí que ha de velar positivamente por los más débiles: asegurar el descanso dominical; fijar un horario racional; limitar la presencia de los niños en las fábricas y protegerlos de una manera especial, favoreciendo que la madre con hijos pequeños pueda mantenerse en el hogar, etc.

Después de hablar de la Iglesia y del Estado, trata de las asociaciones profesionales (de las cuales, para no romper ahora la relación, hablaremos más adelante, al tratar de la organización profesional).

Dentro del capítulo dedicado al Estado, la encíclica se fija en algunos casos particulares (protección de la propiedad privada, protección del trabajo, protección del ahorro y del bien de la familia), que exponemos en los epígrafes siguientes:

El derecho de propiedad

Sobre el derecho de propiedad, no eran muy profundas las divergencias entre los distintos grupos católicos. Algunos acentuaban mucho la función social de la propiedad privada y el derecho universal de acceder a los bienes de la tierra; otros insistían más en la competencia exclusiva, total, permanente, del propietario sobre sus bienes y rehusaban como socialista la idea de una «función social» de la propiedad, aceptando, sin embargo, el deber del propietario de practicar la virtud de la caridad.

León XIII rechaza la concepción liberal del derecho de propiedad —inspirado en el «*ius utendi et abutendi*» del Derecho romano—, pero también la socialista, que opta por la supresión de la propiedad privada y potencia el derecho del Estado sobre las personas.

Al parecer, algún grupo de católicos sociales se sintió un tanto defraudado al constatar el silencio de León XIII sobre los límites del derecho de propiedad y sobre su fun-

ción social. Contrariamente a lo que ellos hacían —que en la propiedad privada consideraban principalmente su carácter social, el deber de promover el bien común y de favorecer a los miembros de la sociedad con sus beneficios—, León XIII pone la mirada, casi exclusivamente, en el aspecto individual de la propiedad, establece sólidamente su derecho con argumentos extraídos de la naturaleza del hombre y de su trabajo, y más bien pasa por alto lo que hace referencia a los derechos de intervención estatal. En síntesis: la propiedad privada, siendo de derecho natural, no puede ser suprimida por el Estado; su función social intrínseca —es decir, la obligación de ser útil también a los que no son su propietario— no será explicitada de forma clara en la doctrina pontificia hasta la aparición de documentos sociales posteriores.

Hay que tener presente, no obstante, que las discusiones sobre la función de la propiedad no eran el objeto de la encíclica. Lo que pretendía León XIII era defender el principio de la propiedad privada contra los socialistas. El complemento de esta actitud —complemento que ya había llegado a un alto grado de elaboración en muchos autores— no encontraría confirmación oficial hasta Pío XI. Las exageraciones de los socialistas podían generalizar la duda sobre la legitimidad de la propiedad privada y por esto el Papa intervino con la orientación que dio al tema.

Trabajo y salario

El trabajo es la expresión de la persona humana. Por lo tanto, no puede ser tratado como mera mercancía. Tiene que ser retribuido de conformidad con la justicia y la equidad.

La doctrina de León XIII sobre el contrato de trabajo y el salario justo es uno de los puntos que más atrajo la atención de sus contemporáneos. Hasta la *Rerum Nova-*

rum, las controversias sobre el particular habían sido muy vivas entre los católicos y las posiciones muy contrapuestas: el Papa intervino en el conflicto para dirimirlo. Este problema entrañaba muchas dificultades en sus aplicaciones prácticas; León XIII no hizo sino recordar los principios sin descender al terreno de la economía política.

Rechaza de manera clara la teoría liberal de la oferta y la demanda. El salario no es justo por el sólo hecho de haber sido concertado «libremente» (?) por ambas partes. No basta, porque no tiene debidamente en cuenta el aspecto personal y necesario del trabajo. Sean cuales sean los acuerdos entre empresarios y trabajadores, «queda latente siempre algo de la justicia natural superior y anterior a la libre voluntad de las partes contratantes, a saber: que el salario no debe ser en manera alguna insuficiente para alimentar a un obrero frugal y morigerado» (RN 32). Este inciso sobre el «obrero frugal y morigerado» fue introducido a última hora por voluntad de León XIII, en atención a las polémicas de aquellos años.

No vayamos a creer que el Papa renunciara al salario familiar; más bien hace de él un ideal hacia el que se ha de avanzar eficazmente, mediante una legislación adecuada que es necesario preparar: «Si el obrero percibe un salario lo suficientemente amplio para sustentarse a sí mismo, a su mujer y a sus hijos, dado que sea prudente, se inclinará fácilmente al ahorro y hará lo que parece aconsejar la misma naturaleza: reducir gastos, al objeto de que quede algo con que ir constituyendo un pequeño patrimonio» (RN 33).

La tesis de algunos grupos —católicos y socialistas— superaba claramente la postura pontificia, ya que sostenía que el salario familiar es debido en justicia conmutativa, que el contrato de trabajo ha de tomar algunos de sus elementos del contrato de sociedad, que el obrero tiene derecho a una parte de los beneficios de la empresa, etc.

El problema del salario continuó preocupando a los grupos sociales católicos (v.gr.: a la Unión de Friburgo, al Congreso Internacional de Malinas, etc.), los cuales, desde el mismo momento de la aparición de la *Rerum Novarum*, se pusieron a trabajar decididamente sobre el texto pontificio y a preparar las cotas alcanzadas, cuarenta años más tarde, por Pío XI en las encíclicas *Casti connubii* (1930) y *Quadragesimo anno* (1931).

En la línea de la protección del trabajo, León XIII habla —además del salario justo— de unos cuantos puntos relacionados con la actividad laboral: la huelga, el trabajo de los niños y de las mujeres y el derecho al descanso. Sobre la huelga, repara sobre todo en los perjuicios que comporta, tanto a los patronos como a los obreros, lo mismo al comercio que a la sociedad en general. El Estado tiene que remediar cuanto antes estos males, curando de raíz aquellas causas que provocan los conflictos entre obreros y patronos. El Estado ha de vigilar las condiciones del trabajo, velar por el bien espiritual y corporal de los obreros. En este punto recaba la intervención estatal, especialmente para asegurar que las condiciones de trabajo de los niños y las mujeres sean adecuadas a su edad y sexo. También sale en defensa del descanso dominical y de una jornada no excesiva, aspectos de los cuales el Estado no puede desentenderse.

Protección del ahorro y del bien de la familia

El Papa aporta razones sociales (un reparto más equitativo de los bienes materiales), económicas (más incentivo para el trabajo) y patrióticas (mayor arraigo a la propia tierra), para reclamar que el Estado vele en favor del ahorro de los trabajadores. A fin de favorecerlo, conviene no gravar con impuestos excesivos los bienes de los ciudadanos.

La organización profesional

Por lo que se refiere a la asociación profesional, todos los católicos de la Europa continental estaban de acuerdo en condenar la desaparición de las corporaciones de oficios y el individualismo económico nacido el año 1789. Con todo, nadie reclamaba la restauración del «ancien régime», cuyos defectos y abusos eran harto conocidos. Proponían la creación de nuevas corporaciones, adaptadas a las nuevas necesidades. Ahora bien, llegados a este punto, los planteamientos no coincidían: unos proponían un régimen corporativo, que defendían como un todo (un orden social cristiano) opuesto en bloque a la Revolución, incorporado al Estado o apoyado sobre éste; otros insistían más en la autonomía y el carácter privado, voluntario y libre, de las asociaciones profesionales y, desconfiando del Estado, rehusaban que se les diera un carácter público o una función política.

El Papa dice que los patronos y los obreros deben participar activamente en la solución de los problemas, inspirándose en el principio de solidaridad humana y de fraternidad cristiana. Los obreros tienen el derecho natural de formar asociaciones de clase (sólo obreros) o mixtas (con patronos) y dotarlas de la estructura y organización que estimen más apropiadas para asegurarles la autonomía y la defensa eficaz de sus intereses profesionales. Tiene un mérito especial y un valor histórico decisivo que el Papa, a última hora, se decidiese a describir y alabar no solamente las asociaciones mixtas —de obreros y patronos—, sino también las constituidas únicamente por obreros. Aquella opción repercutió muy positivamente en favor del sindicalismo cristiano y del sindicalismo en general. El Papa defiende el diálogo y el entendimiento fundados en la solidaridad: la concurrencia liberal y la lucha de clases marxista van

contra la naturaleza y son contrarias a la concepción cristiana de la vida. Las consignas de León XIII fueron llevadas a la práctica de formas distintas según las circunstancias.

En lo que toca a su confesionalidad, estas asociaciones ¿debían ser católicas (integradas por católicos) siempre y en todas partes? Parece que no, ya que el mismo obispo de Roma no anuncia ningún principio absoluto, sino una cuestión de oportunidad: como los sindicatos socialistas de aquellos tiempos eran hostiles a los intereses de los religiosos; al Papa le pareció preferible que los católicos, a su vez, se organizaran en grupos confesionales.

La encíclica recuerda los beneficios que las corporaciones han procurado a los obreros, a lo largo de los siglos pasados. Adaptadas a las nuevas circunstancias, estas corporaciones todavía podían ser útiles. Así y todo, León XIII no piensa en la organización profesional en sentido estricto. En efecto, por oposición a la sociedad civil, que es pública porque reúne a todos los hombres para formar una nación o un Estado, la corporación es privada y libre; por lo mismo, no puede tener la pretensión de organizar ella sola toda la profesión.

Es necesario advertir que, durante el proceso de la redacción de la *Rerum Novarum*, la aspiración a un régimen corporativo fue diluyéndose progresivamente para dar paso a las asociaciones profesionales, preferentemente —pero no necesariamente— mixtas. La finalidad esencial de estas asociaciones, en la mente del Papa, debía ser el bien espiritual de los trabajadores; el fin inmediato debía ser la paz social por la victoria sobre la lucha de clases y la colaboración entre empresarios y trabajadores para conseguir mejorar las condiciones de los obreros y de los pobres.

III

ACOGIDA DE LA ENCICLICA Y ULTERIOR EVOLUCION DE SU DOCTRINA

a) **Cómo fue recibida la «Rerum Novarum»**

La promulgación de la encíclica *Rerum Novarum* marca un hito no sólo en la historia del movimiento obrero, ya que está consagrada al bien de los trabajadores, sino también en la historia de la Iglesia y de la humanidad. Después del Concilio de Trento y antes del Vaticano II, pocos acontecimientos eclesiales han tenido tanta repercusión en la Iglesia. Esta encíclica es la obra maestra de León XIII: es la encíclica en que trabajó más y a la que concedió mayor importancia; es, también, la que debía dar mayor abundancia de frutos tangibles.

La medalla conmemorativa de la fiesta de San Pedro de 1892, acuñada por el escultor Bianchi sobre un esbozo del profesor Seitz, que le fue sugerido por el Papa León XIII, muestra una figura alegórica de la Religión. Esta sostiene la encíclica *Rerum Novarum* en la mano derecha y con la izquierda empuña una cruz, con la cual aplasta una hidra (el capitalismo liberal y el socialismo colectivista) que atenaza entre sus garras el oro derramado de un cuerno de la abundancia volcado. A un lado de la figura central, dos hombres noblemente vestidos representan la clase privilegiada: uno sostiene un cofre abierto del que el segundo saca un puñado de oro y lo ofrece a la Religión. Al otro lado de la figura alegórica, un obrero, con las herramientas en sus manos, la contempla con actitud esperanzada. En primer plano, aparece arrodillada una mujer trabajadora, que con el brazo derecho sostiene a una niña casi desfallecida y, en actitud suplicante, eleva su mano izquierda y su mirada hacia la Religión. Alrededor de la medalla, figura esta inscripción de Mons. Noce-

Ila: IUS. DOMINII. OPERARIAE. PLEBIS. ASSERTUM.
XV. MAIL. MDCCCXCI.

A cien años de distancia no resulta fácil imaginarnos el choque producido por la aparición de la encíclica. También entre los católicos: unos estaban más o menos impregnados de liberalismo económico; otros se habían afincado en un paternalismo incapaz de superar la beneficencia; otros —para salvar la unidad católica frente a los excesos de la revolución— bloqueaban las necesarias reformas sociales; algunos sentían una nostalgia enfermiza de la sociedad pre-capitalista y del «ancien régime», etc.

Recepción en Europa

La encíclica *Rerum Novarum*, en general, fue bien recibida, incluso fuera de la Iglesia.

Toniolo, en la *Rivista socio-economica internazionale*, la calificó de «obra maestra», con la que León XIII cristianizó el moderno movimiento social. El diario *Le Figaro* habló de un éxito que superaba todas las esperanzas, y el *Norddeutsche Allgemeine* afirmó que la publicación de la encíclica era uno de los acontecimientos de importancia histórica mundial. De todas las naciones llegaron felicitaciones y adhesiones, lo mismo de obispos que de seglares, quienes aseguraban al Papa que sus esfuerzos por conseguir una paz y una concordia justas entre patronos y obreros no serían baldíos. La prensa se sumó a esta aceptación plebiscitaria: el socialista *Worwärts* decía que la encíclica había dado solución al problema social; el liberal *Breslauer Zeitung* consideró el documento como el magisterio de un hombre sabio y noble que había estudiado con inteligencia las relaciones sociales y económicas de su tiempo; el inglés *Times* la encontró clara y lógica, y empapada de amor cristiano y de buena voluntad; el *St. James Gazette* agradecía al obispo de Roma la valentía de recordar sus deberes a las masas y el amor con

que se alzaba contra las injusticias; el *Guardian* alababa que el anciano León XIII se colocara al lado de los trabajadores. También el socialista Barrés, el liberal Leroy-Beaulieu, el estadista Ollivier, etc., manifestaron una decidida actitud de admiración y agradecimiento.

Quienes recibieron con mayor alegría la encíclica fueron los obreros cristianos, que se sintieron defendidos por la suprema autoridad religiosa de la Tierra. Por esto quisieron manifestar su agradecimiento al Papa con masivas peregrinaciones a Roma. También la recibieron con gozo aquellos hombres generosos que, preocupados para aliviar la condición de los obreros, chocaban con la indiferencia, la sospecha y la abierta hostilidad de muchos.

No obstante, algunos —también dentro de la Iglesia Católica— recibieron la encíclica con recelos e incluso con escándalo, porque estaban muy apegados al liberalismo y a los tiempos pasados; otros no se veían con ánimo de intentar alcanzar las cotas que proponía el Papa; algunos otros admiraban los esfuerzos de León XIII, pero juzgaban quiméricas sus enseñanzas; deseables, pero inalcanzables (cf. QA 14).

Recepción en España

Y, en España, ¿cómo fue recibida la encíclica? Que la *Rerum Novarum* causó impacto en la sociedad española, lo demuestra la abundancia de referencias de que fue objeto en la prensa de la época, confesional y no confesional, y la frecuencia con que fue citada en los debates parlamentarios sobre el descanso dominical (1891-1904) y en las sesiones académicas de algunos grupos intelectuales.

En el campo de la prensa, *El Socialista* (órgano del PSOE) la acogió con aspereza: el Papa llegaba tarde al mundo del trabajo y no se le aceptaba como juez; *El País*

(republicano) no alcanzaba a ver que la encíclica aportara ninguna solución eficaz; *La Epoca* (órgano del partido conservador) afirmaba que lo que se decía en la encíclica era lo que ya se estaba haciendo en España, etc.

Dentro del mundo político y en el mundo intelectual no confesional, la recepción no fue la misma en todos los grupos. En el partido conservador, los políticos (Cánovas y los suyos) y sus órganos de comunicación (*La Epoca* y también la *Revista Contemporánea*) aceptan la actitud intervencionista de la encíclica y destacan la coincidencia de las directrices papales con los criterios del gobierno en política social. El Ateneo de Madrid (Cánovas, Marqués de Lerma, Botella y Sanz y Escartín) adopta una postura substancialmente coincidente. En el grupo del «liberalismo laicista» (Academia de Ciencias Morales, Academia de Jurisprudencia, etc.) se impone una actitud crítica frente al intervencionismo estatal de la encíclica (por lo menos tal y como lo entendía el partido conservador de Cánovas) y a la intromisión de la Iglesia en campos que están fuera de su competencia. Así piensan Salvá, Sánchez de Toca, Goicoechea y Emilio Castelar, quien, en *La España Moderna* (junio, 1891), escribió estas palabras:

«Confundiendo el Papa su ministerio de hoy con el ejercido por sus antecesores, cuando prestaban al poder temporal el poder espiritual, entra en teorías impropias de su autoridad religiosa y en reglamentaciones baldías para sus fines evangélicos y evangelizantes. Para añadir una piedra más a la fortaleza de los deseos socialistas, despoja de una idealidad teológica su corona espiritual».

Sin embargo, dentro de la recepción «liberal laicista», la Institución Libre de la Enseñanza, en general, acogió la encíclica con cierta simpatía, con respeto y elogio.

En el grupo católico (integristas, carlistas, unionistas) la recepción de la encíclica fue positiva, pero con diferencia de matices: todos aceptaban que la cuestión social es una cuestión esencialmente religiosa y todos defendían la necesidad de la intervención de la Iglesia (unos querían el retorno al «estado de cristiandad»; otros optaban por una presencia anónima y aconfesional), pero diferían mucho a la hora de precisar el grado de intervencionismo estatal.

Dentro del episcopado español la *Rerum Novarum* fue recibida —en un primer momento— con escasa atención. La encíclica no tuvo un eco muy notorio y su publicación y presentación en los boletines oficiales de las diócesis fue más bien pobre, fría y, en algunos casos, acompañada de recelos, a pesar de la tibia cortesía con que era acogida. Pero es necesario hacer algunas honrosas excepciones: a más de los obispos de las diócesis catalanas, conviene hacer mención del obispo Sancha, de Madrid, y del obispo de Orihuela, Maura y Gelabert. Este último dedicó una serie de nueve pastorales (Cuaresma de 1895-1901) a comentar los temas principales de la *Rerum Novarum*, con gran conocimiento y dominio de la encíclica y con un elevado tono intelectual y doctrinal digno de admiración. El obispo de Madrid, Dr. Sancha, representa una actitud excepcional, la más abierta a las posiciones de León XIII y la más próxima a las aspiraciones del movimiento obrero dentro de los límites de una actitud antirrevolucionaria.

La provincia eclesiástica en la que, en general, encontró mejor acogida, fue la Tarraconense, debido sin duda a la situación social que se vivía en ella.

Ya antes de la *Rerum Novarum*, los obispos catalanes empezaban a manifestar cierta inquietud social. Así, por ejemplo, en el I Congreso Católico (Madrid, 1889), el obispo de Lérida, Josep Messeguer Costa, presidió la sección de la caridad. En el II Congreso (Zaragoza, 1890), el obispo de Barcelona, Jaume Català, fue el principal ponente y el responsable máximo —junto con el obispo Morgades, de Vic, y el obispo Casañas, de Urgel— de la creación de una sección especial (sección 4.ª) sobre «capital y trabajo». También participó en este Congreso el obispo Messeguer, de Lérida, concretamente en la sección 3.ª, dedicada a la caridad. Además de esta participación en los congresos católicos, hay que mencionar tres escritos pastorales del obispo de Vic, que tienen como punto de mira la cuestión social: una circular del 28 de

abril de 1890, una carta pastoral titulada «La devoción al Sagrado Corazón de Jesús y la cuestión obrera» (13-VI-1890) y una breve carta dirigida a los patronos y trabajadores de la ciudad de Manresa (27-VII-1890). También merecen una mención especial tres escritos del obispo de Barcelona, Jaume Català: una pastoral de marzo de 1890, en la que habla de los «gravísimos problemas del desequilibrio social»; «El Proyecto de Bases» presentado en el Congreso de Zaragoza (octubre, 1890) y la magnífica pastoral de Cuaresma de 1891 (25-II-1891).

Después de la aparición de la *Rerum Novarum* hay que dejar constancia de la pastoral colectiva de los obispos de la Tarraconense (21-XI-1892), en la que aparecen algunas referencias a la cuestión social y una invitación a leer la encíclica de León XIII. Además de esta pastoral colectiva, sin gran importancia desde el ángulo social, hay que citar los escritos de otros tres obispos de Cataluña, ya citados anteriormente: Josep Messeguer, Jaume Català y Josep Morgades.

El obispo de Lérida publicó (5-VI-1891) el texto latino y castellano de la *Rerum Novarum*, acompañado de una breve circular de presentación y de una síntesis final, en la que resume, en dieciséis puntos, las principales ideas del documento pontificio. A pesar de su brevedad, estos escritos del obispo de Lérida demuestran su sensibilidad social y su interés en hacer conocer la encíclica.

El obispo de Barcelona, Jaume Català, publicó dos pastorales, en las que se refiere a la *Rerum Novarum*: una en la Cuaresma de 1892 (15 de marzo) y otra en la Cuaresma del año siguiente (2-III-1893). Estos dos documentos, que quieren ser un eco de la encíclica de León XIII, son mucho más pobres que la pastoral que ya había publicado en febrero de 1891.

También el obispo de Vic y administrador apostólico de Solsona, Josep Morgades, publicó dos cartas pastorales, en las que se refiere ampliamente a la *Rerum Novarum* y comenta su contenido. La primera, publicada en vísperas del Primero de Mayo (17-IV-1892), es un largo comentario de 65 páginas a la encíclica social. Es uno de los documentos de la época más importantes sobre este

tema y contiene comentarios vibrantes sobre la encíclica. La prensa extranjera se hizo eco del mismo: así, el *Moniteur de Rome* (5-V-1892), lo califica de «magnífica carta pastoral» y afirma que, «sin duda, es uno de los documentos episcopales más notables de todos los que se han publicado sobre la *Rerum Novarum*»; también la *Voce della verità* (21-V-1892) dice que «contiene uno de los comentarios más extensos y luminosos... sobre la encíclica de León XIII; la fuerza del razonamiento está al mismo nivel de la elocuencia; es un trabajo magistral... digno de un teólogo, de un filósofo y de un hombre de Estado». Siete años más tarde (10-V-1899), publicó un excelente escrito sobre las huelgas, que intenta dar respuesta a esta pregunta: «¿Cómo podrían evitarse o hacerse más difíciles las huelgas?». Como Maura y Gelabert, y a diferencia del obispo Sancha (más reformista), el obispo Morgades parece defender actitudes más próximas a la Escuela católica «liberal», antiintervencionista y socialmente más conservadora. Sin embargo, en este último documento, se aparta bastante de la pastoral de 1892 (desconfianza ante la intervención estatal) y se hace mucho más intervencionista. Esta pastoral también tuvo una gran resonancia (cf. J. M. Guix, *Recepció episcopal de la «Rerum Novarum» a la Tarraconense*, Barcelona, 1991).

Después de este primer momento (1891-1894), la doctrina de la *Rerum Novarum* fue calando poco a poco en el episcopado —especialmente después de la peregrinación obrera de 1894—, como lo demuestra el documento colectivo que hicieron público los obispos que se encontraron en el último Congreso Católico (Santiago de Compostela, 1902). Con todo, en su conjunto, tampoco en este segundo momento abundó la riqueza ni la profundidad: el análisis de la condición de los obreros, cuando se hace, es más bien teórico y desencarnado de la realidad concreta, y se hace referido a los países industrializados de Europa. El interés de los obispos se centra, principalmente, en la pérdida de un puesto relevante de la Iglesia en la socie-

dad, con nostalgia de una sociedad teocrática ya desaparecida. Las soluciones que se presentan son excesivamente generales, con escaso sentido práctico y con poca preocupación misionera por la sociedad industrial.

La encíclica fue mejor recibida y dio frutos más abundantes en los congresos católicos (1889-1902) y, especialmente, en los círculos del jesuita P. Antoni Vicent, pionero, abanderado y padre de la acción social de la Iglesia en España, a pesar de sus limitaciones y deficiencias (v. gr.: el paternalismo). Junto al P. Vicent, hay que mencionar al segundo marqués de Comillas, Claudio López Bru, quien, a pesar del tinte tradicional, benéfico y paternalista que con mirada actual podemos descubrir en su acción, ha sido sin duda el «prohombre que más tiempo y dinero ha consagrado al obrero español» (Severino Aznar). El fue el gran mecenas de la magna peregrinación obrera a Roma, en la que participaron 15.000 trabajadores. Les acompañaron veinticuatro obispos, quienes, al regresar de la visita al Papa, hicieron pública la pastoral colectiva antes aludida (18-V-1894). (De las diócesis de Vic y Solsona participaron 940 peregrinos, presididos por el Dr. Morgades, que escribió una crónica minuciosa y entusiasta de la romería (9-V-1894) en el BO 49, 1894, 193-248). Esta peregrinación no tuvo la misma «calidad obrera» de las grandes peregrinaciones francesas de León Harmel (demasiados empresarios y obispos, más carácter religioso y político que social, organización bastante paternalista, etc.), pero fue un estímulo notable para el catolicismo social español de los años siguientes.

Recepción teórica y práctica

En Cataluña y en el resto de España y de Europa, como fruto de la encíclica, hubo una movilización general de las fuerzas sociales. Apareció una nueva literatura

que desarrollaba, comentaba o profundizaba las ideas del Papa en obras de carácter científico, en folletos de divulgación y artículos de revistas. Para poner en obra el programa de la encíclica, surgieron infinidad de asociaciones, congresos y movimientos. Unos y otros se esforzaron en sacar y hacer progresar la doctrina de León XIII. También los no católicos tuvieron como punto de referencia la *Rerum Novarum* en los libros y los periódicos, en los Parlamentos y en los tribunales de justicia. Bajo el influjo de la encíclica, los gobiernos y los Parlamentos encontraron nuevas motivaciones para avanzar en las líneas ya iniciadas y ensayar otras nuevas en política social y economía nacional. Tenemos de ello una prueba en el Tratado de Versalles, el cual, al ocuparse de la cuestión obrera, dictó estos principios: 1) El trabajo del obrero no es una mercancía, sino una prestación personal, inseparable de la dignidad humana; 2) es necesario reconocer el derecho de asociación que tienen los obreros; 3) se ha de respetar la jornada de ocho horas; 4) es necesario llegar al descanso dominical, que constituye una necesidad para los obreros. Todas estas disposiciones concuerdan plenamente con la *Rerum Novarum*, en la que parecen estar inspiradas. Pío XI no exagera cuando afirma que «los principios católicos en materia social poco a poco entraron a formar parte del patrimonio de toda la sociedad humana y (...) muy frecuentemente se alegan y defienden (...) en el seno de los Parlamentos y ante los tribunales de justicia» (QA 95).

b) Ulterior evolución de la doctrina de la «Rerum Novarum»

En el aspecto doctrinal, después de la encíclica *Rerum Novarum*, debían dilucidarse muchas cuestiones que habían quedado en suspenso. La propiedad privada es un

derecho natural, había formulado el Papa, pero tiene que servir a la utilidad común. ¿Qué pensar, pues, de los grandes latifundios improductivos? ¿Son un abuso? ¿Es necesario que intervenga el Estado? ¿En qué medida? ¿Qué puede imponer?

Lo que es superfluo, dice la encíclica, ha de ser empleado para el bien común. ¿Qué ha de entenderse por superfluo? Esta obligación de ponerlo al servicio del bien común, ¿es deber de justicia o de caridad? ¿Se trata simplemente del deber de dar limosna?

Los ricos, dice León XIII, han de considerarse administradores de sus bienes y han de orientar esta administración a la prosperidad colectiva. ¿Cómo entender esta obligación? El propietario que no hace limosna pero emplea lo superfluo para mejorar su patrimonio a fin de hacerlo más rentable (y, consecuentemente, más beneficioso para la colectividad), ¿satisface así esta obligación?

Estas y otras muchas cuestiones, después de la encíclica, siguieron siendo discutidas y profundizadas por los Papas en documentos sociales posteriores. Demos una síntesis de esta evolución progresiva:

La propiedad

Se ha dicho que el tema de la propiedad preside todo el problema social. No es así; la doctrina sobre este punto no centra la enseñanza social de la Iglesia. No debe confundirse la doctrina de la Iglesia con la práctica de algunos católicos, que a veces han mantenido posiciones equívocas.

La *Rerum Novarum* defiende el derecho de la propiedad privada contra la tesis colectivista del socialismo: demuestra su licitud y su necesidad. Pero no pasa por alto los deberes de caridad de los propietarios. Después de la *Rerum Novarum*, la doctrina social sobre la propiedad se-

guirá avanzando: se mantendrá la defensa de la propiedad, pero se irá acentuando cada vez más que los bienes, creados por Dios para todos los hombres, han de beneficiar equitativamente a todos, según las normas de la justicia y de la caridad. De esta manera, volviendo a la doctrina de los Padres y de la filosofía escolástica, el derecho de propiedad privada se subordina al destino universal de los bienes creados. Por esto, desde Pío XI (QA 45-48) hasta Juan Pablo II (CA 30-43) —pasando, evidentemente, por la encíclica *Mater et Magistra*, de Juan XXIII (nn. 119-121), y la constitución conciliar *Gaudium et spes* (nn. 69 y 71)—, todos los documentos ponen su acento en la función social o hipoteca que grava intrínsecamente la propiedad (cf. LE 14; SRS 42). De aquí, también, las limitaciones que la ley puede imponer a la propiedad y la obligación moral de ayudar a los demás con lo superfluo y, a veces, también con lo necesario (cf. PP 49; SRS 31; CA 36 y 58).

Por lo que se refiere a los bienes de producción, Juan Pablo II hizo aportaciones muy valiosas en la encíclica *Laborem exercens* (nn. 14-15). Estos bienes nunca pueden ser poseídos contra el trabajo. El único título legítimo de su propiedad es que sirvan al trabajo y hagan posible su destino universal. Por lo tanto, el derecho de propiedad privada de los medios de producción ha de ser sometido «a una revisión constructiva en la teoría y en la práctica» (n. 14). Dentro de este marco, se ha de estudiar la «copropiedad de los medios de producción» y «la participación de los trabajadores en la gestión y en los beneficios de la empresa» (ib.), de manera que «toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título para considerarse “copropietaria” de esta especie de gran taller del trabajo» (ib.), tenga la posibilidad «de aparecer como corresponsable y coartífice en el puesto de trabajo» (n. 15) y de ser «consciente de que trabaja “en algo propio”» (ib.).

El salario familiar

Por el texto de la *Rerum Novarum* y por las explicaciones posteriores del cardenal Zigliara a unas consultas presentadas por el Congreso Internacional de Malinas (1891) —que el cardenal Goossens elevó a la Santa Sede—, quedó bien claro que el salario vital, suficiente para mantener un obrero sobrio y honesto, es debido en justicia conmutativa.

Ahora bien, cuando apareció la *Rerum Novarum*, algunas escuelas sociales ya habían avanzado mucho en el tema del salario familiar. Así, por ejemplo, La Tour du Pin y algunos otros de sus compañeros defendían el salario familiar absoluto como deber de justicia conmutativa. Tras la encíclica, prosiguieron las discusiones y se dieron actitudes muy variadas: ¿Qué debía entenderse por salario familiar? ¿Es el necesario para mantener el número de hijos y familiares que el obrero tiene a su cargo (salario familiar relativo), o el necesario para mantener el número de hijos y familiares ordinario y corriente de una época y de un país determinado (salario familiar absoluto)? Este salario, ¿es debido en estricta justicia, o en virtud de la caridad, o, como se dirá años más tarde, en virtud de justicia social? Si se establece el salario familiar absoluto, ¿cómo pueden asegurarse los recursos indispensables a las familias numerosas?

Con las encíclicas *Casti connubii* (1930) y *Quadragesimo anno* (1931), de Pío XI, queda bien clara la obligación del salario familiar absoluto como salario mínimo debido en estricta justicia (QA 71). Las familias numerosas deberán encontrar el suplemento necesario en los subsidios familiares exigidos por la justicia social.

Todavía en el año 1961, cuando Juan XXIII publicó la encíclica *Mater et Magistra*, las discusiones sobre algunos puntos del salario eran muy vivas. Después de esta encíclica —a pesar de que no hace aportaciones de importan-

cia sobre el tema (n. 71)—, las discusiones sobre este punto han bajado de tono. Y no obstante, hoy, en pleno 1991, la cuestión del salario social a favor de las familias numerosas es uno de los puntos negros dentro del Estado español. Comparadas con las de numerosos países europeos, las asignaciones por hijo son absolutamente deficientes. Convendría corregir este problema con atención urgente.

El sindicalismo

Mucho más agrias y violentas fueron las discusiones sobre cómo debían ser los sindicatos, aun después de la *Rerum Novarum*. León XIII había reivindicado claramente el derecho de asociación, bien fuera mixta —de patronos y obreros—, bien homogénea o de clase —obreros solos—. A esta posición de principio se añadía otra, coyuntural: puesto que las asociaciones socialistas se regían por criterios contrarios a la fe, los obreros cristianos no tenían más alternativa que la de constituir, entre ellos, asociaciones que, ante todo, promoviesen la fe y los hábitos evangélicos y, en segundo lugar, atendiesen debidamente a sus necesidades materiales. Se sobrentendía que, cuando estos sindicatos confesionales no fuesen posibles, no estaba prohibido adherirse a sindicatos interconfesionales o neutros, mientras quedasen salvaguardados aquellos intereses superiores.

Sobre el primer aspecto (sindicatos mixtos o independientes), la práctica enseñó que, por lo menos en el mundo industrial, el sindicato obrero homogéneo (integrado sólo por obreros) y no el mixto (compuesto de patronos y obreros) era la solución normal, si bien se le orientaba a colaborar lealmente con las organizaciones patronales a través de las instituciones.

Sobre el segundo aspecto (sindicatos confesionales o neutros), las discusiones fueron mucho más tensas, espe-

cialmente en Alemania. Los obreros católicos del Oeste, del Sur y del Este, querían defender sus intereses profesionales, de conformidad con sus convicciones católicas. Garantizaban la ortodoxia a través de su integración en asociaciones de finalidad religiosa, sometidas a la autoridad eclesial. Pero, al mismo tiempo, querían que la defensa profesional fuera eficaz y al margen de los sindicatos socialistas. Esto les llevó a unirse con los protestantes y a constituir un potente sindicato interconfesional, independiente de la jerarquía eclesiástica. Contra la creación de este sindicato interconfesional se alzó el grupo católico de Berlín, para el cual, pertenecer a sindicatos interconfesionales, era peligrosísimo, porque fácilmente podía conducir a los miembros católicos a la indiferencia religiosa. Este grupo optaba por el sindicato católico, sometido a la supervisión y a las directrices de la jerarquía.

El Papa San Pío X intervino con la encíclica *Singulari quadam* (24-IX-1912), dando la razón, en el terreno de los principios, al grupo de Berlín y tolerando, en el terreno de los hechos, la otra actitud (la tesis de Colonia), a la que impone algunas condiciones.

Tras una tregua momentánea, más aparente que real (la paz de Metz), el fuego de las discusiones se encendió de nuevo sobre el mismo tema. La muerte de Pío X y la guerra mundial arreglaron el problema, que se suscitó otra vez en un contexto distinto en el año 1929 y motivó una carta —llamada carta del sindicalismo cristiano— de la Congregación del Concilio, dirigida a Mons. Liénart, obispo de Lille, en la que se resume en siete tesis la doctrina sindical de la Iglesia, se recuerdan cuatro obligaciones fundamentales a los dirigentes de los sindicatos cristianos y se subrayan cuatro condiciones para que sean lícitos los compromisos entre sindicatos neutros o socialistas y sindicatos católicos.

Actualmente, el sindicato es considerado un «elemento indispensable de la vida social» (LE 20). Desde Pío XII hasta nuestros días, los Papas, dejando al margen aquellas preocupaciones, se han fijado mayormente en la fun-

ción esencial que han de cumplir los sindicatos obreros (la defensa de los intereses de los trabajadores en los contratos laborales), en la superación de la lucha de clases y la protección de la persona y de la familia, en la independencia del sindicato en relación al poder político y, finalmente, en la huelga. Sobre la huelga, además de otras alusiones en la *Rerum Novarum* (n. 29) y en la *Quadragesimo anno* (n. 94), tenemos algunos párrafos muy valiosos en la constitución *Gaudium et spes* (n. 68), en la carta *Octogesima adveniens* (n. 14) y en la encíclica *Laborem exercens* (n. 20). Este último documento subraya que es necesario un espíritu abierto en el esfuerzo por la justicia social (n. 20); que no es una lucha contra los otros, sino un compromiso normal para conseguir un objetivo bueno y justo; pero será muy difícil —por no decir imposible— superar los conflictos entre el capital y el trabajo si no se llevan a cabo algunos cambios, en la teoría y en la práctica, decididamente orientados a asegurar el primado de la persona sobre las cosas (n. 13).

Como complemento de lo que hemos dicho de los sindicatos, conviene añadir alguna palabra relacionada con la organización corporativa (corporaciones, grupos o cuerpos profesionales, etc.). ¿En qué consiste?

La organización sindical es horizontal: agrupa sólo a los trabajadores o a los empresarios de una misma rama económica. Contrariamente, la organización corporativa tiene una disposición vertical que agrupa de arriba a abajo a todos los que trabajan en un mismo ramo de la vida económica, social o cultural.

Por lo tanto, el sindicato y la corporación no son dos miembros de una alternativa, entre los cuales es preciso elegir, sino dos términos complementarios que se atraen y complementan mutuamente. Si la ley, por una parte, garantizara la libertad y la competencia, y determinara los límites y las responsabilidades, tanto de los sindicatos de obreros como de las asociaciones patronales, y, de otra, posibili-

tara y fomentara las instituciones de diálogo y cooperación entre ambos grupos, se alcanzaría la mutua potenciación de las ventajas que aportan, tanto el planteamiento «horizontal» como el objetivo «vertical». En el fondo, se trata de conjugar armónicamente la lucha y la concertación sociales, en todo lo que tienen de positivo, evitando, tanto como sea posible, sus eventuales consecuencias negativas.

La doctrina sobre la superación de las tentaciones entre estos dos polos pertenece a la tradición constante del pensamiento de la Iglesia. Si la terminología «corporativa» alcanzó su cima en el tiempo de Pío XI y Pío XII, se abandonó a partir de Juan XXIII, a causa del lastre «corporativista», y se adoptó un lenguaje que potencia los «cuerpos intermedios», la «socialización», el fomento y la conexión del «libre tejido asociativo» dentro del cuerpo social. Es necesario dejar bien claro que las tesis sobre la corporación no pretenden hacernos retroceder y revivir las estructuras sociales de la Edad Media; no defienden tampoco un corporativismo de Estado (como intentó vivirlo Mussolini en Italia, Salazar en Portugal y Dollfus en Austria), sino un corporativismo de asociación. Finalmente, no ha de confundirse con el sindicato vertical de la España franquista, carente de libertad sindical.

El principio de subsidiariedad

La *Rerum Novarum* defendió la intervención del Estado, a fin de poner remedio al exceso liberal y proteger a los trabajadores —especialmente los niños y las mujeres— contra los abusos, a través de la legislación social. León XIII, de alguna manera —aunque no usase este vocablo—, ya defendía la subsidiariedad, cuando, por ejemplo, advertía que el Estado «no se inmiscuya en la constitución interna ni en el régimen de vida» de las asociaciones de los ciudadanos. Pío XI fue el creador y definidor

de este término, que expresa un principio esencial y permanente de la filosofía social, extraído de la experiencia histórica y de la esencia natural propia de cualquier asociación de personas humanas.

Este principio —expuesto, sobre todo, en la *Quadragesimo anno* (nn. 79-80)— establece que el Estado deje en manos de las asociaciones inferiores la posibilidad de resolver las cuestiones de menor importancia; que una sociedad mayor no haga lo que puede hacer una inferior, y que ninguna comunidad se reserve aquello que pueden hacer los individuos con su propia iniciativa y esfuerzo.

Los Papas posteriores (v. gr.: CA 15 y 48) y el Concilio Vaticano II (GS 74-75; GE 6) han mantenido esta línea de Pío XI.

Justicia y caridad

La *Rerum Novarum* deja bien claro que la cuestión social sólo puede resolverse con la práctica de la justicia, la amistad y la fraternidad. A partir de esta encíclica, queda muy claro que la justicia deberá constituir el entramado de la doctrina social de la Iglesia y la norma universal que deberá regular relaciones más ordenadas. Sin embargo, esta encíclica habla también abundantemente de la caridad y de su obligación, desde un nuevo registro que profundiza y corona los contenidos de la amistad y de la fraternidad. Viene a decir que la caridad es la norma fundamental de toda la vida social y la justicia es la norma objetiva universal de todas sus relaciones.

A partir de Pío XI (en la *Quadragesimo anno* y en la *Divini Redemptoris*), la justicia y la caridad —a pesar de ser dos virtudes distintas— aparecen como necesariamente unidas en la vida económico-social ordenada. La justicia expresa concretamente, y a veces jurídicamente, las obligaciones; la caridad las inspira y las anima.

Avanzando por este camino, el documento *La justicia en el mundo*, del Sínodo de los Obispos (1971), proclama bien a las claras que la justicia y el amor son inseparables: «El amor es, ante todo, exigencia de justicia, es decir, reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. Y, por su parte, la justicia sólo alcanza su plenitud interior en el amor».

Juan Pablo II, en el documento *Dives in misericordia*, advierte que la justicia es insuficiente sin el amor y que, en nombre de la justicia, es posible traicionar esta misma virtud y, al mismo tiempo, la virtud de la caridad (n. 13).

IV

CIEN AÑOS DESPUES DE LA «RERUM NOVARUM»

a) La doctrina social de la Iglesia

Pese a las resistencias y a las críticas de que fue y ha sido objeto, no puede negarse que la *Rerum Novarum* está situada en el punto de partida de un movimiento y de una reflexión que marcan definitivamente al mundo católico. En el ámbito del pensamiento constituyó un arranque, una de cuyas realizaciones más significativas han sido las Semanas Sociales —creadas en Francia en el año 1904 por H. Lorin—, verdadera «universidad ambulante» que tiene como objetivo profundizar y actualizar la doctrina social de la Iglesia, a fin de traducirla en acciones prácticas («L'étude pour l'action») y, al mismo tiempo, «informar», «promover» y «suscitar vocaciones sociales». Y, al lado de las Semanas Sociales, hemos de hacer mención de un buen abanico de instituciones que tienen como finalidad la investigación y difusión de la doctrina social de la Iglesia: «Action Populaire», «Economie et Humanisme», Unión Internacional de Estudios Sociales de Malinas, Instituto de

Estudios Sociales del Instituto Católico de París, Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Lille, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Gregoriana, Instituto Social León XIII de Madrid, ICESB de Barcelona, etc., etc. Al margen de cierto retraimiento en el mundo clerical y en algunos seminarios, es necesario reconocer que, al menos en muchos grupos, el catolicismo superó las perspectivas excesivamente privatizadas y paternalistas del siglo XIX. Junto a los Papas, hemos de hacer memoria de las aportaciones sociales del Concilio Vaticano II, del Sínodo de los Obispos (especialmente el año 1971), del CELAM (Medellín, 1968 y Puebla, 1979), de las Conferencias Episcopales, etc. Y, en cuanto a la sensibilización de los fieles, los movimientos de Acción Católica —muy señaladamente los movimientos especializados de pastoral obrera— han jugado un papel muy importante.

A cien años de distancia, vale la pena constatar que, a pesar de todos los reproches que se han hecho al texto de León XIII (pocas innovaciones sobre el pensamiento clásico medieval de cristiandad, ninguna referencia a la promoción obrera, decidido rechazo de la lucha de clases, falta de análisis económico, tendencia «ideológica», caricatura del socialismo...), las orientaciones generales de la encíclica han sido autenticadas por la historia. Desde entonces, el magisterio social de la Iglesia ha propuesto principios de reflexión y valores permanentes, criterios de juicio y normas de acción.

No se puede negar que, en este largo camino de la doctrina y del movimiento sociales, los Papas han tenido un papel relevante. Si León XIII le da el primer impulso oficial, Pío XI la bautiza con el nombre de «Doctrina Social de la Iglesia» (1931) y Pío XII la hace llegar a la mayoría de edad. Juan XXIII dará un golpe de timón a algunos aspectos de su orientación: mencionará menos la ley natural y acudirá más a la Revelación; suavizará el carácter confesional de los compromisos, para dar paso al plu-

ralismo y poner más acento en la evangelización, etc. Después de la encíclica *Mater et Magistra*, de Juan XXIII (1961), la doctrina social de la Iglesia (sobre todo, la expresión) sufre una crisis y se acusa una tendencia a retirarla del uso oficial: ausente en la *Pacem in terris* (1963), voluntariamente eliminada en la constitución conciliar *Gaudium et spes* (1965), vuelve a ser plenamente reivindicada por Juan Pablo II (desde el año 1979) y por el Sínodo de los Obispos (1985).

La doctrina social de la Iglesia se caracteriza por su continuidad y, al mismo tiempo, por su adaptación. Tiene unos principios generales inmutables, pero va adaptándose a las circunstancias de cada momento y a las nuevas situaciones que se van presentando: es una sabia simbiosis entre la tradición abierta a la evolución y la evolución enraizada en la tradición.

Ciertamente, el enfoque de la doctrina social de la Iglesia ha experimentado algunos cambios, que quedan caracterizados por unas notas distintivas que dan pie a una señalización de diferentes etapas. He aquí, en breves trazos, un intento de clasificación, el cual distingue tres etapas en la evolución de esta doctrina:

a) La primera etapa, dominada por la *Rerum Novarum*, es la fase de la filosofía cristiana, que actúa de intermediaria entre la fe, el derecho natural y la cuestión obrera, siguiendo un método predominantemente deductivo. El punto de partida no es la investigación histórica, sino, preferentemente, los principios inmutables de la razón y de la Revelación. De estos principios, presentados por la filosofía neoescolástica —León XIII «canonizó» el tomismo en la encíclica *Aeterni Patris* (1879)—, se deduce, tomando en cuenta los diversos datos de la realidad, el modelo de sociedad ideal y los comportamientos que han de adoptar los cristianos y los hombres honrados, desde el ángulo de la ética cristiana. En esta fase, la parti-

cipación de los laicos en la elaboración directa de la doctrina social es muy escasa.

b) La segunda etapa, bajo los pontificados de Pío XI y Pío XII, es la fase de la doctrina social propiamente dicha. La cuestión obrera, con la gran depresión económica de los años 30 y la secuela del desempleo, se convierte en cuestión social. Se da un poco más de protagonismo a los procesos históricos de transformación social, pero sigue predominando el método deductivo que saca conclusiones de unas premisas de ética social cristiana. De la estrecha relación que Pío XI reconoce entre doctrina cristiana, datos de la historia y proyectos operativos, dimana la «Doctrina Social de la Iglesia», considerada durante aquellos años como un «corpus» orgánico de principios universales y de orientaciones operativas, y que fue situado en la base de un modelo de sociedad cristiana. Venía a ser, de alguna manera, una «tercera vía», equidistante hasta cierto punto, pero sobre todo trascendente, respecto al liberalismo y el socialismo. En esta fase comienza a ser reconocida, valorada y estimulada la participación de los laicos (Pío XI es el gran promotor de la Acción Católica).

c) La tercera etapa se inicia con Juan XXIII (después de la encíclica *Mater et Magistra*) y se desenvuelve durante los años del Concilio y del pontificado de Pablo VI. Esta fase coincide con una transformación profunda de la cuestión social, que alcanza dimensiones universales y viene condicionada por la revolución tecnológica (cibernética, automatización etc.). Los pobres ya no son solamente los proletarios de la *Rerum Novarum*, o los afectados por el desempleo de la *Quadragesimo anno*, sino también los nuevos proletarios de la sociedad del bienestar y, sobre todo, los pobres del Tercer Mundo. El punto de partida de la enseñanza social de esta fase ya no son, predominantemente —a pesar de la importancia que si-

guen teniendo—, las definiciones universales e inmutables de la filosofía cristiana. Es, de una parte, la lectura de los «signos de los tiempos» y, de otra —y sobre todo—, la vocación del hombre a la vida divina, a la luz del misterio de Cristo o del plan de Dios en Cristo, ahora sistemáticamente presentado. En esta fase se da mucha más importancia al papel de los laicos, que no queda restringido a la aplicación responsable de la doctrina social de la Iglesia a casos concretos, sino que abarca también a su elaboración (PT 161; AA 31; OA 47).

Actualmente —gracias, sobre todo, a las aclaraciones de Pablo VI en la *Octogesima adveniens* y a las aportaciones de Juan Pablo II— podemos definir la doctrina social de la Iglesia de esta forma: «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 su vez, trascendente, para orientar consecuentemente la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología, y especialmente de la teología moral» (SRS 41; cf. CA 3 y 55).

Así pues, la doctrina social de la Iglesia no es la «consagración» de una estructura dada, la propuesta de un modelo concreto o un simple conjunto de principios generales, sino que se sitúa en tres niveles distintos: ofrece principios de reflexión, normas de juicio y directrices para la acción (cf. OA 4).

En los documentos más recientes de la Iglesia, esta doctrina tiene tanto la función de desvelar conciencias y discernir los signos de los tiempos como la de ofrecer una visión global del hombre y de la humanidad para ayudarle a alcanzar su pleno desarrollo (cf. GS 3 y 4, y PP 13).

Por tanto, la enseñanza social de la Iglesia tiene un dinamismo que se desenvuelve a través de una reflexión que toma en cuenta cuatro puntos de referencia: las situaciones cambiantes de este mundo, el impulso del Evangelio, la voluntad de servicio y atención a los más pobres y la experiencia multisecular:

— El cambio de situaciones y circunstancias se extiende a muchos campos. Sólo apunto algunos. La realidad económico-social ha sufrido muchas e importantes transformaciones (v. gr: el capitalismo, sin dejar los ámbitos pequeño y mediano, se ha adentrado en los espacios enormes de las multinacionales; el socialismo se ha despojado, en buena parte, de la carga de agresividad revolucionaria y se ha orientado hacia el reformismo socialdemócrata y el laborismo humanista, etc.). Conviene también tener presente la distinta aceptación de las enseñanzas sociales de la Iglesia y el movimiento social. En algunas regiones contó con el apoyo de la jerarquía; en otras, las iniciativas y el soporte quedaron reducidos a algunos sacerdotes y algunos pequeños grupos de las parroquias populares; en otras, todavía, el movimiento social tuvo que abrirse camino chocando con la oposición de un clero y de unas comunidades socialmente poco sensibilizadas. También la manera de ser y el temperamento de cada Papa se han reflejado en la maduración de la doctrina social: así, por ejemplo, León XIII es socialmente más avanzado que su sucesor Pío X (no obstante, sería inexacto e injusto contraponerlos como el «Papa social» y el «Papa reaccionario», puesto que, como ha escrito el P. Jarlot, «la simiente sembrada por León XIII brotaba bajo Pío X para florecer en tiempo de Pío XI»).

— El Evangelio —y, junto a él, los Hechos de los Apóstoles y las Cartas apostólicas— ha sido constante fuente de inspiración y de renovación del magisterio so-

cial de la Iglesia, también en sus dos primeras etapas. Eso sí; no basta con espigar unas cuantas frases —de esta forma igual podrían defenderse muchas desigualdades sociales (la esclavitud, la sujeción de la mujer, etc.)—, sino que se ha de aceptar la totalidad de sus exigencias. Si se hace así, el Evangelio siempre ha sido y es fuente de renovación, de búsqueda de formas nuevas más aptas para servir mejor y para estrechar más los vínculos de la fraternidad y de la paz.

— La sensibilidad propia de la Iglesia se ha de poner de manifiesto en la voluntad desinteresada de buscar el bien integral de cada hombre y de todos los hombres, aun cuando eso vaya contra las ventajas particulares, y con opción preferencial por los pobres (más adelante trataré este tema).

— La rica experiencia de muchos siglos (doctrina de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, y la historia multiseccular de tantas y tantas obras de beneficencia a favor de toda clase de marginación) permite a la Iglesia «asumir, en la continuidad de sus preocupaciones permanentes, las innovaciones atrevidas y creadoras que requiere la situación presente del mundo» (OA 42).

b) La conciencia social

Fruto de la *Rerum Novarum*, se despertó —como ya hemos visto— la conciencia social; la legislación social de los Estados experimentó un progreso; mejoró la solidaridad entre los hombres y, en el ámbito institucional, surgió una red de obras para animar y sostener los sindicatos cristianos, las mutualidades, las asociaciones familiares y deportivas, etc. Según T. Cortis y A. Thomas (delegado y primer director, respectivamente, de la Oficina Internacional del Trabajo), en la encíclica leoniana se encuentran los principios que sirven de base a la creación

de este organismo, al que han dado pleno respaldo todos los Papas desde Pío XI.

Por lo que se refiere a la Península Ibérica, se ha hablado mucho de la atonía o falta de sentido social de los españoles. Me limito a citar unas palabras del que fue mi admirado maestro, el Dr. Angel Herrera Oria. El año 1951, en una homilía predicada en la catedral de Málaga, había afirmado: «En nuestra formación religiosa hay una gran laguna: la moral social. La moral individual y familiar son elevadas. La social, bajísima» (5-VIII). El primer día de julio de 1961, en un artículo publicado en *L'Osservatore Romano*, titulado «La conciencia social en España», insistía en este criterio: «El socavón más profundo del catolicismo español es la deficiente formación de la conciencia social, defecto que viene de muy antiguo». Y añadía: «Es doloroso comprobar que en la conciencia de la inmensa mayoría de las fuerzas vivas, creyentes y piadosas, ha quedado sin trabajar la faceta de los deberes de justicia social».

También los Metropolitanos españoles, el mes de julio de 1962, en una declaración colectiva, titulada «La elevación de nuestra conciencia social según el espíritu de la *Mater et Magistra*», afirmaban que «la falta de una conciencia social más viva y operante» es «una de las llagas que más nos afligen».

Desde entonces las cosas han cambiado favorablemente. Y con todo, estoy convencido de que la conciencia social y la formación social de la mayoría de los españoles siguen siendo deficitarias. Esta afirmación también incluye a la mayoría de los católicos catalanes y se extiende a la mayoría de los ciudadanos del Estado. Algunas de las consideraciones que siguen superan el ámbito catalán y español y abarcan unos horizontes más amplios:

a) Una manifestación concreta —todavía general— de nuestra conciencia social deficiente es la crisis de civis-

mo. El civismo puede conceptuarse como la voluntad firme y constante de subordinar el bien personal o cualquier otro interés particular al bien común de la comunidad. No descubrimos ni decimos nada nuevo, si confesamos que sufrimos una crisis de civismo, que se manifiesta en una falta o bajo nivel de sentido de los deberes sociales o de interés por la vida pública, más amplia que la vida política, como explica el documento de la Conferencia Episcopal Española sobre *Los católicos en la vida pública*.

El incivismo no es de hoy, pero actualmente ha alcanzado dimensiones inquietantes y afecta más o menos profundamente a una gran parte de los ciudadanos. Se manifiesta en un individualismo agudo que rehúsa sujetarse a las exigencias del bien común, del que ha perdido la preocupación y hasta, a veces, la noción. Lo único que preocupa a muchos ciudadanos es el interés inmediato y material del propio yo, de la propia familia, del propio grupo. La filosofía que lo anima es la del «no te comprometas», «ande yo caliente y ríase la gente».

Este individualismo desemboca con frecuencia en un desprecio de las instituciones públicas y de las leyes. Se las reclama o se las utiliza cuando favorecen los propios intereses, pero se las da la espalda, se las burla y se reniega de ellas cuando resultan incómodas o no se las necesita. La seguridad social, los impuestos sobre la renta, los derechos de aduanas, etc., son campos abiertos —desgraciadamente no los únicos— para este tipo de conducta agresiva.

Los servicios públicos, de una parte, sufren con frecuencia de mala gestión; de otra, son considerados por muchos ciudadanos sólo como una fruta a la que hay que estrujar para sacarle el máximo jugo posible.

De estas prácticas se siguen graves consecuencias morales, económicas y sociales: hacen del fraude el pan nuestro de cada día y convierten a quienes lo cometen en una nueva especie de héroes que gozan de la simpatía y la admiración de muchos. Pensemos, por ejemplo, en los

aprovechados y desaprensivos que convierten el subsidio de paro en un «instrumento» para no trabajar o en un sobresueldo injustificado; en los traficantes del «dinero negro» —cosa que el mismo Estado favorece en su ámbito, aunque lo persigue en el ámbito privado, después de «dejar hacer»—; en tantas personas que defraudan a Hacienda a la hora de pagar los impuestos, etc.

El fraude fiscal comporta la mentira, que se convierte en muchos ciudadanos en pretexto de legítima defensa contra los abusos de la autoridad. Eso desencadena una espiral viciosa y plagada de peligros: la autoridad ve con demasiada frecuencia en los ciudadanos presuntos delinquentes, a los que es necesario estrujar, y los ciudadanos, a su vez, en los gobernantes, a unos agresores injustos contra los cuales es necesario defenderse: los gobernantes calculan las bases impositivas sobre la presunción de la mentira y multiplican la tiranía de los controles y de las inspecciones sobre los ciudadanos, y los ciudadanos se ingenian la manera de defenderse contra unos procedimientos que juzgan abusivos y que, a veces, lo son.

Los gobernantes tienen la obligación grave de repartir equitativamente las cargas tributarias, de afinar mucho en las bases impositivas y en los niveles mínimos de exención para los trabajadores con ingresos bajos y de hacer uso escrupuloso del dinero recaudado de los ciudadanos. Paralelamente, los ciudadanos no podemos ampararnos en nuestro juicio personal para legitimar el fraude fiscal que, en definitiva, perjudica a los que cumplen.

El incivismo se pone de manifiesto también en una crítica estéril y morbosa de la autoridad, en la defensa egoísta de los privilegios, en la conducción de vehículos en malas condiciones personales o sin el debido respeto a las normas de circulación y a las señales de tráfico, en la imprudencia temeraria que anualmente convierte en llamas y cenizas tantos bosques de la Península, en la adulteración de los alimentos, en la violencia que acompaña a algunos

deportes, en las «gamberradas» de toda índole... Desgraciadamente, la lista se podría alargar indefinidamente.

Este incivismo se manifiesta también en el desinterés por la vida política, en la cual se puede llegar algunas veces al abstencionismo y al «pasotismo» permanentes o habituales. Algunos índices, signos y síntomas de este desinterés ya se constatan en la alta cifra de abstención en las convocatorias electorales.

Todos deploramos estas situaciones; pero, desgraciadamente, son pocos los dispuestos a ponerles remedio con una aportación generosa de sacrificio personal.

b) Ensanchemos un poco más nuestros horizontes y contemplemos la sociedad en general (especialmente, la del mundo occidental), para enumerar, más que comentar, algunos puntos concretos en los que la cuestión social todavía chirría y reclama una buena dosis de justicia que ponga remedio al mal que nos consume. Sólo apunto unos pocos; lo contrario, sería cuento de nunca acabar.

En algunas regiones y países, el lujo y el despilfarro provocan la envidia, el odio y el malestar de quienes todavía viven en la pobreza escandalosa y humillante, que con mucha frecuencia pone en peligro su misma supervivencia. Este contraste entre las clases pudientes y los grupos que integran las bolsas de pobreza, se da también en el campo internacional: mientras unas contadas naciones han alcanzado un nivel de vida en el que no falta ninguna comodidad y destruyen excedentes agrícolas, otras luchan desesperadamente para conseguir el mínimo necesario: en el Tercer Mundo el hambre sigue causando estragos (según la UNICEF, una media de 40.000 niños mueren de hambre cada día).

¿Y qué decir de la locura de los presupuestos militares? Su coste mundial, ya antes de la guerra del Golfo Pérsico, superaba en mucho los mil millones de dólares diarios.

Con el 1% del coste de estas armas y máquinas de destrucción se podrían alcanzar algunas de estas metas: asegurar el pleno desarrollo cerebral de 200 millones de niños desnutridos con un suplemento de proteínas; crear 100 millones de nuevas plazas de escuela primaria para niños que ahora no tienen cabida en ella; garantizar unas inversiones agrícolas que aumentarían notablemente la producción de alimentos en muchos países abocados al precipicio; crear un sistema completo de ayuda de emergencia y de una fuerza internacional de socorro para asistir a las naciones que son víctimas de cualquier cataclismo.

Tampoco se ha conseguido todo lo necesario en el interior del mundo del trabajo. En la práctica, no siempre queda claro el primado del hombre sobre los bienes materiales, ni el primado del obrero —persona, sujeto consciente y libre— sobre el trabajo que realiza. El trabajo no es un fin absoluto ni un bien supremo: es un instrumento, un medio con el cual la persona pueda ayudarse para llevar una vida en la que se satisfagan sus exigencias biológicas, intelectuales, afectivas, familiares, espirituales, propias de su vocación humana, y pueda alcanzar el conocimiento y la posesión de Dios. Por lo tanto, el hombre no ha de ser nunca para el trabajo —no ha de vivir para trabajar—, sino el trabajo para el hombre —ha de trabajar para vivir—: el trabajo ha de estar siempre al servicio del hombre, de todo hombre y de todo el hombre.

Es cierto que el trabajo es un deber para la persona, pero también es una fuente de derechos especiales, que brotan del hecho de ser obra consciente y libre del hombre y de la contribución que el trabajo aporta al desarrollo de la sociedad, de la que el trabajador forma parte. Uno de estos primeros derechos es, precisamente, que el trabajo sea verdaderamente «humano», es decir, que no perjudique la salud física ni la integridad moral de los obreros (LE 19) y que respete sus exigencias y aspiraciones legítimas: trato humano, tiempo para el descanso y el

ocio, para la realización personal mediante el desarrollo de las propias capacidades y para el servicio a la sociedad; deseo de participación más plena en las decisiones que afectan a su vida profesional (a través de la opinión, de las iniciativas, de la intervención), etc.

La elaboración de una acertada política del trabajo y la adopción de unas estructuras sociales eficaces no es posible fuera de un marco apropiado de diálogo permanente, con la participación real de todos los componentes de la sociedad.

De otra parte, la protección contra los accidentes en algunos lugares todavía es deficiente y, por lo mismo, las tragedias humanas aún son noticia frecuente en las crónicas diarias de los medios de comunicación. El desempleo —especialmente de los jóvenes— sigue siendo una lacra terrible y vergonzosa de nuestros tiempos y un desafío para nuestra economía y para nuestra sociedad. Comparto plenamente la actitud de Juan Pablo II en la encíclica *Laborem exercens* (nn. 17-18) y en el discurso a la OIT (Ginebra, 15-VI-1982), y estoy convencido de que, todavía hoy, muchos se sienten rehusados, marginados, humillados e incitados a la violencia como consecuencia del paro en que se encuentran. El trabajo, actualmente, es un bien limitado que, tal y como está organizado, no alcanza para todos. Esto, desde una visión cristiana, debería plantearnos algunos interrogantes muy serios: ¿Es lícito acumular distintas ocupaciones y sueldos, cuando hay tantas personas que no pueden tener ninguno? ¿Es lícito percibir algún subsidio (de paro, de enfermedad, etc.) y, al mismo tiempo, desarrollar alguna tarea retribuida? ¿No sería conveniente dejar el lugar de trabajo, hacer una jornada laboral parcial, pedir la jubilación anticipada, cuando no es necesario el sueldo? Es verdad que en algunos casos se necesita madera de santo para dar estos pasos, pero en otros bastaría con no ser bribón.

Los trabajadores extranjeros que han debido emigrar a otras naciones, al cúmulo de limitaciones y sufrimientos que conlleva salir de la propia tierra, han de añadir una legislación poco comprensiva y bastante dura, y una actitud por parte de los aborígenes que, a veces, supera el legítimo patriotismo y degenera en xenofobia y odio racial.

También es necesario dar un toque de atención sobre el comunismo y sobre las inversiones. Siempre, pero sobre todo cuando se anda escaso de recursos, es una ligereza injustificable y temeraria excederse en los gastos. En el momento presente, cuando parece que todos estamos inmersos en la espiral del consumismo, se hace más necesaria la llamada a la austeridad en las actuaciones públicas y privadas de los gobernantes, de los partidos políticos, de las entidades de la Iglesia, de las familias y de las personas particulares. Puede que nuestra manera de vivir no esté a tono con nuestras posibilidades y resulte una provocación para las personas necesitadas de nuestro entorno. Y los que disponen de bienes económicos deberían tener muy hincado en el corazón el convencimiento de que estos bienes están gravados con una «hipoteca social», que no permite que puedan ser retenidos improductivamente ni utilizados exclusivamente para el provecho particular; llevados de la conciencia de justicia, de responsabilidad y de generosidad, deberían pensar más —o tanto, por lo menos— en su utilidad social que en su rentabilidad económica (cf. CA 36). Para completar cuanto vengo afirmando, convendría leer y meditar el n. 18 de la Instrucción Pastoral de la Conferencia Episcopal Española: *La verdad os hará libres* (20-XI-1990).

Todavía conviene añadir que el progreso extraordinario de las ciencias y de la técnica es ambivalente: puede servir para bien y para mal. Los peligros del campo nuclear, biotecnológico y ecológico (sobre la tierra, el mar y el aire), no son nada ficticios, sino muy reales. Estos pro-

gresos mejoran nuestras posibilidades de vida, pero pueden trocarse enemigos nuestros hasta el extremo de poder destruir la humanidad.

c) Como es fácil de observar, la situación económico-social de nuestro mundo actual nos enfrenta con una serie de retos: el del crecimiento económico, a fin de que todos los hombres puedan ganarse honradamente lo que necesitan para mantener a la familia con dignidad; el de una participación equitativa que equilibre las desigualdades injustas; el de un desarrollo integralmente humano para todos, que no sacrifique los valores superiores de las personas con una tendencia a lo económico y material; el del empleo para todos aquellos que tienen edad y condiciones físicas y psíquicas para el trabajo; el de una participación creciente de los ciudadanos en la gestión económica y política; el de un sistema tributario más justo y sin fraudes fiscales, etc.

Aún distamos mucho de alcanzar una sociedad verdaderamente fraterna y una actitud general y sincera de servicio a los más desfavorecidos, que nazca de la vivencia de la solidaridad. Todavía hemos de cambiar mucho nuestras actitudes y nuestros comportamientos, en relación a los bienes que poseemos.

A pesar de todos los nubarrones amenazadores que levantan negros castillos, debemos mirar el horizonte con esperanza, pues el futuro no está abandonado a la fatalidad. Las dificultades han de ayudar a descubrir con más claridad nuestras responsabilidades y han de poner alas a nuestra imaginación, a nuestra creatividad y a nuestra voluntad emprendedora. Sin caer en la falsa ilusión de las salvaciones fáciles y de los devaneos inútiles, cada uno en su puesto, debemos aportar, de conformidad con nuestras posibilidades, algún sillar para la construcción de un mundo más solidario, y hemos de encender aunque sólo sea un fósforo que ayude a ahuyentar las tinieblas.

La actividad económica tiene como finalidad el bien del hombre y es parte del campo de responsabilidades que Dios ha confiado a su inteligencia y a sus manos. La economía es una de las dedicaciones donde la persona humana vive su vocación y hace realidad el designio de salvación presente en la historia. El cristiano no puede desertar de él. El mensaje cristiano lleva consigo un acentuado estímulo «al progreso técnico, al espíritu de innovación, a la creación y extensión de empresas, a la adaptación de métodos, a los esfuerzos constantes por parte de todos aquellos que participan en la producción» (GS 64). Todo esto, evidentemente, es necesario hacerlo sin caer en una mística exagerada del trabajo: el trabajo —como ya se ha dicho hace poco— es para vivir, no se vive para trabajar, y la persona ha de tener tiempo para gozar de los frutos del trabajo propio y de los demás.

Ninguna sociedad puede alcanzar plenamente los objetivos que fija a su desarrollo, si no dispone de instituciones y de mecanismos sociales apropiados que sirvan de base a los esfuerzos que son necesarios para esta finalidad. De otra parte, es necesario tener presente que la justicia social no se deriva automáticamente del crecimiento económico.

V

ALGUNAS CONSIDERACIONES DE CARA AL FUTURO

La justicia social es uno de los elementos constitutivos de la paz: una paz universal y estable sólo puede fundamentarse sobre la justicia social. Nos lo recuerda la encíclica *Laborem exercens* (n. 2) y también el pergamino introducido en la primera piedra de la sede de la OIT en Ginebra: «Si vis pacem, cole justitiam» («Si quieres la paz, practica la justicia»), que parece eco de la proclama de

Isaías: «Et erit opus justitiae pax» (Is 32, 17; cf. Santo Tomás II, II, q. 29, a 3; SRS 10 y 26; CA 5).

a) Educación para la justicia

Hemos de educarnos para la justicia y la caridad. Hemos de estar plenamente convencidos de que la doctrina social de la Iglesia es parte integrante de la concepción cristiana de la vida y una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio. Nos lo dice bien a las claras Juan XXIII en la *Mater et Magistra* (n. 222), y nos lo repite la introducción del documento *La justicia en el mundo*, del Sínodo de los Obispos (1971), y las encíclicas *Sollicitudo rei socialis* (n. 41) y *Centesimus annus* (nn. 5 y 54), de Juan Pablo II. En estos documentos, el Papa actual nos dice que «la enseñanza y difusión de esta doctrina social forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia».

La doctrina social de la Iglesia, además de su vertiente teórica, tiene una dimensión eminentemente práctica. Por esto, Juan XXIII, en la *Mater et Magistra*, decía que esta doctrina «no ha de ser materia de mera exposición, sino que ha de ser, además, objeto de aplicación práctica» (n. 226). Y Juan Pablo II dice que es una «doctrina que ha de 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» (SRS 41). Aquella finalidad operativa es reiterada de nuevo en las *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación sacerdotal*, que publicó la Congregación para la Educación Católica (30-XII-1988): «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 unión esencial entre la doctrina so-

cial y la praxis cristiana, en los sectores, en las obras y en los servicios con los que se trata de poner en práctica los principios y las normas. En particular, la pastoral presupone la doctrina social y ésta conduce a la acción pastoral como parte privilegiada de la praxis cristiana» (n. 62).

Así pues, es necesario que la doctrina social de la Iglesia sea enseñada, conocida y aplicada. Esta necesidad, la Iglesia la predica desde hace mucho tiempo, prácticamente desde la *Rerum Novarum*. A medida que han transcurrido los años, la insistencia sobre este punto ha ido intensificándose. Así, por ejemplo, Pío XI, en la encíclica *Divini Redemptoris* (1937), habla de la imperiosa necesidad de estudiar, meditar y dar a conocer cada día mejor esta doctrina. También lo recordaba frecuentemente Pío XII (por ejemplo 2-3-VII-1951; 21-IV-1957; 5-X-1957). Si no estoy equivocado, el documento pontificio que más insiste, en extensión y profundidad, sobre este punto, es la *Mater et Magistra*, de Juan XXIII, donde leemos estas palabras: «Hoy más que nunca es necesario que esta doctrina social sea no solamente conocida y estudiada, sino además llevada a la práctica en la forma y en la medida que las circunstancias de tiempo y de lugar permitan o reclamen» (n. 221). Seguidamente, Juan XXIII indica algunos centros en los que debería hacerse esta enseñanza y algunos medios que deberían tomarse en consideración: «Exhortamos, en primer lugar, a que se enseñe como disciplina obligatoria en los colegios católicos de todo grado, y principalmente en los seminarios... 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» (n. 223).

Posteriormente, distintos documentos de la jerarquía han insistido a fin de llevar a la práctica este deseo de Juan XXIII: así, por ejemplo, para la catequesis, Juan Pablo II, en la *Catechesi tradendae* (n. 29); para los seminarios, los Metropolitanos españoles (noviembre, 1961) y la Congregación para la Educación Católica (30-XII-1988), etc. De manera general, el documento *La justicia en el mundo*, del Sínodo de los Obispos (1971), trata de esta necesidad de educar y de educarse para la justicia. La educación para la justicia es una de las grandes preocupaciones de la Iglesia postconciliar, consciente de que la transformación de nuestro mundo actual —que incluye la liberación integral del hombre, ya desde ahora, en su existencia terrena— es parte constitutiva de la misión que ha recibido de Jesucristo.

A todos, pero muy especialmente a los sacerdotes y militantes católicos, nos es necesaria una sólida preparación social, solamente posible de alcanzar con el estudio serio de la cuestión social y de la doctrina social de la Iglesia. Evidente que no todos han de ser especialistas en esta materia, pero todos los sacerdotes y los líderes de los movimientos deberían ser sólidamente competentes, fruto del estudio de las disciplinas sociales y del conocimiento y habitud de las encíclicas de los Papas.

Este estudio, enriquecido con la experiencia y la competencia de las realidades humanas, ha de venir acompañado de una profunda vida sobrenatural y de la experiencia de la vida de fe, a fin de lograr aquella «síntesis vital» que nos hará, de una pieza, ciudadanos «sociales y místicos». Esta formación va orientada, ante todo, a formar un afinado sentido de la justicia y de la caridad para vivirlo en la propia conducta, a formar hombres y mujeres que no vivan replegados egoísticamente sobre sí mismos (individualismo, sobreestimación de la posesión, afán de mayores ganancias o de sobreponerse a los demás, etc.), sino que, viviendo para Dios y para Cristo, sean personas para los demás, con

un sentido social profundo y con el convencimiento de que el amor a Dios no es posible sin amar al prójimo (cf. 1 Jo 4, 20-21). Entre el deber de promover la justicia y nuestra obligada actitud religiosa hacia Dios, no puede haber oposición ni separación: el amor a Dios y el amor a los hombres son inseparables. Más aún: Cristo se identifica de tal manera con los pobres (en el sentido más amplio de la palabra), que éstos vienen a ser «un signo, una imagen, un misterio de la presencia de Cristo», «un sacramento, es decir, una imagen sagrada del Señor en el mundo, un reflejo que representa y nos oculta al mismo tiempo su rostro humano y divino» (Pablo VI, 23-VIII-1968). Desde que Jesús hizo esta especie de transustanciación, «toda la tradición de la Iglesia reconoce en los pobres el sacramento de Cristo, no idéntico —es verdad— a la realidad de la Eucaristía, pero sí en perfecta correspondencia analógica y mística con ella» (ib.). Jesús mismo nos lo ha dicho en una página solemne del Evangelio, al proclamar que cada hombre que sufre —hambriento, enfermo, desafortunado, falto de compasión y de ayuda— es El, como si El mismo fuese aquel infeliz, según la sociología misteriosa y manifiesta, según el humanismo de Cristo (ib.).

Ahora bien, de la misma manera que, en el cristianismo, son inseparables el amor a Dios y el amor al prójimo, también lo son —no conceptualmente, pero sí en la realidad— la justicia y el amor. En otras palabras: de igual modo que no es posible amar de veras a Dios sin amar a los hermanos (cf. 1 Jo 4, 20-21), tampoco será auténtico este amor si no incluye como primera exigencia y como primer fruto la justicia (cf. *La justicia en el mundo*, II).

b) Testimonio de justicia

Debemos dar testimonio transparente de justicia y caridad. La misión de dar testimonio de Cristo nos obliga al

compromiso radical por la justicia y la caridad en el mundo. Tan sólo esta forma de testimonio merecerá credibilidad por parte de los demás.

Una escatología auténtica incluye la salvación integral del hombre (del más allá y del más acá, del alma y del cuerpo).

Aun cuando la Iglesia (el Pueblo de Dios y la jerarquía) no es única responsable de la justicia en el mundo, también ella ha de hacer su aportación específica en este campo. Debe fomentar, especialmente, la defensa y la promoción de la dignidad de la persona humana y de sus derechos fundamentales —no tan sólo los exigibles en estricta justicia, sino también los meramente programáticos (cf. PT 11-34)—, y ha de ser levadura de justicia y caridad en el mundo.

El testimonio de justicia y caridad reclama un estilo de vida sobria y moderada en el uso de los bienes temporales, huyendo de la espiral del lujo y de la competición social. Este testimonio no es nada fácil en un ambiente dominado por el individualismo empapado de egoísmo y de la fiebre desatada de poseer cada vez más. Obligarse a vivir con mayor sencillez cuando todo el ambiente se ve arrastrado por el torbellino del «¿quién puede más?»; adoptar una actitud constante de respeto a todos, no instrumentalizando a los otros en provecho propio; rehusar el lucro injusto y aceptar voluntariamente la supresión o disminución de privilegios adquiridos, etc., es algo que está fuera del alcance natural y ordinario de la mayoría de los hombres. Y, sin embargo, es necesario avanzar por este camino, mediante una vida de moderación, de desprendimiento, de espíritu de pobreza evangélica y, al mismo tiempo, de solidaridad con los más pobres para ayudarles a salir de su situación material y cultural.

Este testimonio de justicia y de caridad comporta también —como se ha dicho antes— el civismo; insisto conscientemente en él. Y es porque me complacería po-

der constatar que quienes nos honramos de ser católicos practicantes somos modelo de sentido social, de espíritu público, de virtudes cívicas. Desgraciadamente, no es así. Sería calumnioso afirmar que los católicos practicantes somos, en el campo de la convivencia cívica, peores que los otros ciudadanos; pero tal vez sería pecar de excesivo optimismo asegurar que somos mucho mejores. Y, sin embargo, el civismo es expresión del deber social y de la actitud cristiana frente a la comunidad política: mediante el civismo, el ciudadano paga la deuda que tiene contraída con la comunidad.

Conscientes de la mediocridad de nuestro civismo, esforcémonos por mejorar nuestra conducta ciudadana. La vida cívica pone en juego una serie de valores cristianos. No habrá auténtica comunidad ciudadana sino en la medida en que, quienes la integramos, estemos decididos a colaborar en ella con nuestra acción generosa, en la medida de nuestras posibilidades de tiempo, capacidad y cualidades personales, etc. La colaboración es fruto de la solidaridad. La comunidad cívica —que ha de mantenerse abierta a la colaboración de todos sus integrantes— sólo logra realizarse plenamente con la suma armónica y solidaria de los esfuerzos de todos los ciudadanos.

Todo esto exige conocer y amar a nuestro pueblo y nuestra ciudad. Este es un primer paso obligado pero insuficiente; quedarse aquí sería una forma platónica de solidaridad y de participación. Es necesario aportar nuestra contribución a la vida concreta de nuestra comunidad, porque el civismo se inicia en las tareas más humildes de la vida ciudadana, en la responsabilidad concreta de cada día, y se ensancha hasta abarcar los actos de mayor relieve social.

El civismo exige lealtad a las leyes y a las autoridades. Sin autoridad, sin leyes efectivamente observadas, no puede haber orden ni vida ciudadana estables: caeríamos en la anarquía y en el caos, y, finalmente, en la falta de li-

bertad. Las personas tenemos la responsabilidad de nuestro destino y estamos inmersas en una red de relaciones sociales que comportan limitaciones y obligaciones.

Pero el civismo auténtico no se contenta con no caer en el incivismo; dice y exige más que esto. Pide contribuir con un esfuerzo activo a la salvaguarda y al progreso de cada una de aquellas células cuya vitalidad condiciona la prosperidad de la ciudad, de la nación y del Estado. Entonces, el deber cívico comienza en el hogar. Formar una familia sana y unida, enraizada mediante un patrimonio amasado con el trabajo honrado de cada día, es el primer paso del civismo y nada puede sustituirlo.

El civismo a escala municipal es uno de los más deficientes; a muchos les resulta más fácil sentirse ciudadanos del mundo que vecinos de una ciudad, villa o aldea. Y, sin embargo, es en esta comunidad vecinal donde se ofrecen a todos los ciudadanos las posibilidades inmediatas para una acción cívica concreta y positiva. Cada ciudadano ha de jugar un papel, tal vez de poco relieve pero útil. La vida en el municipio es resultado del intercambio complejo de servicios y prestaciones, en los cuales hemos de participar todos los ciudadanos si no queremos ser unos parásitos. Cada uno es solidario de todos. Tomar conciencia de esta solidaridad y asumirla, es una de las formas más elementales del civismo activo.

El civismo lo constituye un tejido de menudencias y de actuaciones, a primera vista insignificantes, que, de cumplirlas debidamente todos los ciudadanos, haría la vida urbana mucho menos agresiva, más agradable y gratificante de lo que es actualmente. En este entramado de pequeñas cosas podremos enumerar, por ejemplo, la circulación correcta de los peatones y de los vehículos, la limpieza de las aceras frente a la propia fachada, la supresión de ruidos molestos, el estacionamiento adecuado de los coches, el respeto a los monumentos y ornamentaciones ciudadanas, de las flores y el césped de los par-

terres y jardines públicos, el depósito acondicionado de las basuras y un largo etcétera que nuestra experiencia diaria sabrá completar con una interminable lista de acciones concretas.

Hay también un momento especialmente importante en las obligaciones ciudadanas: la participación en las elecciones. Votar es un deber cívico y un deber cristiano. Votar es aceptar y asumir nuestra parte de responsabilidad en el quehacer común del Municipio, de nuestro Gobierno autonómico y del Gobierno central del Estado. En democracia, la libertad y la autonomía están gravadas con la responsabilidad de expresar la opinión personal cada vez que se solicita legalmente. De esta suerte, cada ciudadano aporta su concurso personal a la vida comunitaria (municipal, autonómica, estatal). Si faltasen muchos a este deber, fallaría el juego de las instituciones democráticas y saldría perjudicada la convivencia. Evidentemente, para obrar con responsabilidad cristiana, no se ha de emitir el voto atendiendo a los gustos personales o a los intereses propios; ha de hacerse responsablemente en función del bien común.

La contribución económica al mantenimiento y desarrollo de los servicios municipales, autonómicos y estatales, por molesta y antipática que pueda resultarnos, es necesaria y es obligatoria para los ciudadanos. Esta contribución es un aspecto humilde, pero necesario, de la solidaridad ciudadana y de la aportación personal al bien de todos.

c) Compromiso en favor de la justicia

Hemos de comprometernos en favor de la justicia y de la caridad. Este compromiso exige un cambio de mentalidad y de actitud que nos haga pasar de un cristianismo despreocupado de los problemas humanos a un cristia-

nismo responsablemente comprometido en la liberación de todos los hombres, especialmente de los más pobres. Este testimonio exigirá, a veces, la denuncia —explícita y directa, cuando sea necesario— de las injusticias existentes. La Iglesia (y cada uno de los cristianos) ha de ser portavoz y altavoz de quienes no tienen voz. Esta denuncia pide mucho valor, porque con frecuencia es motivo de distanciamiento de amigos, de supresión de ayudas, de marginación, de críticas. Con todo, es de advertir que «valor» no es sinónimo de temeridad o ingenuidad, ni de irreflexión, ni de imprudencia, ni de falta de objetividad. Con esto quiero decir que no siempre hemos de aceptar indiscriminadamente todas las actitudes de quienes protestan, sino que es necesario discernir de qué parte está la justicia; que no puede acobardarnos el miedo, pero que es preciso tener prudencia; que se ha de tener certeza de los hechos que se denuncian y no debe fiarse irresponsablemente del decir de la gente, etc. De otra parte, es necesario 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).

La denuncia no es siempre el único camino, ni el más eficaz, ni el más evangélico, para intentar la corrección. Pero, aun cuando la denuncia persista necesaria, conviene que siempre sea hecha evangélicamente y teniendo muy presente salvaguardar la caridad.

El compromiso en favor de la justicia puede adoptar, a veces, gestos simbólicos y actos de solidaridad que, si bien no solucionan directamente los problemas, son o pueden ser una fuerte sacudida sobre las conciencias romas o adormecidas.

El compromiso en favor de la justicia y la caridad puede adoptar distintas formas. Algunos lo hacen por la vía pacífica, ejerciendo un diálogo respetuoso como método

idóneo para encontrar una solución a los problemas, mediante acuerdos programáticos y operativos (concertación social), o poniéndose de parte de quienes sufren alguna marginación o ayudándoles a superarla o paliarla (v. gr.: el voluntariado social). Otros luchan con todas sus fuerzas para conseguir una transformación rápida, audaz y profundamente innovadora de las estructuras, por medio de la crítica, de la presión sobre la opinión pública. Otros toman parte en los conflictos sociales, sin excluir necesariamente la posibilidad de alguna forma de violencia. En el documento de trabajo de la Conferencia Episcopal Tarraconense, titulado *Misterio pascual y acción liberadora* (15-V-1974), tratamos ampliamente este tema (nn. 46-51).

La actuación de los cristianos en favor de la justicia y la caridad, será distinta según el lugar que ocupen en la sociedad y según el carisma que hayan recibido de Dios: con el compromiso político, con las mediaciones técnicas, con la ayuda personal, con la colaboración en organismos no gubernamentales (Cáritas, Justicia y Paz, Manos Unidas, UNICEF, etc.). En este compromiso conviene abrirse a los carismas y dones del Espíritu Santo.

Actualmente, este compromiso apunta hacia la opción preferencial por los pobres, bien sean los del Tercer Mundo (países subdesarrollados), bien los del «Cuarto Mundo» (bolsas de pobreza de los países desarrollados: por ejemplo, los aproximadamente ocho millones de pobres que hay en España). Esta expresión —y la realidad que incluye— es una actualización histórica del amor fraterno que nos inculca el Evangelio. Supera una forma de actuar más asistencial y paternalista, que auténticamente liberadora.

Actualmente, esta opción nuestra ha de tener muy presentes los «nuevos pobres» y los nuevos rostros de la miseria (los inmigrantes árabes, los drogadictos, los afectados de SIDA, etc.). La comunicación cristiana de

bienes y las obras de misericordia materiales siguen siendo necesarias. En nuestra diócesis vale la pena tomar en consideración las «reflexiones a modo de conclusiones» que Cáritas Diocesana nos hace en su panorama social: *Pobreza y marginación. Un estudio en el Obispado de Vic* (pp. 122-124).

La opción por los pobres ha provocado polémicas y oposiciones. El problema no está tanto en el convencimiento de la necesidad y obligación de cultivar y manifestar el amor cristiano al pobre, ni quizá tampoco en el hecho de que hoy nuestro amor ha de ser un «amor social», una «caridad política», un «amor de relaciones amplias», una «macro caridad». Las discusiones y los problemas comienzan a la hora de precisar la naturaleza y el alcance de este amor.

A fin de evitar exageraciones peligrosas, lo mismo desde el ángulo doctrinal que desde el ángulo de la praxis, formulo algunas precisiones sobre la interpretación correcta de la opción preferencial que los cristianos debemos tener por los pobres, a la luz de la doctrina de la Iglesia:

— Ha de ser una opción prioritaria, pero no exclusiva: el amor también ha de extenderse a los que no son pobres.

— No puede limitarse a una clase de pobres (v.gr.: el proletariado industrial), sino que ha de abarcar a toda clase de pobres (los socio-económicos y los socio-culturales, los enfermos y los disminuidos físicos y psíquicos, las víctimas de las injusticias y los afectados por las catástrofes...).

— No puede referirse tan sólo a los aspectos económicos, políticos y sociales, sino que ha de mirar la totalidad de la persona, y, por lo tanto, ha de tener presente el aspecto espiritual y religioso.

— Ha de inspirarse en el Evangelio, que nos hace ver en el pobre un signo, una imagen, un misterio, un sacra-

mento de la presencia de Cristo en el mundo. («A mí me lo hicisteis...: a mí me dejasteis de hacerlo»).

— Ha de ser transparente y, evitando todo proselitismo de mala ley, ha de dar razón de nuestra manera de proceder y ha de dejar entrever en nuestras obras la continuidad de la acción y del estilo de Jesús, que «pasó por todas partes haciendo el bien» (Act 10, 38) y aún sigue haciéndolo a través de la Iglesia.

d) Transformación de la realidad

Es necesario transformar la realidad. La liberación integral, entendida cristianamente, tiene muy presente la necesidad de la conversión personal e interior, la cual constituye el núcleo central de la predicación del Bautista, de Jesús y de los apóstoles. El corazón del hombre ha de ser el centro principal de los esfuerzos de liberación, porque es en el corazón donde nacen los instintos más peligrosos y groseros (cf. Mc 7, 21). Sin embargo, esto no ha de distraernos, ni ha de frenar nuestro brío para corregir y mejorar este mundo en que vivimos, lo mismo en sus condiciones naturales que en la estructuración que los hombres le damos según nuestras propias conveniencias. Ha de abarcar los ámbitos económico, social, político, jurídico, cultural, etc. Nos invita a ello el Concilio (LG 36). Por lo tanto, cualquier estructura —hablo en el sentido más amplio de la palabra: relaciones de producción, sistemas, instituciones, normas jurídicas, organizaciones...— que no respetase, que no tuviese suficientemente en cuenta o lesionase los derechos fundamentales de la persona —físicos, morales, culturales, religiosos, vocacionales, económicos, sociales, políticos...—, debería ser corregida, perfeccionada o reemplazada por otra mejor (cf. Conferencia Episc. Tarracon., *Misterio pascual y acción liberadora*, nn. 33-45).

Es de advertir que este cambio o mejora de las estructuras será inútil o servirá de muy poco si no va precedido o acompañado de una auténtica conversión de corazón que haga de nosotros verdaderos hombres nuevos en el sentido de San Pablo (cf. Rm 7, 22; 2 Cor 4, 16; Ef 3, 16; Col 3, 10). A medio camino de esta conversión del corazón y de la mejora de las estructuras —o, si queremos, participando de ambas— hay un hecho que, si las cosas no cambian, apunta derechamente al suicidio demográfico. Me refiero a la baja natalidad, cada año más alarmante, que desde hace bastantes años va empobreciendo a Cataluña y al resto de los pueblos del Estado español. Son los padres quienes han de decidir, con pleno conocimiento de causa, el número de sus hijos, aceptando toda la responsabilidad delante de Dios, delante de sí mismos y delante de los hijos ya nacidos y de la comunidad de la que forman parte, siguiendo las exigencias de la conciencia, instruidos en la ley de Dios, auténticamente interpretada y sostenida por su confianza en El (cf. GS 50, 51 y 87; PP 37). Pero en los momentos actuales, desde un ángulo eclesial y patriótico, se hace indispensable entre nosotros algo más de generosidad por parte de los esposos que corte o aligere con hechos palpables la evidencia de una Cataluña y de una España demográficamente decadentes. Desgraciadamente, la política familiar del Estado español no parece estar nada interesada en alejar la actitud egoísta, calculadora y temerosa de tantos y tantos esposos que parecen haber olvidado que una de las finalidades esenciales del matrimonio es la procreación.

e) A los militantes obreros de los movimientos cristianos

Antes de poner punto final a esta carta pastoral, me siento obligado a dirigir unas palabras de estímulo a to-

dos los militantes y movimientos de Acción Católica que pugnan por hacer presente a la Iglesia de Jesucristo en el corazón del mundo obrero y de la clase trabajadora.

Aun cuando, actualmente, los horizontes de las enseñanzas sociales de la Iglesia alcancen a todo el mundo, siempre será cierto que el centro de atención y el destinatario principal de la encíclica *Rerum Novarum* fue el mundo del trabajo, en unos momentos en que ya se iniciaba el enfriamiento y el divorcio entre la clase obrera y la Iglesia. (A mediados del siglo XIX las asociaciones obreras no tenían ningún carácter antirreligioso; al contrario, en sus programas y convocatorias eran frecuentes las invitaciones a participar en alguna misa de acción de gracias o para conseguir algún beneficio, las referencias a Dios y a Jesucristo, las alusiones al Evangelio). Este distanciamiento progresivo se fue intensificando y envenenando con celos, enemistad y odio, como consecuencia del industrialismo, la propaganda revolucionaria y la falta de reacción apropiada por parte del episcopado y del clero, que no estaban capacitados para hacer frente, con conocimiento de causa, a una situación que les desbordaba totalmente.

Muy lentamente y junto a muchas iniciativas generosas que fueron surgiendo abundantemente, a fin de dar una respuesta evangélica a un abanico de necesidades nuevas o conocidas con mayor claridad —en el siglo pasado, en España nacieron setenta y cinco nuevas fundaciones de familias religiosas, muchas de ellas dedicadas a la acción benéfico-asistencial—, también brotaron iniciativas más directamente orientadas a lo que hoy llamamos pastoral obrera. Así, por ejemplo, podemos mencionar los Círculos Católicos del P. Vicent, el Sindicato Obrero Católico del marqués de Comillas, los Sindicatos Católicos Libres del P. Gerard, la Confederación Católico-Agraria, los Sindicatos Libres, etc. Posteriormente, una sección de la «Federació de Joves Cristians de Catalunya» hizo aplicación de la JOC en nuestras tierras.

La pastoral obrera propiamente dicha arraigó entre nosotros después de la guerra civil de los años 1936-1939, con dependencia de los modelos francés y belga. Superada la fuerte crisis de 1968-1975, la pastoral obrera ha resurgido, prestando atención a los campos que afectan más principalmente a los militantes y a los movimientos (aspectos humano y pedagógico, reflexión teológica, estructuración organizativa, etc.).

Estos últimos años se ha hecho un esfuerzo de coordinación entre los diversos movimientos apostólicos (JOC, JOBAC, ACO, GOAC, etc.) y las parroquias populares —sin excluir otros sectores más o menos eclesiales—. El número total de los militantes es más bien bajo, pero el futuro de esos movimientos queda bastante bien caracterizado por sus trazos más sobresalientes: conciencia obrera y deseo de ser Iglesia, tarea evangelizadora y transformadora de la sociedad, opción preferencial por los pobres. Se sirven de la revisión de vida a la luz de la fe, de la formación integral de la persona y de la organización de cuadros responsables.

Es también cierto que, a veces, la sintonía entre los movimientos obreros y la Iglesia-institución todavía no ha alcanzado una relación suficientemente satisfactoria y cordial, y aparece salpicada de tensiones y desconfianzas. Pero también creo que se están haciendo esfuerzos para que la necesaria confianza mutua crezca como crece la persuasión sincera de la necesidad que tiene la Iglesia de esta pastoral y de la necesaria conexión que esta pastoral ha de tener con toda la Iglesia y sus pastores.

Invito a todos los movimientos obreros, parroquias populares, militantes que integran la pastoral obrera en nuestra diócesis, a que sigan en este esfuerzo sincero de progresar en la evangelización y el compromiso, en la formación personal integral, tanto en el ámbito humano como en el cristiano y eclesial, en la actitud abierta para trabajar de una manera conjunta, coordinada y organiza-

da con todos los demás movimientos que hacen labor de evangelización en esta misma área humana, con una disposición de respeto y complementariedad con todos los demás grupos, incorporando iniciativas y colaborando en los distintos esfuerzos que se hacen para evangelizar a todos los hombres.

Es evidente que estos movimientos han de esforzarse para vivir la fe en Cristo de una manera comunitaria en el seno de la Iglesia diocesana y, en la medida de lo posible, también en la comunidad parroquial o interparroquial, que les sirva de punto de referencia eclesial y de experiencia religiosa.

La evangelización ha de ser una de sus características especiales. Esta evangelización ha de tender como objetivo a sus propios militantes, pero sin descuidar su proyección al exterior. No podemos olvidar que los destinatarios de la evangelización —de la cual vosotros sois sujetos cualificados para el mundo obrero— son todos los hombres y mujeres sin excepción alguna, y a pesar de los obstáculos que se interfieran. Esta evangelización será el primer anuncio para quienes están lejos (los que no conocen a Jesucristo ni su Evangelio, los que viven el drama del humanismo ateo, los no practicantes y los no creyentes) y un renovado anuncio para el mundo descristianizado, una ayuda para los fieles, una mano tendida a las masas... Esta acción evangelizadora incluye un esfuerzo de aproximación al trabajador y a su ambiente, para conocer su manera de pensar y de vivir, para saber qué ideologías impregnan el mundo del trabajo y alimentan en él una actitud de desconfianza y, frecuentemente, de odio contra la Iglesia; comporta también un esfuerzo para desarrollar la propia conciencia social y moral, para profundizar y vivir la teología del trabajo, para tener y manifestar el valor que confiere la certeza de la propia fe, para hacer llegar al mundo obrero el mensaje y la presencia de Cristo, para actuar con amor servicial y desinteresado de

apóstol, que nada tiene que ver con una acción colonialista ni paternalista.

A la evangelización va asociado el compromiso social y transformador que puede proyectarse hacia horizontes más o menos amplios (clase obrera, mundo juvenil, centros de estudio, grupos —en favor de la paz o de los derechos humanos, ecologistas, feministas, etc.—, sindicatos, partidos políticos, asociaciones de vecinos, la misma Iglesia, etc.).

Es evidente que la pastoral obrera tiene a los mismos obreros como agentes de su tarea social, apostólica y eclesial, y, al mismo tiempo, como destinatarios principales de su actuación.

Desgraciadamente, entre Cristo y el mundo obrero media un muro de incomprendiones, objeciones, dificultades, oposiciones, negaciones, apostasías, que han ido apareciendo por culpa de los pecados, de las deficiencias y de las desidias de muchos hombres y mujeres, entre los cuales quizá nos encontramos nosotros mismos. Jesús quiere seguir siendo el compañero de camino de todos —como lo fue de los dos discípulos de Emaús—, especialmente de quienes trabajan. Y, a pesar de ello, todavía hoy, Cristo resulta un extraño y desconocido para muchos obreros, y, en algunos casos, es considerado un adversario y enemigo de la clase trabajadora.

Queridos militantes de los movimientos obreros y miembros de las parroquias populares: seguramente vosotros sois quienes podéis colaborar de una manera más directa y eficaz a derribar estas barreras y a hacer descubrir a Cristo como el divino trabajador que ha compartido vuestras fatigas y las ha ennoblecido y santificado; como Maestro que defiende vuestra dignidad humana; como Juez de toda hipocresía personal o social; como el único Mediador y el Redentor de todas nuestras miserias; como nuestro hermano mayor y vencedor de la muerte; como Dios-con-nosotros.

CONCLUSION

En estas páginas he recordado la histórica intervención liberadora de León XIII en favor de la clase obrera. Este esfuerzo cristiano por lograr el respeto a la justicia, a la dignidad, a la libertad y a la promoción humana y espiritual del trabajador, ha de proseguir, porque, sin negar los avances conseguidos, todavía nos encontramos muy lejos del ideal.

Contrariamente a lo que algunos han pretendido difundir y hacer creer, la Iglesia ama a la clase obrera y conoce las dificultades económicas e ideológicas con las que tropieza. La Iglesia no cierra los ojos ni hace oídos sordos ante sus quejas y reclamaciones. Es falso que la Iglesia se haya puesto al lado de los ricos y de los poderosos, y en contra de los pobres; es igualmente inexacto que sólo se preocupe de los valores morales y religiosos, y se desentienda de los económicos y temporales. Pese a todas las deficiencias que haya podido haber en su misión y en su conducta, la Iglesia siente una gran simpatía por los trabajadores, participa en sus sufrimientos, les hace objeto de su aprecio, de su amistad, de su servicio y defensa, y quiere ayudarles a construir la ciudad terrena, de la mejor manera posible.

Desgraciadamente —como ya se lamentaba Pablo VI, el año 1968—, el trabajo y la religión todavía actualmente son dos realidades distanciadas y frecuentemente contrapuestas. Esto no ha sido siempre así, como hemos recordado más arriba.

Esta separación e incompreensión —actualmente menos hostil que en años pasados, pero todavía bastante acentuada— no tienen razón de ser y deben ser superadas. La avenencia es posible y es necesaria en beneficio de ambas partes. El mundo moderno tiene necesidad de Cristo y de su mensaje, el cual en ningún momento ha de ser óbice a la expansión científica, técnica o económica

del hombre, sino garantía de que todo este progreso se oriente al servicio de todo el hombre y de todos los hombres. Y la Iglesia, que quiere ser fiel a Jesucristo, ha de ser encarnada principalmente por el mundo sencillo, por los hombres y mujeres que se ganan el pan con el sudor de su frente.

Acabo manifestando una brazada de buenos deseos para el mundo del trabajo:

— Que la celebración de este centenario de la *Rerum Novarum* estimule nuestro esfuerzo para lograr que el trabajo humano responda cada día más al plan divino; que derive en fuente de prosperidad y progreso, de solidaridad y colaboración en la sociedad; que sirva a la promoción de todos y especialmente de los más pobres y necesitados.

— Que los jóvenes sean instruidos y preparados de manera eficiente para el trabajo; encuentren una colocación digna y sean debidamente ayudados en los aspectos social, moral y espiritual.

— Que la mujer pueda demostrar su capacidad y valía laboral sin detrimento de su riqueza espiritual y de su función maternal, e influya beneficiosamente en los ámbitos de trabajo con su dignidad y delicadeza de sentimientos.

— Que cada obrero ame su trabajo y lo ejecute con dedicación, dignidad y honestidad; que descubra y estime los vínculos que le unen a Cristo trabajador y salvador, y sepa mantener y robustecer la conciencia cristiana que hace fuerte, generoso y libre al hombre.

— Que el trabajo no sea mirado tan sólo como un medio para conseguir bienestar económico y temporal, sino también como el cumplimiento de un designio integral y perfeccionador de las facultades humanas y del progreso social, y como un camino de conquista de los bienes superiores del espíritu y de los bienes eternos de la vida futura.

— Que la justicia y las relaciones auténticamente humanas acompañen siempre a la actividad laboral de todos los hombres y mujeres del mundo del trabajo.

— Que todos los que desean trabajar, o sufren a causa del desempleo y de la incertidumbre de su ocupación, encuentren trabajo digno y seguro.

— Que todas las víctimas del trabajo —difuntos, accidentados, enfermos, inválidos—, o a causa de la defensa de la justicia en las relaciones laborales —procesados, perseguidos, encarcelados, despedidos, linchados...—, encuentren en la sociedad el reconocimiento y la atención que necesitan y merecen, y, a los que ya han muerto, Dios les conceda la bienaventuranza eterna.

Todas estas ideas y reflexiones, todos los deseos y anhelos de esta pastoral, devotamente agavillados y hechos plegaria, los elevo confiadamente:

A San José, varón justo y fiel, trabajador honrado y paciente, que, con el sudor de su frente y con sus manos callosas, sabía sacar de la dureza del trabajo el pan tierno para la Sagrada Familia.

A María, la Virgen Santísima, la esposa humilde y amorosa del carpintero, conocedora —por propia experiencia— y solícita de las fatigas y preocupaciones que tienen que soportar tantas mujeres del mundo obrero; ella, que, trasteando por el hogar o hilando silenciosamente en un ángulo del taller, contemplaba el trabajo de Jesús y de José con mirada tierna y amorosa.

A Jesús, Verbo encarnado, que, eligiendo la vida de un obrero de su tiempo y de su tierra, trabajó en el taller de Nazaret con sus manos humanas y dio al trabajo una dignidad eminente.

A Dios Padre, creador del universo y promulgador de la ley del trabajo humano: «Dios y Señor nuestro, que, por medio del trabajo del hombre, diriges y perfeccionas sin cesar la obra grandiosa de la creación, escucha nuestras súplicas, y haz que todos los hombres encuentren un trabajo digno que ennoblezca su condición humana y les permita vivir más unidos, sirviendo a sus hermanos» (del *Misal Romano*, colecta de la misa por la santificación del trabajo humano).

Vic, 1 de mayo de 1991.
Fiesta del Trabajo y día de San José Obrero.

conferencias

EL PRIMER CATOLICISMO SOCIAL ESPAÑOL, 1875-1912

FELICIANO MONTERO

1. Catolicismo social y Movimiento católico

El enfoque aquí elegido como dominante, que no excluye ni es incompatible con otros análisis sobre el papel y la función social que el catolicismo social y el sindicalismo católico juegan en la sociedad española, es el interno a la propia acción católica y social. Entendiendo éstas como proyectos con objetivos específicos propios (re-cristianización, catequesis), de acuerdo con las directrices del Vaticano y en contacto con otras experiencias europeas que influyen decisivamente.

Así pues, es necesario comprender el catolicismo social en el conjunto de los intentos de organización política de los católicos (la Acción Católica en el sentido amplio de la época de León XIII). El catolicismo social es inseparable del catolicismo político y de la Acción Católica, las obras católicas, la prensa católica, la lucha por la escuela y los Congresos Católicos. El término «*Movimiento católico*», expresión clave en la historiografía italiana sobre el tema, sería quizá más apropiado para denominar la realidad global en la que se inserta el «catolicismo social».

Un informe de la nunciatura de Madrid de 1896 sobre la Acción Católica en España, recientemente publicado por Carcel Ortí en su libro «León XIII y los católicos españoles», incluía la siguiente definición:

«Bajo el título de acción o de movimiento católico se incluyen asociaciones, círculos, sociedades de obreros, cajas rurales, entidades de crédito, prensa, etc., en resumen, todas aquellas obras que, nacidas bajo el impulso de la religión, tienden a impregnar las instituciones civiles con el espíritu del cristianismo, a restaurar la influencia de la Iglesia en la vida pública».

Per Fullana en su reciente tesis doctoral sobre «El moviment catolic a Mallorca», en cuyo conjunto analiza el catolicismo social, nos ofrece esta definición en las conclusiones:

«Por Movimiento católico entendemos la lucha y movilización de los católicos en torno al Papa, los obispos, el clero, para hacer frente de una forma sistemática, aunque no siempre unitaria, al sistema liberal. Todas las obras católicas (religiosas, morales, sociales y políticas) confluyen hacia una única finalidad y necesidad: el despertar de la fe, el sentimiento religioso y el asociacionismo, la defensa de la religión y de la Iglesia en un estado hipotéticamente laico y hostil. El concepto de "Movimiento católico" asume y engloba todas las presencias, debates, angustias, compromisos, asociaciones y organizaciones católicas en la sociedad de la Restauración».

Tres niveles de análisis: un pensamiento, unas «obras», unas organizaciones

La expresión catolicismo social hace referencia tanto a una línea de *pensamiento* como a unas *iniciativas* concretas y a unas *organizaciones* específicas. Son tres niveles interrelacionados pero que conviene distinguir:

El *primer nivel*, el del pensamiento, se sigue a través principalmente de las revistas católico-sociales, las pastorales de los obispos, los discursos de los propagandistas en las asambleas y en las Semanas Sociales. Es en este nivel donde el estudio de las influencias europeas se hace más necesario.

El *segundo nivel*, el de la acción social, las iniciativas concretas, las «obras», nos acerca a la lenta evolución desde los Círculos a los sindicatos, pasando por las uniones profesionales; la pervivencia del mito corporativo (el modelo de los gremios); la polémica sobre la confesionalidad de los sindicatos, estrechamente relacionada con otra sobre la «pureza» o autonomía de los mismos.

En todo caso, nos obliga a distinguir claramente dos realidades asociativas bien distintas: la rural y la urbana. Durante mucho tiempo la atención preferente de los católicos-sociales españoles se dirigió a los problemas del campo. Así se aprecia en el Congreso de Burgos (1899), en las primeras asambleas regionales y diocesanas de corporaciones católico-obreras y en las Semanas Sociales. El predominio de lo rural era acorde con la realidad social española y con la militancia, o la ideología dominante en buena parte de los propagandistas, el carlismo.

El *tercer nivel* es el de las *organizaciones*. Aquí es donde la interferencia con el catolicismo político se hace más patente. Hasta el punto de que se plantea la posibilidad de plataformas de colaboración en la acción social para obviar las divisiones que se producen en la acción política. Lo que no evita la presencia de esas divisiones y tensiones en el seno de las organizaciones sociales (Círculos, consejos de corporaciones, etc.)

Además de esas tensiones hay que contar con la difícil implantación de estructuras supradiocesanas. La Junta Central de A.C. durante mucho tiempo lo es sólo de nombre. Al arraigado localismo y provincianismo (parroquia, diócesis), se une más tarde la nueva conciencia regional-

nacionalista, que buscará sus propias soluciones y alternativas. Para nuestro tema la clave está en la constitución del Consejo Nacional de Corporaciones Católico-Obreras y, más tarde, de las confederaciones sindicales: la Confederación Católico-Agraria y la Confederación de Sindicatos Obreros.

— Mirando al *exterior de la Iglesia*, se observa la confrontación del catolicismo social con los propagandistas y organizaciones socialistas y anarquistas, por un lado; y la convergencia con las políticas reformistas del Estado y de los patronos, por otro (1).

— *Catolicismo social y reformismo social* son dos fenómenos estrechamente relacionados. También en el caso español. Uno de los aspectos más interesantes, es esa experiencia de colaboración en instituciones social-reformistas (IRS, INP) de hombres de procedencia ideológica distinta, católicos y krausistas. Las reformas sociales, como antídoto frente a la revolución, son esgrimidas por los católico-sociales como fórmula favorita.

2. Contexto eclesial y político del catolicismo social

Una *periodización* del catolicismo social debe tener en cuenta, a la vez, el marco político español y el contexto eclesial vaticano y europeo. Del Vaticano vienen las directrices básicas, y del catolicismo belga, francés alemán, italiano, las influencias doctrinales y los modelos de «obras» socio-católicas.

(1) V. el estudio de A. Shubert sobre la política social de Comillas en el coto minero de Aller, en su libro *Hacia la revolución*, Barcelona, 1984, cap. 4. «Moralidad, disciplina y control social en las empresas mineras».

— La *directriz vaticana* es decisiva en la marcha de todo el catolicismo social. De ahí vienen los alientos, los frenos, las matizaciones, las condenas. Allí confluyen las quejas y acusaciones recíprocas, las peregrinaciones, etcétera. En el caso español, la referencia es, si cabe, mucho más decisiva. El impulso vaticano sobre algunas individualidades y grupos es básico para comprender en cada momento el éxito o el fracaso de determinadas iniciativas.

Por ello, sin negar la incidencia de otros factores, y teniendo en cuenta una continuidad fundamentalmente marcada por las directrices contenidas en *Rerum novarum*, los pontificados de León XIII y de Pío X constituyen etapas significativamente distintas, en las que se puede insertar la evolución del catolicismo social español. *El tiempo de León XIII* está marcado por la *Rerum novarum* y la *Graves de communi*; *el tiempo de Pío X*, por la condena del Modernismo y de «Le Sillon».

— El catolicismo social español no se entiende sin tener en cuenta los *catolicismos europeos* (francés, belga, alemán, italiano). Falta aún un estudio sistemático de esas influencias, aunque sabemos algunas cosas (2).

En todo caso, las tendencias o las escuelas españolas del catolicismo social tienen sus apoyos y referencias en el extranjero. Y las polémicas que atraviesan el catolicismo social europeo, la crisis modernista, la disputa sobre la confesionalidad de los sindicatos, etc., tienen induda-

(2) La influencia belga en Arboleya e Inocencio Jiménez; la de Rutten en Gerard y Gafo; la de Toniolo en Rodríguez Cepeda, Castroviejo y Aznar (estudio de Chamizo). Se pueden rastrear las traducciones de obras fundamentales del catolicismo social europeo: las obras de Kannegieser sobre el catolicismo alemán, traducidas por M. H. Villaescusa en Barcelona, a fin de siglo; la de Turmann, traducida por Aznar. Otra vía sería el estudio de las colaboraciones de los propagandistas españoles en las revistas europeas, y la de los europeos en las españolas; o las reseñas en revistas españolas de obras europeas.

ble influencia en España, sin negar por eso la peculiaridad del catolicismo español.

La coyuntura española: política (restauración canovista, crisis del 98, regeneracionismos), *económica* (crisis agraria finisecular, cierto despegue industrial), *social* (urbanización reducida, debilidad y escasa implantación del Movimiento obrero, pervivencia de los oficios artesanales) y *eclesial* (fuerte división política de los católicos frente al régimen de tolerancia canovista), contribuye a explicar esa peculiaridad del catolicismo social español.

— *El catolicismo español de la primera Restauración*, en cuyo contexto se publica la *Rerum novarum*, está aún más preocupado por la recuperación de la unidad católica (combate la tolerancia de la constitución de 1876), que por las cuestiones sociales.

— Mayoritariamente integrista, rechaza radicalmente la tolerancia constitucional y ridiculiza duramente la opción posibilista (Unión Católica, Pidal y Mon), tergiversando incluso los diversos documentos vaticanos (*Cum multa*, Normas de comportamiento de 1890, Congreso de Zaragoza) que promueven esa opción. Periodistas seculares llegan a enfrentarse con sus respectivos diocesanos

— Todo ello se concreta en una fuerte división de los católicos en torno a la opción más conveniente frente al régimen canovista. La mayor preocupación del Vaticano (León XIII, Rampolla) es atajar esa división, moderar las disputas, propiciar la acción política unitaria para hacerla realmente influyente (3).

(3) V. especialmente el libro de C. ROBLES, *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, CSIC, Madrid, 1988; y el de V. CARCEL ORTI, *León XIII y los católicos*, Eunsa, Pamplona, 1988; sobre el integristismo, el reciente libro de J. BONET y C. MARTI, *L'integriste a Catalunya*.

3. Pervivencia de la mentalidad benéfica en el catolicismo social anterior a la *Rerum novarum*

El primer catolicismo social español tiene como eje central el *impacto y la primera recepción de la Rerum novarum*, pues no se puede hablar propiamente de catolicismo social español anterior a la *Rerum novarum*. Para el catolicismo español, la encíclica es el punto de partida...

A diferencia de otros catolicismos, en el español no se descubre la existencia de un clima previo de reflexión y acción en la línea que va a consagrar la *Rerum novarum*.

Durante el sexenio liberal-democrático (1868-1874), el clima de hostilidad anticlerical y el auge del asociacionismo obrero, suscitaron en el catolicismo español algunas reflexiones e iniciativas de carácter benéfico o social en el marco de la Asociación de Católicos y la Juventud Católica. Pero el pronto restablecimiento de la paz canovista congeló ese inicial y esporádico movimiento católico.

La existencia, durante los años que preceden a la *Rerum novarum*, de algunos representantes aislados y excepcionales de la nueva conciencia, el obispo Ceferino González, A. Vicent, Rafael Rodríguez de Cepeda, profesor en Valencia, Pou y Ordinas en Barcelona, no constituye un grupo o tendencia relativamente influyente.

El testimonio más claro de la existencia en el catolicismo español anterior a la *Rerum novarum*, de la nueva mentalidad, es, sin duda, la constitución, en el Congreso Católico de Zaragoza (octubre, 1890), de una sección específica, desgajada de la tradicional de «asuntos de caridad», para el estudio de la cuestión social (4).

(4) V. crónica del 2.º Congreso Católico. La iniciativa y la memoria base de las conclusiones son del obispo de Barcelona, J. Catalá y Albosa.

4. La recepción y el impacto de la *Rerum novarum* durante el pontificado de León XIII. El primer catolicismo social en el marco de los Congresos Católicos. Una etapa de maduración ideológica y toma de conciencia

En el catolicismo europeo, la *Rerum novarum* actúa como catalizadora e impulsora de una serie de experiencias y reflexiones. Venía a consagrar y confirmar un largo proceso de maduración. Eso explica que la encíclica provoque un importante desarrollo y despliegue de obras sociales. El final del pontificado de León XIII viene a coincidir con un cierto cambio de tendencia. La *Graves de communi* reduce sustancialmente el concepto de democracia cristiana (acción social-benéfica sobre el pueblo), frenando las tendencias más populistas del catolicismo social.

En *España*, la década final del siglo XIX coincide con una serie de *Congresos Católicos nacionales*, que a semejanza de otras experiencias europeas se planteaban sobre todo objetivos políticos: la unidad, la superación de las divisiones políticas. Junto a la unidad política se trataba de coordinar las «obras católicas» en una red organizada y estructurada, desde la parroquia y la diócesis, en Juntas de A.C.

Un balance sobre la Acción Católica en España, remitido por el nuncio a la Secretaría de Estado, en 1896, es decir, después de la celebración de los cuatro primeros Congresos, juzgaba duramente su escaso nivel de desarrollo, la fuerte división interna y la escasa colaboración de los obispos españoles en los proyectos que alentaba el Vaticano:

«De cuanto se ha expuesto en los distintos capítulos anteriores —concluía el informe— se deduce que la causa de la debilidad de los católicos es su división, su inercia, su falta de organización».

El informe constataba la existencia de ciertas resistencias y recelos frente a las iniciativas del Papa:

«...a despecho de los sentimientos de sumisión y amor filiar que los españoles profesan al Romano Pontífice, no todos respondieron a sus insistencias con la misma docilidad. Viejos prejuicios, y especialmente el problema dinástico, impidieron que progresase la acción salvadora dirigida a unir las fuerzas del bien bajo una sola bandera...» (Informe A.C., núm. 213).

«Hay católicos que no ocultan su repugnancia por todas las novedades; opinan que lo mejor es seguir las normas de los antiguos: ir a misa, rezar el rosario, frecuentar los sacramentos y las funciones de la Iglesia, inscribirse en las cofradías, que hacen el bien sin meterse en política. Pero esto no basta en los tiempos actuales...» (Informe A.C., núm. 216).

El juicio sobre la pasividad de los obispos era particularmente duro:

«Sin embargo, la voz augusta del Romano Pontífice no encontró eco fiel en todo el episcopado; algunos pocos respondieron con entusiasmo, otros asintieron sólo para no pasar por rebeldes; otros se abstuvieron, como si se tratase de peligrosas innovaciones; otros sugirieron recomendaciones de prudencia, inspiradas, más que por el bien común, por el temor de peligros inconsistentes, pero que les sirven de pretexto para librarse de las molestias y fastidios que comporta la actividad católica» (Informe A.C., núm. 218) (5).

Su fuerte tono crítico expresaba la distancia entre el proyecto de León XIII y su precaria realización en España.

(5) El informe, publicado recientemente por Vicente Cárcel en *León XIII y los católicos*, coincidía con las quejas que expresaba el obispo Sancha, principal impulsor de los primeros Congresos Católicos, en su correspondencia con el nuncio.

La historia de los sucesivos intentos, fundamentalmente de iniciativa romana, de organizar en España una Acción Católica, política y social, unitaria, acompaña y subyace la trayectoria y vicisitudes del catolicismo social.

4.1. *El primer impacto de la Rerum novarum (hasta 1894)*

— Centrándonos concretamente en el primer impacto o recepción de la *Rerum novarum*, se puede distinguir entre una recepción *católica* (en medios eclesiásticos y católicos) y otra «*política*» (la que se produce en medios políticos y académicos ajenos directamente al mundo eclesiástico). Lo paradójico y significativo, es que, en un primer momento, la valoración de la *Rerum novarum* parece mucho mayor y más ajustada precisamente en el ámbito no católico o eclesial (tanto en medios conservadores como en los institucionalistas). El debate parlamentario sobre un proyecto de descanso dominical, presentado por Cánovas, en junio de 1891, dio lugar a una serie de referencias y valoraciones de la encíclica recién publicada, que los conservadores no dudaron en citar en apoyo de sus proyectos «sociales» (6).

— Refiriéndonos ya concretamente al primer impacto en el mundo católico, lo que se observa es un desconocimiento bastante mayoritario de la reflexión que subyace en la *Rerum novarum* y, por tanto, una escasa comprensión de los contenidos de la encíclica. Es lo que revelan los primeros comentarios episcopales de la *Rerum*

(6) Para todas estas referencias a la recepción de la *Rerum novarum* en España, v. mi libro *El primer catolicismo social y la Rerum novarum en España*, CSIC, Madrid, 1983. En un reciente artículo en *Historia 16*, núm. 185 (septiembre, 1991), presento algunos ejemplos de «lecturas políticas» de la *Rerum novarum* y su eco en el debate parlamentario sobre el «descanso dominical».

novarum, o las escasas referencias que le dedica la sección de asuntos sociales del Congreso Católico de Sevilla (1892).

— La publicación de la *Rerum novarum* en los boletines eclesiásticos diocesanos y los *primeros comentarios episcopales* que acompañan dicha publicación, revelan en general escasa comprensión de los contenidos. Lo que predomina en la mayoría de los comentarios es una valoración triunfalista de la autoridad y del prestigio del Pontífice, en el contexto de exaltación del Papado desposeído de los Estados Pontificios («la cuestión romana»). Se subraya sobre todo la afirmación, ciertamente presente en la encíclica, de la raíz religioso-moral de la cuestión social, y, por tanto, la legitimidad de la intervención de la Iglesia y del Papa en la búsqueda de soluciones católicas.

Sólo excepcionalmente, algunos obispos ponderan y comentan las propuestas reformistas de carácter socio-económico que contenía la encíclica: la legítima intervención del Estado en la regulación de ciertas condiciones de trabajo, las condiciones del salario justo y la legitimidad del derecho de asociación obrera y profesional. Las pastorales del obispo de Madrid, Sancha; de Vich, Morgades; de Barcelona, Jaime Catalá, y de Oviedo, Martínez Vigil, resultan, pues, excepcionales en el panorama general de incompreensión. Mención aparte merece el mejor y más completo comentario doctrinal de la *Rerum novarum*, a cargo del obispo de Orihuela, Juan Maura y Gelabert, primo del político Antonio Maura (7).

— En el Congreso Católico de Sevilla, un año después de la publicación de la encíclica, se alude explícitamente

(7) A la recepción episcopal de la *Rerum novarum* dedico unas páginas en *El primer catolicismo social...* op. cit., pp. 161 y ss. Las series de pastorales de J. Maura y Gelabert se publicaron con el título: *La cuestión social*, Madrid, 1902.

a ésta para apoyar la propuesta de la «resurrección de los gremios». El gremio actualizado ciertamente se proponía en la *Rerum novarum* como modelo ideal de asociación armónica de patronos y obreros, pero junto al reconocimiento posibilista de la asociación profesional pura. Ninguna alusión se encuentra en el Congreso de Sevilla a este matiz importante, ni a otros temas fundamentales de la *Rerum novarum*, como el salario justo o el legítimo intervencionismo estatal.

— La primera explicación detallada y completa de la *Rerum novarum* es, sin duda, la publicación del P. Vicent: *Socialismo y anarquismo* (1893) (8).

4.2. 1894. El Congreso de Tarragona y la peregrinación obrera

— 1894 marca quizá el inicio de una recepción más madura y universal de la *Rerum novarum* en el mundo católico español. La peregrinación de 1894, a pesar de su contenido preferentemente político, y, sobre todo, las memorias y conclusiones del Congreso Católico de Tarragona, referentes a la cuestión social, son síntomas significativos.

— El marco de los *Congresos Católicos* va a ofrecer a los profesores de Derecho Natural y a los propagandistas la ocasión de presentar los nuevos criterios sociales, junto a los caritativo-benéficos y los modelos de acción social. En efecto, en el conjunto de las secciones de estudio y de las obras católicas a coordinar, está presente una sección específicamente dedicada a los «asuntos de cari-

(8) El libro del Padre Vicent es un glosa amplia y fidedigna de la enciclica, acompañada de diversos modelos de estatutos y reglamentos para la fundación de Círculos Católicos y otras Obras. La 2.^a edición en 1895, de gran tirada, fue financiada por el marqués de Comillas.

dad» o a las «cuestiones sociales» (ambigüedad significativa). Ciertamente la reflexión y las obras sociales que se proponen están aún muy ligadas a los criterios benéfico-asistenciales. Pero a través de las memorias y conclusiones de los Congresos Católicos se aprecia la lenta pero progresiva aparición y maduración de una nueva conciencia social, análoga a la dominante en el catolicismo social europeo. Esta toma de conciencia de la «cuestión social» como algo distinto de los «asuntos de caridad», se opera entre el 1.º Congreso (Madrid, 1889) y el de Tarragona (1894).

En el Congreso de Zaragoza (1890) se había reconocido ya la especificidad de la «cuestión social», pero es en el *Congreso de Tarragona* donde se produce una asimilación madura y profunda de la *Rerum novarum*. Y no sólo por el tratamiento de los temas más polémicos en el catolicismo social europeo: el intervencionismo del Estado, el salario justo y el asociacionismo profesional, sino también por la asimilación de los fundamentos doctrinales de la nueva mentalidad: el concepto cristiano del trabajo «como destino natural del hombre y uno de los fines racionales de su existencia», y la dignidad subsiguiente del trabajador, o la definición específica de la cuestión social como «el antagonismo... entre el capital y el trabajo, entre el patrono y el obrero, entre las clases acomodadas y las desvalidas». No deja de llamar la atención el tono realista y directo con que se describe «el estado material de la clase obrera» y se denuncian los abusos del capitalismo: «la insuficiencia del salario, la insuficiente y tal vez nociva alimentación..., su habitación perniciosa con frecuencia, tanto bajo el punto de vista moral como higiénico, el régimen del trabajo colectivo en los centros manufactureros, minas y cortijos..., los abusos del taller (...) en lo que se refiere a la moralidad, al trabajo de la mujer y del niño y a la absoluta carencia de las reglas de higiene y de decoro». Las memorias presentadas revelan la existen-

cia de criterios encontrados sobre los temas polémicos citados. Pero las conclusiones aprobadas destacan por su fidelidad al espíritu de la encíclica.

Si el Congreso de Tarragona expresaba un buen nivel de recepción de la *Rerum novarum*, la «peregrinación obrera» a Roma, en el mismo año 1894, revelaba, en cambio, toda la ambigüedad y los límites de esa recepción.

Una peregrinación obrera politizada

Los preparativos de la peregrinación a Roma no están exentos de una cierta ambigüedad, que se proyecta sobre su realización y se refleja en el significado político y social que finalmente tuvo. Se preparó con un doble objetivo y respondió, desde el principio, a una doble iniciativa: peregrinación obrera, peregrinación católica.

El proyecto de peregrinación obrera se superpuso al inicial de peregrinación católica (jubileo de León XIII al que debían haber rendido homenaje los católicos españoles en 1893), bajo el impulso directo de Sancha y Vicent y el soporte financiero que prestaba el marqués de Comillas.

La intervención de Vicent se concretó en varios viajes de propaganda por las diócesis, con la intención de crear comisiones «ad hoc», anticipo de consejos diocesanos de obras sociales católicas. El informe de Vicent a su Provincial, sobre estos viajes (publicado por Sanz de Diego), revela, además de la división política del momento, el distinto grado de recepción de la *Rerum novarum*, la distinta sensibilidad de los obispos en las diversas diócesis (9).

(9) V. R. M. SANZ DE DIEGO: *El catolicismo social español ante la peregrinación obrera de 1894*, *Estudios Eclesiásticos*, 55 (1980), pp. 3-26. Un ejemplo de organización diocesana de la peregrinación en mi artículo «La peregrinación de 1894 a Roma en la diócesis de Sevilla», *Actas III Coloquio de Historia de Andalucía*, Córdoba, 1983, II, pp. 65-72.

Sin embargo, a pesar del esfuerzo propagandístico de Vicent, la peregrinación tuvo un eco fundamental e inevitablemente político, acorde con la situación del catolicismo español del momento y revelador mejor que nada de cuáles eran sus verdaderas preocupaciones:

— Con motivo de la peregrinación, resurgió el debate carlistas-integristas-«mestizos» y liberales-conservadores, sobre la política religiosa del Gobierno en la aplicación de la Constitución y la postura más adecuada que debían adoptar los católicos ante el régimen.

— En ese contexto, en la alocución papal a los peregrinos, el llamamiento a la unidad política de los católicos españoles ocupó un espacio más destacado que la invitación a fundar Círculos Católicos de Obreros. Y el verdadero tema de comentario y discusión en la prensa política española del momento, católica de diverso matiz, liberal, republicana, fue la interpretación correcta de la directriz política lanzada por León XIII a los católicos españoles (10).

La primera organización del catolicismo social, 1895-96

Sin embargo, a pesar de la politización, la peregrinación contribuyó a impulsar la organización del primer catolicismo social y la difusión y propaganda de la doctrina de la *Rerum novarum*, de acuerdo con las propias directrices vaticanas:

— En primer lugar, la propaganda de Vicent y los preparativos diocesanos dieron lugar, seguramente, a la formación de juntas diocesanas y parroquiales de Obras católicas y a la fundación de Círculos Católicos de Obreros.

(10) En el Archivo Vaticano, Secretaría de Estado, se conserva un amplio dossier de prensa con la controversia política que desató la peregrinación.

— En segundo lugar, junto a la directriz política fundamental (unidad política y sumisión a los obispos), León XIII invitó específicamente a los peregrinos y propagandistas cualificados a impulsar la acción social y especialmente la fundación de Círculos. En el informe de Vicent a su Provincial le transcribía las instancias recibidas de Rampolla para dedicarse a la propaganda social:

«Añadió que quería que continuase la obra de los Círculos Católicos y Patronatos, porque el Romano Pontífice, en el discurso que dirigió a los prelados españoles, les dijo que fundasen Círculos de obreros católicos y patronatos, no solamente en los pueblos sino en cada parroquia, porque si esto hicieran aún habría solución social y salvación en España...».

Por tanto, la peregrinación de 1894, a pesar de su significado predominantemente político, parece que comprometió a las élites católicas en la promoción del catolicismo social: se publicó la 2.^a edición de «Socialismo y anarquismo», con una tirada masiva; se fundó la Asociación General para el estudio de los intereses de las clases trabajadoras, que fundó varios Círculos Católicos en Madrid; se trasladó a Madrid el Consejo Nacional de Corporaciones Católico-Obreras (celebra su segunda asamblea en 1896), y aparecieron las primeras revistas especializadas: el Boletín del Consejo Nacional de Corporaciones Católico-Obreras, la Revista Católica de Cuestiones Sociales.

La segunda asamblea de Corporaciones Católico-Obreras (1896) intentó consolidar ese proceso. Ahora bien, la nueva organización no estaba exenta de límites: escasa presencia obrera, predominio de aristócratas entre los miembros y dirigentes, pervivencia, en definitiva, bajo el ropaje de las nuevas expresiones sociales, de los viejos criterios de asistencia caritativa y benéfica. En todas las

iniciativas predominaba un talante eminentemente *pater-
nalista* que en sí mismo no significaba una traición al es-
píritu de la encíclica, pues junto a otros criterios no deja-
ba de estar presente en ella el paternalismo y la solución
benéfico-caritativa. Se difundía el modelo del Círculo,
cuando en el catolicismo social europeo era ya un mode-
lo desfasado. Cambiaban los nombres, pero pervivía la
mentalidad, más benéfica que social.

4.3. *El impulso regeneracionista. Hacia la movilización (1898-1902)*

La guerra de Cuba impuso un obligado paréntesis en ésta como en otras empresas o propagandas. Quizá a eso se deba, entre otras razones, el vacío de Congresos Católicos en esos años.

Los dos últimos Congresos Católicos nacionales, Burgos (1899) y Santiago (1902), en el contexto general regeneracionista, responden a una exigencia más urgente de movilización y organización política de los católicos, frente a un movimiento secularizador más organizado y decidido (las medidas liberales sobre las congregaciones-asociaciones, la promoción de la escuela pública...).

— En ese contexto, la promoción del catolicismo social sigue jugando, en la mente de la Iglesia, un papel subsidiario:

De un lado, la acción social puede servir de plataforma unitaria, superadora de otras divisiones en cuestiones políticas. Un lugar de colaboración suprapartidista.

Por otro, el objetivo primero y principal de cualquier obra social será la «recristianización», la catequesis. Toda acción social o benéfica tiene, en primer lugar, ese objetivo. Todo el catolicismo social estará marcado por esa prioridad, de la que se deriva su estricta confesionalidad como primer requisito.

— En *Burgos* (1899), el catolicismo social, especialmente el rural, recibió un notable impulso. El objetivo principal del Congreso era, de nuevo, elaborar un Programa de unidad política electoral que sirviera de base para una plataforma de colaboración y acción, superadora de la tradicional división. Ahora bien, dentro de esa plataforma, según algunos propagandistas del catolicismo social presentes en el Congreso, la acción social jugaría un papel aglutinante esencial.

En los puntos de estudio propuestos para la sección de asuntos sociales, predominaba la preocupación por la acción, más que por la doctrina. El marco castellano en el que se celebraba el Congreso ayudaba a centrar la atención en los problemas concretos del pequeño campesinado castellano, que estaba sufriendo el impacto de la crisis agraria finisecular. En efecto, la reflexión y las alternativas se centraron sobre una cuestión bien concreta, desarrollada ya en algunos medios católicos europeos: el *crédito rural*. Modelos como el sistema Raiffesen pesaron (de la mano del propagandista zamorano Luis Chaves Arias) en el debate del Congreso.

También, en línea con experiencias europeas, se hacía un llamamiento específico al compromiso del clero rural con los problemas económicos y sociales de su entorno. Partiendo del generalizado absentismo de los propietarios, los curas deberían ser los patrocinadores, e incluso dirigentes, de alternativas técnicas (el huerto parroquial) y asociativas (cajas rurales cooperativistas): «Es pues preciso que el sacerdote no se concrete a su ministerio espiritual, sino que, para facilitarle, se interese mucho en las necesidades temporales de sus feligreses y sobre todo en sus faenas agrícolas, que constituyen por lo común la parte principal de su existencia». Las conclusiones sobre este punto continuaban detallando formas concretas de contribución del clero rural a la regeneración agraria.

Por todo ello, se puede decir que en el Congreso de Burgos está el origen de ese sindicalismo rural católico que alcanzó gran difusión en la primera década del siglo xx.

El *Congreso Católico de Santiago* (julio, 1902) se celebró después de la advertencia de León XIII a los «demócratas cristianos». La *Graves de communi* venía a frenar los desarrollos más progresivos de la *Rerum novarum*, la tendencia más populista. También en el Congreso español de Santiago se alude a esa rectificación, aunque, seguramente, la advertencia pontificia apenas era aplicable a unas iniciativas, como las españolas, aún muy teñidas de tonos paternalistas. Pero lo que interesa subrayar del Congreso de Santiago, en cuanto expresión de la recepción española de la *Rerum novarum*, es la amplia propuesta de legislación social que se aprueba en las conclusiones, a partir de la Memoria presentada por la madrileña Asociación General para el estudio y defensa de los intereses de las clases trabajadoras. Dicha Memoria era el resultado de una serie de estudios que los hombres de la Asociación (élite aristocrática madrileña con algunas vinculaciones importantes con el partido conservador) habían ido elaborando en los últimos años, en paralelo a otros trabajos parlamentarios que culminarían en las primeras leyes socio-laborales (proyectos de Dato sobre accidentes de trabajo, trabajo infantil y de la mujer, y descanso dominical).

Este apoyo explícito al intervencionismo estatal en cuestiones sociales era, sin duda, una de las directrices de la *Rerum novarum* mejor entendida y comprendida por los católicos españoles. Si en otros temas, como el del asociacionismo obrero y profesional, el catolicismo social español se mostraría reticente, prefiriendo el modelo de los Círculos, los gremios y las agrupaciones profesionales mixtas, en este terreno del reformismo social intervencionista, los católicos españoles participaron desde el primer

momento, tanto en las instituciones (Comisiones de Reformas Sociales, Instituto de Reformas Sociales, Instituto Nacional de Previsión) como en el impulso al desarrollo legislativo (11).

5. Fuerte impulso organizativo y propagandístico. Las asambleas regionales y las Semanas Sociales, 1903-1912. Del Círculo a la unión profesional

— Esta nueva etapa se corresponde con el *pontificado de Pío X*. La crisis modernista, que llena todo el período, incide también en las directrices del catolicismo social (condena de «Le Sillon», reparos al sindicalismo cristiano no confesional).

La especial situación italiana y la «cuestión romana» pendiente, influyen en la evolución del «Movimiento católico» italiano, provocando divisiones en «L'Opera dei congressi». Las directrices vaticanas para la solución de esa crisis de la A.C. italiana marcan el rumbo de otras organizaciones nacionales de A.C.

Concretamente en el año 1908 el nuncio Vico, por encargo de la Santa Sede, abrió una consulta entre los obispos españoles sobre la posibilidad de aplicar a España el modelo del «triple estatuto» de la Acción Católica italiana. Se trataba de un intento más de promover la acción

(11) Últimamente ha crecido significativamente la bibliografía sobre estas primeras instituciones social-reformistas. El libro de J. I. Palacio sobre el I.R.S., el de M. D. de la Calle sobre la C.R.S., la reedición de la *Información oral y escrita* de la C.R.S., los libros de Montero, M. Quinteiro, Cuesta, Samaniego, sobre *Los seguros sociales en España*. Una valoración de la aportación de los católicos en mi artículo «Los católicos españoles y los orígenes de la política social». *Studia Historica*, II, 4 (1984), pp. 41-60.

política unitaria de los católicos españoles. El resultado de la encuesta, además de proporcionarnos una buena radiografía del catolicismo social y político español del momento, es sumamente aleccionador:

— La unión electoral, forma atenuada de partido católico, era inviable por la persistencia de las viejas rivalidades políticas entre carlistas, integristas y alfonsinos o «mestizos».

— La unidad en la propaganda y en la acción social era, en cambio, viable y deseable, y todos los obispos, en general, se mostraban dispuestos a potenciarla sobre la base de lo existente.

Las primeras directrices concretas del cardenal Aguirre para «*La acción católica y social*» (enero, 1910) eran la consecuencia directa y final de la encuesta de 1908.

A esas alturas pervivían las dificultades de 1900 para la constitución de un frente católico unido. Algunas iniciativas episcopales y algunas diócesis estaban logrando, sin embargo, un grado mayor de cohesión. Especialmente la diócesis de Barcelona, donde se había creado una Asociación de Eclesiásticos para el apostolado popular. Tanto en Barcelona como en Madrid se celebran en estos años las primeras asambleas diocesanas de A.C. En Valencia el arzobispo Guisasola impulsaba esta misma línea de acción.

— En el *contexto político español* de nuevo los católicos y la Iglesia se encuentran mucho más absorbidos por la cuestión política que por la social, a pesar del notable auge de la sensibilidad social-reformista.

El estatuto legal de las congregaciones religiosas en el marco de una ley de asociaciones reformadas (ley del «candado»), era el tema que más preocupaba a la Iglesia. Las iniciativas y movilizaciones católicas se referían fundamentalmente a este tema.

— Sin embargo, la sensibilidad por la cuestión social crecía y se generalizaba en todos los ambientes y en la opinión pública. El crecimiento, aunque aún débil, de la organización obrera (partido socialista, partido radical, lerrouxismo, blasquismo) y del conflicto social (huelga de 1902 en Barcelona), urgía la respuesta reformista. El origen de la Caixa de Barcelona está en la huelga de 1902. En 1903 el gobierno creaba el Instituto de Reformas Sociales (IRS).

— *El catolicismo social español de la primera década del siglo xx es mucho más rural que urbano.* En todo caso, el urbano queda algo diluido en una «acción católica» más global, junto a otras obras propagandísticas, catequéticas, escolares, piadosas. Por otra parte, el peso del ideal «mixto» retrasaba la formación de sindicatos «puros».

— *La evolución del P. Vicent* (estudiada por Sanz de Diego) expresa bien, seguramente, la de todo el catolicismo social español, tanto en el nivel del pensamiento como en el de la acción: del Círculo al Gremio, del Gremio al sindicato o unión profesional. El Círculo pervivía como la institución matriz, como «hall» o introducción al resto de las obras (según decía el obispo Alcolea en la Semana Social de Pamplona, 1912), a pesar de algunas autocríticas al paternalismo y a su inutilidad como alternativa al sindicalismo obrero (12).

— En esta etapa, que hemos denominado de *auge propagandístico*, hay que destacar la labor de algunas instituciones y empresas publicísticas, que desempeñaron un importante papel en la difusión, entre el público espa-

(12) Sobre la evolución del P. Vicent, R. M. SANZ DE DIEGO, *El Padre Vicent: 25 años de catolicismo social en España (1886-1912)*, *Hispania Sacra* XXXIII (1981). La intervención de Alcolea en Pamplona, v. crónica de la 6.ª Semana Social.

ñol, del pensamiento social católico europeo posterior a la *Rerum novarum*.

Entre ellas hay que mencionar dos instituciones catalanas: la *Asociación de Eclesiásticos para el Apostolado Popular* y la *Acción Social Popular* del P. Palau. En Castilla, el trabajo de un grupo de jesuitas en torno a Nevares y la casa social católica de Valladolid (13). En Zaragoza, otro grupo de propagandistas, animadores principales de las *Semanas Sociales*, creaban una de las principales revistas de propaganda: «La Paz Social».

— *Impulso organizativo*: el impulso organizativo se plasma en los proyectos de coordinación diocesana y supradiocesana (regional), de las diversas obras sociales en Consejos diocesanos.

Este esfuerzo de coordinación es paralelo a la creación de obras, especialmente en el campo (cajas rurales, sindicatos, cooperativas), y gremios y uniones profesionales en los oficios urbanos, según las nuevas directrices de Vicent. Siempre bajo el criterio de la estricta confesionalidad.

— Las *asambleas diocesanas y regionales de corporaciones católico-obreras*, que se celebran en los primeros años del siglo, trataban de coordinar e impulsar las directrices marcadas en los dos últimos Congresos Católicos. Se celebraron regionales en Palencia (1906), Valencia (1905), Granada (noviembre, 1907) y Coruña (agosto, 1907), respectivamente, y diocesanas, entre otras,

(13) Sobre la propaganda de Nevares, v. Q. ALDEA y otros, publicación Archivo Nevares, CSIC. Sobre el grupo de Zaragoza, vide E. FERNANDEZ CLEMENTE y C. FORCADELL, *Aragón contemporáneo*, ed. Guara, Zaragoza, 1986, pp. 147 y ss. Sobre las asociaciones catalanas no tenemos aún un estudio monográfico. C. Winston dedica un capítulo al «Volksverein» español, en su libro sobre los sindicatos libres.

en Menorca (1905), Zaragoza (octubre, 1906), Tarragona (1907), Tortosa (1907) (14).

Los temas de estudio de las asambleas regionales eran casi exclusivamente agrarios. Junto a los proyectos de organización y coordinación de las obras católico-sociales en el campo (que coinciden con la campaña por la aplicación de la ley de sindicatos de 1906), se trataban temas técnicos agropecuarios, mejora de cultivos, etc.

— Paralelamente, nacen, siguiendo el modelo europeo, las *Semanas Sociales*. Con una periodicidad casi anual, se van a celebrar sucesivamente en Madrid (1906), Valencia (1907), Sevilla (1908), Santiago (1909), Barcelona (1910), Pamplona (1912). Fueron lugares de encuentro de propagandistas (clérigos y seglares) y de intercambio de experiencias. En ellas se programaron una serie de lecciones y algunas conferencias dirigidas a un público más extenso. Además de visitas a centros e instituciones católico-sociales. El tema dominante en las *Semanas Sociales* siguió siendo el rural, aunque el lugar de celebración de cada Semana le daba un contenido peculiar a cada una de ellas. Son especialmente interesantes, la de Valencia (1907), la que aborda más ampliamente todas las facetas de la cuestión social y del catolicismo social, tanto el agrario como el obrero; la de Barcelona (1910), por su especial atención a los problemas obreros, la legislación social y las uniones profesionales como alternativa católica, y la de Pamplona (1912), como final de una época y balance autocrítico de experiencias (especialmente la conferencia de Gerard en defensa de las sociedades de resistencia cristiana).

Las crónicas de las Semanas Sociales son una buena fuente para seguir la difusión de las ideas y experiencias

(14) Crónicas o referencias a estas asambleas en el «Boletín del Consejo...» y en «La Paz Social».

del catolicismo social, el tipo de recepción de la *Rerum novarum* que se hace en España, así como la progresiva implantación de las obras católico-sociales.

— En cuanto a los temas *agrarios*, varias lecciones se dedicaron a la defensa del derecho de propiedad y el elogio de la pequeña propiedad, tal y como se planteaban en la *Rerum novarum* (lecciones de Rafael Rodríguez de Cepeda, especialmente). Otras tantas se dedican a la propaganda específica de instituciones de crédito rural y consejos para el aprovechamiento de la ley de sindicatos de 1906 (fundación de sindicatos agrícolas)

— En cuanto a los temas *obreros*, a través de las Semanas Sociales, se aprecia la importancia concedida por los católicos a la legislación social protectora, pero sobre todo es interesante observar la progresiva aceptación de la idea de crear «*uniones profesionales*» como institución, si no sustitutiva, al menos complementaria de los Círculos.

Del Círculo Católico de Obreros a la unión profesional

— Posse, propagandista ligado al P. Vasco, plantea ya las uniones profesionales en la 2.^a Semana (Valencia) y en la 4.^a (Santiago). En esta última habla claramente de la insuficiencia de los Círculos y patronatos, y de la necesidad de las uniones profesionales. Lo que además permitiría a las asociaciones católicas participar en las instituciones administrativas.

— En la Semana de Valencia también el jesuita Campoamor, al hablar de las asociaciones católicas alemanas, había criticado el carácter de «protegido» que el obrero católico español tenía en las instituciones fundadas, y la necesidad de superar ese estadio.

— Pero fue en la Semana Social de Barcelona donde se planteó abiertamente el giro hacia las uniones profe-

sionales. Al margen de las lecciones y conferencias que lo abordan en sesiones públicas (Inocencio Jiménez, «Necesidad de una ley sobre uniones profesionales»; Rafael Marín Lázaro y Narciso Pla y Deniel), el tema fue objeto de debate interno entre los propagandistas participantes, en la sede de ASP, en «sesiones íntimas».

— En la semana social de *Pamplona*, que por otra parte se centró fundamentalmente en el estudio de cuestiones agrarias, se culmina ese reconocimiento del sindicalismo profesional:

— El obispo de Astorga, Alcolea, aunque admite la función del Círculo como primera institución formativa e introductora, plantea abiertamente la necesidad de fundar «uniones profesionales», como el instrumento más adecuado para la lucha contra el socialismo: «Deben, pues, conservarse y sostenerse los Círculos; pero es preciso considerarlos como lo que son, más bien como medio que como fin, como centros de reunión y organización para ulteriores trabajos, más bien que como término de la obra social».

— El canónigo Francisco Morán planteaba la necesidad táctica de fundar sindicatos de obreros allí donde no fuera posible mantener el ideal del sindicato mixto.

— *La conferencia de Gerard*, que tanto entusiasmo despertó en el público, iba más allá. Lo que Gerard defendía era la fundación de «sociedades de resistencia» cristianas, a la vez que reducía al mínimo los requisitos de práctica religiosa que habitualmente se exigían a los obreros afiliados a los sindicatos católicos (lo que Salvador Carrasco llama en su tesis: «confesionalismo mitigado»).

«Debemos formar sociedades de resistencia para la defensa colectiva del obrero, sociedades de resistencia contra las posibles injusticias del capital...». Más adelante concretaba el carácter, la identidad de la resistencia cris-

tiana: «Empleando la difusión tranquila y respetuosa, o la conciliación y arbitraje prudente, o una resistencia firme y serena en los litigios que surgieren para la consecución de sus fines; oponiéndose siempre con toda energía a los medios de violencia...».

Y respecto a la estricta confesionalidad argumentaba: «...En España se ha cortado por un patrón tan ridículo e ignorante la confesionalidad de muchas de nuestras obras sociales que he visto con dolor cómo se han echado a perder muchas obras de apostolado social por el celo indiscreto de no pocos religiosos y sacerdotes (...). Ha sido costumbre o escuela muy seguida en España la de que para pertenecer a un centro de acción católico-social había que ser católico en la práctica (...). He visto que, según estos principios, se exige en muchos centros el pape-lito o ticket de haber oído misa los días de fiesta y de haber confesado y comulgado en ciertas y determinadas iglesias. Todo esto es efecto de una mala inteligencia. Sí, debemos ser católicos en las obras sociales y no sociales; pero en una obra de apostolado como la de acción social se impone el sentido común, la prudencia y la teología». Y más adelante, refiriéndose a las condiciones de admisión en el sindicato católico, afirmaba: «No se imponen más deberes religiosos porque el Sindicato no es una Cofradía piadosa y porque su objeto no es fiscalizar la conducta religiosa privada de cada socio, con lo cual únicamente se conseguiría hacerlo odioso a los obreros vacilantes en la fe».

Gerard proponía en Pamplona su experiencia de sindicatos católicos-libres, que había iniciado en Jerez, intentando trasplantar el modelo belga de Rutten (15). Por lo demás, la posición de Gerard, fuertemente autocrítica

(15) V. la crónica de la 6.^a Semana Social, Pamplona, p. 371; en nota a pie de página, Gerard apoyaba su criterio sobre el conflictivo tema de la confesionalidad en la autoridad de Toniolo, citado por Ino-

de los métodos del catolicismo social español, mantenía los mismos objetivos recristianizadores y la misma confrontación radical con el antagonista del Movimiento católico: el Movimiento socialista.

La intervención de Gerard, que suscitó entusiasmos en unos y escándalo en otros, se ha considerado por los propagandistas y los estudiosos como simbólica del final de una etapa y el comienzo de otra, la del sindicalismo cristiano. Pues los temas de la confesionalidad y de la naturaleza «amarillista» o no de los sindicatos católicos, serán objeto de fuertes controversias en los años siguientes. En 1912 se cerraba un ciclo, el de los Círculos Católicos de Obreros, criticados como ineficaces por los propios propagandistas católicos. Las Reglas sobre la Federación de las Obras Católico-Sociales, promulgadas por la dirección jerárquica de la Iglesia, el cardenal Aguirre, en mayo de 1912, expresan también este cambio:

«La historia de la acción católica se abre en España con la fundación de los Círculos y Patronatos obreros, *obra de preparación*, a la cual va gloriosamente unido el nombre del infatigable Padre Vicent; han seguido después vicisitudes varias y, actualmente, como término de una evolución en que no se han olvidado las lecciones de la experiencia, hemos llegado a un período de franca *organización profesional*».

cencio Jiménez en su «Vademécum del Propagandista de Sindicatos Obreros». Sobre el P. Gerard, v. la tesis inédita de S. Carrasco y numerosos artículos. Esta primera tanda de Semanas Sociales se va a interrumpir de manera un tanto brusca. Hasta 1933 no se reúne otra del mismo carácter, pues la que se celebra en Oviedo en 1926 tuvo un carácter más restringido.

Algunas reflexiones finales

Para terminar esta presentación esquemática del primer catolicismo social español, quisiera hacer algunas reflexiones que, más allá de la mera validez historiográfica, pueden tener algún interés o utilidad actual, tomando la historia como «maestra de la vida»

En primer lugar, llama la atención algo que he intentado poner especialmente de relieve: el *enorme peso de la «cuestión política»* en la preocupación de la jerarquía y de los católicos españoles. Esa preocupación, claramente hegemónica, condiciona todas las otras. Para los católicos españoles, la «cuestión social» es una cuestión secundaria y subsidiaria respecto de la cuestión política. Hasta el punto de que no se puede entender bien la acción social de los católicos españoles (también de otras latitudes) sin ponerla en relación con esos objetivos políticos (de reconquista o restauración católica) a los que se subordinan todas las «obras». Por eso he insistido desde el principio en enmarcar el catolicismo social en el concepto más global de «Movimiento católico».

La fuerte división política de los católicos españoles de la Restauración lastró indudablemente las iniciativas del catolicismo social, por más que éstas, utópicamente, pretendieran plantearse como plataformas suprapartidistas, de colaboración plural.

Estricto confesionalismo

El objetivo preferentemente catequético (evangelizador o recristianizador) y el criterio estrictamente confesional que presiden las obras católico-sociales, tienen, si cabe, mayor importancia que el carácter paternalista que habitualmente se ha atribuido al catolicismo social como una de las razones de su fracaso. Más que el paternalis-

mo, aunque también, lo que mejor define al catolicismo social, especialmente en esta primera época, es la estricta confesionalidad de las obras. En ellas el objetivo social (la mejora de la condición de vida obrera) está subordinado a lo que se considera realmente importante: la moralización-re cristianización del pueblo.

Gerard provoca el escándalo en la Semana Social de Pamplona, precisamente porque propone una cierta flexibilización del criterio de confesionalidad y porque concede un valor en sí mismo a las obras sociales y económicas, en una línea que ya habían defendido los «demócrata-cristianos» de los años 90, corregidos por León XIII en *Graves de communi* y condenados por Pío X.

Mentalidad benéfico-caritativa y dirección paternalista

Nos hemos referido a la lenta evolución desde una visión benéfico-asistencial y preferentemente caritativa a una nueva conciencia social. Durante mucho tiempo, ambas mentalidades o conciencias van a coexistir, llenando de ambigüedad los obras sociales. En muchos casos, únicamente se produce un cambio de lenguaje.

Esta pervivencia de la mentalidad benéfico-asistencial es lo que explica, seguramente, la *dirección preferentemente paternalista* que caracteriza este primer catolicismo social. La fuerte pervivencia de ese paternalismo llama más la atención si se tienen en cuenta los tempranos y relativamente frecuentes pronunciamientos autocríticos de algunos de los principales propagandistas. Hasta el punto de que ese lamento autocrítico de los propagandistas «fracasados» (Arbolea, también Aznar) se ha proyectado, a veces tópicamente, sobre la historiografía del catolicismo social español (¿la historia de un fracaso?).

La crítica a esa dirección paternalista se plantea tempranamente en el catolicismo social europeo inmediatamente posterior a la publicación de la encíclica. La sustitución del «método descendente» (paternalista, o «de arriba a abajo») por el «método ascendente» (basado en el protagonismo del pueblo), es una de las señas de identidad de la tendencia «demócrata-cristiana» o popular, que será frenada por León XIII al final de su pontificado (*Graves de communi*).

El peso de las directrices vaticanas en la orientación del catolicismo social es lógicamente un factor decisivo. En este sentido, conviene advertir que el tardío despegue del catolicismo social español, en la primera década del siglo XX, se va a producir en un contexto de cierta involución en las directrices vaticanas, respecto al inicial impulso de la *Rerum novarum*, con la advertencia a los «demócrata-cristianos» y la condena del «modernismo social». Este desfase cronológico en la renovación del catolicismo español, respecto al europeo y las directrices vaticanas, puede ser un factor explicativo del «fracaso» español.

¿Qué responsabilidad tiene el integrismo español, mentalidad hegemónica y mayoritaria, en la configuración del catolicismo social español?

Los estudios sobre el catolicismo social europeo han subrayado la raíz ultramontana, tradicionalista y antiliberal del catolicismo social. Según esta tesis, el catolicismo liberal y el catolicismo social serían dos movimientos original y sustancialmente diferentes.

Ahora bien, si nos fijamos en el catolicismo social español de la época de la *Rerum novarum*, lo que parece más bien es que son los posibilistas en política (los «mes-tizos»), los neotomistas en filosofía y teología, los que mejor entienden la *Rerum novarum*.

El antiliberalismo filosófico y político de los integristas no se corresponde siempre con un antiliberalismo económico o un anticapitalismo. Por otra parte, su fuerte anti-estatismo le impide defender el reformismo intervencionista que se va imponiendo en el tiempo en que se publica la *Rerum novarum*.

PENSAMIENTO Y ACCION SOCIAL EN EL CATOLICISMO ESPAÑOL (1910-1970)

JOSE SANCHEZ JIMENEZ

SUMARIO

- I. Introducción: La ideología y la praxis social.
- II. Catolicismo social e historia.
- III. La apuesta por un sindicalismo cristiano y la preocupación por unas «minorías selectas» (1910-1930).
- IV. La preeminencia de la preocupación política y la instrumentación apologética del apostolado social (1931-1939).
- V. La trayectoria católico-social en la España de Franco (1939-1970).

I

INTRODUCCION (1)

La aproximación a una visión histórica del pensamiento y la acción social en el catolicismo español del siglo XX ha de tener necesariamente en cuenta una *ideolo-*

(1) Porque el entorno así lo exige —el salón de actos de la Fundación Pablo VI, del cardenal Herrera Oria— y porque al mismo don Angel le hubiera gratificado extraordinariamente esta celebración del «Año de la Doctrina Social de la Iglesia», su preocupación dominante desde principios del siglo XX hasta su muerte, trato de dedicar estas líneas como un homenaje en el recuerdo. En un momento como el presente en que la hipervaloración de lo material y económico y su apoyo en las estructuras de poder vuelve a minar o a derruir la preocupación fáctica y la profundización teórica en los problemas, sugerencias y soluciones sociales, colectivas o comunitarias, la mirada atenta a la evolución y desarrollo del pensamiento y de la acción social del catolicismo puede y debe colaborar, hoy como ayer, a lo que el programa episcopal de Mons. Herrera, recién designado en la primavera de 1947 como obispo de Málaga, sugería: «La técnica, al servicio de la caridad».

Desde su parroquia santanderina, y a lo largo del verano de 1947, en repetidas cartas a amigos y colaboradores comienza a hacer cada vez más presente su proyecto de Escuela Social Sacerdotal, su idea de crear una Escuela de Altos Estudios Sociales en la Universidad Pontificia de Salamanca con la colaboración de hombres como Larraz, M. Sebastián, Gómez Arboleya, V. Andrés Alvarez, M. de Torres, etc., su obsesión —y son sus propias palabras— «por una formación técnica, por una preparación económica, que la Iglesia no tiene, y por la iluminación religiosa de las “nuevas ciencias”». En carta al director general del Banco de Santander, de primeros de septiembre de 1947, volverá a insistir en «la necesidad de una base técnica al mejor servicio de la caridad», en el ideal de un *mundo mejor* conforme a los postulados reco-

gía y una *praxis social*, que son las que alumbran y testimonian la marcha, el desarrollo y el progreso de una *doctrina social* a la que el «marchamo» de *católica* identifica como peculiarmente exigente, sobre todo en cuanto de negativo u omitido tuvo a lo largo del siglo (2).

De entrada, pues, y a modo de hipótesis previa, cabría decir que en este siglo xx ha sido cuando la Doctrina Social Católica ha logrado echar raíces, con sus luces y sus sombras; que la *praxis* ha ido casi siempre por delante de la teoría e ideología gracias precisamente a que la acción social católica es consustancial con la fe y con sus exigencias prácticas; que la escasa, nula o negativa manifestación de esa práctica ha alejado a unos de la Iglesia y a otros les ha dado argumentos para una crítica —no siempre objetiva, aun cuando haya sido honesta—; que la teoría o doctrina ha rebajado a veces su iluminación y su eficacia cuando han resultado predominantes o hegemónicas amenazas políticas a las instituciones católicas, y, por último, que la acción social debe ser una acción apostólica y no una labor proselitista.

Conviene, por último, evitar dos tópicos al uso, por excesivos: tanto la maximalización como la minimización del catolicismo social hispano. Aunque igualmente deba ser tenido en cuenta que cuando creyentes de una u otra forma comprometidos con su conciencia acusan al catolicismo social de lento, retardatario, inútil a veces, no pro-

gidos en la doctrina pontificia para la realización del *bien común*: «Sociología sin economía —terminaba— puede ser utopía pura... Pienso que hay elementos sociales, entre los cuales están los financieros, que deben contribuir a formar una opinión pública culta, serena, práctica, positiva, constructiva, sobre los temas delicados».

(2) ANTONCICH, R.: *Los cristianos ante la injusticia. Hacia una lectura latinoamericana de la doctrina social de la Iglesia*, Bogotá, 1985. Tb. CALVEZ, J.-Y.: *L'économte, l'homme, la société. L'enseignement social de l'Eglise*, Paris, 1989 (hay traducción castellana, Barcelona, 1990), cap. I.

pugnan tanto una acusación seca y tosca cuanto una nostalgia, la explicitación de un deseo de que ojalá no hubiera sido así (3).

II

CATOLICISMO SOCIAL E HISTORIA

Al acabar los años setenta, cuando se suceden en España la urbanización y modernización del país, la crisis del franquismo y la muerte de Franco y la apertura de una transición democrática que aún no ha desembocado en estabilidad política, la investigación sobre el catolicismo social hispano, aún entonces en mantillas entre nosotros (4), se encuentra condicionada por cambios pastorales y políticos acordes con los efectos o resultados del Concilio Vaticano II y en sintonía con la caída del franquismo. En este

(3) No es mal momento para releer, teniendo en cuenta los años transcurridos, obras como las de JARLOT, G.: *La Iglesia ante el progreso social y político*, Barcelona, 1967; DIEZ ALEGRIA, J. M.: *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Barcelona, 1967, o GONZALEZ RUIZ, J. M.: *Pobreza evangélica y promoción humana*, Barcelona, 1966. Una buena actualización en SANZ DE DIEGO, R. M.: *Pensamiento social cristiano*, Madrid, 1991, 6.ª ed.

(4) DUROSELLE, J. B.: *Les débuts du catholicisme social en France (1822- 1871)*, Paris, 1951. Es, sin duda, la obra pionera en un tipo de análisis nuevo, crítico, sugerente; volcado en lo que la Escuela histórica francesa de «Annales» va a desarrollar como «historia de las mentalidades». Se tardará aún mucho en España en ofrecer una lectura del pasado histórico-social del catolicismo español en esta línea, a causa, sobre todo, del clima apologético que sustenta la trayectoria hispana del «franquismo», a excepción de determinados y minoritarios grupos, mejor personas, que comienzan a asomarse al exterior y a vislumbrar nuevas posibilidades y objetivos. Entre los años 50 y 70 apenas pueden destacarse otras obras que las de F. del VALLE (1947), sobre el P. Vicent, obra más bien apologética; y la más combativa de J. N. GARCIA NIETO y C. MARTI (1960), condicionada por los cambios sociales y políticos que preceden aquí al clima creado por el Vaticano II.

entorno, pues, se suceden, entre otras, las obras de M.^a T. Aubach: *Los orígenes del catolicismo social en Barcelona* (1971), D. Benavides: *El fracaso del catolicismo social español* (1973), A. Herrero: *Sindicalismo católico agrario en España* (1975), J. J. Castillo: *El sindicalismo amarillo en España* (1977), J. Cuesta: *Sindicalismo católico-agrario en España* (1978), J. J. Castillo: *Propietarios muy pobres (Sobre la Confederación Nacional Católico Agraria)* (1979), y un sinnúmero de artículos en revistas varias, coronados, por último, por la obra, y tesis doctoral, de F. Montero: *El primer catolicismo social y la «Rerum novarum» en España (1889-1902)*, publicada en 1983 (5).

El estancamiento investigador, con su parón publicístico de los primeros ochenta, o al menos cierta latencia en la publicación de investigaciones sobre estas cuestiones, comienza a ceder a la largo del segundo lustro de la década, cuando logran sumarse la *desideologización* de la materia, la *revisión* de la acostumbrada tesis del «fracaso» y un nuevo *replanteamiento historiográfico* que ha venido a colaborar a la acumulación y reducción de filias y fobias, a la conformación de nuevas hipótesis o a la reconsideración de las antiguas que, entre otros efectos, han permitido superar una autocrítica primitiva en exceso, el complejo vergonzante de muchos investigadores católicos y el juicio radical de otros que se confiesan no católicos en pro de una más objetiva contextualización, valoración, importancia y hasta protagonismo de la acción

(5) Infinidad de artículos, principalmente en revistas como *Razón y Fe*, *Revista de Fomento Social*, *Revista de Estudios Sociales*, *Revista del Trabajo*, *Escrits del Vedat*, etc., logran un serio avance, a veces demasiado puntual, pero siempre positivo, por parte de historiadores como J. J. CASTILLO, J. VELARDE, A. ELORZA, V. M. ARBELOA y otros. Véase, recientemente, MONTERO, F.: «Catolicismo social en España. Una revisión historiográfica», en *Historia Social*, 2, otoño de 1988, págs. 157-64. Y con el mismo título, y con la colaboración de J. CUESTA, en *Studia Historica*, Salamanca, 1984.

social católica. En síntesis, cabría ya dejar de hablar de «fracaso» del catolicismo social hispano, para hablar sólo de «retraso», o de *desfase*, en relación con el europeo y acorde con un desfase histórico global. El atraso del país, la distancia entre su estructura económica y la marcha de la vida política y el atraso socioeconómico con sus secuelas varias de diferencias injustas excesivas, tienen también sus cotas de responsabilidad a la hora de comprender y explicar el proceso de recepción y aplicación de los presupuestos de las encíclicas sociales y de la disponibilidad episcopal a plantearlos y aplicarlos en sus medios diocesanos (6).

Hay que tener igualmente en cuenta, y no sólo por su objetividad real, sino por la carga valorativa y de contra-mensaje que encierra, lo que a J. J. Morato le supuso, tras la primera recepción de la *Rerum novarum* en España, esta preocupación social, directa e inmediata, de la Iglesia:

«Hasta que no hubo una organización y un movimiento obrero de clase poderosos, los católicos no cayeron en la cuenta de que Jesús había sido aprendiz de carpintero...» (7).

(6) No cabe, pues, seguir englobando a unas personas honestas, ágiles, activas en este catolicismo social, y que al final reconocen o aceptan el fracaso en sus objetivos, con el fracaso, así de contundente, del catolicismo social hispano. Precisamente porque, como ha escrito P. Vilar, entre otros, desde una postura crítica con la Iglesia hay que reconocer el papel central de la «acción católica» en la España del siglo XX: «Sea como fuere —dice este historiador—, el papel histórico del catolicismo, de la "acción católica" en la España del siglo XX es ciertamente un papel central... Historiadores, sociólogos, politólogos, se interrogan cada vez más sobre este tema» (*Introducción a la Historia de España*, París, 1979), Tb. PAYNE, S. G.: *El catolicismo español*, Barcelona, 1984, cap. IV; y LANNON, F.: *Privilegio, persecución y profecía (La Iglesia católica en España, 1875-1975)*, Madrid, 1990, esp. las páginas 17-23, donde trata de justificar tan significativo título.

(7) MORATO, J. J.: *Líderes del movimiento obrero español, 1868-1921* (Selección y notas, V. M. Arbeloa), Madrid, 1972, pág. 228.

Ni que decir tiene que el juicio de J. J. Morato se inserta, con razones de mucho peso a su favor, en las vías o cauces del creciente anticlericalismo finisecular, cuyas consecuencias sociales y políticas, de forma plural, han sido pronunciadas y escritas por investigadores y publicistas creyentes: los católicos eran pocos y mal avenidos; de modo que estas diferencias, progresivamente aumentadas o ahondadas, se llegan a extender a los años de la misma guerra civil (8).

Hay aún juicios mucho más duros y radicales, que podrían sintetizarse en la afirmación de A. C. Comín cuando escribe en su *Fe en la tierra*:

«La Iglesia ha traicionado a la clase obrera... Se alistó en las filas de los opresores... Los cristianos venimos de una familia de traidores... Cualquier edulcoración y justificación que pretanda hacerse... no es más que retrasar la urgente reconversión histórica de la Iglesia» (9).

Superada, pues, una época de confesión y reconocimiento de la culpa por un pasado histórico, es igualmente necesario reivindicar un protagonismo, una importancia en el orden social y político, que exige acotar, de la mejor manera posible, la trayectoria del *pensamiento y la acción social* del catolicismo hispano entre 1910 y 1970, al menos en tres períodos, seguidos de una crisis hoy por suerte en trance de superación creciente: 1.º) la apuesta por un sindicalismo cristiano y la preocupación por unas «minorías selectas» (1910-1931); 2.º) la

(8) TUSSELL, J.: *Historia de la Democracia Cristiana en España*, Madrid, 1974. Y de forma más categórica, en BENAVIDES, D.: *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931*, Madrid, 1978.

(9) COMÍN, A. C.: *Fe en la tierra*, Bilbao, 1975, pág. 230. Tb. ídem: *La reconstrucción de la Palabra*, Madrid, 1977, passim. espec. el capítulo «Creer ante el eclipse de Dios».

preeminencia de la preocupación política y la instrumentación apologética del apostolado social, y 3.º) la trayectoria católico-social en la España de Franco (1939-1970). La época de la crisis, los años del Concilio Vaticano II y los primeros setenta, es aquella en la que la misma «deflación» de la Doctrina Social Católica, aun en los programas de centros oficiales de la Iglesia preocupados por la vigencia y propagación de la misma, se lleva a acusar, tanto pastoral como historiográficamente, hasta la nueva recuperación institucional de este pensamiento y acción social al hilo de las sucesivas encíclicas sociales de Juan Pablo II (10).

El punto de partida se sitúa en 1910, por razones varias, personales, sociales e institucionales. A la altura de 1910 comienza a aparecer ya digerido, de forma significativa al menos, el debate primero dentro del pensamiento social católico, surgido con motivo de la recepción y primeras repercusiones de la carta encíclica *Rerum novarum* (11).

En la estructura de la Doctrina Social Católica a partir de esta carta encíclica se halla la *crítica del socialismo y del liberalismo*, como solución falsa el primero, y causa de males el otro, y la necesidad de elaborar, como respuesta, una *alternativa doctrinal* válida. Según esta alternativa, réplica a dos sistemas sociales erróneos, uno experimentado y el otro combativo en busca de su introducción, había que comenzar buscando sus puntos débiles, y en determinado sentido sus coincidencias; y apare-

(10) SANZ DE DIEGO, R. M.ª: *Sindicalismo actual y Doctrina Social de la Iglesia*, en Corintios XIII (54-55), Madrid, 1990, págs. 199 y ss. Tb. y del mismo autor, el artículo recogido en este mismo número.

(11) MONTERO GARCÍA, F.: *El primer catolicismo social español y la «Rerum novarum» en España (1889-1902)*, Madrid, 1983. Tb. SANCHEZ JIMENEZ, J.: *Sindicalismo católico agrario en Andalucía*, en Andalucía contemporánea (II), Córdoba, 1979, págs. 435-65.

cía entonces como fallo dominante en ambos su ignorancia, desprecio o ataque a cuanto de *sobrenatural* hay en el hombre, y en la sociedad, llegando así a explotar a la naturaleza y al propio hombre, y a provocar no sólo la des-cristianización de la sociedad, sino también el enfrentamiento entre explotados y explotadores (12).

Frente a la *utopía socialista*, que cifraba en la lucha de clases el camino para la consecución de la igualdad, la Iglesia veía en la *armonía social* la vía o cauce para la felicidad. El problema estaba en conjugar esta *armonía* con la *desigualdad natural* entre los hombres, de modo que la confluencia entre ambas hacía depender del carácter orgánico de la sociedad y de la concepción corporativa del Estado. Y aquí parecía estar el fallo; porque a una *desigualdad natural*, que lo era de aptitudes, salud, talento, fuerza, etc., se la confundía con una *desigualdad de clases*, hasta llegar a concluir que aquella primera desigualdad, la natural, no era sino la separación, igualmente natural, entre *ricos y pobres*. Cuántas veces no se ha repetido como errónea —o incorrecta— la afirmación del propio C. González, que en el programa publicado en 1879 para los Círculos Católicos de su diócesis llega a decir que «no sólo era de derecho natural la autoridad y la jerarquización de la sociedad», sino también «la necesidad de que haya ricos y pobres» (13). Y en el mismo sentido se había de pronunciar más tarde, en 1890, el obispo de Seo de Urgel, Mons. Casaña, según el

(12) ANDRES GALLEGO, J.: *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid, 1984, espec. el capítulo I. Tb. GONZALEZ RUIZ, J. M.: *Pobreza...*, ya citada, cap. VI. Tb. la introducción o prólogo que escribe A. C. COMIN.

(13) GONZALEZ, C.: *Programa de los asuntos que conviene explicar en las conferencias de los Círculos Católicos Obreros conforme a la base quinta*, en Boletín Oficial Eclesiástico de Córdoba, XXI, 1879, págs. 224 y ss. (Cit. por J. Andrés-Gallego, ob. cit., pág. 27).

cual a los obreros el cristianismo les enseñará «los fundamentos del derecho natural y de la desigualdad de clases» (14).

La Doctrina Social Cristiana sobre *la propiedad* no era sino un desarrollo coherente del mismo principio de la *desigualdad natural*. Si los hombres no son iguales y han de desempeñar funciones diversas en la sociedad, diversos han de ser la medida y los instrumentos indispensables para realizar esa función. A esa capacidad de poseer los medios necesarios a cada cual, se la denomina *propiedad*; y las limitaciones a la misma, en el pensamiento católico, procedía, pues, de su *función* y de su *finalidad social*. El *derecho de propiedad* no era sólo ni se fundaba únicamente en un principio de *justicia*, sino, sobre todo, de *utilidad social*.

Posiblemente influidos por la desamortización y sus consecuencias, primero, y más tarde por el miedo a la socialización y a la revolución que la precedía, pronto tendió a olvidarse la licitud de la expropiación o la supeditación de la propiedad al *bien común*.

Por otra parte, si la *desigualdad* era el punto de partida para llegar a la *armonía*, y ésta quedaba supeditada a aquélla, lo mismo que a la *propiedad*, al pobre no le quedaba otra salida que la *conformidad*; y a ésta se la veía compatible con la ambición de una promoción social e incluso de reivindicaciones justas. Sin embargo, en la práctica, el silencio ante las reivindicaciones y la insistencia en la conformidad pasó de ser expresión de un equilibrio espiritual a la consideración de ésta como seguridad para el *orden social establecido*.

Las invitaciones a la conformidad se reiteran profusamente a lo largo de los años noventa y en los inicios de si-

(14) Del discurso del obispo de Seo de Urgel en el *Segundo Congreso Católico Nacional Español*, Zaragoza, 1891, pág. 632.

glo; y la *idealización de la pobreza material* conlleva la insistencia continuada en que el pobre ha de conformarse con su suerte, que se ha de convertir en «cielo», puesto que, como recoge «El Mensajero», el pobre, mejor que nadie, «puede esperar en un cielo, tanto más fácil de escalar cuanto menos oro se lleve encima, y más repleto para cuantos menos gozaran aquí» (15).

Hasta se llegó a afirmar —y la cita es recogida por J. Andrés-Gallego— que la Iglesia, como guardiana de la paz social y el orden, es la única que tiene poder bastante para conseguir que el proletariado acepte gustoso y agradecido este misterio de bienaventuranza, que pone, en cierto modo, en el sacrificio y el sufrimiento de este mundo «la condición de la felicidad eterna» (16).

A partir de aquí, y apoyándose en la no exacta tesis de la consideración del *trabajo* como consecuencia del pecado, que dominó sobre la de quienes veían la consecuencia del pecado sólo en la faceta costosa del mismo, se pensaba en él como «camino de santidad y destino sobrenatural del hombre», y como vía, la más justa, para el acceso a la propiedad.

Supuesto, pues, y defendido el *orden económico existente*, era necesario distinguir entre *desigualdades naturales* y *desigualdades reales*. Las exigencias de la justicia llegan a entenderse, a partir de la consideración del *trabajo como origen primero de la propiedad*, como una forma de evitar la ruptura del dique efectivo de la *resignación*.

(15) Cfr. El Mensajero del Corazón de Jesús, VI (1888), XXV, *El secreto contra el socialismo*.

(16) Cfr. La Avalancha, 24 de mayo de 1895. Muchos más textos, en este sentido significativos, son recogidos por J. Andrés-Gallego, ob. cit., cuando especifica los valores de la Doctrina Social Católica e insiste en la importancia de la armonía social, la propiedad, la conformidad, la exigencia de la justicia, etc., págs. 22-37.

III

LA APUESTA POR UN SINDICALISMO CRISTIANO Y LA PREOCUPACION POR UNAS MINORIAS SELECTAS

Esta panorámica, alicorta por supuesto en algunas de sus conclusiones, puede verse cómo se va progresivamente rompiendo, sustituyendo y ampliando, como resultado global y añadido de un conjunto de experiencias cuya falta de sincronía y complementariedad impiden la constitución de un movimiento católico coordinado, de un partido católico o de una simple unión electoral.

Se suceden así, a lo largo de la primera década del siglo, los últimos Congresos Católicos, las primeras Semanas Sociales a partir de 1906, Asambleas de la Buena Prensa, Congresos Catequéticos y Congresos Pedagógicos en defensa de la escuela católica.

La iniciativa católica parece, sin embargo, centrarse, al menos la de más amplio eco, en el campo de *lo social*. No en vano, y juzgando este pasado, el político Ossorio y Gallardo, gobernador de Barcelona en 1909, diputado en las Constituyentes de 1931, escribía a Arboleya en enero de este último año, y le resumía así la trayectoria eclesiástica de los últimos lustros:

«Han creído ustedes que se puede ser demócratas en lo social y antidemócratas en lo político. Y así, mientras en las relaciones del trabajo y de la propiedad combaten ustedes a los más egoístas, en el orden del pensamiento político aplauden ustedes a las dictaduras inmorales y analfabetas, siguen proclamando que el liberalismo es pecado, se regocijan con la censura que ahoga todo pensamiento de izquierdas y piden sangre de cualquier sublevado o rebelde» (17).

(17) Recogido en BENAVIDES, D.: *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931*, Madrid, 1978, pág. 370, y tomado de una carta a Arboleya de 9 de enero de 1931.

En torno a 1910 comienza a aparecer o a reforzarse, en el amplio campo de la acción social de los católicos, un conjunto de hombres, proyectos, realidades e instituciones, que suponen o hablan positivamente de un nuevo aliento, de la aproximación a una realidad social compleja e injusta; que han sabido asomarse a experiencias similares entre los católicos alemanes, belgas, franceses, etc. Severino Aznar, los padres dominicos Gerard y Gafó, el canónigo Arboleya, los jesuitas Vicent, Ayala, Nevares y Palau, Manjón, Siurot, Yoldi, Flamarique...

Instituciones como los Círculos Católicos fueron en la mayoría de los casos punto de partida para los sindicatos agrarios y las Cajas Rurales que surgen al abrigo de la Ley de Sindicatos Agrarios de 1906; y que dieron lugar, tras las experiencias de Arboleya en 1904 y de Gerard en 1910, a las primeras asociaciones obreras estrictas nacidas en España en el ámbito católico. A ellas se había de añadir por la misma época, el 4 de noviembre de 1908 en concreto, la fundación, por el P. Angel Ayala, S. J., de la *Asociación Católica de Jóvenes Propagandistas*; y muy pronto, en diciembre del año siguiente, la elección del joven abogado del Estado, Angel Herrera, para presidente de la misma (18).

Sólo dos años después, el día 1 de noviembre de 1911, salía el número primero de «El Debate», también dirigido por Herrera hasta el 8 de febrero de 1933, en que pasa a presidir la Junta Central de Acción Católica. El propio diario sería ventero de una inquietud social y de una pra-

(18) El Debate, 5 de julio de 1936, número extraordinario en el XXV aniversario de su fundación: «Angel Herrera, creador de "El Debate"». Tb. GONZALEZ RUIZ, N. y MARTIN, I.: *Seglares en la historia de la Iglesia*, Madrid, 1968. E igualmente: TUSELL, J.: *Historia de la democracia cristiana en España*, (I), Barcelona, 1986, págs. 51 y ss. Sin olvidar, por supuesto, a HERRERA, A.: *Obras selectas*, Madrid, 1964, págs. 11 y ss.

xis que da lugar, en 1912, a «La Editorial Católica», de un fuerte impulso al movimiento sindical hasta culminar, en 1920, en la «Confederación Nacional Católico-Agraria», la «Confederación Nacional de Estudiantes Católicos» y la organización, en 1924, de la «Juventud Católica Española»; y todo ello coronado igualmente con la creación, en 1926, de la «Escuela de Periodismo», de «El Debate», de la que espiritual y realmente resultará continuadora la «Escuela de Periodismo de la Iglesia», en el Instituto Social «León XIII». Ello respondía a una tendencia que no sólo era compartida por el P. Ayala y sus seguidores, Angel Herrera en primer lugar, sino que era actuación habitual en medios intelectuales y políticos, y hasta en el curioso y complicado entramado de los movimientos obreros, señalada por el propio Lenin como una necesidad de levadura capaz de hacer fermentar a toda una masa (19).

De estos años es, y en estos años se manifiesta, a partir de 1908-9, la preocupación política de Herrera, dirigida a la búsqueda de una sociedad más justa. Para Angel Herrera fue la carta encíclica *Rerum novarum* la gran inspiradora de la Doctrina Social Católica y la guía de sus primeros escritos en «El Debate». Desde aquella petición de entrega de los latifundios para su explotación por los sindicatos, y de su consideración de gran problema del siglo xx el que la tierra no sea de quien la trabaja, Herrera hizo doctrina insistiendo en la función social de la propiedad, la necesidad y justicia del salario familiar y del retiro obrero, la urgencia de la reforma agraria en España; y trató de alguna manera de volcarse, en búsqueda de estos objetivos, en la frustrada campaña social, bendecida por el Papa y apoyada por todos los obispos, y cortada

(19) SANCHEZ JIMENEZ, J.: *El cardenal Herrera Oria. Pensamiento y acción social*, Madrid, 1986, esp. cap. III.

en seco desde las más altas instancias del Estado. Su queja posterior del egoísmo y escándalo de la derecha católica, debió proceder de estas experiencias de sus treinta y cuarenta años (20).

Como consecuencia de esta doctrina, desde «El Debate» y desde la Acción Católica de Propagandistas van a insistir en la creación de sindicatos católicos, muy volcados en la defensa de la confesionalidad y a ser posible en su carácter mixto, ambas aprovechables en entornos agrarios de propiedad media o pequeña, y bastante más remisos en entornos urbanos y latifundistas, donde, frente o ante la actuación de los socialistas y anarquistas, van a ser frecuentemente tildados de amarillos o esquirolas, hasta convertirlos casi en sinónimos (21).

Finalmente, y como resultado del impulso señalado, en 1917, y a partir de la extensión y aumento de la sindicación agraria, había de surgir, con fuerte impulso en el Norte y Centro del país, la «Confederación Nacional Católico-Agraria» (22).

En línea con la acción procedente de la Doctrina Social Católica, y frente a esta preocupación por el logro

(20) GONZALEZ RUIZ, N. y MARTIN, I.: *Seglares en la historia...*, ya cit., págs. 114 y ss. Tb. GARCIA ESCUDERO, J. M.: *El pensamiento de «El Debate»*, Madrid, 1983, núms. 2.317 y 2.318. E, igualmente, el juicio negativo de Arbolea, en BENAVIDES, D.: *El fracaso social del catolicismo español*, Barcelona, 1963, págs. 3 y ss.

(21) CASTILLO, J. J.: *El sindicalismo amarillo en España*, Madrid, 1977, esp. la parte primera.

(22) CASTILLO, J. J.: *Propietarios muy pobres. Sobre la subordinación política del pequeño campesino (La Confederación Nacional Católico-Agraria, 1917-1942)*, Madrid, 1979. Como contraste, BENAVIDES, D.: *Democracia y cristianismo...*, ya cit., espec. págs. 318-22. Más recientemente, en línea hasta cierto punto con el planteamiento de J. J. CASTILLO, véase CARASA SOTO, P.: *Sindicalismo católico-agrario y control social* (Palencia, 1900-1921), en *Actas del II Congreso de Historia de Palencia* (tomo III, volumen II), Palencia, 1990, págs. 877-908.

de *minorías selectas* capaces de suplir el papel que en el pasado correspondió a la aristocracia de sangre, figuras como Nevares, Gerard, Arboleya o Gafo propugnan, apoyándose también en la *Rerum novarum*, que así lo mantiene, pese a que aquí se difuminó esa orientación papal, *sindicatos libres*. Responden estas alternativas a una inserción y comprensión de realidades injustas más profundas, y debieron enfrentarse no sólo a los patronos y propietarios, sino a la mayor parte de la jerarquía, timorata, desconocedora o contraria al «equilibrio» del orden económico vigente (23). Ante la existencia de sindicatos socialistas y anarquistas, los católicos inician su acción con un exceso de «moralismo» y escasez de objetivos profesionales. En la Memoria que en 1915 presentó Acebo y Modet a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, se retrata a la perfección este adelanto por parte del clero rural, en contraste con las dificultades del decenio anterior:

«Los esfuerzos del clero español se han dirigido sobre todo a la propaganda de las regiones rurales. Dos razones había para ello: primera, los obreros de las ciudades estaban ya sindicados por los socialistas; segunda, los obreros del campo han conservado, mucho más que los urbanos, el espíritu religioso, sus relaciones con el patrono son mucho más familiares, muchas veces cultivan

(23) SANCHEZ JIMENEZ, J.: *Sindicalismo católico-agrario en Andalucía: Los sindicatos católicos libres del P. Gerard, O. P. en Jerez de la Frontera*, en *Andalucía Contemporánea (II)*, Córdoba, 1979. Tb. la tesis inédita de S. CARRASCO, cuya publicación es, una vez más, esperada. Como adelanto, y del mismo autor, aparte los artículos aparecidos en «Escritos del Vedat», CARRASCO, S.: *Catolicismo y catalanismo, 1898-1936*, en M. Tuñón de Lara (edit.): *España, 1898-1936: Estructuras y cambio*, Madrid, 1984, págs. 433-452; ídem: *Teoría y práctica del sindicalismo católico, libre y profesional (1911-1936)*, en M. Tuñón de Lara (Edit). *La crisis de la Restauración. España entre la primera guerra mundial y la II República*, Madrid, 1986, págs. 315-36.

parcelas de las que son propietarios y, por tanto, conservadores, y guardando más la fe, eran más asequibles a la propaganda católica» (24).

Estos sindicatos surgieron, pues, allí donde un obispo o unos sacerdotes estuvieron interesados en su lanzamiento —los casos de Navarra, Valencia, Zaragoza, Coria y Badajoz, así lo confirman—, gracias a una fuerte iniciativa local que quedaba luego prendida en la atomización diocesana; mantenían una confesionalidad católica abiertamente proclamada (reglamento aprobado por el obispo, nombramiento de un consiliario, prescripción de normas de moralidad pública y privada, conjunto de deberes y prácticas religiosas); y superan ya en 1909, según datos de «La Paz Social», los 450 en toda España, no pasando, sin embargo, de diez, y muy débiles, en toda Andalucía. Se definían como *mixtos*, en los que patronos y obreros actuaban juntos como manifestación de fidelidad a la enseñanza social de la Iglesia y como fórmula para huir del socialismo y de la revolución en la búsqueda de la armonía entre todas las clases sociales. Admitir de entrada el sindicato puro —pese a que en otras naciones lo aceptaban y practicaban—, equivaldría al fomento de la lucha de clases, y eso «era socialismo». El doctor Castroviejo lo expresaba así todavía en 1909:

«¿Sindicato mixto o paralelo? Mixto, donde se encuentra la propiedad muy repartida y son pocos los obreros. En la gran propiedad: si los cultivos se llevan por el propio dueño, el sindicato debe ser mixto; si se trata de

(24) SANCHEZ JIMENEZ, J.: *Sindicalismo católico-agrario...*, ya cit. El mismo autor, y como forma de autoconvencimiento personal, continuaba: «En España la industria está muerta, a pesar de la vida artificial que trata de darle la protección de aranceles prohibitivos». Más que una «autoconvicción» parece tratarse de una «justificación».

grandes latifundios, debe hacerse accesible la propiedad a los braceros y luego formar sindicatos» (25).

Los problemas, por tanto, eran básicamente dos: la *confesionalidad* y el *carácter mixto*. La primera fue especialmente atacada desde fuera; y el propio Canalejas, en el Senado, según comenta «La Paz Social», en abril de 1909, resumía apresuradamente su juicio diciendo que «esos sindicatos son una ficción. No existen más que en el papel; son organizaciones ficticias creadas por los curas; son cofradías que ningún bien pueden traer a la agricultura». Y la segunda, su carácter mixto, forzó y hasta justificó su caracterización de «amarillismo» (26).

La reacción, teórica y práctica, no dejó de darse y sentirse dentro de los propios cuadros de la Acción Social Católica. El debate en el seno del llamado «catolicismo social» era cómo llamar a las asociaciones. Y si poco a poco se pasó de Círculos a Sindicatos, en torno a 1906 el propio P. Vicent ya comenzaba a ver necesarias «esas asociaciones horizontales». La huelga de Bilbao, de 1910, que hizo viable «Solidaridad de Obreros Vascos», lo mismo que la huelga ferroviaria de 1912, que colaboró a la creación del sindicato ferroviario con central en Valladolid, se unieron a las experiencias de los «sindicatos libres» de Gerard y de los «independientes» de Arboleya en la minería asturiana; y todos experimentaron, tras haberlo dicho muchas veces, que los sindicatos debían dedicarse a las relaciones industriales y no al progreso espiritual. Esto fue lo que a ambos les trajo, sin duda, a nivel personal e institucional, dificultades

(25) CASTROVIEJO, A.: *La cooperación en la agricultura*, Sevilla, 1909, pág. 409.

(26) SANCHEZ JIMENEZ, J.: *Sindicalismo católico-agrario...*, ya cit.

con empresarios católicos (marqués de Comillas) y con algunos obispos, los más (27).

Sobre los «sindicatos libres» cayó la sospecha de la jerarquía eclesiástica; en 1916 Gerard es retirado del tráfico apostólico-social, y en 1919, cuando muere, los sindicatos «mixtos» se habían ya convertido en opción oficial con la fundación de la «Confederación Nacional de Sindicatos Obreros Católicos». Un poco más tarde, ya a estas alturas, los sindicatos católicos gozaban de una merecida reputación de rompehuelgas y era aceptada comúnmente la influencia patronal en los mismos, quizá por el protagonismo excesivo del marqués de Comillas, al abrigo, además, del nuncio Ragonesi (28).

El enfrentamiento, por ejemplo, entre «Razón y Fe» y «La Ciencia Tomista» queda patente en artículos divergentes en torno al tema; pero dominaba a la altura de 1920 la decisión de los católicos pudientes, que imponían sus criterios en la «Confederación Nacional de las Corporaciones Católico-Obreras» y en la «Confederación Nacional de Sindicatos Obreros Católicos», aún más recatados (29).

Dominó, por tanto, aun en los sindicatos industriales la determinación católica de contrarrestar el socialismo; y lo mismo ocurría a los «sindicatos libres» de Barcelona,

(27) ANDRES-GALLEGO, J.: ob. cit., esp. V, 6 y 7.

(28) BENAVIDES, D.: *Democracia y cristianismo...*, ya cit., capítulo VIII, *passim*. Tb. los trabajos ya cit. de S. CARRASCO.

(29) El P. Palau, que en Barcelona había fundado «Acción Social Popular», impulsa las «Uniones Profesionales» como visiones modernas de los gremios. Una vez que abandona Barcelona para ir a Argentina, a regentar una cátedra de Sociología, las «Uniones Profesionales» cayeron. Cfr. ALVAREZ BOLADO, A. y ALEMANY, J. J.: *Gabriel Palau, S. J. y la Acción Social Popular*, en *Miscelánea Comillas*, 72, 1980, págs. 123-79. Tb. WINSTON, C. M.: *Workers and de right in Spain, 1900-1930*, Princeton, 1985, esp. el cap. 3.

surgidos desde opciones carlistas y con muchos datos en común con los de Gerard y Gafo (30).

También en 1910, que es el punto de partida de este análisis, aquel intento de organización y conjunción de la acción social de la Iglesia que había dado lugar en 1893 a la formación del «Consejo Nacional de las Corporaciones Católico-Obreras» y a sus asambleas encargadas de una articulación diocesana de la actividad social, se procura el encuadre o entronque de la acción social dentro de la Acción Católica. Por una carta del Papa Pío X al primado, Gregorio María Aguirre, el 16 de octubre de 1909, en la que pedía que acabasen las divisiones políticas de los católicos españoles, reorientando sus fuerzas hacia el terreno de la reforma social, el Papa le encarga la dirección de la «Acción Social Católica» (31). Se insistía allí también, aunque implícitamente, en que la descristianización de la sociedad podría ser así recuperada por la vía de la acción propiamente social antes que por la vía política.

Para D. Benavides esta carta podría obedecer a una sugerencia del marqués de Comillas y «de los suyos», para evitar que el movimiento social-católico tomara otros derroteros y «desorientaciones» (32). Aguirre dio vías a este deseo a través de las «Normas de Acción Católica y Social en España» (enero de 1910), que concreta-

(30) Para desgracia de este sindicalismo, entre 1920 y 1922, como forma de manifestación anticatalanista y antianarquista, parece que fueron cómplices de Martínez Anido en su empeño de acabar con la violencia urbana. Y aunque en 1924 crearon una nueva Confederación Nacional de Sindicatos Libres, y en 1929 se acercan a los 200.000 militantes, a consecuencia también, por supuesto, de la ilegalización de la CNT, con el resurgimiento anarquista en el año 30, y ante su anticatalanismo y hasta hostilidad a la democracia parlamentaria, fueron progresivamente perdiendo número y fuerza. Véase la ya cit. tesis de S. CARRASCO.

(31) Véase *La Revista Popular* (1910), págs. 53-55.

(32) BENAVIDES, D.: ob. cit., cap. VII.

ban, entre otros supuestos, la participación católica en la vida pública conforme a las interpretaciones dadas *stricto sensu* por el «alter ego» del marqués de Comillas, Carlos Martín Álvarez, que ya en la primera de las «Normas» definía la acción política como muy importante para el desarrollo de *lo social*:

1) Por ser indiscutible que la acción social católica puede recibir mucho daño o mucho beneficio de la política, los católicos no deben abandonar en manos de sus enemigos la gobernación y administración de los pueblos.

2) La división política de los católicos puede igualmente generar en división respecto a la acción social.

3) Si bien la acción política es indispensable para la acción social, ésta debe ser, en las actuales circunstancias, independiente de aquélla, con centros y organizaciones distintos; de forma que, en el campo social, pueden estar estrechamente unidos, aunque en política sustenten lícitamente ideas contrarias cuantos deseen favorecer al pueblo y ganarlo y conservarlo para Cristo (33).

Luego habían de insistir en la creación de «instituciones permanentes de beneficencia» y apoyo a las existentes; recogían puntualmente las fórmulas del agrarismo confesional y hablaban menos nítidamente de las instituciones aconsejables para los sectores secundario y de servicios, sin referencia clara al sindicalismo (34).

Estas «Normas» de 1910 se vieron complementadas en mayo de 1912 con unas «Reglas sobre la Federación

(33) ANDRES-GALLEGO, J.: ob. cit., págs. 340-3. Tb. nota 44. Tb. BENAVIDES, D.: *El fracaso...*, págs. 93 y ss.

(34) Esto no deja claras ni las diferencias con la acción política ni las diferencias entre Acción Católica y Acción Social, puesto que en la primera Asamblea Nacional de los Consejos quedan separadas las Juntas Diocesanas de A. C. y los Consejos Diocesanos de las Corporaciones Católico-Obreras.

de las Obras Católico-Sociales». De hecho, mantenían la estructura del sindicalismo agrario; trataban de estructurar al industrial conforme a un proyecto de federación ofrecido por el P. Palau, y buscaban la articulación de la «acción sindical» en Secretariados, agrícola, obrero, y un tercero para todo lo demás, cuya «Federación Nacional» estaría sujeta al «Consejo Nacional de las Corporaciones Católico-Obreras». Al mismo tiempo, los Secretariados no eran representativos, sino *meros delegados* del «Consejo Nacional» que los designaba. Formaban parte de las correspondientes directivas de las Federaciones, que tampoco eran democráticas en consecuencia. Y el Secretariado, al ser mayoritario dentro de cada Federación, tenía de antemano la mayoría. Así es cómo se forman la «Federación Agraria Católica Nacional» (FACN) y la «Federación Nacional de Sindicatos Obreros» (FNSO).

En síntesis, y como aproximación a una objetividad siempre difícil, cabría decir que el esfuerzo de imaginación y coordinación es positivo y alentador, y que los resultados se vieron permanentemente condicionados por la ignorancia, la pasividad, la propia concepción del apostolado, la nostalgia de un pasado cristiano sin apenas dificultades, la preocupación preferente por la confesionalidad, la atención igualmente preferente a la óptica patronal (la de Comillas, sobre todo) y el temor a los efectos de una sociedad descreída, dispuesta, en sus medios obreros, a caer en manos de socialistas y anarquistas.

No obstante, los esfuerzos de la acción social católica tuvieron mayor fortuna en el sector agrario del Norte y Centro, de propiedad más repartida: primero, porque la práctica religiosa y la cultura popular católicas eran aquí mucho más vigorosas que en zonas de latifundio, mineras o industriales; y segundo, porque el sindicalismo agrario encontraba así unos buenos instrumentos contra la usura, una economía de medios para la producción y

una garantía de éxito, sin necesidad de atacar los intereses de grandes terratenientes cerealistas (35).

Aquí va a ser donde hecha raíces una de las más fecundas obras del agrarismo hispano y de la acción social católica en el campo: la *Confederación Nacional Católico-Agraria*, fundada en 1917, y que, según A. Monedero, su presidente, desde el inicio hasta 1921, se hallaba en torno al medio millón de socios. Desde estas instancias se favoreció la adquisición de maquinarias y fertilizantes, se facilitaron vías de crédito, se replantaron viñas, se explotaron tierras incultas y se formalizaron contratos de arrendamiento más estables (36).

Conviene, finalmente, no olvidar que, cuando se hizo realidad la movilización electoral de los católicos, de la que la Acción Católica llevaba décadas hablando, el conjunto de la Confederación Nacional Católico-Agraria, el propio Herrera y «El Debate» aseguraron el apoyo popular del campesinado norteño y central, por razones religiosas y prácticas, a la CEDA (37).

Por último, es de justicia referirse también, aunque muy brevemente, a tres documentos y a una campaña fa-

(35) No conviene, sin embargo, olvidar que en estos primeros treinta años del siglo el más alto porcentaje de emigración procede de tierras de minifundio hacia América, Francia y hacia las grandes ciudades. Cfr. SANCHEZ JIMENEZ, J.: *La población, el campo y las ciudades*, en tomo XXXVII de la «Historia de España» (Menéndez Pidal), Madrid, 1984, cap. referido a migraciones.

(36) Como argumenta F. LANNON, ob. cit., «quizá los sacerdotes y obispos, que frecuentemente procedían del medio social en el que los sindicatos tenían más fuerza, comprendían perfectamente los problemas de los campesinos pobres luchando por salir adelante, y sabían mejor cómo ayudarles que cuando se enfrentaban a los problemas totalmente ajenos de los irreligiosos suburbios urbanos» (pág. 200).

(37) MONTERO, J. R.: *La CEDA. El catolicismo social y político en la II República*, Madrid, 1977, caps. VIII y IX. Tb. M. Tuñón de Lara (dir.): *La II República española. Bienio rectificador y Frente Popular*, Madrid, 1988.

llida. El primero de los documentos es la «Carta Pastoral» con que el cardenal de Toledo, Victoriano Guisasola y Menéndez, en 1916, y con el título «Justicia y caridad en la organización del trabajo», defendía el derecho de los trabajadores a un salario justo, al acceso a la propiedad y a la revalorización de la justicia social por encima de actos privados de generosidad y caridad. Guisasola atacaba con nitidez las injusticias perpetuadas en la economía capitalista liberal, condenaba la democracia liberal en general, excluía el socialismo al que veía portador de «odio y guerra» (38).

Para el ovetense Guisasola la aspiración era la vuelta a un sistema político católico y autocrático; era clara y urgente la necesidad de unión de los sindicatos católicos y su conformación como verdaderas asociaciones de trabajadores. Por ello, en 1919 será el principal propulsor de esta unión conforme a las experiencias de Arboleya y Gerard, y alentó al «Grupo de la Democracia Cristiana», defendiéndolo aun en Roma frente a la oposición de Ragonesi, Comillas o el P. Villada. Su muerte en 1920, unida al desinterés social de sus sucesores en Toledo, Almarax, Reig y Segura, alicortó el potencial sustentado por los hombres de Aznar, Gafo, Arboleya, etc. (39).

Los otros dos documentos proceden de la Conferencia de Metropolitanos. El primero, de 17 de diciembre de 1917, era la tímida y retardada respuesta a los sucesos que componen la «crisis» del mismo año, y más que nada, ante las noticias, pocas, de la «Revolución de Octubre». Es una de las primeras referencias colectivas con que los obispos atienden a los *deberes sociales de los católicos* con un lenguaje mínimamente renovado. En él se da

(38) GUIASOLA MENENDEZ, J.: *Justicia y caridad en la organización cristiana del trabajo*, Madrid, 1916. Tb. BENAVIDES tiene amplia referencia a la cuestión en *El fracaso...*, págs. 167 y ss.

(39) BENAVIDES, D.: *Democracia...*, ya cit. cap. X.

además un fuerte, y no velado en exceso, ataque a «los que se arrojan la voluntad popular porque el verdadero pueblo calla»; al par que animan y recuerdan al pueblo «que hay que obedecer a la autoridad constituida, que viene de Dios», y que es obligatoria «una firme y leal adhesión a las autoridades del país», contando con que habían de ser apoyados los más dispuestos a prestar su apoyo a los intereses de Dios y de la Patria (40).

El último de estos documentos es el que el día 1 de marzo de 1922 dirige el episcopado a la nación promoviendo una «Gran Campaña Social», organizada por la Acción Católica de Propagandistas, en el que sobresale con mucho la mano de A. Herrera, que había de ser nombrado Comisario de la misma. El propio diario «El Debate», el día 18 de febrero de 1922, había dado su noticia, y la configuración de la misma había de ser más tarde parte del programa episcopal herreriano entre 1947 y 1968 en que muere (41). El propio rey prometió su apoyo; y el nuncio Tedeschini participa en los actos de propaganda de la misma, aunque, al decir de «El

(40) *Declaración colectiva del Episcopado español*, de 15 de diciembre de 1917. Cfr. en «Documentos colectivos del Episcopado español», Ed. de J. Iribarren, Madrid, 1974, págs. 105-11.

(41) *Ibidem. Del Episcopado a la nación*: «Sobre los peligros de la sociedad y sus remedios: una gran campaña social», 1 de marzo de 1922, págs. 112-115. La campaña en sí es de muy difícil aceptación y realización, por cuanto hay motivaciones, intereses y apoyos económicos no claros en su gestación y desarrollo. Pero interesa aquí el conocimiento al menos de sus motivaciones y objetivos, porque supone para A. Herrera y para los obispos que él asesora una clara desconfianza hacia unos poderes públicos excesivamente atados a intereses económicos casi siempre larvados, y cuya denuncia se manifiesta igualmente velada y con ciertas contradicciones en el propio documento que impulsa la campaña. Véase más adelante cómo Herrera se refiere a este fracaso cuando experimenta en su diócesis el fallo de su intento de una «reforma social» en Antequera (Málaga). Véase en SANCHEZ JIMENEZ, J.: *El cardenal Herrera...*, ob. cit., págs. 70-73.

Sol», allí hablaba «más como político que como sacerdote» (42).

El documento de los obispos presentaba un programa en dos partes:

1. *La denuncia de la situación*: ideas peligrosas, malestar y descontento de la clase obrera, desorden civil...

2. Necesidad de *hacer algo importante y definitivo*: un plan de reformas en la línea de la Acción Católica de Propagandistas; creación de *minorías selectas*, a partir de una «universidad social» para formar periodistas, propagandistas y políticos católicos; de colegios y centros profesionales católicos dispuestos a una educación moderna y antiprotestante; de contrarrestar las ideas revolucionarias mediante una campaña efectiva que hiciera real y eficiente la verdad y razón católicas, alternando la lucha de clases e impidiendo que tuvieran lugar cambios más radicales. Una iniciativa, pues, *contrarrevolucionaria*, que llevó a muchos obispos a pedir a la gente que aprendiera la lección de los conflictivos años precedentes (43).

Con Comillas como vicepresidente del Comité Central de la Campaña y con otros dignatarios de la alta nobleza como responsables de la misma, tanto el montaje de la misma como el compromiso del rey provocaron la reacción de la prensa y de los grupos políticos de izquierda, que pensaron y dijeron que la utilización del monarca, bajo cuyo patronazgo se puso, era de muy mal gusto, y consideraron su autodesignación como movimiento patriótico. Confluyen, pues, aquí muchos intereses y muy diversas motivaciones, entre las que descollaban tanto el temor de que los católicos arrebataran a la izquierda la

(42) Mayores referencias en D. BENAVIDES, J. TUSSELL, J. ANDRÉS-GALLEGO, ya cit. Tb. —y todos lo han utilizado—, «El Sol» y «El Debate», en los números correspondientes.

(43) *Del Episcopado a la nación*, ya cit. en nota 41.

bandera de la justicia social como el miedo de la derecha a perder el control y a precipitarse por vías de acción no queridas para la mayoría de los obispos y de Comillas y «los suyos».

La supresión de la Campaña fue repentina, y un breve comunicado de los Metropolitanos habló de «aplazamiento»; al par que el obispo de Madrid comunicaba a A. Herrera, el día 30 de marzo, la disolución de las Juntas y Comisiones de trabajo. Tras muchas cábalas, rumores, acusaciones, etc., un editorial de «El Debate», del día 26 de abril, daba el cerrojazo con un «cuanto menos se hable de este tema, mejor será» (44).

«Crear muchos pequeños propietarios» parece ser el ideal social-católico concretado en la «Confederación Nacional Católico-Agraria», una organización confesional y apolítica. Pero aun en este campo, a la altura de 1923, la Confederación había perdido buena parte de su pujanza; y la carta de A. Monedero al P. Nevaes lo confirmaba fehacientemente en febrero de 1923:

«Hoy, la Obra, pese a los optimismos de la convocatoria y de los que como usted sólo la conocen parcialmente, y pese a ciertas apariencias, está más muerta y deshecha que viva...; la mayor parte de las Federaciones no han celebrado asambleas en 1922; la inmensa mayoría de los sindicatos están lo mismo y desde que se fundaron no se han vuelto a reunir...; sólo se han recaudado 30.000 pesetas de los socios, lo que significa, o falta de socios o falta de espíritu (desgraciadamente, las dos cosas)» (45).

(44) GONZALEZ-RUIZ, N. y MARTIN, I.: *Seglares...*, ob. cit., págs. 110 y ss.

(45) ALDEA, Q., y AA. VV.: *Iglesia y sociedad en la España del siglo XX. Catolicismo social (1909-1940)*, Madrid, 1987. Véase la intr. de Q. Aldea. Tb. MONEDERO MARTIN, A.: *La Confederación Nacional Católico-Agraria en 1920. Su espíritu. Su organización. Su porvenir*, Madrid, 1921. Tb. idem: *Siete años de propaganda (crónicas de «Juan Hidalgo»)*, Madrid, 1921.

IV

LA PREEMINENCIA DE LA PREOCUPACION POLITICA Y LA INSTRUMENTACION APOLOGETICA DEL APOSTOLADO SOCIAL

La Dictadura fue un período tranquilo; y el hecho de que la documentación procedente del magisterio episcopal sea escasa parece confirmarlo suficientemente. Una pastoral colectiva de los Metropolitanos a los fieles, en 1926, sobre inmodestia en las costumbres públicas, y tres apelaciones al Gobierno sobre el problema de los haberes del clero, represión de la inmoralidad e infracción de los días festivos, constata, como J. Iribarren comentara, que «la unión del trono y el altar permitía todavía al Episcopado solicitar el brazo del poder civil para enderezar las costumbres» (46).

Muy pronto, sin embargo, va a sorprender, poco después del abandono del poder por parte de Primo de Rivera, en el mes de junio de 1930, la carta del cardenal Segura, director pontificio de la Acción Católica, sobre «la acción política de los católicos» (47).

Fueron los años de la Dictadura —y es el juicio de católicos socialmente conscientes y demócratas— los de la «decisiva oportunidad perdida de la Iglesia»; y la tranquilidad

(46) IRIBARREN, J.: *Documentos colectivos...* Véanse los documentos 22-26; y las páginas de Introducción, págs. 33-35.

(47) Cfr. REIG CASANOVA, E.: *Principios y bases para la reorganización de la Acción Católica Española*, Madrid, 1926. Un apartado, que comprende las páginas 29-33 lleva como subtítulo «La Acción Católica y la política». Para el caso concreto que aquí se refiere, así como para la primera parte de la República, ver AZPIAZU, J.: *Manual de Acción Católica*, Madrid, 1941, 3.^a ed. Aquí se recoge, en págs. 211-216 la «Carta de S. S. Pío XI al emmo. cardenal Segura, Director Pontificio de la Acción Católica en España», de 6 de noviembre de 1929, que es la que condiciona la aquí señalada. Tb. DIEZ MONAR, J.: *La Acción Católica y la política*, Madrid, 1933.

resultante de una protección estatal terminó ahogando la iniciativa eclesiástica. Según el juicio de M. Arboleya en su «Sermón perdido», lejos de aprovechar la ocasión para poner en práctica la enseñanza del catolicismo social, líderes y organizaciones se identificaban con unas políticas sociales reaccionarias y antidemocráticas (48).

El propio cardenal primado Reig (1922-27) reiteró que toda la acción social católica había de ser estrictamente confesional; y con las normas de reorganización de la Acción Católica, en 1926, convirtió en asunto prioritario el fortalecimiento del control episcopal. El episcopado parecía sufrir —y es opinión del canónigo Morán— desgana de cuestiones sociales, hasta tal punto que ni siquiera la sugerencia del «Grupo de Democracia Cristiana» sobre la utilidad de una serie de conferencias sobre la cuestión social fue aceptada. Pese a que en 1925 había muerto el marqués de Comillas, no se logró una aproximación más realista a los problemas sociales, que no pudo por supuesto avanzar tampoco con el acceso a la sede primada de Segura, un hombre enfrentado a lo moderno, seguro en el Código Canónico y carente, según Vidal y Barraquer, «del bálsamo de la cortesía y la suavidad» (49).

Pareció dominar una mezcla de religión y patriotismo que en acción conjunta y con un uso excesivo de la retórica política trataba de controlar la realidad social mediante la censura y a través de la política educativa. El propio Angel Herrera veía de todas formas en el régimen la aproximación al gobierno ideal de Santo Tomás de Aquino.

(48) ARBOLEYA MARTINEZ, M.: *Sermón perdido*, Madrid, 1930. Tb. MONTERO, F.: *El factor católico en los antecedentes de la guerra civil. Del Movimiento Católico a la Acción Católica*, en AROSTEGUI, J. (Coord.): *Historia y Memoria de la Guerra Civil (Encuentro en Castilla y León)*, T. I, Valladolid, 1988, págs. 147-70.

(49) BATLLORY, M., y ARBELOA, V. M.: *Arxiu Vidal i Barraquer, Esglesia i Estat durant la Segona República Espanyola, 1931-1936*, II, Barcelona.

no, con el gobierno de uno arriba (no necesariamente el rey) como garantía de unidad, la aristocracia de los sabios y capaces en medio, y, abajo, la democracia como vía de libertad; pero una democracia corporativista en la línea sugerida por Pío XI: *un régimen para el pueblo, más que un régimen del pueblo*. La esencia de su mensaje quedaba recogida algo más tarde, en junio de 1949, con el claro recuerdo y cierta nostalgia que poco a poco se haría realidad con su aproximación al régimen de Franco de forma explícita y definida:

1. Acatamiento, obediencia y fidelidad a *los poderes constituidos de hecho* que tengan garantías de permanencia, puesto que la primacía corresponde al *bien común*.

2. Distinción entre *Constitución y legislación*, entre régimen y leyes. Respetando a aquél, cabe oponerse a éstas para modificarlas y derogarlas.

3. Intervención en la vida pública, respaldando a los partidos afines.

4. Estimular la formación de un gran partido católico (50).

Parece claro que a Herrera —y así lo confirma su amistad y relación con M. Primo de Rivera y la síntesis «discrepante» de «El Debate» con su obra— le debía facilitar un asentimiento y una confianza la trayectoria hacia una Dictadura civil, que podía permitir la regeneración y

(50) HERRERA, A.: *El pasado y el porvenir de España*. Discurso pronunciado el día 8 de junio de 1949 en el acto de homenaje ofrecido por la Acción Católica Española a su eminencia el cardenal Tedeschi, antiguo nuncio de S. S. en España. «Boletín Oficial del Obispado de Málaga», junio de 1949. Son las mismas ideas, básicamente hablando, que ofreció A. Herrera en el Teatro Apolo de Valencia el día 21 de diciembre de 1931, una vez promulgada la Constitución de la Segunda República. Cfr. «El Debate», 26 de diciembre de 1931; tb. recogido en HERRERA, A.: *Obras selectas*, Madrid, 1964, págs. 25-40. La tesis es la misma: el acatamiento al poder constituido.

la reforma social del país conforme a los presupuestos sociales y políticos de la doctrina de la Iglesia a través de la creación de Unidades Patrióticas (51).

Las asociaciones católicas habían configurado la base de la *Unión Patriótica*; los colegios católicos florecen a la sombra de la Dictadura; y los jesuitas y dominicos no cesaron en su intento de dar validez oficial a los títulos otorgados en sus centros, pese al desprecio de los círculos intelectuales por la medida y a su dependencia del dictador para conseguirlo (52).

No obstante, el problema que surgió fue doble: la negativa dictatorial a una democracia sensata y la desconfianza de una parte importante de la sociedad hacia la Iglesia institucional.

La II República fue, en estas circunstancias, una sorpresa para la Iglesia; y ello, lo mismo que ocurre con la Dictadura pero al revés, ha llevado quizá a una falta de atención específica al papel de la Iglesia y los católicos en una y otra por encima de prejuicios o consideraciones globales frecuentemente no probadas.

Durante la Dictadura habían crecido de prisa en Cataluña los *sindicatos libres*; y éstos, en su nueva posición de fuerza ante el descenso anarquista a partir de su ilegalidad, impulsaron su devoción por la Dictadura, su desprecio al «catalanismo» y una no velada preferencia por soluciones fascistas (53). Y cuando el 31 de diciembre de

(51) GARCIA ESCUDERO, J. M.: *Conversaciones sobre Angel Herrera*, Madrid, 1986, pág. 29-33. Buena síntesis, aunque poco profunda, en GOMEZ NAVARRO, J. L.: *El régimen de Primo de Rivera*, Madrid, 1991, cap. V.

(52) MONTERO, F.: *El factor católico...*, ya cit., págs. 147 y ss. No se olvide a un J. M.^o Peimán, en el entorno herreriano, apoyando el asentimiento y la confianza en una «dictadura civil» que podía permitir la regeneración y la reforma social del país conforme a los presupuestos sociales y políticos de la doctrina de la Iglesia.

(53) WINSTON, C. M.: *Workers...*, ob. cit., esp. caps. 2 y 3. Tb. CARRASCO, S.: ob. cit.

1930 el cardenal Segura decidió aprobar la alianza de los sindicatos confesionales con los libres, este acuerdo hizo aún más sospechosos a los sindicatos católicos en el nuevo clima político que, finalmente, se alumbraba. El propio Segura tuvo finalmente conciencia de la alarma; y mientras clausuraba el Congreso de la Acción Católica con un llamamiento a la *restauración de la unidad católica*, en carta pastoral del 27 de febrero volvía a indicar, preocupado, el peligro, «para el orden moral, el religioso y el social», que suponía la duda sobre el «orden político». Como señala Ben-Ami, otros obispos, incapaces de reconsiderar su asentada convicción de que monarquía, patria y religión eran una misma cosa, compartían idéntica o similar preocupación (54).

El respaldo, confiado, por parte de los diversos movimientos y organizaciones católicas a la Dictadura, y sobre todo a su versión regeneracionista, fue casi unánime, si se exceptúan Cataluña y Vidal y Barraquer (55). Por todo ello Arbolea, en su ya citado «Sermón perdido», sopesaba su pesimismo al preguntarse en 1930 qué sería de la Iglesia tras unas elecciones libres e inevitables:

«No solamente descuidamos la oportuna preparación para actuar dignamente dentro de un régimen democrático, indiscutiblemente próximo, sino que pusimos todos los medios, tal vez demasiado eficaces muchas veces, para que ahora resultemos enemigos de lo que todo el pueblo considera un progreso y una conquista inapreciable» (56).

(54) BEN-AMI, S.: *Los orígenes de la Segunda República: anatomía de una transición*, Madrid, 1990, págs. 247 y ss.

(55) MUNTANYOLA VIDAL, R.: *Vidal i Barraquer, el cardenal de la paz*, Barcelona, 1974. Múltiples datos y juicio en el material del archivo, editado, como se ha indicado más arriba, por Batllori y Arbeloa.

(56) ARBOLEYA, M.: *Sermón perdido*, ya cit., pág. 225.

Al par que mucha gente vio en la República del 14 de abril el inicio de la modernización social y cultural del país, el pesimismo cundía en la Iglesia hispana, y más peculiarmente en su jerarquía. Todos estaban de acuerdo en que la posición de la Iglesia era vulnerable. Desde el día 10 de mayo, con los sucesos de la calle de Alcalá, en Madrid, y tras la afirmación —a continuación de la quema de algunos— de que «todos los conventos de Madrid no valen la vida de un republicano», unidos a la retirada de crucifijos de los colegios y aumentado con la mayoría republicana y socialista en las elecciones a Constituyentes y coronado con la separación constitucional de Iglesia y Estado que reforzó un viejo y ahora redivivo anticlericalismo, se fue cada vez más definitivamente apostando por un derecho a la rebeldía, una lucha contra las leyes injustas mediante la resistencia pasiva, de forma activa y en legalidad o mediante la fuerza armada (Pildain, Castro Albarrán, etc.).

Con una historiografía aún escasa sobre pensamiento y acción socialcatólicos durante la República y la guerra, pero con datos ya suficientes para poder plantearlo en profundidad, toda vez que los historiadores han insistido sectorialmente en el catolicismo social, sindicalismo católico o cuestión escolar, se hace hoy más necesaria la investigación del «movimiento católico» a partir de la *nueva Acción Católica* tras los «Principios y bases para la reorganización de la Acción Católica» que el primado Reig y Casanova había proclamado el 31 de octubre de 1926 (57).

Estas «Bases», ahora bajo la dirección del cardenal Segura, se dirigen a una Acción Católica predominantemente religiosa y apolítica, dejando a las asociaciones sindicales y profesionales católicas, por necesidad táctica,

(57) REIG Y CASANOVA, E.: *Principios y bases...*, ya cit.

presentarse como aconfesionales, profesionales e independientes.

La proclamación de la República y la expulsión de Segura impusieron cambios tácticos a la política eclesiástica general; y se hizo entonces posible el paso de la Acción Católica de Segura a la de A. Herrera, el paso del *integrismo* al *posibilismo* (58).

El liderazgo de Vidal i Barraquer imprime un giro a la Acción Católica, acorde con la postura general, accidentalista y posibilista; y da lugar a unas nuevas «Bases» de reorganización que suavizan el centralismo en pro de una organización más flexible que hace lógica la integración de las obras económicas y sociales en la Acción Católica y se acepta en cierto modo la aconfesionalidad, aunque sea de modo críptico (59).

A la Acción Católica triunfalista de Segura sucede, como ha comentado F. Montero, la Acción Católica discreta, pero creciente y eficazmente organizada, de A. Herrera Oria, a lo largo de la República. Y esta posición accidentalista y negociadora de las máximas autoridades de la Iglesia con las autoridades republicanas, tras la desorganización de la Acción Católica en los primeros momentos del nuevo Régimen, corre todo el primer bienio, el de la ofensiva laicista, que culmina con la Ley de Congregaciones (60).

La diferencia de criterios entre la Santa Sede y los obispos españoles, condiciona las dos cuestiones con que

(58) MONTERO, F.: ob. cit., págs. 157-65.

(59) Son extraordinariamente interesantes las cartas cruzadas entre el nuncio Tedeschini y Vidal i Barraquer, recogidas en la ed. de su *Arxiu*, ya cit., II, 1.^a y 2.^a partes.

(60) Es sobre todo la jerarquía la que canaliza y protagoniza, de forma casi exclusiva, la reacción defensiva frente a la nueva política. El arrastre que su postura genera en medios conservadores y en muchos espacios populares, rurales sobre todo, explica la reacción progresivamente creciente y no siempre eficazmente instrumentada.

Vidal i Barraquer abre la Conferencia de Metropolitanos de noviembre de 1931. Sobre la primera, la referida a la organización de la Acción Católica con vistas al mantenimiento de la unidad y continuidad, tuvo como respuesta, mediante consenso generalizado, su dependencia de la propia Conferencia a través de un obispo consiliario. Se habla además de una regionalización de la Acción Católica conforme a los surgentes regionalismos, aunque esto fue matizado por el Vaticano (Tedeschini), pese a las réplicas de Vidal i Barraquer (61).

Para la segunda cuestión, la de la relación de las obras económico-sociales, y más en concreto de los sindicatos profesionales y de los agrarios con la Acción Católica, la valoración de los obispos es plural, lo mismo que la que tenían de la Acción Católica; pero en este momento y circunstancias hay un consenso casi general sobre la necesidad de distinguir la acción sindical y profesional de la Acción Católica *sensu stricto*, de considerar estas organizaciones sindicales profesionales simplemente como «adheridas», como forma de salvar una cierta autonomía que las permitiera competir en igualdad de condiciones con las demás organizaciones sindicales.

Esta solución, según se observa en las respuestas de los obispos, y peculiarmente los de Madrid, Valencia y Orihuela, responde a razones tácticas: las circunstancias políticas nuevas imponen este cambio en contraste con la estricta confesionalidad declarada poco antes, en 1929 (62).

Distinción, pues, clara entre las obras económico-sociales y la Acción Católica. Las primeras no son organizaciones integrantes, sino adheridas a través de una institución-puente, el «Secretariado Social y Económico», que se ha de crear en el seno de la Junta Central de Acción

(61) BATLLORI Y ARBELOA: *Arxiu...*, 2.ª parte.

(62) *Ibidem*. El Vaticano, sin embargo, optó por la conveniencia de no declarar públicamente estos criterios.

Católica. Y se daba vía libre así a la constitución de sindicatos profesionales de inspiración cristiana, con vistas a ese lento proceso hacia la unidad de los sindicatos católicos que había de desembocar en la creación de la CESO en 1935 (63).

Las bases de profesionalidad y la independencia rectificaban la confusión de las obras económico-sociales como integrantes de la Acción Católica. Por influencia directa del Vaticano se insistió en el protagonismo de los seglares en la organización de la Acción Católica; y se facilitó así la influyente presencia de significados propagandistas en la Junta Central de Acción Católica entre 1935 y 1936 (64).

Entre la elaboración de «Bases» de 1931 (noviembre) y la constitución de la Junta Central en febrero de 1933, se rectifican las «Bases» conforme a las sugerencias vaticanas y se procede al nombramiento de consiliario general (el obispo Luis y Pérez, de Valladolid), presidente de la Junta Central (Ángel Herrera) y miembros de la misma.

En noviembre de 1932 la Conferencia de Metropolitanos decide no hacer aún públicas sus «Bases»; que terminan publicándose en noviembre de 1933, cuando ya la Junta llevaba casi un año de actividad propagandística y organizativa.

A. Herrera consigue, primero de forma discreta, y siempre de manera eficaz, una movilización seglar sin precedentes a lo largo de 1934-35 (65):

(63) ELORZA, A.: *Documentos sobre el sindicalismo obrero católico español (1919-1938)*, en *Revista del Trabajo* (33), Madrid, 1971, págs. 171-413. Tb. *Ibidem*: *El sindicalismo católico en la Segunda República: la C.E.S.O. (1935-1938)*, en *Revista del Trabajo* (33), Madrid, 1971, págs. 133-171.

(64) MONTERO, F.: *El factor católico...*, págs. 65-70.

(65) *Ibidem*. Tb. ENRIQUE Y TARANCON, V.: *Recuerdo de juventud*, Barcelona, 1984.

— Formación de un grupo de sacerdotes especializados en la Acción Católica (tarea propagandística, organizativa y formativa. Casa del Consiliario).

— Celebración de Semanas Diocesanas de Acción Católica.

— Cursos de verano de Acción Católica para seminaristas (Corbán).

— Fuerte impronta de los propagandistas en la Acción Católica.

— Formación de una *minoría seglar*, necesaria para la «evangelización de España».

— Visitas a la Acción Católica italiana, belga y francesa, para conocer sus experiencias.

— Propaganda y difusión de la tarjeta de Acción Católica, como una contribución económica de los católicos, paralela y compatible con la organización del «Culto y Clero».

— Cursos de verano de Santander.

— Organización de Semanas «Pro Ecclesia et Patria» en todas las diócesis, destinadas a medios intelectuales, para reivindicar la fundamental aportación católica a la configuración de España (66).

— Establecimiento de un «Secretariado de Obras Económico-Sociales», encargado a A. Martín Artajo, como instrumento de *enlace* entre la Acción Católica y los sindicatos y obras económico-sociales y profesionales. Se termina concretando en la búsqueda de reunión de todos los sindicatos católicos en un solo sindicato profesional no explícitamente confesional, como alternativa sindical unitaria y antimarxista.

— Organización y coordinación de las Semanas Sociales.

(66) Es una típica organización de Herrera: elección de conferenciantes seglares, universitarios y de prestigio científico; aunque siempre rehuyendo cualquier lado polémico. Terminarían siempre con una manifestación religiosa y propagandística de masas.

— Proyecto de creación de la Universidad Católica, el reencuentro con la vieja aspiración formulada en los Congresos Católicos de fines del siglo XIX y creación de Centros de Cultura Superior, pensados y sugeridos por la Junta desde noviembre de 1933.

— La creación de un «Instituto Social Obrero» (ISO), cuyas clases, dirigidas por T. Cerro Corrochano se abren en marzo de 1933 (67).

La preocupación social de A. Herrera continuaba clara. Pese a las urgencias políticas en escena, Herrera, desde la Acción Católica, insistió desde el principio que no sería nada si no llevaba al mundo del trabajo una auténtica revolución, que muchas veces tendría que coincidir con la socialista. Sus orientaciones, sin embargo, cayeron por tierra; y el esfuerzo de Giménez Fernández fue eliminado sin vacilar (68).

La correspondencia entre Vidal y Herrera confirma la identificación de ambos con el proyecto posibilista; un proyecto que tenía como expresión política la CEDA y como organización estrictamente religiosa paralela, la Acción Católica (69).

Durante la II República se está, pues, constituyendo

(67) Arrojan una luz extraordinaria sobre todos estos hechos las múltiples referencias al pasado que se recogen en multitud de cuadernos, sin catalogar aún y de muy difícil catalogación por la forma en que Herrera memorizaba las cuestiones: fórmulas diversas, aplicación de números para la identificación de personas, etc. Toda una curiosa, intrincada y a veces casi contradictoria filigrana memotécnica. Un nuevo ISO trató de gestarse y casi tuvo unos iniciales balbuceos cuando mons. Herrera se encontraba, en los primeros sesenta, bastante reducido en su actividad.

(68) PRESTON, P.: *The coming of the Spanish Civil War*, London, 1978, caps., 2, 4 y 6. Tb. MONTERO, J. R.: *La CEDA*, ya cit., II, págs. 172 y ss. LOPEZ, A.: *El boicot de la derecha a las reformas de la Segunda República*, Madrid, 1984, espec., págs. 338-358.

(69) BATLLORI y ARBELOA: *Arxiu...*, ya cit.

un «movimiento católico»: la Acción Católica, compatible con el marco republicano y base de un futuro partido demócrata-cristiano. Pero la radicalización de las elecciones del Frente Popular y la sublevación de julio frustran ese proyecto, animado y alentado desde Cataluña por Vidal, y desde Madrid por Herrera. Con la guerra, al fin, el *posibilismo* pierde y el *integrismo* recupera un protagonismo que no había abandonado del todo (70).

Al final, el mismo Herrera relega todo lo pasado a la historia, y sobre todo a Dios; y aplica de inmediato a las autoridades «nacionales» su doctrina de apoyo al «poder constituido». Atenúa las responsabilidades del gobierno republicano; pide que se huya de toda represalia; desea que la Iglesia se mantenga «fuera y por encima del conflicto», en previsión del odio consiguiente del mundo obrero (71).

Cambó, para el que la República fue una «desgracia», dirá más tarde que «la guerra civil constituyó el fracaso total de su obra» (de Herrera, se entiende); aunque, a la vez, culpará al clero de su incumplimiento del deber:

«... si la mitad de los que han sabido ser mártires hubieran sido apóstoles, la horrible catástrofe no se hubiera producido» (72).

Por ello, y refiriéndose ya a Herrera sacerdote, Cambó creía que la restauración moral y espiritual de España había

(70) Queda por hacer —y sería una buena y positiva hipótesis de trabajo— la conversión de muchos representantes del *posibilismo* al *integrismo* posbélico. La consideración de la Iglesia dentro de la sociedad y junto al Estado, tiene en su punto de partida las matizaciones procedentes del viejo Derecho Público Eclesiástico.

(71) GARCIA ESCUDERO, J. M.: *Conversaciones sobre Angel Herrera*, Madrid, 1986, parte primera: *La vida y la obra de Angel Herrera*.

(72) *Ibidem*. Tomado de las *Memorias* inéditas, y no demasiado aprovechables por las circunstancias en que comenzaron a escribirse, de mons. Herrera.

de estar en manos del clero secular; y lo que éste sea dependerá de sus obispos. Aunque Cambó duda de que España tenga buenos obispos con un régimen concordatario (73).

V

LA TRAYECTORIA CATOLICO-SOCIAL EN LA ESPAÑA DE FRANCO

A partir de 1937 la correspondencia con el cardenal Gomá va progresivamente reafirmando en Angel Herrera la necesidad y urgencia de continuar «la guerra de la paz» mediante el encauzamiento de actividades dispersas, muchas veces antagónicas, y canalizarlas en una reconstrucción nacional (74).

Muy pronto, el 28 de julio de 1940, es ordenado sacerdote y trata de inmediato de proyectar una acción de pastoral social, que parece lograr el cauce definitivo para su culminación cuando es consagrado obispo y encargado de la diócesis de Málaga, en los antípodas de su Santander originario. Es entonces cuando comienza a reproducir sus ideales y objetivos no logrados antes (75).

Con todos los problemas en escena y con una discusión aún abierta, y quizá por mucho tiempo, en torno a estas cuestiones, desde el principio A. Herrera vio el nue-

(73) Refiriéndose al P. Herrera, Cambó —según recogen sus *Memories* (Barcelona, 1981, pág. 468) comenta: «El quiso ser sacerdote, establecerse en Santander e iniciar allí la formación y perfeccionamiento de un clero secular que en su día se podría reproducir en otras diócesis».

(74) GOMÁ, I.: *Por Dios y por España*, Barcelona, 1940. Tb. RAGUER, H.: *La espada y la cruz*, Barcelona, 1977, cap. 2. RODRIGUEZ AISA, M. L.: *El cardenal Gomá y la guerra de España*, Madrid, 1981, págs. 160 y ss. Muy interesante el análisis de URBINA F.: *Iglesia y sociedad en España*, Madrid, 1977, págs. 12-26 y 85 y ss.

(75) SANCHEZ JIMENEZ, J.: ob. cit., págs. 26-34.

vo régimen político hispano como muy aprovechable para su labor y objetivos. A partir de su primer supuesto, el del *acatamiento a los poderes constituidos*, y pese a la injusticia de su origen, una vez consolidado el sistema, que acabaría legitimado por el reconocimiento popular, vio clara la coincidencia del mismo con muchos aspectos de su ideal político: carácter confesional, predominio de los principios de autoridad y orden, un poder ejecutivo fuerte y una vía para la democracia orgánica que resucitaba sus viejas aspiraciones corporativistas, dada su incredulidad en el sufragio universal efectivo. Su mayor miedo era o se reservaba para el *nacionalismo radical* que Falange intentaba inyectar en la juventud (76).

Luego vendrían apoyos personales e institucionales. Si el rey le defraudó en 1922, Franco le ganó con la aceptación de proyectos diversos, *Instituto Social «León XIII»* y *Escuelas Rurales de Málaga*, sobre todo; además de un conjunto de ayudas oficiales para la población marginada de la playa de San Andrés, construcción de la barriada de San José (Carranque), etc.

Es curiosísima la referencia, en sus inconclusas y no publicadas *Memorias*, al proyecto de Escuelas Rurales y a la aceptación por Franco del mismo:

«Me presenté —dice en las mismas— ante el Generalísimo con el álbum perfectamente encuadernado (estudio de problemas y posibles soluciones para el analfabetismo rural malagueño).

El Caudillo examinó detenidamente la distribución de la población escolar de la diócesis; la posible solución que se proponía para las zonas más desamparadas; el presupuesto de solares, edificios y maestros, y el número de escuelas que podrían crearse y que ascendían a 250. En silencio terminó su estudio y volviéndose a mí me dijo:

(76) *Ibidem*, págs. 104-9.

—¿Conoce esto el Ministro de Educación Nacional? (Ruiz-Giménez). Le dije:

—Sí, y lo aprueba.

—Pues yo también, y lo protejo.

Y, en efecto, él mismo llevó el asunto al primer Consejo de Ministros, y lo expuso y lo defendió. Naturalmente, quedó aprobado» (77).

Por otra parte, y sin deseo de entrar en el contenido y características de la imbricación entre religión y política, que ha sido analizado e identificado como «nacional-catolicismo» (78), ello no obsta para que en estos años primeros de posguerra, y al abrigo del respaldo político que la Iglesia mantuvo, renaciera una *preocupación social confesional*, cuyos exponentes más directos podrían resumirse en tres formas de acción diferentes dentro de una misma directriz:

1. La de cuantos supieron aprovechar la «catolicidad» del Régimen para oficializar sus comportamientos en la más estricta apreciación confesional. Asesores eclesiásticos y consiliarios nacionales y provinciales de Ministerios, Organización Sindical, Falange o Sección Femenina de la misma, concuerdan con el pensar, sentir y hacer de la mayoría de los obispos diocesanos en estos objetivos.

(77) *Ibidem*, págs. 73-78. El texto tomado de sus *Memorias*, en pág. 77.

Una ley de 16 de diciembre de 1954 creaba un Patronato Mixto para el «Plan quinquenal de Educación Primaria»; en cinco años se construyeron —al ritmo de una por semana— las 250 escuelas. Una tesis doctoral inédita, defendida en la U. de Salamanca (Pontificia) por el canónigo malagueño F. García Mota, hace el estudio de la trayectoria histórica y pedagógica de las escuelas. La mayoría termina muriendo cuando se precipita definitivamente la emigración a las ciudades.

(78) Trabajos de Payne, Alvarez Bolado, González-Anleo, G. Hermet, Díaz Salazar, etc., dan cumplida cuenta del proceso.

2. La de otros obispos —pocos—, entre los que podrían figurar Pla i Deniel, Menéndez Reigada, García y García de Castro, Pildain, Herrera y Tarancón, y alguno más, que, desde la misma expresión confesional, se permiten y pronuncian, con más o menos énfasis y acierto, *críticas sociales*, cuya trascendencia es relativa tanto en función de su autoridad como de la forma en que determinados órganos de poder pudieron o quisieron captarlas.

3. La de pequeños grupos, Juventud Obrera Católica (JOC), Hermandades Obreras de Acción Católica (HOAC), Grupos de Jesús Obrero, Vanguardias, etc., que llegan muy pronto a convencerse de que la fidelidad a la Doctrina Social de la Iglesia y el logro de su eficacia exigen no sólo la crítica social indicada, sino también la *crítica al Régimen* por su actuación política; y, muy pronto, la «contestación» y oposición al mismo en un progresivo y cada vez más amplio espectro (79).

Oficialmente la jerarquía eclesiástica continúa en su «proceso legitimador», manteniendo la primacía de lo divino y agradeciendo y exigiendo la colaboración del Estado de la forma más evidente. Casi en los albores de su pontificado, en la homilía del II Domingo de Adviento, en diciembre de 1948, mons. Herrera testimoniaba esta doble faceta:

«No lo dudéis. Dios tiene sobre España designios inmortales. Pero estos designios van unidos al triunfo del Evangelio en la vida nacional» (80).

(79) SANCHEZ JIMENEZ, J.: ob. cit., págs. 19-20. Tb. RUIZ RICO, J. J.: *El papel de la Iglesia católica en la España de Franco*, Madrid, 1977, págs. 13-17. LINZ, J.: *Una interpretación de los regímenes autoritarios*, en *Papers* (8), Barcelona, 1978, págs. 11-26. HERMET, G.: *Los católicos en la España franquista*, I, *Los actores del juego político*, Madrid, 1985, págs. 365 y ss.

(80) Es la misma tesis defendida por Gomá y recogida en sus «Lecciones de la guerra y obligaciones de la paz» (*Por Dios...*, ya cit., págs. 224 y ss.).

Aunque resalta así el predominio de la tesis tradicional de una Iglesia como sociedad perfecta, que ve en el nuevo Estado uno de los más idóneos cauces para el logro de los designios divinos, comenzará igualmente a insistir, de la misma forma y con similar contundencia, en la obligación episcopal de atender a los deberes de «justicia y caridad»:

«Los católicos que se lamentan de que los obispos, secundando al Papa, hablemos con apremiante insistencia de los deberes de justicia y caridad y defendamos los intereses de los que viven de su trabajo, no solamente proceden como malos católicos, sino que incurren en un grave pecado de insensatez social y política, imposible de disculpar» (81).

Había, pues, que diferenciar; y el precedente estuvo en el propio cardenal Gomá —«legitimación política» y «crítica social y moral»—, sobre todo al referirse a grupos y poderes, dentro del propio Estado, que se defendían, se enriquecían o incrementaban su fuerza desde privilegios políticos al socaire de la victoria y de la colaboración con el Régimen (82).

Desde los dos básicos conductos de influencia de la Iglesia en la sociedad, pudo Herrera iniciar —en minoría ciertamente, y a veces con sorpresa, reticencia y aun enemistad de los poderes públicos— su crítica a la acción económica y al papel social de grupos de terratenientes, industriales, financieros, altos funcionarios y miembros destacados de profesiones liberales, etc., cuyo denomina-

(81) En la Semana Social de 1950, celebrada en Bilbao.

(82) ARBELOA, V. M.: *Aquella España católica*, Salamanca, 1975, págs. 245-86. PAYNE, S. G.: *El catolicismo español*, Barcelona, 1984, págs. 232 y ss. AA. VV.: *Iglesia y sociedad en España, 1939-1975*, Madrid, 1977, el trabajo de E. Martínez sobre *La Iglesia ante la evolución socioeconómica*.

dor común de «ausencia de conciencia social» e «inmoralidad pública» había comenzado a ser preocupación episcopal y encontraba su autoridad y apoyo en los textos pontificios a partir de la encíclica *Rerum novarum*.

Una de las primeras manifestaciones de «discordia», al hilo del análisis de la «cuestión social», que no rompe, sin embargo, esa íntima trabazón de la Iglesia y el Estado que había de producir «beneficios» inmensos a ambos, según el sentir episcopal antes señalado, se halla en la «Declaración de los obispos andaluces», en 1945, y lleva ya la impronta herrерiana gracias a la correspondencia epistolar y amistad personal entre el P. Herrera y Fr. Albino Menéndez Reigada, obispo de Córdoba, a cuya mano se debe el documento. En él queda denunciada la situación del campo andaluz, primordialmente granadino, cordobés y jiennense, y en menor medida sevillano y gaditano, a consecuencia de la complicada relación con el cardenal Segura (83). Y de esta Declaración volvió a hacerse eco mons. Herrera tanto en su «programa episcopal» como en el discurso de clausura a la primera Semana Social Diocesana, en abril de 1948, a los seis meses de su llegada a la diócesis:

«Un ejemplo aplicable especialmente a Andalucía (se refiere a Antequera, donde el 1,8 por ciento de las explotaciones ocupa el 54,87 por ciento de la superficie provincial): Que el propietario abandone de un modo permanente el campo para vivir de sus rentas lejos de la tierra que se las dio, con olvido de los braceros y colonos que la labran, en una vida de egoísta y estéril comodidad, tal vez de ostentación fastuosa, en modo alguno puede justificarse...» (84).

(83) PAYNE, S. G.: ob. cit., pág. 232. VIDAL, J.: *Iglesia y sociedad en la España franquista*, Cuadernos de Ruedo Ibérico (36), Paris, 1972, págs. 9-23. SANCHEZ JIMENEZ, J.: ob. cit., págs. 26-34.

(84) Discurso de clausura de la primera Semana Social Diocesana, Boletín Oficial del Obispado de Málaga, abril de 1948, págs. 116-117.

«La cuestión —concluye— hay que trasladarla al terreno de la justicia. Debe entrar en escena el Estado, con todo su poder coactivo, para obligar al rico al cumplimiento de sus deberes».

En un momento en el que los obispos no podían saber muy bien a qué respondía la opción económica del Régimen, al par que ignoraban, de hecho, tanto teorías como presupuestos económicos en ejercicio, dominaban la supeditación de la economía a los fines políticos, las preferencias por la agricultura y los valores rurales, que llevan a la «re-ruralización» del país frente a la industria y los valores urbanos, y, por último, tanto el triunfo contra el comunismo como la apuesta por unos principios económicos opuestos a las viejas teorías liberales (85). Sucesivamente fueron tomando así «cuerpo» leyes e instituciones interesadas en fraguar esa «vía media» (la expresión era muy querida para Herrera) que parecía conectar con las preocupaciones de la Doctrina Social de la Iglesia, al menos en su interpretación habitual, tratando de evitar el comunismo materialista y ateo y de borrar o acabar con la consecuente «lucha de clases» a que parecía abocado en su desarrollo el «capitalismo liberal manchesteriano» (86).

El segundo de los documentos episcopales que se adelantaban en esta *crítica social* será el de mons. Enrique y Ta-

(85) Cfr. PADIMA: *El desarrollo económico y social de Málaga*, 2, Málaga, 1973, págs. 7 y ss. Tb. HERRERA, A.: *Carta Pastoral «Sin Cruz y sin misericordia»*, con motivo de la Cuaresma, B.O.O. Málaga, marzo de 1954, págs. 99-144. E, igualmente, HERRERA, A.: *La conciencia social de España*, en *L'Osservatore Romano*, 1 de julio de 1961 (recogido en sus *Obras selectas*, ya cit., págs. 440 y ss.

(86) Cfr. en SANCHEZ JIMENEZ, J.: ob. cit., el capítulo III, C.: *Valor y eficacia de la doctrina social católica en la organización de la convivencia*, págs. 94-119, y especialmente su discurso con motivo de la constitución de la Escuela de Ciudadanía Cristiana, una de sus más bellas y bien trabajadas disertaciones: *Conciencia social y conciencia ciudadana*, Madrid, 1962, 38 págs.

rancón, a partir de diciembre de 1947, titulado «Orientaciones sociales», y se inscriben en un conjunto de Cartas Pastorales, que se inician con su llegada a la diócesis en ese mismo año y se coronan, momentáneamente, el 8 de febrero de 1950, con su carta: «El pan nuestro de cada día dánosle hoy...» (87).

Las «Orientaciones sociales», lo mismo que las de 1949, «La austeridad» y «Católicos militantes», insisten en la línea de preocupación social y apostólica habitual en su trayectoria pastoral; y se reducen, en gran parte, a los estrechos límites diocesanos, sin apenas posibilidad de sobrepasar o llenar siquiera unos límites provinciales más complejos, excepto cuando tuvieron la suerte —lo que ya significa una naciente demanda— de publicarse como libro y llegar a muchas más personas (88).

En este mismo clima y entorno se sitúa o tiene lugar el «programa de acción episcopal» de Angel Herrera; con la diferencia de que éste gozaba además, dada su experiencia social, política y apostólica de casi cuarenta años, de una gran capacidad de organización y maniobra, precisamente en el momento en que el Régimen ya institucionalizado estaba a punto de iniciar la gestación del Concordato que hombres del mismo comienzan a considerar modélico aun antes de su firma.

Su «programa», que insiste en primer lugar en «la asiduidad en la oración y la predicación de la Palabra de Dios» y el fomento de esta última como forma de educación y catequesis, se vuelca primordialmente en la *predi-*

(87) Una relación completa de toda la obra escrita, alocuciones, exhortaciones, etc., del cardenal Tarancón, en AA.VV.: *Al servicio de la Iglesia y del pueblo* (homenaje al cardenal Tarancón en su 75 aniversario), Madrid, 1984, págs. 313-350.

(88) *Ibidem.* Téngase en cuenta colaboraciones a este homenaje como las de Patino, Laboa, Benzo, Díaz Mozaz, etc., y, sobre todo, el epílogo del propio cardenal Tarancón, titulado *Hacia el futuro*, págs. 299-310.

cación social desde el prisma del pensamiento pontificio. Desde la misma interpretará la «cuestión social» en la España del momento a través de un esquema sencillo y claro; de hecho, Angel Herrera habla desde Málaga a toda la nación, para pedir, proponer o exigir:

1.º La más justa distribución de la riqueza producida y el justo reparto de la Renta Nacional.

2.º Una ordenación social nueva exige dar a cuantos viven del trabajo, de su trabajo, el puesto que les corresponde en el «consorcio social».

3.º España es una de las naciones donde más injustamente se reparte una riqueza «producida por todos»; y esto genera y mantiene el «daño de los más».

4.º La nación camina —y no lentamente— en dirección contraria a la señalada por los Papas; y una conciencia nacional tan deformada o embotada agrava el mal, «sin que surja una vigorosa protesta pública».

5.º La mayor responsabilidad del presente social español recae en «algunos elementos consagrados a los negocios», que practican su actividad con independencia de la ley moral y no reparan en las graves consecuencias para el bien común que provienen del quebrantamiento diario de la justicia (89).

La consecuencia no es otra que la responsabilidad del prelado en la «formación de la conciencia social», que lleva a exculpar «extravíos y pecados colectivos» y ser la garantía de crianza de una conciencia pública formada y eficaz. Y así, si para la predicación homilética había de encontrar su cauce en la formación de residencias sacerdotales y en la realización y publicación de «La Palabra

(89) Alocución pastoral con motivo de la entrada en la diócesis; y «Programa» de acción episcopal, en Boletín Oficial del Obispado de Málaga, noviembre de 1947, págs. 439-74. Se reproduce igualmente en sus ya señaladas *Obras selectas*.

de Cristo», amén de la labor catequética y la Obra Pía de los Ejercicios Espirituales ignacianos, para la reforma de la «cuestión social» propone la investigación y divulgación del «pensamiento social pontificio», mediante los cuatro puntos siguientes de su programa:

- a) Formación de la conciencia social de los católicos.
- b) Creación de una Escuela Social Sacerdotal.
- c) Colaboración con el Estado a través de los organismos civiles provinciales, cuyo deber reside en servir al pueblo y reducir las diferencias y desigualdades de cualquier tipo.
- d) Celebración anual de una Semana Social Diocesana bajo el patrocinio de San José y conforme al deseo de la carta *Divini Redemptoris*, que permite exponer en todas las diócesis «las tesis básicas de la teología social» (90).

En el pensamiento de Angel Herrera, de forma taxativa a partir de su consagración episcopal, y más aún desde 1950, la «cuestión social» se centra y concreta en *la defensa de la dignidad de la persona humana* frente a los poderes que la acosan o destruyen, comenzando por la propia máquina del Estado. Pero también en él se separan o distinguen tres planos de análisis a la hora de definir o de concretar las posibles soluciones a los problemas sociales en los años cuarenta: el de la persona y ejecutoria del propio Jefe del Estado; la actuación de los hombres y de los grupos que gozan o administran esferas de poder y de control políticos, y el comportamiento o papel de las clases dirigentes.

(90) *Ibidem*. Son Semanas Sociales que terminan planteándose o coronándose, como sucederá en Bilbao, en 1953, como una «Gran Misión Social». Cfr. *Obras selectas*, pág. 763.

Respecto a Franco, mons. Herrera insiste en su «dignidad y nobleza moral», y, más adelante, en su «gran preocupación social» (91).

(91) Es muy curioso este relato, tomado de sus *Memorias*, en el que resucita su recuerdo de una «buena relación» con Franco aun antes de haberlo conocido personalmente.

El primero de estos testimonios, de 1940, habla o relata el envío, por parte de Franco, de un salvoconducto para moverse libremente por España:

«Sin haber saludado nunca a Franco, tenía yo un alto concepto de su dignidad y grandeza moral. Y así en 1940, terminados mis estudios en Friburgo, me vine a España contra el parecer de muchos de mis amigos y parientes, que juzgaban, dado el ambiente que de mí se había formado durante la República, que mi presencia en España podía proporcionarme, ya de los particulares, ya de las autoridades, verdaderos disgustos.

Veía yo las cosas de un modo totalmente distinto. Y así, desde Friburgo, puse una carta al Jefe del Estado Mayor Central, solicitando un salvoconducto de libre circulación por toda la zona, para facilitar las gestiones que necesariamente tenía que hacer, dados los asuntos que yo había abandonado en España al salir para Friburgo (...).

Completa lo que vengo diciendo acerca de la nobleza y buen sentido del general Franco, el resultado que logró la embajada de Vega de Anzo (se trataba de pedir directamente a Franco que recibiese a Angel Herrera en Burgos, con objeto de pedirle la devolución de la Editorial Católica, «entonces en manos de la Falange»):

«Diga usted al Padre Herrera que contra él no hay nada. Que por mí le recibirá. Pero que el ambiente de Burgos es muy diferente del de Pamplona. Infórmese usted si el Padre Herrera ha recibido un salvoconducto de libre circulación por toda la zona. Seguramente lo tiene ya en su poder. Pero, si por cualquier circunstancia, no se le hubiera enviado, dé usted orden, de mi parte, de que, sin demora, se le remita».

El segundo hace referencia a la audiencia conjunta a cinco nuevos obispos, en 1947, para prestar juramento de fidelidad:

«Varias veces había oído hablar a Franco de su gran preocupación social. Creo que en las conversaciones conmigo salió siempre ese tema.

Cuando Franco hablaba del problema social, fijábase primero en la injusta distribución de la renta y se detenía en el estudio y aplicación de la doctrina social pontificia.

Respecto a la actuación de hombres y grupos del Gobierno, no es tan unívoca su postura. Tiene ésta, en el punto de partida al menos, una diferenciación entre la «bondad y rectitud de intención personal» y sus «formas públicas de actuación y colaboración al bien común», casi siempre impeditas, mermadas o condicionadas por necesidades, dificultades técnicas, etc.; reducidas en su eficacia cuando las fuerzas del «egoísmo económico», de la «acumulación de riquezas» —las «oligarquías», en su lenguaje—, logran imponer la rigidez de las instituciones, o la permanencia de la incultura y la ignorancia (92).

Sobre el comportamiento y el papel de las clases dirigentes, su juicio se abre igualmente en dirección doble: la *negativa*, crítica y condenatoria, con un sentir histórico de matiz regeneracionista, atacando así su pasado, su rigidez, su apatía, su ineficacia, y aun su miseria y corrupción: «Más que clases directoras, son oligarquías». Por el contrario —y ésta será la dirección *positiva*—, el edificio de justicia social con que sueña para la España de los años cuarenta y cincuenta es casi el mismo con que soñaba para la segunda y tercera décadas del siglo. Para ello era básico e ineludible contar con la base, el dinamismo, la lucha por la verdad y la eficacia técnica, cultural y religiosa de las *minorías dirigentes*. Como él señala en 1961, en que todavía siguen insistiendo en similares plantea-

Recuerdo que el día en que prestamos juramento de fidelidad los cinco obispos, a quienes nos correspondía, se quedó un gran rato de conversación con nosotros en su propio despacho y todo el tema fue doctrina social. Con muy buen sentido decía: "Lo difícil en esta materia no es sólo conocer e investigar, sino aplicar".

(92) Para A. Herrera —y así consta detenidamente en uno de los guiones de la gran obra por él fomentada y dirigida, *La Palabra de Cristo*, VIII (págs. 671-77)—, «las mismas dictaduras resultan débiles frente a la resistencia y lastre que generan las oligarquías tradicionales apostadas y aferradas a su egoísmo económico y a su fariseísmo religioso».

mientos, se trata de «minorías selectas de patronos, obreros y empleados... Las aristocracias particulares de clase son parte integrante de la moderna aristocracia de nación o Estado» (93).

Sin duda que Angel Herrera se refiere a las élites, porque, tanto en el citado prólogo a la obra de Demongeot como cuando hace en sus «Memorias» la «síntesis de su pensamiento», repite al pie de la letra su constante preocupación: «España necesita crear una aristocracia civil». Y para explicarlo recoge este aserto en los siguientes principios o postulados:

— Durante la Restauración no conoció España la aristocracia organizada, sino la «oligarquía».

— Cuando en las zonas altas de la sociedad no hay verdadera aristocracia, le falta el fundamento a la institución suprema.

— La falta de aristocracia dificulta e inutiliza el aprovechamiento de las capacidades políticas superiores.

— En España no existe una auténtica aristocracia en el sentido aristotélico dicho.

— La nueva aristocracia debe representar la *competencia* y la *virtud*. La nueva aristocracia no puede ser *tecnocracia*. La tecnocracia es uno de los peligros de la civilización moderna. La aristocracia, por el contrario, ha de tener una formación humanística y, «por consiguiente, cristiana». Debe surgir esta aristocracia de todas las clases sociales. La nueva aristocracia tendrá un fundamento teológico en su formación y un amplio espíritu de cari-

(93) HERRERA, A. (dir.): *Comentarios a la encíclica «Mater et Magistra»*, Madrid, 1961, pág. 734. «La oligarquía —había escrito en el prólogo a la obra de Demongeot (*El mejor régimen político...*)— es la corrupción de la aristocracia. El motor de la oligarquía no es la virtud, sino la riqueza. Y la riqueza egoísticamente concebida». «La Iglesia no puede solidarizarse en manera alguna con católicos pudientes que ni quieren conocer ni menos aplicar el pensamiento pontificio acerca del orden social».

dad y de justicia social en la práctica de su actuación colectiva.

— La «urgencia de la acción social» —que fue precisamente el título de su última conferencia como sacerdote, en abril de 1947, en el seminario de Vitoria, tal como recogió «Ecclesia»— sigue siendo cada vez más imperiosa. Allí resaltó «el fracaso de los católicos, porque desconocen o dan la espalda a la *cuestión social*», cuya solución terminó él mismo sintetizando en estos postulados: defensa de la dignidad de la persona humana como antídoto frente al comunismo; religación entre independencia económica y dignidad obrera; el *bien común* como principio creador y conservador de la dignidad humana; la admisión de la *socialización*, pero de forma no radical ni violenta; necesidad de la intervención del Estado en la economía para salvar el bien común; la práctica de una *justicia social* que ofrezca «la participación del obrero en los beneficios de la empresa»; la urgencia de la acción social para la conquista de la sociedad, «la nueva Tierra Santa» que disputa el comunismo; la gran empresa social ha de empezar y vivir por las «minorías»: minorías de obreros y de técnicos, y una minoría sacerdotal:

«Ha de poseer el sacerdote un estudio profundo no sólo de la cuestión social sino también de la económica, ya que toda reforma social tiene su base en la economía» (94).

Predomina ahora, y seguirá más adelante predominando igualmente, su convicción de separar la situación y legitimación política de la situación y realidad social, y su interés en erradicar la injusticia: «El mal —sintetiza— reside en la pobreza, en el atraso, en la rigidez mental y en la injusticia» (95).

(94) *Ecclesia*, 14 de abril de 1947.

(95) *Ibidem*, Tb. *ibidem*: *Relaciones entre el trabajo y la empresa*, en «Semanas Sociales de España», IX Semana, Madrid, 1950, págs. 312 y ss.

Finalmente, en estos años cuarenta, el último, entre otros, no muchos, testimonios de esta crítica y preocupación social, también de la mano de Herrera, en colaboración con los obispos de Córdoba y León peculiarmente, viene dado por la recuperación de las Semanas Sociales. Celebradas en 1949 y 1950, en Madrid y Bilbao, respectivamente, tocan de forma monográfica dos temas de interés en la situación económica y social que el país vive; y van a ser los obispos de Córdoba y Málaga los que planteen las primeras discordancias frente a la política económica y social del Régimen, aun cuando ambos consideren positivo el juicio moral sobre el «Fuero del Trabajo», definido además por Herrera como documento de «auténtica inspiración cristiana», aunque volverá a indicar el «peligro estatificador» que para algunos encierra (96).

En la primera Semana Social, bajo el lema «Hacia una más justa distribución de la riqueza», se recoge en 1949 la invitación oficial de la jerarquía para que los católicos sociales españoles despierten de su sueño de individualismo, inacción o pereza, y se preocupen por «una más justa distribución de la riqueza». Aparte unas conferencias más débiles y cautas sobre la distribución de la Renta Nacional, debidas a los profesores De Torres Martínez y Mariano Sebastián, esta Semana, en conexión casi inmediata con las celebradas durante la II República, responde también al tradicional *agrarismo* del catolicismo social hispano: protagonismo agrario en la economía nacional, necesidad de incrementar la producción por medio de la extensión del regadío, supresión del paro agrícola, complementariedad agro-industrial, educación obrera, etc. (97).

La segunda, la de 1950, conecta más directamente con la realidad económica y social. Su celebración en Bilbao

(96) SANCHEZ JIMENEZ, J.: ob. cit., págs. 34-38.

(97) *Ibidem.* Tb. en «Semanas Sociales de España», Madrid y Bilbao, 1949 y 1950.

y su dedicación a «Los problemas actuales de la empresa», plantea de una forma más clara la crítica al «estatismo»; y el propio A. Herrera, que ofreció una conferencia sobre «La empresa según la doctrina pontificia», en un intento de salvar unos principios políticos sin dejarse dominar por la aceptación monolítica del sistema, al par que reconoce la «orientación cristiana» del Fuero, terminará añadiendo que «su redacción no es feliz»: cuando el párrafo 8.º del artículo 3.º del Fuero dice que el jefe o director de la empresa «es responsable de ella ante el Estado», esta interpretación estatificadora no debe caber en el Fuero, puesto que, como dijera Pío XII, «hacer de la nacionalización norma de la organización de la economía sería trastornar el orden de las cosas» (98).

Finalmente, y como forma de eludir el sindicalismo revolucionario, propugna la potenciación de *la presencia obrera en la empresa común de la producción*. Y terminaba, como casi siempre, con una llamada de atención a «la derecha hispana», a su ignorancia, a su ceguera, a su falta de dinamismo y a su «egoísmo oligárquico» (99).

Esta imperiosa necesidad de formación social de los católicos, constante en el pensamiento herreriano, se trató de concretar en 1946 y 1947 en un proyecto de *Escuela Social*, con carácter nacional, aneja a la Universidad Pontificia de Salamanca. Según su correspondencia, en fe-

(98) Discurso de Pío XII a la UNIAPAC, 7 de mayo de 1949.

(99) HERRERA, A.: *La empresa según la doctrina pontificia*. «Semanas Sociales de España», X Semana, Bilbao, 1950, Madrid, 1951, pág. 267. «Existe en la derecha española —comenta— un sector extenso, que vive en una completa ignorancia de las actuaciones sociales del mundo católico. Hay otra parte grande del mundo cristiano, casi toda obrera, dominada por las soluciones socialistas, únicas que conoce. Perdura y es muy influyente la zona del capitalismo conservador, tipo siglo XIX, cerrada a toda reforma. No faltan quienes francamente se inclinan hacia soluciones estatificadoras. Y, en fin, son muchísimos los que se debaten en las sombras de la corrupción y el pesimismo».

brero de 1946 Cambó le animaba a esta preparación de sacerdotes, cultos y con espíritu apostólico, conforme al diseño —o sueño— trazado por Herrera en Friburgo: «Es la gran obra a realizar en los tiempos presentes»; y se pensaba partir de cursos similares a los recién inaugurados cursos de la Universidad de Verano en Santander (100).

Su idea pudo concretarse en realidad por vez primera cuando, tres meses después de su entrada en la diócesis, en enero de 1948, comienza a funcionar en el mismo obispado malagueño una Escuela Social Sacerdotal, con una finalidad ético-social predominante, tal como recoge el Decreto fundacional de la misma, de 10 de febrero de 1948, al señalar el objetivo básico de su erección:

«Una realización eficaz de la Doctrina Social de la Iglesia mediante la formación teórica y práctica de verdaderos apóstoles sociales, para la santificación y salvación de las almas, a través de la instauración de un nuevo orden social en el que la riqueza producida se distribuya equitativamente, y el obrero quede adscrito a la fábrica y el bracero a la tierra, y sea plenamente digna la posición de los trabajadores en la vida» (101).

Sobresale y domina, como es lógico, la finalidad ético-social; pero la efectividad de ese ideal se liga a la mejor preparación en los campos técnico y científico, y a la uti-

(100) SANCHEZ JIMENEZ, J.: ob. cit., págs. 122 y ss. La idea no pudo cuajar, como de su correspondencia se deduce, no por falta de ilusión del Primado, sino por reticencias de la Universidad Pontificia, que, según correspondencia con el obispo de Salamanca, Barbado, había de optarse antes por la creación de la de Humanidades Clásicas. Hubo, pues —y así lo comentará mons. Herrera más adelante—, miedo, recelo, por el contraste que una opción sacerdotal de este matiz pudiera crear en el nuevo Régimen.

(101) Decreto fundacional, en el B.O.O. de Málaga y en Ecclesia, 6 de marzo de 1948.

lización de instrumentos idóneos para el nuevo «orden social» esperado. «Sería temerario —concluye Herrera— predicar la *reforma* sin el bagaje científico y técnico indispensable». Para su logro, el plan de estudios primero se concreta en tres grupos de materias básicas: sociología, economía y estudios jurídicos. Los primeros, los de *sociología*, se entienden como estudios ético-sociales: «Aque-llas cuestiones referentes al recto ordenamiento de la vida social, dilucidadas por el magisterio pontificio». Es la llamada «Sociología Pontificia»; no una sociología positiva, prácticamente inexistente por entonces en España, donde los primeros estudios específicos, una vez superada la inicial etapa de Filosofía Social, se remontan a 1959 como muy pronto (102).

Va a destacar, pues, en esta primera instancia, la *economía*, el «análisis de la situación económica de España y del mundo», ordenado desde su historia a la teoría económica general, a la estructura económica y a la política económica en su papel de actuante sobre el crecimiento y la distribución de la renta (103).

La experiencia malagueña podía comenzar a extenderse; y la invitación de Roma a inaugurar centros para la formación del clero en distintas diócesis forzó de nuevo a la petición de una Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad Pontificia de Salamanca. Se suceden Semanas Sociales Diocesanas; se publican, con la colaboración de los alumnos de la Escuela malagueña, textos pontificios referidos a la «acción social»; comienzan los primeros estudios empíricos de las necesidades más urgentes de las diócesis andaluzas, y se comunican proyectos y

(102) SANCHEZ JIMENEZ, J.: ob. cit., cap. IV y apéndices.

(103) Esta escuela tuvo muy pronto sus imitaciones directas en Vitoria, Valencia y Oviedo; y poco más tarde, Comillas y Salamanca, con jesuitas y dominicos, respectivamente, también organizaban cursos de verano en la misma línea y con similares objetivos.

peticiones de ayudas a los Ministerios de Educación Nacional y de Trabajo.

Todo alumbró un serio y sustantivo avance en la toma de conciencia y en la práctica de la «acción social católica», al sumarse, en medio de los conflictos obreros que alumbran la nueva década, el traslado a Madrid de la *Escuela Social* malagueña para constituir el *Instituto Social «León XIII»*, el proyecto de «Asociación Pío XII de Agricultores»; y por encima de todo, la preparación del hasta ahora más importante documento episcopal de posguerra: la «Instrucción colectiva sobre deberes de justicia y caridad», de 3 de junio de 1951, en un momento social y políticamente crítico: situación económica difícil; huelgas de Barcelona, Madrid, Euzkadi, Pamplona, etc., que la prensa en general, aun la católica, condena:

«Hay que llamar la atención —dirá un editorial de «Ya», de 13 de mayo de 1951— de personas, aun eclesiásticos y de la HOAC, que de la mejor buena fe, al enfocar fragmentariamente un problema tan complejo como la carestía de la vida y el nivel de salarios y precios, pueden facilitar argumentos a esas “manos extrañas” que inspiran y traman en la sombra la organización del conflicto. Sería lamentable que los “vivas a Cristo Rey” deslizados en unas hojas clandestinas indujeran a algunos católicos poco formados a hacer el juego a quienes tan turbiamente lo producen».

En este clima, en mayo y junio de 1951 se publica la «Instrucción de los Metropolitanos», aunque sin la menor referencia en la misma a los conflictos presentes (104); pero sí se manifiestan las primeras cisuras públicas y cre-

(104) Redactada en diciembre de 1950, la resistencia pasiva a su aceptación por parte de algunos obispos y la espera del «placet» vaticano, la retardó hasta este momento. Múltiples cartas de mons. Herrera con y de los obispos de Toledo, León, Córdoba y Granada, así lo confirman.

cientes, peculiarmente en la concepción de los deberes de justicia y caridad, en la preocupación por el control estatal de la enseñanza, en la defensa de la libertad de expresión y de su regulación mediante ley. La «Instrucción» manifiesta, como Ruiz Rico ha contrastado, una «compleja mezcolanza de crítica y divergencia con la acción social del Régimen y la aceptación de sus cuadros e instituciones civiles» (105).

Una somera síntesis de este documento destacaría los puntos siguientes:

1. El verdadero cristianismo predica la ley de la justicia antes que la limosna o la caridad.

2. Desautorización del liberalismo, que minó la autoridad civil y reconoció libertades contrarias al bien común y al derecho divino, y del totalitarismo, que va despojando al individuo en beneficio del Estado.

3. Condena de los abusos en precios, arriendos, alquileres y préstamos, al abrigo de la carestía, escasez y acoso del hambre.

4. Grave deber del poder público, ante la carestía, a una intervención del Estado en cuanto necesaria y útil.

5. La denuncia de los especuladores... que amasan rápidamente grandes fortunas.

6. Austeridad contra el derroche y el lujo.

7. La responsabilidad eclesial ante los problemas sociales es un derecho y un deber (106).

Mientras tanto, crecía el recelo en las altas esferas del Estado ante la postura mantenida o permitida por la Igle-

(105) RUIZ RICO, J. J.: *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco*, Madrid, 1977, págs. 119 y ss.

(106) IRIBARREN, J. (dir.): *Documentos colectivos del Episcopado español*, ya cit., págs. 257-267. Las manos de Herrera y Fr. Albino son las básicas en su redacción, tal y como se ha indicado repetidas veces.

sia y su jerarquía —«la pasividad de las autoridades eclesiásticas», a que se refería Martín-Artajo—, o el «sentido maniobrero» de los «enemigos del Régimen», señalado por Carrero Blanco (107).

Es entonces cuando comienza progresivamente a afirmarse este pensamiento y acción social católicos, con la conversión de la Escuela Social en Instituto, ya con nivel nacional, que recibe el espaldarazo primero de la Sagrada Congregación, alabando la fuerza de la Doctrina Social Católica como «freno a la propagación de falsas y dañosas teorías en materia social, en medios eclesiásticos, patronales, estudiantiles y obreros» (108).

El sentido y el objetivo de este juicio del cardenal Pizarro es muy interesante y digno de tenerse en cuenta, puesto que trasciende al puro hecho del reconocimiento del Instituto. Ya comenzaba a preocupar en medios eclesiásticos y políticos la «desviación» doctrinal o política a partir de una crítica social que ya devenía también política y eclesial (109).

Tras una primera andadura en el Colegio Mayor «San Pablo» entre enero y julio de 1951, a partir del curso siguiente, 1951-52, el Instituto sitúa su sede en la Casa de la Iglesia, en la calle Alfonso XI de Madrid, y llega así a su consolidación académica y a su primera proyección internacional: América Central y del Sur, New York, Dublín; y en el verano de 1952, Inglaterra, en cuyo viaje, el obispo Herrera, aparte de conectar con el P. Peyton y ve-

(107) Cartas de Carrero Blanco a mons. Herrera (14 de mayo de 1951) y de Martín-Artajo a Ruiz Giménez (1 de mayo de 1951). Archivo de Herrera Oria.

(108) INSTITUTO SOCIAL LEON XIII: *Aprobación pontificia. Bases. Plan de Estudios. Programas*, Madrid, 1950.

(109) URBINA, F.: *Reflexión histórico-teológica sobre los movimientos especializados de Acción Católica*, Pastoral Misionera, mayo-agosto, Madrid, 1972. Tb. DOMINGUEZ, J.: *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo (1951-1975)*, Bilbao, 1985, págs. 62 y ss.

nir convencido de la necesidad y urgencia de una campaña por el rosario en familia, pudo, supo y quiso proyectar, pensando en el futuro de España, los aciertos y los problemas con que más adelante habría de enfrentarse España, una vez superados los efectos económicos y sociales consecuentes con la guerra civil (110).

La consolidación académica del Instituto, a partir de 1951, como se ha dicho, impulsa extraordinariamente, dado la práctica carencia de formación social en sacerdotes y seminaristas, la presencia constante de sus esfuerzos en trabajos en medios de comunicación, el lanzamiento de Secretariados Sociales Diocesanos, el impulso a las Semanas Sociales de España, la preparación de sacerdotes y seglares que habían de actuar más tarde en Movimientos especializados de Acción Católica, bien como consiliarios, bien como militantes.

Trajo también, desde el primer momento, unas dificultades iniciales, que pudieron resolverse con cierta facilidad gracias a la actuación de A. Herrera cerca de los poderes públicos y hasta del propio Jefe del Estado. La crítica al sistema sindical vigente, la denuncia del creciente intervencionismo estatal, la doctrina aclaratoria sobre la justificación de la huelga en determinadas condiciones y supuestos, así como la petición constante de unas medidas eficaces de «reforma agraria», reducción de diferencias salariales excesivas, obligación en conciencia de pagar impuestos, apoyo a la política fiscal de los gobiernos y crítica al exceso de contribuciones indirectas.

(110) «Time», 24 de marzo de 1952. En los inicios del artículo, que figura en su archivo con traducción de la Oficina de Información Diplomática, se resumen las preocupaciones sociales del obispo de Málaga: «El obispo Herrera considera que los principales problemas de España son: la pobreza de los españoles y la general indiferencia de un clero que, en general, conoce poco y se preocupa menos de los problemas sociales y políticos de los tiempos modernos».

tas, etc. (111). Los discursos de apertura de cada año académico, entre 1953 y 1962, son una de las guías más fidedignas de este intento, muchas veces conseguido, de conectar con las realidades económicas y sociales del momento, de juzgarlas a la luz de los documentos pontificios y episcopales y de tratar de proyectar y especificar unas líneas de comportamiento y acción.

En este entorno y en esta «fiebre» de respuesta a unos problemas, que en parte continuaban siendo los no resueltos en los años veinte, surgen de la mano del obispo Herrera, que se vuelca en los problemas nacionales gracias a la colaboración que en su diócesis le proporciona el correspondiente obispo auxiliar, la «Asociación Pío XII de Agricultores», el Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, el Colegio Mayor «Pío XII», para la formación de «minorías» universitarias selectas en el sentido más arriba apuntado, la Escuela de Periodismo de la Iglesia, continuadora de la fundada en tiempos de «El Debate», y el intento de un Instituto Social Obrero (ISO), repetidor del frustrado en los años de la Segunda República, y que también ahora se frustra, en parte porque los tiempos eran diversos y en parte porque desde los primeros sesenta las pautas de acción social católica se amplían y se vuelven divergentes, sobre todo en los movimientos obreros católicos, respecto a lo proyectado y conseguido desde el Instituto Social «León XIII» y demás instituciones y obras surgidas del mismo (112).

Son los mediados sesenta, los años del fervor conciliar, que en España coinciden además con una modernización económica y social que va a exigir muy pronto la lucha por una modernización también política, los que progresivamente recogen el declinar personal de mons. Herrera, enfermo, reducido o disminuido en sus

(111) SANCHEZ JIMENEZ, J.: ob. cit., cap. IV, passim.

(112) *Ibíd.*, cap. V.

actividades, la preocupación preeminente del Instituto y de sus autoridades académicas por la profesionalización de los estudios, el vuelco —de todas formas insustituible— hacia la sociología positiva y el desembarco en una «asepsia social» que cada vez diluye más la que por entonces solía llamarse «ética del compromiso» (113). Si a todo ello se suma la crisis de la Acción Católica en 1966, la polarización de los movimientos sociales en una progresiva reafirmación de crítica y aun de lucha frente a un régimen político «que no respeta las libertades, la confluencia de los movimientos estudiantiles y obreros frente al «franquismo» y, sin que se ignoren muchos otros factores, el creciente proceso de «secularización» de una sociedad cada día menos rural y más urbana, cabe comprender esa crisis a que aludía el discurso de apertura del año académico 1970-71 en el Instituto, ya convertido en Sección de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca y a punto de obtener el reconocimiento «oficial» del título universitario y su conversión consiguiente en Facultad de Sociología:

«La suficiencia del mundo para resolver por sí mismo sus problemas, para darse un equilibrio propio, una moral propia, para crear un humanismo propio y la interpretación propia de los destinos del hombre, se afirma hoy con caracteres tan seguros y decisivos que hacen vana y anacrónica la inserción de la Iglesia en la vida moderna. Las realidades de la vida se rigen por principios propios y con la autonomía que se deriva de esas mismas realidades, sean científicas, sean políticas, sean morales» (114).

Esta «crisis» de la «ética social cristiana», planteada por los procesos de secularización, de racionalización de

(113) *Ibidem*, págs. 256 y ss.

(114) BERNA QUINTANA, A.: *Doctrina social católica en los tiempos nuevos*. Discurso leído en la sesión de apertura..., Instituto Social «León XIII», Madrid, 1970, pág. 7.

las organizaciones de la vida colectiva y de inoperancia fáctica de una Doctrina Social de la Iglesia demasiado vaga o excesivamente utópica venía a contrastar con el impulso y triunfo de una «sociedad tecnocrática» que había logrado reducir niveles de pobreza y luchar, con cierto éxito hasta la crisis mundial de los setenta, por un «Estado de bienestar» que debía tener mucho de «Estado-providencia» (115).

Remontar la crisis, aprovechar las situaciones nuevas con un objetivo orientador de la vida, denunciar los resultados no queridos del llamado «desarrollo tecnocrático» y colaborar o suplir en beneficio de los más pobres, desposeídos y marginados, ha continuado siendo una *praxis* con demasiada frecuencia algo preterida, cuando no olvidada, desde unas instituciones eclesiales obligadas a buscar el nuevo «espacio» que a la Iglesia toca en una sociedad democrática (116).

(115) AA. VV.: *Catolicismo en España. Análisis sociológico*, Madrid, 1985, págs. 22-27 y 112-18.

(116) DE LOS SANTOS, J. M.^o: *Sociedad tecnocrática*, Sevilla, 1985, especialmente la parte segunda. PEREZ DIAZ, V.: *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, 1987, cap. 15. Tb. RUIZ GIMENEZ, J., y AA. VV.: *Iglesia, Estado y Sociedad en España, 1930-1982*, Barcelona, 1984.

LA CONCEPCION CRISTIANA DEL HOMBRE EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

JOSE-ROMAN FLECHA ANDRES

«El hombre, como ser inteligente y libre, sujeto de derechos y deberes, es el primer principio y, se puede decir, el corazón y el alma de la enseñanza social de la Iglesia» (1). Ese principio permanente de la reflexión social cristiana no ha sido elegido por azar. Una buena ética se basa en una buena antropología. Y ahora, más que nunca, aparecen claras dos cosas que, asombrosamente, no lo han sido tanto durante mucho tiempo. Por una parte, la Doctrina Social de la Iglesia no se autoabastece de su propia reflexión, como si le bastase la continua apelación a las encíclicas de los Papas y a otros documentos del Magisterio publicados en los últimos cien años. Tanto los estudiosos como los mismos documentos oficiales, han coincidido en la búsqueda y el hallazgo de un estatuto epistemológico para esa disciplina, que durante tanto tiempo parecía condenada a la orfandad de quien no reconoce padres ni hermanos. Finalmente, se ha coincidido

(1) CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA: *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (30 de diciembre de 1988), 31.

en afirmar que la Doctrina Social de la Iglesia ha de encuadrarse en el ámbito de la ética cristiana como una amplia y articulada reflexión sobre la justicia. Más aún, las orientaciones de la Doctrina Social de la Iglesia, para serlo en fidelidad, no pueden alejarse de la reflexión creyente sobre las exigencias concretas de la caridad. Se retorna al campo de la Teología Moral, señalado por el Concilio Vaticano II (OT 16).

Pero, por otra parte, admitiendo que la moral se fundamenta en la antropología, se descubre con desmayo que no se nos ofrece una única antropología sino muchas, diferenciadas entre sí, contrastantes y con frecuencia hipotecadas a unos presupuestos ideológicos que las mantienen casi esclavizadas (2).

De ahí que, también hoy, como en la mañana de Pentecostés, al anunciar la salvación y rescatar las promesas, la Iglesia, que reflexiona sobre las circunstancias cambiantes de este mundo, se vea obligada a descubrir el modelo de hombre que sustenta su predicación. El ideal de humanidad que le ha sido revelado, orienta su reflexión sobre el hombre y la sociedad que lo acoge y que será por él transformada.

En consecuencia, será siempre necesario detenerse por un momento a considerar la justificación de la Doctrina Social de la Iglesia, para ir descubriendo su último fundamento antropológico y, al mismo tiempo, redescubrir al hombre concreto que es objeto de su reflexión y de la acción que trata de motivar. Esos son los tres capítulos que articulan las consideraciones que a continuación se ofrecen.

(2) Es ya un tópico aludir a esa dialéctica entre la natura y la cultura. Así la planteaba ya A. LOISY: *La morale humaine*, Paris, 1928², 63-64: «L'être moral de l'homme se développe dans les limites extérieures fixée par la nature et dans le cadre que la nature détermine; ces limites et ce cadre sont aussi bien conditionnés par toute l'histoire antérieure de chaque société, par celle même de chaque individu vivant». Cf. CORTINA, A.: *Ética mínima*, Madrid, 1986, págs. 101-32.

I

JUSTIFICACION DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

No siempre resulta evidente que el anuncio de la salvación implique necesariamente un derecho a pronunciar una palabra de denuncia sobre situaciones coyunturales que hacen imposible o difícil la realización de la salvación integral del hombre y de lo humano. Recuérdese que el mismo Santo Tomás, al comienzo de la segunda parte de la «Suma Teológica» se considera obligado a justificar la atención que va a dedicar al hombre, sus hábitos y sus actos (3).

La misma Iglesia, que hace un pronunciamiento sobre cuestiones sociales, políticas, económicas o culturales, siente la necesidad de buscar una apoyatura que legitime tan osada pretensión. Y ello no sólo para intentar hacer audible y aceptable su voz en el foro de las discusiones públicas, sino también para meditar en su interior sobre las imprescindibles conexiones entre su fe y sus obras, entre su confesión y su servicio.

1. Justificación «ad extra»: Libertad para la verdad

¿Con qué derecho se pronuncia la Iglesia sobre cuestiones coyunturales? A lo largo de cien años, esta cuestión se ha planteado en muchos momentos y desde las bandas más contrapuestas. Tanto los pensadores y gobiernos liberales como los estatalistas, tanto los militares como los civiles, han mostrado con frecuencia su incomodidad ante un discurso eclesiástico que les parecía en-

(3) Cf. ABBA, G.: *Lex et Virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, 1983, 163; donde se explica cómo el doctor Angélico no considera la segunda parte de la *Suma Teológica* como filosófica o práctica, sino como teológica y especulativa.

trometido. Es curioso cómo, en casos semejantes, tales voces pretenden reenviar a la Iglesia a su propia misión, entendida ésta de un modo más bien espiritualista. Y es curioso observar que, con igual frecuencia, la Iglesia será acusada de evasión espiritualista cuando interesa que, con su respaldo moral, apoye determinadas pretensiones sociales o políticas.

Para justificar su derecho al pronunciamiento, la Iglesia parecía a veces hacer un guiño de complicidad a los responsables políticos de la sociedad, como pretendiendo ganar su derecho a opinar, teniendo en cuenta las ventajas sociales y de convivencia que de tal predicación habrían de seguirse. Una justificación pragmática, al fin.

En otras ocasiones, apelaba la Iglesia a su autoridad-capacidad, para interpretar la «Ley Natural» y, a su vez, someter a juicio las situaciones cambiantes en el ámbito socio-político. Esta justificación, de tipo iusnaturalista, sigue siendo válida objetivamente, pero es menos atendible desde el punto de vista subjetivo. Es decir, una reflexión moral sobre la sociedad necesariamente habrá de remitir a una fundamentación previa a todo ordenamiento jurídico positivo, por muy sospechosa que, de hecho, se haga la tan denostada «falacia naturalista». Pero resulta más problemático alzarse con la pretensión de haber recibido una misión —cuando no «la misión»— de interpretar de forma autorizada las conclusiones concretas de los grandes principios inscritos en esa pretendida Ley Natural (4). En tiempos más recientes, la Doctrina Social de la Iglesia ha tratado de justificar sus pronunciamientos sobre asuntos coyunturales, reivindicando para sí misma el derecho a hablar propugnado para todos por las sociedades democráticas.

(4) Cf. ANGELINI, G.: «Diritto e Morale. La tradizione, la teoria e i problemi presenti», en CAPRIOLI, A., y VACCARO, L.: *Diritto, Morale e Consenso Sociale*, Brescia, 1989, 117-143.

A esta motivación se une con frecuencia la pretensión de presentarse como una institución «experta en humanidad», título que, a pesar de incontables fallos históricos, pueden de hecho arrogarse algunas comunidades que, como la misma Iglesia, sobreviven a la caída de los imperios más poderosos.

De todas formas, a partir del Concilio Vaticano II, la Doctrina Social de la Iglesia no se detiene especialmente en afirmar que ha recibido el mandato de formular juicios éticos sobre la sociedad, mandato al que no podría desobedecer. Evidentemente, tal justificación resulta válida al interior de la misma comunidad de los creyentes, pero es más difícilmente atendible en el diálogo abierto, cuando no suspicaz, de una sociedad plural. En los últimos tiempos, aquella justificación, válida «ad intra», sigue apoyando las formulaciones de la Doctrina Social de la Iglesia, aunque en un contexto levemente modificado. La Iglesia se sabe enviada por Jesucristo al hombre de todos los tiempos. El énfasis parece ponerse menos en el sujeto que la envía y más en el sujeto al que es enviada, aunque esta afirmación haya de ser pronunciada cautelosamente y sin perder de vista el horizonte del diálogo con el mundo. El hombre es el camino de la Iglesia, se repite desde este planteamiento. El hombre integral, que subsiste en una dialéctica psicosomática, por una parte, y personal-social, por otra. En la superación de ambos dualismos, apoyada ciertamente en una argumentación racional, la Iglesia se considera, además, enviada por su Señor para ser mediación —o «sacramento»— de salvación integral para el hombre concreto.

De puertas afuera, la Iglesia reivindica la libertad para anunciar la verdad. La verdad sobre Dios. La verdad sobre el mundo. Y la verdad sobre el hombre. Tal pretensión puede parecer arrogante en un mundo que desconfía de los «grandes relatos» sobre la salvación y realización de lo humano. Tal pretensión puede verse invalidada por una

afirmación de apropiación exclusiva de la verdad, como si ésta no se pareciera más a un mosaico multicolor que a una gema refulgente. Tal pretensión puede ser fácilmente rechazada cuando adopta el lenguaje de la imposición, en lugar de expresarse con los gestos sencillos de la oferta.

Un propósito cargado de humildad, en medio de una sociedad plural, parece intuirse ya al comienzo de la encíclica *Sollicitudo rei socialis*. Se dice allí que, por medio de la Doctrina Social, la Iglesia «intenta guiar a los hombres para que ellos mismos den una respuesta, con la ayuda también de la razón y de las ciencias humanas, a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena» (5).

De forma explícita se afirma una y otra vez que la Iglesia no puede ofrecer una respuesta técnica para los problemas sociales, pero que no puede menos de reivindicar un espacio de libertad religiosa para ejercer su tarea evangelizadora, que incluye también la oferta de los valores morales, tanto individuales como comunitarios y públicos, y la denuncia de los antivalores que destruyen la dignidad del hombre y su verdad ontológica. Esas son algunas de las ideas más recurrentes en la encíclica *Centesimus annus*. De ella baste ahora destacar unas pocas líneas, que dicen expresa relación con el tema que nos ocupa:

«La Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático, pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional. La aportación que ella ofrece en este sentido es precisamente el concepto de la dignidad de la persona, que se manifiesta en toda su plenitud en el misterio del Verbo encarnado» (6).

(5) JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), 1: AAS 80 (1988), 513-14.

(6) JUAN PABLO II: *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991), 47: AAS 83 (1991), 852.

2. Justificación «ad intra»: Verdad en la libertad

Ese párrafo se encuentra precisamente en el contexto de una de las secciones más originales de esta última encíclica social. Si hay un concepto que recorre todas sus páginas es el de la *verdad*. Evidentemente, no se trata de la verdad moral, sino de la verdad en sentido objetivo, ontológico, con una referencia a su fundamento último. La verdad es epifánica, manifestadora de lo que el hombre es. Abierta a un sentido trascendente, la naturaleza misma del hombre revela al final la verdad última de Dios, de la que el ser humano es imagen, icono, cuasi-sacramento.

Refiriéndose a la encíclica *Libertas praestantissimum*, de León XIII, Juan Pablo II recuerda ahora cómo ya hace más de un siglo se ponía de relieve la relación intrínseca de la libertad humana con la verdad. Una libertad que rechazara vincularse con la verdad caería en el reino del arbitrio y acabaría por destruirse a sí misma. Tras esas reflexiones se percibe el eco de la palabra evangélica: «La verdad os hará libres» (Jn 8, 32). La verdad sobre Dios, ciertamente; pero también, y por ello, la verdad sobre el hombre.

A la luz de esa concepción básica, la encíclica *Centesimus annus* dedica el capítulo V al Estado y a la cultura. Hoy parece evidente que los totalitarismos nacen y crecen en la negación de la verdad, entendida en sentido objetivo (CA 44). Los totalitarismos nacen de una negación de la verdad sobre el hombre, de la aceptación práctica de un reduccionismo antropológico que rompe o bien la unidad psicosomática del ser humano o bien el difícil equilibrio entre su individualidad y su socialidad. Y no es sólo que el totalitarismo trate de hecho de enmascarar la verdad, de utilizar la propaganda para hacer ver como verdadero lo que es falso e ilusorio, o de amordazar las voces de los que pueden defender la dignidad de lo huma-

no. Es más. El totalitarismo nace de la negación de la verdad sobre el hombre, al ignorar su ontológica religación trascendente.

Por eso los totalitarismos no pueden tolerar a los profetas, estén o no en el redil eclesial, que se muestran críticos ante sus pretensiones de manipulación sobre lo humano. No pueden tolerar que se defienda un criterio objetivo de discernimiento del bien y del mal, anterior e insomitable al positivismo de las leyes o al prestigio de la voz mayoritaria (7). Pero es el hombre lo que está en juego. «El hombre es lo que importa», por decirlo con el verso más bello de León Felipe.

Tal vez se podría decir que los totalitarismos prefieren el iuspositivismo al iusnaturalismo. El totalitarismo, de hecho, no siente empacho ante la decisión de deformar la historia y aun los datos de la ciencia, de acuerdo con su propia ideología. ¿Por qué habría de refrenarse ante la decisión de deformar los valores éticos?

La democracia, por el contrario, habría de estar en principio abierta a la admisión de la verdad, a un diálogo serio sobre lo que el hombre es en realidad. Lamentablemente, no siempre es así. El diálogo sobre la dignidad del hombre y, por tanto, sobre una ética presumiblemente basada en la antropología, se ve constantemente hipotecado por las visiones ideologizadas del hombre y por las parcializaciones sobre su ser y su destino. Una auténtica democracia, en un Estado de derecho, sólo es posible sobre una recta comprensión de la persona humana y en el juego de los controles sociales sobre los intereses encontrados.

De ahí que, de puertas adentro, la Doctrina Social de la Iglesia haya tratado de justificar su propia afirmación desde la búsqueda de un fundamento antropológico que, en este caso, reclama una reflexión cristológico-eclesiológica, moral y escatológica.

(7) JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, 45: AAS 83 (1991), 849.

2.1. *El hombre es el camino de la Iglesia*

Evocando la famosa frase de Terencio, la Iglesia proclama que todo lo que es humano le pertenece en razón de su propia misión (8). La sexta parte de la encíclica *Centesimus annus* repite que «el hombre es el camino primero y fundamental de la Iglesia», expresión que gusta de usar Juan Pablo II. La empleó ya en la encíclica *Redemptor hominis* y en el famoso discurso de inauguración de la Conferencia de Puebla (9). En la encíclica *Laborem exercens* se afirma explícitamente que la Iglesia «cree en el hombre: ella piensa en el hombre y se dirige a él no sólo a la luz de la experiencia histórica, no sólo con la ayuda de los múltiples métodos del conocimiento científico, sino ante todo a la luz de la palabra revelada del Dios vivo» (10).

La Iglesia, como ya recordaba el Concilio, se siente partícipe de la condición y de la suerte de toda la humanidad (11). Su reflexión y su actuación social se orientan «al desarrollo auténtico del hombre y de la sociedad, que respeta y promueve en toda su dimensión a la persona

(8) La Iglesia siente y proclama que «todo lo que es humano nos pertenece»: PABLO VI: *Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964), 91: AAS 56 (1964), 609-659, esp. 650.

(9) JUAN PABLO II: *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), 14: AAS 71 (1979), 284. Id.: *Discurso a la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (28 de enero de 1979): AAS (1979), 187 ss. Id.: *Centesimus annus*, 53-62: AAS 83 (1991), 859-67.

(10) JUAN PABLO II: *Laborem exercens* (14 de septiembre de 1991), 4: AAS 73 (1981), 584. Cf. ILLANES, J. L.: «Ética y teología del trabajo en la "Laborem exercens"», en FERNANDEZ, F. (ed.): *Estudios sobre la encíclica «Laborem exercens»*, Madrid, 1987, 735-757.

(11) *Gaudium et spes*, 1. En el texto definitivo de la Constitución pastoral se suprimió una frase que estaba en la segunda redacción y que subrayaba cómo los hombres de nuestra época deben reconocer como propia la suerte de todos los seres humanos: Cf. GIL HELLIN, F.: *Constitutionis pastoralis «Gaudium et spes». Synopsis histórica. De Ecclesia et vocatione hominis*, I, Valencia, 1985, 34-35.

humana» (12). La Iglesia pronuncia su palabra sobre la multiforme problemática social, por entender que, en medio de las tensiones y urgencias de este mundo, lo radical es la cuestión del hombre.

En consecuencia, la Iglesia comprende que su misión en el mundo, al anunciar la buena noticia de Jesucristo, incluye su humilde ayuda a los individuos, la sociedad y toda la actividad humana. Su compromiso de intervenir con su enseñanza social y con su apoyo humanitario en favor del hombre concreto, forma parte de su misión evangelizadora. Por mencionar tan sólo un documento reciente, habría que ver hasta qué punto la polémica en torno a la Teología de la Liberación ha preparado la riqueza de contenido de la encíclica *Redemptoris missio*. En ella se subraya que la fe en Cristo es una propuesta a la libertad del hombre, puesto que con el mensaje evangélico la Iglesia ofrece una fuerza liberadora y promotora de desarrollo integral (13). Así lo afirma ella explícitamente:

«Es el recto conocimiento del hombre real y de su destino lo que la Iglesia puede ofrecer como aportación suya a la solución de los problemas humanos. Se puede decir que en cada época y en cualquier situación la Iglesia recorre este camino cumpliendo en la sociedad un triple deber: *anuncio* de la verdad acerca de la dignidad del hombre y de sus derechos, *denuncia* de las situaciones injustas y *cooperación* a los cambios positivos de la sociedad y al verdadero progreso del hombre» (14).

(12) JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis*, 1: AAS 80 (1988), 513. Ver también el número 41, donde se recuerda que «la Iglesia es experta en humanidad», con directa referencia a la encíclica de Pablo VI: *Populorum progressio* (26 de marzo de 1967), 13: AAS 59 (1967), 263.

(13) JUAN PABLO II: *Redemptoris missio* (7 de diciembre de 1990), 7, 58, 59: AAS 83 (1991), 255-56, 305-308.

(14) CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA: *Orientaciones*, 5, con referencia a la encíclica *Laborem exercens*, 1: AAS 73 (1981), 580. Ver también: *Sollicitudo rei socialis*, 31: AAS 80 (1988), 553-56.

2.2. *En el hombre, el Señor interpela a la Iglesia*

La Iglesia sabe y confiesa que en el rostro concreto del hombre es el mismo Señor quien la está interpelando. Ya en la *Quadragesimo anno*, y con el lenguaje de la época, escribía Pío XI que la Iglesia siente conmoverse sus maternales entrañas a causa de los males que maltratan a los hombres y por los males espirituales que de ahí se siguen para ruina de tantas almas redimidas por la sangre de Cristo (15).

Un lenguaje que depende de una cierta teología, pero que tiene el mérito de reflejar al hombre en su integridad. Un lenguaje que, diferente en la forma, coincide en el fondo con el de Juan XXIII en la *Mater et Magistra*: «Al realizar esta misión, dice, la Iglesia cumple el mandato de su Fundador, Cristo, quien, si bien atendió principalmente a la salvación eterna del hombre..., al contemplar la multitud hambrienta, exclamó conmovido: “Siento compasión de esta muchedumbre”, demostrando que se preocupaba también de las necesidades materiales de los pueblos» (16).

El misterio de la Redención de los hombres y de la compasión de Cristo hacia las multitudes, de tal forma ha de ser asumido y vivido por la Iglesia, que, al decir de la encíclica *Populorum progressio*, constituye un signo de verificación de la fidelidad misma de la Iglesia a su Señor (17).

Juan Pablo II continúa esta línea cristológica en su encíclica *Redemptor hominis*, aunque ampliándola en sentido eclesiológico: «La Iglesia, dice, en consideración

(15) Pío XI: *Quadragesimo anno*, 144; AAS 23 (1931), 227. Para conocer el contexto histórico de la encíclica, véase CAMACHO, I.: *Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, 1991, 115-149.

(16) JUAN XXIII: *Mater et Magistra* (15 de mayo de 1961), 4; AAS 53 (1961), 402.

(17) PABLO VI: *Populorum progressio*, 74; véase también el número 12; AAS 59 (1967), 293 y 262-263.

de Cristo y en razón del misterio que constituye la vida de la Iglesia misma, no puede permanecer insensible a todo lo que sirve al verdadero bien del hombre, como tampoco puede permanecer indiferente a lo que lo amenaza» (18). En términos semejantes se expresa en la *Laborem exercens*, donde se considera el compromiso de la Iglesia en favor de los afectados por la miseria y el hambre como la misión propia de la Iglesia y la verificación de su fidelidad a Jesucristo (19). En realidad, la Iglesia está convencida, como dice en la *Sollicitudo rei socialis*, de que «ante estos dramas de total indigencia y necesidad, en que viven muchos de nuestros hermanos y hermanas, es el mismo Señor quien viene a interpelarnos (cf. Mt 25, 31-46)» (20).

Aunque no pertenezca «oficialmente» al cuerpo de la Doctrina Social de la Iglesia, habrá que volver con frecuencia a la encíclica *Redemptoris missio*. Ya antes de dedicar todo un capítulo al tema del «Reino de Dios» y a las deficientes interpretaciones que hoy se aplican a esa expresión, se afirma allí que «la misión es un problema de fe, es el índice exacto de nuestra fe en Cristo y en su amor por nosotros», y más adelante, al hablar de los caminos de la misión, se nos recuerda que «el desarrollo del hombre viene de Dios, del modelo de Jesús, Dios y hombre, y debe llevar a Dios. He aquí por qué entre el anuncio evangélico y la promoción del hombre hay una estrecha conexión» (21).

(18) JUAN PABLO II: *Redemptor hominis*, 13; AAS 71 (1979), 282-284.

(19) JUAN PABLO II: *Laborem exercens*, 8; AAS 73 (1981), 598.

(20) JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis*, 13. Véase la referencia a su misión evangelizadora en los números 31 y 41: AAS 80 (1988), 526, 555, 570-572.

(21) JUAN PABLO II: *Redemptoris missio*, 11 y 59; AAS 83 (1991), 259-60, 307-308.

Por referirnos a la última encíclica, baste recordar solamente que para la *Centesimus annus*, «el amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia» (22).

María acude a visitar a Isabel. La lleva el anuncio del inminente nacimiento del Salvador. Pero la lleva también la ayuda humilde pero eficaz de una mano que pretende sostener al que lo necesita. Esa es la vocación y misión de la Iglesia. Así pues, la razón cristológica se mezcla inevitablemente con la razón eclesiológica.

2.3. *El hombre, una exigencia de solidaridad*

Durante algún tiempo, en el ciclo de los estudios eclesiológicos, la Doctrina Social de la Iglesia se articuló como una disciplina autónoma que parecía encontrar su único fundamento en las grandes encíclicas de los Papas. Esa organización de la asignatura tenía la ventaja de la unidad de contenidos y orientación. Pero tenía el grave inconveniente del positivismo, al alejarse de las fuentes bíblicas y de la reflexión dogmática.

Bien es verdad que a lo largo de este último siglo muchos documentos trataban de fundamentar el derecho/deber de la Iglesia a pronunciarse sobre la cuestión social, apelando a los frutos morales que tal intervención podía ocasionar. Pero, a decir verdad, es la constitución conciliar *Gaudium et spes* la que comienza a ver la Doctrina Social de la Iglesia en el amplio marco de la reflexión moral cristiana. Y es sobre todo la encíclica *Sollicitudo rei socialis* la que explícitamente vuelve a situar esta disciplina en el con-

(22) JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, 58. Véase también la referencia al seguimiento de Cristo en el número 59: AAS 83 (1991), 863-65.

texto de la Teología Moral y, más en concreto, en el marco del tratamiento tradicionalmente otorgado a la moral de la justicia. Ahí se sitúa, bajo el aspecto negativo, esa amplia y novedosa reflexión sobre el pecado estructural, que exige de la Iglesia una predicación social decidida e informada, y de parte de los creyentes una voluntad de conversión que trascienda los propósitos meramente individuales. Y ahí se orienta, bajo el aspecto positivo, la promoción de la virtud de la solidaridad, que constituye, como se dijera de la paz, la obra y el fruto de la justicia (23).

No es extraño que las Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia utilicen una y otra vez un lenguaje cargado de referencias morales. Nos dicen, en efecto, que la sociabilidad humana es el fundamento de toda forma de sociedad y de las exigencias éticas inscritas en ella. Subrayan que las exigencias éticas de la solidaridad requieren la participación de todos los individuos y todos los grupos sociales. Recuerdan los valores fundamentales inherentes a la dignidad de la persona humana, que manifiestan la prioridad de la ética sobre la técnica, así como las situaciones en que entran en conflicto, situaciones que demandan la necesidad de un discernimiento moral y la actuación de una ética de la responsabilidad y la solidaridad. Reafirman el derecho/deber de la Iglesia de emitir juicios morales sobre las diversas situaciones y estructuras, al tiempo que formulan un interesante principio de interpretación con frecuencia olvidado en el seno de la misma Iglesia:

«Es obvio que la formulación de juicios morales sobre situaciones, estructuras y sistemas sociales, no revisite el mismo grado de autoridad que el que es propio del Magisterio de la Iglesia cuando se pronuncia sobre los

(23) JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis*, 39-40; AAS 80 (1988), 568. Ver también: *Centesimus annus*, 60; AAS 83 (1991), 865-66.

principios fundamentales. Sin embargo, los que se refieren a los abusos contra la dignidad humana, tienen gran autoridad, porque están unidos a los principios y valores basados sobre la misma ley divina» (24).

Así pues, al exponer su doctrina social, la Iglesia no hace sino ofrecer una especie de catequesis moral y explicar las mediaciones prácticas de la fe cristiana.

2.4. *El hombre terreno en camino hacia un destino eterno*

El hombre es lo que es y lo que espera ser. La reflexión sobre el actuar humano no puede desvincularse de la reflexión sobre el aguardo y la espera. Todavía permanecen en el recuerdo las viejas acusaciones marxistas sobre el pretendido talante evasivo de la fe. Casi se podría afirmar que para desmentir tal acusación fue convocado el Concilio Vaticano II. No es verdad, se nos dice allí una y otra vez, que a fuerza de esperar el mundo del más allá olvidemos el compromiso con el mundo del más acá (GS 20, 21, 39). La atención prestada por la Doctrina Social de la Iglesia al hombre concreto es también exigencia, signo y anticipación del mundo nuevo que espera y trata de presenciar. Si vivimos aguardando la parusia del Señor, hemos de vivir sobria, justa y piadosamente, es decir, responsablemente ante lo otro, los otros y el Absolutamente Otro (cf. Tit 2, 12-13).

Por el hecho de vivir esperando, no vivimos evadidos; vivimos comprometidos. Porque nos interesa el hombre y

(24) CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATORICA: *Orientaciones*, 49. Ver también los números 34, 38, 43-46, 48. Cf. BENASSAR, B.: *Moral evangélica, moral social*. Otra manera de vivir: por un mundo solidario, Salamanca, 1990, 17-22.

su futuro trascendente, aspiramos al más allá, prestando atención al más acá que lo anticipa. Sin esta referencia escatológica, el anuncio social cristiano se reduce a una oferta ideologizada o partidista, homologable con la de cualquier grupo social. La fe hipotecaría su grito profético. La esperanza no puede limitarse a los futuros penúltimos, a no ser que se contente un día con el acomodo del «status quo» y acepte ser amordazada.

En la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, la solidaridad es presentada en su especificidad cristiana como colaboración a la realización del proyecto de Dios, tanto en el plano individual como en el estructural. La solidaridad es concebida como signo creíble de la esperanza cristiana en el Reino, vinculada ya sin ambigüedades al compromiso con la justicia y la liberación de los marginados. Así se expresa la encíclica:

«La Iglesia sabe bien que *ninguna realidad temporal* se identifica con el Reino de Dios, pero que todas ellas no hacen más que *reflejar* y, en cierto modo, *anticipar* la gloria de ese Reino, que esperamos al final de la historia, cuando el Señor vuelva. Pero la espera no podrá ser nunca una excusa para desentendernos de los hombres en su situación personal concreta y en su vida social, nacional e internacional, en la medida en que ésta —sobre todo ahora— condiciona a aquélla» (25).

Esta relación entre la esperanza escatológica y el compromiso cristiano con la justicia y la paz, la educación, el cuidado de los enfermos, la asistencia a los pobres y a los pequeños, se encuentra explícitamente subrayada en la encíclica *Redemptoris missio* (26).

(25) JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis*, 48; AAS 80 (1988), 583. Cf. GONZALEZ-CARVAJAL, L.: «Para entender mejor la encíclica *Sollicitudo rei socialis*», en *Corintios XIII*, 47 (1988), 13-35.

(26) JUAN PABLO II: *Redemptoris missio*, 20; AAS 83 (1991) 267-68.

Pero tampoco en la reciente encíclica *Centesimus annus* se encuentra ausente esa referencia a los bienes escatológicos, como se observa en este párrafo que hace un juego de palabras con el título de la encíclica leoniana cuyo centenario conmemora:

«En todo tiempo, la verdadera y perenne "novedad de las cosas" viene de la infinita potencia divina: "He aquí que hago nuevas todas las cosas". Estas palabras se refieren al cumplimiento de la historia, cuando Cristo entregará "el reino a Dios Padre... para que Dios sea todo en todas las cosas". Pero el cristiano sabe que la novedad, que esperamos en su plenitud a la vuelta del Señor, está presente ya desde la creación del mundo, y precisamente desde que Dios se ha hecho hombre en Cristo Jesús y con él y por él ha hecho "una nueva creación"» (27).

He aquí cuatro anclajes fundamentales en los que la Doctrina Social de la Iglesia fundamenta, desde su fe y en el interior de la comunidad, su derecho y deber de pronunciarse sobre los problemas coyunturales que afectan a la dignidad del hombre. Uno, más bien antropológico, otro cristológico-ecclesiológico, un tercero de cuño moral y un cuarto de clara confesión escatológica. Desde una y otra perspectiva, la doctrina de la Iglesia se autocomprende como una afirmación del ser humano y su grandeza.

II

FUNDAMENTACION ANTROPOLOGICA DE LA DOCTRINA SOCIAL

Así pues, desde un punto de vista o desde otro, ya se dirija a los cristianos, ya trate de reivindicar ante el mun-

(27) JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, 62: AAS 83 (1991), 867.

do su derecho/deber de pronunciarse sobre las cuestiones sociales, el magisterio de la Iglesia parece fundamentar en el hombre la legitimidad y coherencia de su Doctrina Social. Con ello no hace más que evocar y actualizar la doctrina recibida de los Padres. También ellos vinculaban las exigencias del evangelio a la reflexión filosófica sobre la naturaleza del hombre. Baste recordar, entre tantos, un breve ejemplo, tomado de San Basilio:

«A todo el que te pidiere, dale, y no vuelvas el rostro al que te quiere pedir prestado (Mt 5, 42). Esta palabra del Señor nos invita al espíritu de comunicación, al amor mutuo y a lo propio de nuestra naturaleza. Y es así que el hombre es animal civil y sociable. Ahora bien, en la vida social y en la mutua convivencia es necesaria cierta facilidad en la comunión de bienes para el auxilio del necesitado. "A todo el que te pida, dale". Quiere el Señor que, por la caridad, seas pronto a dar a los que te pidieren; mas, por buen discurso, has de discernir la necesidad de cada uno de los que piden» (28).

De hecho, y a pesar de las innumerables discusiones a que ha dado origen, es habitual deducir el *actuar del ser*, la ética de la antropología. Pero el hombre parece siempre contemplado a través de diversos calidoscopios ideológicos. Demasiado grande para ser abarcado en un primer intento, el fenómeno humano es con frecuencia troceado.

La Doctrina Social de la Iglesia trata de ofrecer algunos criterios de discernimiento sobre la «humanidad» de las diversas concepciones que sobre el hombre se exponen en la ágora. Una oferta simple y desinteresada, humilde y nada impositiva, dicho sea, al menos, con el temblor que acompaña a las proposiciones desiderativas. Pero, al mismo tiempo, la Doctrina Social de la Iglesia

(28) SAN BASILIO: *In psalm., XIV, homil. 1, n. 6*: PG 29, 261.

ofrece su propia alternativa al considerar al ser humano como *imagen de Dios*.

1. Denuncia de las parcelaciones del hombre

El dualismo parece ser la primera y más sencilla de las respuestas que suscita la contemplación de la complejidad inaferrable del ser humano. Algo hay en él que parece acercarlo al mundo físico de los animales y aun de los elementos no sensitivos. Pero, de pronto, algo emerge en él que parece alejarlo de esa órbita para desvelar otro mundo secreto de recuerdos y nostalgias, de generosidad y éxtasis.

«La incógnita del hombre» parece sugerir su carácter ontológicamente «pontifical», es decir, su carácter de mediación y frontera, su función de pasadizo y puente entre riberas aparentemente divergentes. Su dualidad fenoménica es a un tiempo evidencia de una limitación y delación de una riqueza inaferrable y misteriosa.

De ahí que la Doctrina Social de la Iglesia se considere de tanto en tanto en la obligación de denunciar la tentación reductivista que surge como primera respuesta ante la complejidad de lo humano.

1.1. En muchas ocasiones, el dualismo de turno trata de trocear no sólo la actuación del hombre o su misma auto-sensación, sino incluso su misma *contextura ontológica*.

En algunas ocasiones, que son por cierto más numerosas de lo que habitualmente se piensa, la Iglesia ha tenido que denunciar el abuso del espiritualismo, que parecía desconocer la dimensión material del ser humano y sus necesidades biológicas impostergables.

En otras ocasiones, el magisterio de la Iglesia ha debido denunciar un materialismo exagerado que parecía re-

ducir el ser humano a esa dimensión material o a un conjunto coordinado de energías (29).

El hombre está ahí, y objetivamente es el que es. Pero subjetiva y culturalmente el hombre una y otra vez es reinterpretado a través de lentes o de prismas que deforman su propia verdad ontológica, la riqueza de su unidad psicossomática.

1.2. En otras ocasiones, la discusión se ha centrado en un *dualismo relacional*. Con frecuencia se subraya de tal modo la dignidad de la persona individual, que parece olvidarse su ontológica apertura social. En otros momentos, el énfasis se coloca en la importancia del grupo, de modo que el individuo parece ser un accidente más o menos eficaz, más o menos molesto, en el camino hacia la glorificación escatológica del grupo. Las pruebas y conflictos que han desgarrado Europa, y aun medio mundo, a lo largo del siglo XX, no hacen más que confirmar dramáticamente el choque despiadado de las antropologías.

Hace mucho que venimos sospechando que el lema de la Revolución Francesa había sido troceado. Mientras unos se habían apropiado de la reivindicación de la *libertad*, olvidando la urgencia ética de la *igualdad*, otros habían predicado una *igualdad* forzada, defendida con muros y alambradas. Pareciera que nadie ha reivindicado todavía la tercera parte del tríptico. La *fraternidad* es el lema desvalido de la revolución pendiente. La síntesis que habría de corregir y armonizar los parcialismos al uso.

(29) Esos dos peligros del espiritualismo y el materialismo son evocados por Pío XII en la alocución dirigida a los periodistas católicos el 18 de febrero de 1950: *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, Madrid, 1955, 338. Otros textos están recogidos por FLECHA, J. R.: «El hombre, responsable de la sexualidad», en *Los mandamientos. El quehacer del cristiano*, Madrid, 1984, 60-62.

Con más o menos éxito, la Doctrina Social de la Iglesia ha ido llamando la atención sobre los riesgos que esconden tales reduccionismos en la dialéctica individuo-sociedad (30). Si en algo resulta profética la encíclica *Centesimus annus* no es en la constatación de la caída del muro de Berlín, sino en la interpelación a los excesos dualistas que se agazapan tras la fachada del capitalismo liberal (31).

2. El hombre, imagen de Dios

Frente a esas antropologías y tantas otras como se ofrecen en el mercado de las ideologías, no tiene la Doctrina Social de la Iglesia una respuesta técnica, como no la tiene para los innumerables problemas sociales que atenazan al ser humano. Una y otra vez viene ella repitiendo que su aportación no se sitúa en el terreno de las soluciones coyunturales, sino en el de una visión trascendental del ser humano.

Frente a las antropologías de la parcelación, la Iglesia ofrece lo que ha recibido de su Señor y de los testigos primeros de la fe y de la misión: la confesión del hombre como *imagen de Dios*. De ahí deriva ella sus consecuencias éticas.

2.1. En primer lugar, sobre la *responsabilidad moral* de todo hombre. Según las fuentes de la revelación, la felicidad y la realización de la persona humana son imposi-

(30) Con razón se puede decir que la existencia de dos bloques «geopolíticos» responde a «dos visiones diversas del hombre, de su libertad y de su cometido social»: JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis*, 20: AAS 80 (1988), 536-37.

(31) JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, 54, 55 y 41: AAS 83 (1991), 859-61, 843-45.

bles si ésta no se ajusta al diseño original que Dios ha trazado para ella. De ahí que su iconalidad constitutiva se haya de reflejar en un comportamiento ético triplemente referencial.

El ser humano, en efecto, es impensable en sí mismo y en su actuación concreta, si no es como imagen de Dios abierto al diálogo con su Creador y Señor; como imagen de Dios, que desempeña una función de visir y representante de la divinidad ante los animales, las plantas y hasta los astros del firmamento; como imagen de Dios, que se encuentra con otros seres humanos, complementarios, cercanos como la propia carne y los propios huesos, pero que son, también ellos, imagen del único Dios.

Recuérdese el puesto privilegiado que esta categoría de la iconalidad del hombre respecto a Dios encuentra, por ejemplo, en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (32).

2.2. En segundo lugar, la categoría de la «imagen de Dios» señala para la Doctrina Social de la Iglesia las pautas de comportamiento que han de orientar *tanto el compromiso individual como la acción social* de las instituciones. De modo sintético y pregnante lo decía el Sínodo de los Obispos en 1971:

«Siendo cada hombre realmente imagen visible del Dios invisible y hermano de Cristo, el cristiano encuentra en cada hombre a Dios y la exigencia absoluta de justicia y de amor que es propia de Dios» (33).

Pareja importancia ha recibido el tema de la iconalidad en la doctrina de Juan Pablo II, quien en la encíclica

(32) JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis*, 29: AAS 80 (1988), 551.

(33) SÍNODO DE LOS OBISPOS III (1971): *Documento sobre la justicia*, II A: AAS 63 (1971), 931. Cf. FLECHA, J. R.: «La opción por el hombre, imagen de Dios en la ética cristiana», en *El hombre, imagen de Dios*, Salamanca, 1989, 115-141.

Redemptor hominis pone acertadamente en relación el texto de Gén 1, 26 con la explicación que de él nos ofrece el salmo 8, 6. Pero es, sobre todo, en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* donde el tema de la iconalidad juega precisamente el papel de piedra fundamental para el edificio ético. Para alcanzar el verdadero desarrollo humano y social, nos viene a decir, será necesario no perder de vista el parámetro normativo que se encuentra en el mismo ser del hombre, en la naturaleza específica del hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza (Gén 1, 26). Una imagen que se encuentra participada en la realidad dual y dialógica de la pareja humana, que significa y realiza la apertura social del hombre, y en el poder de dominio concedido al hombre sobre toda la creación que le ha sido confiada.

3. El hombre concreto en la Doctrina Social de la Iglesia

Dicho lo anterior, no quedan por arte de magia suprimidas las dificultades que la doctrina y la práctica social de la Iglesia han de afrontar tanto en el plano teórico como en el del compromiso diario de los cristianos. Queda todavía, entre otras, la tentación evasiva de la verbosidad. Como si bastase hablar de la liberación de los marginados para ser en verdad liberadores.

La encíclica *Centesimus annus* recoge los últimos cien años de la Doctrina Social de la Iglesia y los justifica precisamente por la atención que el hombre merece a la comunidad cristiana:

«En los últimos cien años la Iglesia ha manifestado repetidas veces su pensamiento, siguiendo de cerca la continua evolución de la cuestión social, y esto no lo ha hecho ciertamente para recuperar privilegios del pasado

o para imponer su propia concepción. Su única finalidad ha sido *la atención y la responsabilidad hacia el hombre*, confiado a ella por Cristo mismo, *hacia este hombre*, que, como el Concilio Vaticano II recuerda, es la única criatura que Dios ha querido por sí misma y sobre la cual tiene su proyecto, es decir, la participación en la salvación eterna. No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de *cada hombre*, porque a cada uno llega el misterio de la redención y con cada uno se ha unido Cristo para siempre a través de este misterio» (34).

La encíclica evoca, en efecto, a diversos grupos de hombres y mujeres que requieren una atención social más urgente y también una pausa en la reflexión moral. Diversos grupos, como ancianos, pobres, personas abandonadas, que, por decirlo con las palabras del Documento de Puebla, reflejan en su rostro otros tantos rostros de Cristo (35).

A lo largo de estos cien años de Doctrina Social son también muchos los rostros concretos que han atraído la mirada de la Iglesia. Helos aquí agrupados en cuatro bloques preferenciales.

3.1. *Los proletarios en una sociedad industrial*

Hace cien años, León XIII tenía a la vista la situación de los obreros, condenados con frecuencia a una jornada abrumadora de trabajo. Se ha dicho una y otra vez que la Iglesia trataba en aquel momento no tanto de redimir y concienciar a los proletarios como de refutar los argu-

(34) JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, 53; AAS 80 (1991), 859. El texto remite a la encíclica *Redemptor hominis*, 13; AAS 71 (1979), 283.

(35) *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (Documento de Puebla), nn. 31-40.

mentos que esgrimían intelectuales y dirigentes sociales, que se amparaban bajo el título genérico de un socialismo difícilmente definible.

La misma encíclica *Rerum novarum* parece asumir con cierta serenidad aquella eventual acusación. En realidad, no parece afectarle demasiado. León XIII se propone explícitamente iluminar las conciencias de unos y de otros, al tiempo que reivindica para la Iglesia el derecho a pronunciarse sobre el tema, en virtud de la misión que le ha sido confiada de «velar por la causa de la Iglesia y por la salvación común». De todas formas, ante sus ojos se extiende una multitud de personas dramáticamente afectadas por los profundos cambios introducidos por la industrialización:

«Vemos claramente, cosa en que todos convienen, que es urgente proveer de la manera oportuna al bien de las gentes de condición humilde, pues es mayoría la que se debate indecorosamente en una situación miserable y calamitosa, ya que, disueltos en el pasado siglo los antiguos gremios de artesanos, sin ningún apoyo que viniera a llenar su vacío, desentendiéndose las instituciones públicas y las leyes de la religión de nuestros antepasados, el tiempo fue insensiblemente entregando a los obreros, aislados e indefensos, a la inhumanidad de los empresarios y a la desenfrenada codicia de los competidores. Hizo aumentar el mal la voraz usura, que, reiteradamente condenada por la autoridad de la Iglesia, es practicada, no obstante, por hombres codiciosos y avaros bajo una apariencia distinta» (36).

El panorama es sombrío. La encíclica observa que no sólo la contratación del trabajo, sino también todo tipo de relaciones comerciales, se encuentran sometidas al po-

(36) LEÓN XIII: *Rerum novarum* (15 de mayo de 1891), 1: *Leonis XIII P.M. Acta*, XI, Roma, 1892, 97.

der de unos pocos que mantienen a enormes multitudes poco menos que en la esclavitud ya entonces superada.

Ahí estaba el hombre concreto que, por entonces, era objeto de la atención de la Iglesia. Es cierto que «proletariado» no tenía por qué ser sinónimo de «pauperismo», como dirá Pío XI. Pero, de hecho, las condiciones reales de la contratación y del trabajo, los abusos y la facilidad para el despido, hacían que aparecieran entonces como dos realidades inseparables.

Si se permite insistir, hay que decir, en honor de la verdad, que a León XIII le preocupaba que tales masas de trabajadores, seducidas por las promesas de amplios movimientos, que entonces se denominaban con el título general de «socialismo», se lanzasen a una revolución incontrolada. Pero le preocupaba también su situación humana de desamparo y miseria, tanto económica como cultural.

De ahí, la defensa de sus derechos fundamentales, especialmente el derecho de propiedad y el derecho a formar asociaciones, ahora releídos con una perspectiva histórica por la encíclica *Centesimus annus*, que, en un tono evidentemente apologético y complaciente, no deja de recordar en tal contexto «la constante preocupación y dedicación de la Iglesia por aquellas personas que son objeto de predilección por parte de Jesús, nuestro Señor» (37).

3.2. *Refugiados y víctimas de la guerra*

A Pío XII le correspondió celebrar el cincuentenario de la aparición de la *Rerum novarum*. Lo hizo con un radiomensaje que recoge los derechos fundamentales de la persona humana, ya apuntados por León XIII, y exhorta a los fieles a mantener encendida la llama del fraterno espíritu social.

(37) JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, 37: AAS 80 (1991), 840.

Pero son, sobre todo, los mensajes dirigidos al mundo con motivo de la Navidad los que constituyen un relevante cuerpo de doctrina social, dedicado a señalar las condiciones indispensables para la paz, las premisas de un «nuevo orden internacional» y las exigencias de una auténtica democracia para después de la guerra. Por lo que a este tema respecta es especialmente significativo el radiomensaje pronunciado en la Navidad de 1943. En él señala el Papa que el desarrollo incontrolado de la economía, ajeno a todo criterio moral, ha degenerado en una «indigna y humillante explotación de la persona humana y de la naturaleza, en una pavorosa y desgraciada indigencia por una parte y en una soberbia y provocativa opulencia por la otra». En tal separación entre privilegiados y desposeídos, se encuentra, según él, una de las causas productoras de la tragedia de la guerra. Y, fijándose aún más en esta última, el Papa recuerda a los deportados, los prisioneros, los recogidos en los hospitales militares y aun a muchos jóvenes que «vagan, revolviéndose mutilados o enfermizos física y moralmente, por los caminos de una patria desolada, que se ve reducida a un cúmulo de ruinas» (38).

Ante ese dramático espectáculo, el Papa exhortaba a los ministros del Santuario para que fueran siempre vigilantes y ejemplares en la enseñanza y en la práctica del amor, sin olvidar jamás que en el Reino de Cristo no hay precepto más sagrado, más fundamental e inviolable, que el servicio a la verdad y el vínculo de la caridad hacia los hombres concretos.

A lo largo de los años de la guerra, el rostro de Cristo que reclama la atención del Papa se confunde con el rostro de prisioneros concretos, frecuentemente recordados por su propia nacionalidad e incluso por el lugar del campo de

(38) Pío XII: Ante el fracaso de los humanos. Mensaje de Navidad de 1943, 16: *Colección de Encíclicas*, 225. Véase CAMACHO, I.: «La doctrina social de Pío XII», en *Doctrina Social de la Iglesia*, 183-213.

concentración en que se hallaban. Rostro de Cristo son los prófugos, los expatriados, los emigrados, aun entre los no arios, como se subraya significativamente.

Ahora, a medio siglo de aquel drama que implicó a la mitad del planeta, no deja de impresionar el desfile de tantas personas concretas, cuyo dolor y aplastamiento suscitaron la palabra profética y los gestos creativos de la Doctrina Social de la Iglesia en aquel momento.

3.3. *Universalidad de la cuestión social*

Ya desde el pontificado de Juan XXIII, y sobre todo a partir de la experiencia de la catolicidad de la Iglesia y de su factual implicación en los problemas, dolores y esperanzas del mundo, que se hizo especialmente aguda durante el Concilio Vaticano II, los límites de la llamada cuestión social se vieron notable y definitivamente ampliados. Los rostros de Cristo que demandan atención se encuentran en todas partes.

Si se pretende marcar un punto de partida de esta nueva conciencia es preciso recordar unas significativas palabras de la encíclica *Mater et Magistra*:

«El desarrollo histórico de la época actual demuestra, con evidencia cada vez mayor, que los preceptos de la justicia y de la equidad no deben regular solamente las relaciones entre los trabajadores y los empresarios, sino además las que median entre los distintos sectores de la economía, entre las zonas de diverso nivel de riqueza en el interior de cada nación y, dentro del plano mundial, entre los países que se encuentran en diferente grado de desarrollo económico y social» (39).

En aquella encíclica, Juan XXIII evocaba el hecho escandaloso de la simultánea y vecina convivencia de la

(39) JUAN XXIII: *Mater et Magistra*, 122: AAS 53 (1961), 431.

opulencia y el lujo desenfadado de unos pocos con la suerte de los más necesitados. Recordaba también que en muchos países las remuneraciones desorbitantes a profesiones de dudosa utilidad coinciden con los salarios irrisorios pagados a los trabajos más asiduos y provechosos. Al propugnar una mejor distribución no sólo de los bienes, fruto del trabajo, sino también de las condiciones que presiden la misma producción de los bienes, el Papa apelaba a la normatividad de la naturaleza misma del hombre. Ella exige, en efecto, que los que hacen algo con su esfuerzo no sólo tienen el derecho/deber de ser responsables de lo que hacen, sino también de perfeccionarse a sí mismos trabajando. En esta anticipación de los planteamientos más humanistas de la encíclica *Laborem exercens*, de Juan Pablo II, el criterio de discernimiento sobre el trato debido al hombre en el trabajo es la dignidad misma del ser humano (40).

En aquella encíclica, Juan XXIII se refería sobre todo a la situación marginada de los agricultores, muchos de los cuales abandonaban el campo para trasladarse a la ciudad, bien por el deseo de evadirse de lugares estrechos y sin horizontes de vida mejor, bien con el anhelo de vivir en sitios de mayor libertad y de disfrutar de los medios que ofrecen los centros populosos y las ciudades (41).

De todas formas, el principal criterio para la solución de los problemas sociales habría de ser, según la misma encíclica, el respeto a la dignidad humana integral. Aspecto que no se tiene en cuenta al reducir tanto el hombre como su vida a un fenómeno puramente material (42).

Idéntico esfuerzo por superar los dualismos antropológicos se percibe al leer la encíclica *Pacem in terris*. Tras

(40) JUAN XXIII: *Mater et Magistra*, 69, 70, 82: AAS 53 (1961), 418-19, 422.

(41) *Id.*, o. c., 124: AAS 53 (1961), 432.

(42) *Id.*, o. c., 191: AAS 53 (1961), 447.

aludir a la *Mater et Magistra*, se recuerda ahora que, por tener un cuerpo y un alma inmortal, el hombre sólo podrá acceder de verdad al bien común cuando se pueda ofrecer al ciudadano la prosperidad material en una apertura a los bienes del espíritu y a su eterna salvación (43).

Por lo que se refiere a Pablo VI, es necesario recordar cómo en su encíclica *Ecclesiam suam* (1964) ofrecía el diálogo de la Iglesia a todos los hombres. Retomando las célebres palabras de Terencio, repetía que «todo lo humano nos interesa». Y proseguía:

«Tenemos en común con la humanidad, la naturaleza, es decir, la vida con todos sus dones, con todos sus problemas. Estamos dispuestos a compartir con los demás esta primera universalidad; a aceptar las profundas exigencias de sus necesidades fundamentales, a aplaudir todas las afirmaciones nuevas y a veces sublimes de su genio. Y tenemos verdades morales vitales, que hemos de hacer patentes y confirmar en la conciencia humana, ya que son beneficiosas para todos. Dondequiera que hay un hombre en busca de comprenderse a sí mismo y al mundo, podemos estar en contacto con él; dondequiera que se reúnan los pueblos para establecer los derechos y deberes del hombre, nos sentimos honrados cuando nos permiten sentarnos junto a ellos. Si existe en el hombre un "ánima naturaliter christiana", queremos honrarla con nuestra estima y nuestro diálogo» (44).

Unas palabras verdaderamente admirables, que sin duda nacían de la sinceridad del corazón del Papa Montini y que habrían de impregnar el tono confiado y esperanzado que recorre los documentos conciliares.

(43) JUAN XXIII: *Pacem in terris* (11 de abril de 1963), 57-59: AAS 55 (1963), 273. Cf. GUIX FERRERES, J. M.^a: «Fundamentos filosófico-teológicos de la dignidad de la persona», en *Comentarios a la Pacem in Terris*, Madrid, 1963, 127-159.

(44) PABLO VI: *Ecclesiam suam*, 113: AAS 56 (1964), 650.

Es imposible recordar aquí todos los pensamientos que su encíclica *Populorum progressio* dedicó a la suerte y primacía del hombre. Bastará recordar aquel momento en que se aboga por un humanismo nuevo que permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumir los auténticos valores morales y el verdadero desarrollo que se resume en el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas. Condiciones que son ejemplificadas a continuación, como para esbozar los puntos fundamentales de un «examen de humanidad» para nuestro tiempo (45).

Igualmente lúcida y sorprendente es la exhortación papal a considerar el progreso desde la perspectiva de la afirmación del hombre y de lo humano. Unas palabras que servirían tanto para la revisión de los sistemas estatistas como los más duramente liberales. Unas palabras que, sin emplear los términos explícitamente relativos a una reflexión ecológica, anticipan los criterios éticos que habrán de sustentarla:

«Todo programa concebido para aumentar la producción, al fin y al cabo no tiene otra razón de ser que el servicio de la persona. Si existe es para reducir las desigualdades, combatir las discriminaciones, liberar al hombre de la esclavitud, hacerle capaz de ser por sí mismo agente responsable de su mejora material, de su progreso moral y de su desarrollo espiritual... La tecnocracia de mañana puede engendrar males no menos terribles que los del liberalismo de ayer. Economía y técnica no tienen sentido, si no es por el hombre, a quien deben servir...» (46).

La advertencia es seria y en cierto modo profética. Pero más que por la anticipación de una catástrofe ahora

(45) PABLO VI: *Populorum progressio*, 34: AAS 59 (1967), 286. Cf. ALVAREZ BOLADO, A.: «Evangelio y desarrollo», en GARCIA, M. (ed.): *Teología y sociología del desarrollo. Comentario a la Populorum progressio*, Madrid, 1968, 73-114, esp. 104-106.

(46) PABLO VI: *Populorum progressio*, 34: AAS 59 (1967), 274.

más inminente todavía, este mensaje es importante por su reflexión antropológica. No todo progreso es humanizador. El hombre no es verdaderamente hombre más que cuando es dueño de sus acciones y, en libertad, apuesta por unos valores morales.

3.4. *Los nuevos pobres en una sociedad opulenta*

Después vinieron Medellín y el Sínodo de Obispos de 1971. Dos resonantes aldabonazos sobre los portones de la conciencia eclesial. En ambos encuentros, los hombres de la Iglesia se examinaron sobre la justicia. Baste aquí recordar la atención que el Sínodo quería prestar al «clamor de quienes sufren violencia y se ven oprimidos por sistemas y mecanismos injustos», a «las víctimas silenciosas de la injusticia, más aún, privadas de voz», a los torturados, los prisioneros políticos y los prisioneros de guerra, los jóvenes, «el creciente número de personas que son abandonadas por la familia y la comunidad: los ancianos, los huérfanos, los enfermos y toda clase de marginados», y finalmente los grupos menos favorecidos por la promoción social, como los obreros y sobre todo los campesinos. Todos ellos encuentran un recuerdo en el Sínodo, que renueva la afirmación del hombre integral como criterio de valoración del desarrollo:

«Esta aspiración a la justicia se refuerza con la superación del umbral donde comienza la conciencia de “valer más para ser más” con respecto a todo el hombre o a todos los hombres: se expresa también en la conciencia del derecho al desarrollo. Este derecho ha de ser visto en la interpretación de todos aquellos derechos fundamentales humanos en que se basan las aspiraciones de los individuos y de las naciones» (47).

(47) SÍNODO DE LOS OBISPOS III (1971): *Documento sobre la justicia*, I, 2: AAS 63 (1971), 926.

El mensaje de aquel Sínodo pareció resonar en el vacío. Es, sin duda, uno de los menos citados ulteriormente, tal vez por no haber dado origen a la publicación de una exhortación papal, como ha ocurrido a partir de entonces tras las respectivas asambleas sinodales. La semilla, sin embargo, quedaría echada en el surco de la conciencia eclesial, como se puede constatar por la carta *Octogesima adveniens*, que, habiendo sido publicada aquel mismo año, estaba destinada a ser evocada con una cierta frecuencia.

Por lo que se refiere a Juan Pablo II, es preciso evocar aquí los pasajes de la encíclica *Laborem exercens*, en los que se reivindica para las personas minusválidas el derecho a un trabajo digno y acomodado a sus posibilidades (48). Una proclamación que, lejos de escandalizar a los que consideran que con ese criterio disminuiría la oferta de trabajo, siempre escasa, debería encender la chispa de la creatividad, por una parte, y una reconsideración de la misma naturaleza del trabajo como medio de realización humana y de servicio a la comunidad. También en el campo del trabajo el hombre es la medida de todas las cosas.

En la encíclica *Sollicitudo rei socialis* dirige el Papa la mirada a «la realidad de una multitud ingente de hombres y mujeres, niños, adultos y ancianos, en una palabra, de personas humanas concretas e irrepetibles, que sufren el peso intolerable de la miseria» (49). De muchas y nuevas formas de pobreza, que van desde la falta de bienes materiales al analfabetismo y las dificultades para acceder a la cultura, de la falta de vivienda al desempleo y el subempleo, así como las antiguas y nuevas formas de

(48) JUAN PABLO II: *Laborem exercens*, 22: AAS 73 (1981), 634-635.

(49) JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis*, 13: AAS 80 (1988), 526. Cf. HIGUERA, G.: «Discriminaciones raciales, refugiados, terrorismo», en *Comentarios a la Sollicitudo rei socialis*, Madrid, 1990, 139-167.

discriminación. Bolsas dramáticas de pobreza, que constituyen una especie de «cuartos mundos», conviven al lado mismo de los núcleos de decisión, de producción y consumo de las sociedades opulentas.

Pero tan importante como la denuncia de estas formas de pobreza a que hoy están sometidos tantos seres humanos es el capítulo dedicado a considerar los criterios de valoración del auténtico desarrollo humano.

En efecto, un desarrollo no solamente económico se mide y se orienta según la «realidad y vocación del hombre visto globalmente, es decir, según un propio parámetro interior», que «está en la naturaleza específica del hombre», al que la fe contempla como creado por Dios a su imagen y semejanza (50).

Pero es sobre todo en la reciente encíclica *Centesimus annus* donde se aborda de forma explícita el tema de estas reflexiones. La parte VI del documento evoca ya desde el título —«El hombre es el camino de la Iglesia»— una expresión y una orientación que ya desde su primera encíclica —*Redemptoris hominis*— resulta especialmente querida para Juan Pablo II. Ahora se subraya, entre la apologética y el anuncio evangélico, que sólo la defensa del hombre ha sido el motivo inspirador de la Doctrina Social de la Iglesia, así como su principio y fundamento:

«En los últimos cien años la Iglesia ha manifestado repetidas veces su pensamiento, siguiendo de cerca la continua evolución de la cuestión social, y esto no lo ha hecho ciertamente para recuperar privilegios del pasado o para imponer su propia concepción. Su única finalidad ha sido la atención y la responsabilidad hacia el hombre, confiado a ella por Cristo mismo, hacia este hombre, que, como el Concilio Vaticano II recuerda, es la única criatura que Dios ha querido por sí misma y sobre la cual tie-

(50) JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis*, 29: AAS 80 (1988), 551.

ne su proyecto, es decir, la participación en la salvación eterna» (51).

Si la Doctrina Social de la Iglesia mira al hombre, lo hace en virtud de su propia vocación evangelizadora. Al hombre, a todos los hombres y a todo el hombre, se dirige el mensaje sobre la salvación. Ahora bien, el hombre es visto a la luz de las ciencias humanas y de la humana razón. Ellas ayudan a clarificar, día a día y siglo a siglo, la imagen que la Iglesia tiene de la humanidad. Pero, al mismo tiempo, la Iglesia recibe por el cauce de la revelación la imagen y el ideal del hombre que ella ha visto encarnado en Jesús el Mesías.

Desde esa revelación de Cristo como modelo y paradigma de lo humano, la Iglesia trata de hacer creíble, por el testimonio de las obras, su mensaje social. De esa conciencia deriva su opción preferencial por los pobres que ella encuentra tanto en los países occidentales como en los países en vías de desarrollo. «El amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la *promoción de la justicia*» (52).

CONCLUSION:

VERDAD Y LIBERTAD EN EL CAMINO DEL HOMBRE

Comenzaban estas reflexiones entretejiendo los términos de *verdad* y *libertad*. Y así han de concluir. «La verdad os hará libres», dijo Jesús (Jn 8, 32). No falta quien ingeniosamente trata de dar la vuelta a la profecía diciendo: «La libertad nos hará verdaderos». Es difícil no estar de acuerdo con este pregón, siempre que se entienda la libertad no sólo como exención de ataduras y coacciones

(51) JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, 53: AAS 83 (1991), 859.

(52) JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, 58: AAS 83 (1991), 863.

—libertad *de*—, sino como la radical decisión de ser en plenitud en la continua tensión hacia el futuro del servicio y la solidaridad —libertad *para*—. Pero el pregón no sería convincente si tratara de afirmar solamente que un sistema democrático de libertades es el único capaz de garantizar el pronunciamiento y el intercambio de la verdad. Bien estaría si la libertad fuera entendida como coexistencia, como colaboración, como con-fraternidad y con-vivencia. No cualquier tipo de libertad hace posible el encuentro con la última verdad del hombre y de lo humano. Ocurre a veces que las libertades públicas están hipotecadas por presupuestos ideológicos o por intereses partidistas. Sólo el reconocimiento de la verdad ontológica del hombre dignificará la libertad como sistema y permitirá el respeto a la libertad personal de cada uno.

A la Doctrina Social de la Iglesia, así como a su ejercicio práctico de la caridad y la justicia, les queda por delante una amplia y profunda tarea educativa. La educación, en efecto, habrá de subrayar la diferencia entre la bondad ética y la aceptabilidad determinada por la legalidad.

La fundamentación antropológica de la ética, y su consiguiente traducción en la Doctrina Social de la Iglesia, es tanto más necesaria cuanto mayor confianza se deposita en la orientación positivista de las leyes para la armonización de la sociedad plural y para las relaciones entre los pueblos. No bastan las leyes, por necesarias que sean. Es preciso detenerse a considerar la dignidad y los derechos del ser humano, su grandeza y su desvalimiento.

Por otra parte, el servicio al hombre concreto ha de insistir en la importancia de la tolerancia, como la confesión más sincera de que la verdad es sinfónica. Al subrayar la verdad sobre el hombre, la Iglesia no puede ni debe cerrar sus oídos a las intuiciones que sobre esa verdad le ofrecen otras filosofías u otras ideologías. El servicio de

la caridad ha de educarnos a todos para la oferta, convencida y respetuosa a la vez, de nuestras convicciones antropológicas. En su Doctrina Social, la Iglesia tiene el derecho/deber de ofrecer al mundo el ideal de hombre que nos ha sido revelado por Dios en Jesucristo, el hombre definitivo, el verdadero icono de Dios.

CLAVES PARA LA LECTURA DE CENTESIMUS ANNUS

JEAN-YVES CALVEZ, SJ

Dar algunas claves para la lectura de *Centesimus annus* es primeramente explicar la estructura general de un texto que no es tan fácil plenamente entender, sobre todo a una primera lectura. El texto es en todo caso largo. Y hay en él algunas digresiones largas; así que el lector puede perder el hilo principal. Al presentar la encíclica en una rueda de prensa el cardenal Roger Etchegaray, presidente del Consejo Pontificio Justicia y Paz, dijo que sobre todo el capítulo IV le parecía complejo... En todo caso, es muy útil destacar la estructura general. Por otro lado, es también útil subrayar algunos puntos, como más importantes, o relativamente nuevos. Lo haré también en esta presentación.

I

LA TEMATICA GENERAL

Para el centenario de la *Rerum novarum* de León XIII, Juan Pablo II ha escogido muy particularmente, primeramente, enseñar cómo la crítica de León XIII al socialismo

ha sido premonitoria. La tesis de Juan Pablo II es que han acontecido en modo amplio a lo largo de un siglo los males que León XIII temía. Esta es la primera idea fundamental de *Centesimus annus*.

En segundo lugar, el Papa ha escogido explicar lo que acababa de acontecer al final de ese largo período de desgracias, a través de la vuelta del año 1989, y sobre todo responder a las preguntas sobre los problemas que resultan de esta vuelta —en el campo de la organización económica como en el de la vida política, y también, más brevemente, de la cultura—.

En conjunto, se trata de hacer, para una situación muy nueva que acaba de producirse, lo que un León XIII buscaba hacer para la *situación nueva* creada por la revolución industrial del siglo XIX. (Interpreta, de hecho, de este modo —en el sentido de situación nueva—, Juan Pablo II las palabras «res novae» del principio de la *Rerum novarum*, que querían decir, más inmediatamente, las «novedades»).

Empieza, sin embargo, Juan Pablo II, con un resumen de la encíclica de su predecesor. Aquí merece la pena descubrir lo que él ve en ella, lo que él subraya en la enseñanza de León XIII. Empezaré también con esto.

II

¿QUE SUBRAYA JUAN PABLO II EN RERUM NOVARUM? ¿QUE VE EN ELLA?

a) Primeramente, el hecho mismo de una intervención de la Iglesia en materia social. El hecho de la afirmación de un derecho y deber de la Iglesia, «derecho-deber», dice, que «estaba muy lejos de ser admitido comúnmente». Para muchos, en aquel tiempo —y probablemente todavía hoy—, «la fe debe permanecer extraña» a «este

mundo y esta vida»; hay, por otro lado, una «salvación ultraterrena» que no «ilumina» ni «orienta» la presencia en la tierra (5). Así queda un dualismo: «La actitud del Papa al publicar la *Rerum novarum* confiere, dice Juan Pablo II, a la Iglesia una especie de carta de ciudadanía respecto a las realidades cambiantes de la vida pública, y esto se corrobora aún más posteriormente». Juan Pablo II explica: la Doctrina Social expone consecuencias «directas» del mensaje evangélico en la vida de la sociedad: «Encuadra incluso el trabajo cotidiano y las luchas por la justicia en el testimonio a Cristo Salvador».

Una consecuencia es que la «nueva evangelización» tiene que incluir «entre sus elementos esenciales» el anuncio de la Doctrina Social de la Iglesia.

Al lado de esto, Juan Pablo II añade esta apreciación que tiene en cuenta la actualidad: la Doctrina Social de la Iglesia es muy idónea para indicar el recto camino..., «mientras crece el descrédito de las ideologías». Dice también —está siendo una frase que provoca cierta discusión—: «Como entonces, hay que repetir que no existe verdadera solución para la cuestión social fuera del Evangelio» (5).

b) El *contenido* esencial de *Rerum novarum* aparece a Juan Pablo II —en un estilo característico de él— como la «defensa» de algunos «derechos»: sobre todo de los «derechos fundamentales de los trabajadores» en el grave conflicto social donde ellos sufrían una verdadera opresión. Todo descansa, dice Juan Pablo II, sobre la «dignidad de los trabajadores» y, por esto, «del trabajo» mismo (6).

«Otro principio importante es, sin duda, prosigue Juan Pablo II, el del «derecho a la propiedad». Por cierto, este derecho no es «absoluto». Y el principio del derecho a la propiedad tiene que ser complementado por el del destino universal de los bienes de la tierra. Además, el principio

del derecho a la propiedad tiene que ser entendido más ampliamente hoy que en la visión de León XIII, que consideraba casi únicamente la propiedad de la tierra, pero conserva su valor para hoy, explica Juan Pablo II.

Viene en tercer lugar —entre las tomas de posición importantes de León XIII en la enumeración de Juan Pablo II— el «derecho a *crear asociaciones* profesionales de empresarios y obreros, o de obreros solamente»; palabras famosas de *Rerum novarum*, que abrieron la puerta al reconocimiento de los sindicatos por parte de la Iglesia. Un reconocimiento que Juan Pablo II considera en su encíclica como de actualidad. Se trata, explica él, de un «derecho natural..., anterior a la integración en la sociedad política» (7).

Siguen los derechos a las condiciones humanas de trabajo, a un suficiente descanso (7), más importante todavía, a un «salario justo» (8). Las palabras de *Rerum novarum* a este respecto son citadas por Juan Pablo II: en particular, que no basta, para que el salario sea justo, «el libre acuerdo entre las partes». El salario debe ser suficiente para el sustento del obrero y de su familia. Y «si el trabajador, obligado por la necesidad o acosado por el miedo de un mal mayor, acepta, aun no queriéndola, una condición más dura, porque la imponen el patrono o el empresario, esto es ciertamente soportar una violencia contra la cual clama la justicia».

Es todavía actual esto último, dice Juan Pablo II, en el sentido de que «se dan casos de contratos entre patronos y obreros, en los que se ignora la más elemental justicia en materia de trabajo de los menores, de las mujeres, de horarios de trabajo, estado higiénico de los locales y legítima retribución».

Entre paréntesis, si se puede decir, notemos cómo Juan Pablo II añade aquí que la mención del derecho a cumplir libremente los deberes religiosos —en el contexto de los derechos de los obreros, según León XIII— es

como «el germen del principio del derecho a la libertad religiosa» —tan importante para el Papa actual—.

c) El otro punto fundamental de la enseñanza de León XIII subrayado por Juan Pablo II —efectivamente, muy decisivo— toca al derecho y deber de *intervención del Estado* en lo económico, particularmente para defender a los indefensos, a los pobres, así como para asegurar el bien común. A este propósito, Juan Pablo II hace recordar que «la *Rerum novarum* critica los dos sistemas sociales y económicos: el socialismo y el liberalismo» (10).

La afirmación del derecho y deber de intervención del Estado en lo económico, es también actual, dice Juan Pablo II (10). «Sobre todo frente a las nuevas formas de pobreza existentes en el mundo» (10). El Papa anuncia, por cierto, inmediatamente, que volverá más adelante en su encíclica sobre el tema de las relaciones entre ciudadanos y Estado. Es, de hecho, uno de los temas importantes en ella.

d) Subraya, sin embargo, todavía antes, otro aspecto de *Rerum novarum*: la *crítica al socialismo*, que, en consideración a los acontecimientos recientes, da a la encíclica *Rerum novarum* un significado de premonición: «El Papa previó las consecuencias negativas —bajo todos los aspectos: político, social y económico— de un ordenamiento de la sociedad tal como lo proponía el «socialismo»... Este aún no se presentaba —como sucedió más tarde— bajo la forma de un Estado fuerte y poderoso, con todos los recursos a su disposición. Sin embargo, él supo valorar justamente el peligro que representaba para las masas ofrecerles el atractivo de una solución tan simple como radical de la cuestión obrera de entonces» (12).

Es conocido lo que León XIII decía a este propósito: el remedio que se ofrece es peor que el mal que se quiere curar. Lo cita así Juan Pablo II: «Trata de acabar con la

propiedad privada, estimando mejor que, en su lugar, todos los bienes sean comunes...; pero esta teoría es tan inadecuada para resolver la cuestión, que incluso llega a perjudicar a las propias clases obreras». Además, «altera la misión del Estado y perturba fundamentalmente el orden social».

No se trata en esto de todo socialismo —por algo en el texto anteriormente citado Juan Pablo II usa la palabra entre comillas—. Se trata del socialismo que será llamado «socialismo real», que, además de la ya mencionada teoría de la propiedad común bajo el poder del Estado, comporta también como un elemento esencial la teoría de la lucha de clases.

Se trata, prosigue Juan Pablo II, ampliando lo que León XIII dice explícitamente, de toda una visión *antropológica*: el hombre visto como «un simple elemento y una molécula del organismo social», subordinado al funcionamiento del mecanismo económico-social —mecanismo que no necesita su opción autónoma, su responsabilidad ante el bien o el mal (13)—. «De esta errónea concepción de la persona provienen la distorsión del derecho que define el ámbito del ejercicio de la libertad (de hecho lo reduce indebidamente) y la oposición a la propiedad privada».

Dando un paso más, Juan Pablo II vincula esta concepción con el ateísmo —efectivamente presente también en el marxismo—. «Precisamente en la respuesta a la llamada de Dios, implícita en el ser de las cosas, es donde el hombre se hace consciente de su trascendente dignidad. Todo hombre ha de dar esta respuesta, en la que consiste el culmen de la humanidad». Fuera de esto no hay afirmación de la persona, sugiere Juan Pablo II. «La negación de Dios priva de su fundamento a la persona», «y, consiguientemente, la induce a organizar el orden social, prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona» (13).

Desde luego, se debe notar aquí en la primera frase la expresión «la llamada de Dios implícita en el ser de las cosas»; así que probablemente tampoco supone el Papa necesariamente el reconocimiento explícito de Dios que así llama; basta que sea reconocido en modo también implícito. En todo caso, una visión del mundo que ignora dicha llamada trae consigo una concepción debilitada de la dignidad humana. Y también una concepción negligente en cuanto a la elección de los medios: por ejemplo, admitiendo demasiado fácilmente el recurso a la «lucha de clases». No, por cierto, a la idea de «conflictividad social» —porque «la Iglesia sabe muy bien que, a lo largo de la historia, surgen inevitablemente los conflictos de intereses entre diversos grupos sociales» y ella no condena todas las «formas de conflictividad social»; hasta hay un papel positivo del conflicto, reconocido, dice Juan Pablo II, en la *Laborem exercens* (añadamos, reconocido ya en la *Quadragesimo anno*—, sino a la idea de un conflicto «no limitado por consideraciones de carácter ético o jurídico», o sea, de un conflicto «que se niega a respetar la dignidad de la persona en el otro y, por tanto, en sí mismo», «que excluye, en definitiva, un acuerdo razonable». «La lucha de clases en sentido marxista y el militarismo tienen, dice el Papa, las mismas raíces: el ateísmo y el desprecio de la persona humana, que hacen prevalecer el principio de la fuerza sobre el de la razón y el del derecho» (14).

Del mismo modo, «la *Rerum novarum* se opone a la estatalización de los medios de producción, que reduciría a todo ciudadano a una “pieza” en el engranaje de la máquina estatal». Añade aquí, sin embargo, Juan Pablo II: «Con no menor decisión critica León XIII una concepción del Estado que deja la esfera de la economía totalmente fuera del propio campo de interés», con lo que indica que, para él, la misma concepción antropológica que desemboca en el socialismo marxista produce también el

liberalismo absoluto, que acepta algo como una guerra de todos con todos.

Resume Juan Pablo II: «Leyendo la encíclica (*Rerum novarum*) en relación con todo el rico magisterio leoniano (en la nota se citan las encíclicas "políticas" de él, entre ellas particularmente la *Libertas praestantissimum*), se nota que, en el fondo, está señalando las consecuencias de un error de mayor alcance en el campo económico-social. El error que, como se ha dicho, consiste en una concepción de la libertad humana que la aparta de la obediencia a la verdad y, por tanto, también del deber de respetar los derechos de los demás hombres. El contenido de la libertad se transforma en amor propio, con desprecio de Dios y del prójimo; amor que conduce al afianzamiento ilimitado del propio interés y que no se deja limitar por ninguna obligación de justicia» (17).

Y es esta absolutización, explica largamente después, la que ha conducido al ciclo de guerras del siglo XX (originadas en el militarismo, en el nacionalismo exasperado, en el totalitarismo, o derivadas también de la «lucha de clases»), con violación de los derechos humanos más sagrados, hasta el genocidio (cf. 17). Todo esto continuado después de 1945 con la «guerra fría», la «carrera desenfrenada de los armamentos», la «lógica de bloques o imperios» —mantiene aquí el Papa la visión ya propuesta por él en *Sollicitudo rei socialis* (1987)—, las consecuencias para el Tercer Mundo, la militarización de tantos países del Tercer Mundo, las luchas fratricidas en él.

Después de 1945, algunos países han reaccionado buscando una síntesis —inspirada por la justicia social— de libre mercado y de seguridad social. Pero otros se han opuesto al marxismo «exaltando e incrementando el poder del Estado», corriendo «el riesgo de destruir la libertad y los valores de la persona en nombre de los cuales hay que oponerse al comunismo» («seguridad nacional»). Otros han desarrollado una sociedad de consumo, ten-

diendo a derrotar al marxismo «en el terreno del puro materialismo», excluyendo también los valores espirituales. Modelo que, «al negar su existencia autónoma y su valor a la moral y al derecho, así como a la cultura y a la religión, coincide con el marxismo en el reducir totalmente al hombre a la esfera de lo económico y a la satisfacción de las necesidades materiales» (19).

Insisto de nuevo: Juan Pablo II considera esta historia negativa, historia de «horrores», como la consecuencia de una antropología desviada (con absolutización de la libertad) ya prevista por León XIII en su concepción del socialismo en *Rerum novarum* como en las reflexiones políticas contenidas en sus otras encíclicas. Particularmente Juan Pablo II ve la previsión de todo esto en la *Rerum novarum*. Amplía (ensancha), por cierto, bastante lo explícitamente contenido en esa encíclica sobre el remedio peor que el mal —que contiene el socialismo— y sobre el peligroso principio de la lucha de clases.

Es interesantísimo, en esta ocasión, descubrir de nuevo la visión que Juan Pablo II tiene de la historia de nuestro siglo y de su origen ideológico (antropológico). No todos, por cierto, admiten sin reservas la amalgama de socialismo, sociedad de consumo, militarismo nacionalista, como descendientes todos de una misma visión racionalista, liberista, que aparece en su presentación... Es verdad que se tocan así en breves párrafos problemas históricos de un inmenso tamaño.

III

¿QUE PASO EN 1989, SEGUN JUAN PABLO II?

Considera después Juan Pablo II los acontecimientos del 89 —y ya de todos los 80— como una vuelta «inesperada y prometedor» (22) en la historia negativa anteriormente descrita. ¿Que pasó, según él?

A primera vista, se trata de un proceso de democratización. «A lo largo de los años ochenta van cayendo poco a poco en algunos países de América Latina, e incluso de África y de Asia, ciertos regímenes dictatoriales y opresores; en otros casos da comienzo un camino de transición, difícil pero fecundo, hacia formas políticas más justas y de mayor participación» (22). Esto se ha desarrollado a lo largo de los ochenta y se ha difundido hacia Europa oriental: en general, hay regreso del autoritarismo y progreso de la participación. Pero hay aspectos más particulares que el Papa quiere destacar. Ellos tienen que ver con la naturaleza de los regímenes comunistas que estaban en el poder.

Ha habido primeramente una «defensa del trabajo». En efecto, «el factor decisivo que ha puesto en marcha los cambios» ha sido la «violación de los derechos del trabajador» en regímenes que pretendían existir en favor de él, «sistemas que pretendían ser expresión del gobierno y, lo que es más, de la dictadura del proletariado» (23). Ahora bien, «son las muchedumbres de los trabajadores las que desautorizaron la ideología que pretendía ser su voz» (23). Es un hecho que en Polonia, en particular, todo empezó, ya en los tiempos del cardenal Wyszyński, con la defensa del trabajo y de los trabajadores. Y era un escándalo evidentemente para un régimen comunista que otros se pudiesen apoderar de la causa obrera.

Esta lucha por el trabajo, añade Juan Pablo II, ha sido, en algunos países, la ocasión de un encuentro (o reencuentro) entre la Iglesia y el movimiento obrero: «Durante casi un siglo dicho movimiento en gran parte había caído bajo la hegemonía del marxismo, no sin la convicción de que los proletarios, para luchar eficazmente contra la opresión, debían asumir las teorías materialistas y economicistas» (26). Hoy han descubierto «de nuevo expresiones y principios de la Doctrina Social de la Iglesia, partiendo de la experiencia, vivida y difícil, del trabajo y de la opresión» (23).

Este movimiento obrero nuevo «desemboca, explica el Papa, en un movimiento más general de los trabajadores y de los hombres de buena voluntad, orientado a la *liberación* de la persona humana y a la consolidación de sus derechos» (26). Una liberación para la que ya no hay necesidad de recurrir a «un compromiso imposible entre marxismo y cristianismo» (26), añade Juan Pablo II.

En segundo lugar, ha habido una defensa de la libertad contra un sistema que violaba el derecho a la iniciativa en general (o «a la propiedad y a la libertad en el sector de la economía») y simultáneamente el derecho a la cultura. En particular, ha habido una crisis de ineficiencia del sistema económico debida a «la violación de los derechos humanos a la iniciativa, a la propiedad y a la libertad en el sector económico» (24).

En la cultura ha habido una crisis semejante. En particular, se ha buscado eliminar «la pregunta acerca del sentido de la existencia personal» («punto central de toda cultura») y se ha llegado así a un «vacío espiritual», estando la causa de nuevo en la visión antropológica socio-organicista ya indicada, acompañada por el ateísmo, también característico del marxismo.

Pero la realidad —social, cultural— se vengó: esto es, el sentido de los acontecimientos, según Juan Pablo II. Por ejemplo, el vacío espiritual creado por el marxismo, por un lado, «ha dejado sin orientación a las jóvenes generaciones»; por otro lado, «en no pocos casos los ha inducido, en la insoslayable búsqueda de la propia identidad y del sentido de la vida, a descubrir las raíces religiosas de la cultura de sus naciones y la persona misma de Cristo, como respuesta existencialmente adecuada al deseo de bien, de verdad y de vida que hay en el corazón de todo hombre» (24).

Lo mismo ha ocurrido en cuanto a la *libertad*, que sí es condicionada, pero al mismo tiempo indestructible. «No sólo no es lícito, explica así el Papa, desde el punto

de vista ético, desatender la naturaleza del hombre que ha sido creado para la libertad, sino que esto ni siquiera es posible en la práctica. Donde la sociedad se organiza reduciendo de manera arbitraria o incluso eliminando el ámbito en que se ejercita legítimamente la libertad, el resultado es la desorganización y la decadencia progresiva de la vida social» (25). Y así como se levantan los trabajadores contra un sistema que viola el trabajo humano, se levantan más generalmente los hombres contra un sistema que, limitando abusivamente la libertad, destruye la vida social, lleva a su «decadencia».

Hay otro aspecto importante del problema de la libertad subrayado aquí. Ella debe ser preservada en nombre de la imperfección —o sea, del pecado— del hombre. No se debe nunca pretender suprimir todo mal y consiguientemente forzar, para esto, a los hombres, en esta existencia humana terrena. Desgraciadamente es lo que ha acontecido en los regímenes comunistas. «Cuando los hombres se creen en posesión del secreto de una organización social perfecta que haga imposible el mal, piensan también que pueden usar todos los medios, incluso la violencia o la mentira, para realizarla... La palabra evangélica de la buena semilla y de la cizaña nos enseña, dice Juan Pablo II, que corresponde solamente a Dios separar a los seguidores del Reino y a los seguidores del Maligno, y que este juicio tendrá lugar al final de los tiempos» (25).

Así, defensa del trabajo y defensa de la libertad y de la cultura, fueron los rasgos esenciales de la vuelta del 89, según Juan Pablo II. Otro interrogante al que responde él es: ¿Qué ha pasado en 1989 en cuanto al *método* de lucha? Cuestión decisiva, dado el carácter de los regímenes comunistas, en particular, el recurso a la lucha de clases en forma radical, violenta. 1989 ha sido, explica el Papa, una lucha *no violenta* «de hombres que, resistiéndose siempre a ceder al poder de la fuerza, han sabido encon-

trar, una y otra vez, formas eficaces para dar testimonio de la verdad. Esta actitud ha desarmado al adversario, ya que la violencia tiene siempre necesidad de justificarse con la mentira y de asumir, aunque sea falsamente, el aspecto de la defensa de un derecho o de una respuesta a una amenaza ajena» (23). Aquí no había amenaza... El Papa se refiere, supongo, tanto a los acontecimientos de Manila, en el tiempo de la caída de Marcos, como a los de Polonia, Checoslovaquia, Alemania oriental...

Un poco más adelante Juan Pablo II dirá: «Ciertamente la lucha que ha desembocado en los cambios del 89 ha exigido lucidez, moderación, sufrimientos y sacrificios; en cierto sentido ha nacido de la oración y hubiera sido impensable sin una ilimitada confianza en Dios, Señor de la historia, que tiene en sus manos el corazón de los hombres. Uniendo el propio sufrimiento por la verdad y por la libertad al de Cristo en la cruz, es así como el hombre puede hacer el milagro de la paz...» (25).

¿Y ahora qué hacer?, pregunta entonces Juan Pablo II, después de esta caracterización de los acontecimientos. Ciertamente es, en primer lugar, contesta él, que no está todo resuelto. Se han acumulado odios y rencores, «y sigue siendo real el peligro de que vuelvan a explotar, después de la caída de la dictadura, provocando graves conflictos y muertes, si disminuyen, a su vez, la tensión moral y la firmeza consciente en dar testimonio de la verdad que han animado los esfuerzos del tiempo pasado» (27). Esta es una primera respuesta, tocando el nivel de las actitudes fundamentales.

En segundo lugar, hay la necesidad de una nueva organización internacional, europea en particular, para «el justo acuerdo y la pacífica conciliación» de los derechos de los unos y de los otros (cf. 27). También hace falta la ayuda de los que están en condiciones mejores a los demás (cf. 28). Sin frenar el esfuerzo hacia los países del Tercer Mundo.

En tercer lugar, hace falta una «reconstrucción *moral* y económica». Reconstrucción moral, es decir, muy profunda. «Durante mucho tiempo, las relaciones económicas más elementales han sido distorsionadas, y han sido zaheridas virtudes relacionadas con el sector de la economía, como la veracidad, la fiabilidad, la laboriosidad. Se siente la necesidad de una paciente reconstrucción material y moral, mientras los pueblos, extenuados por largas privaciones, piden a sus gobernantes logros de bienestar tangibles e inmediatos y una adecuada satisfacción de sus legítimas aspiraciones» (27).

Esto indica que somos responsables de una reconstrucción según los mismos valores que han conducido a la liberación. Juan Pablo II lo dice, poniendo al centro de todo la conciencia: el respeto de la conciencia. Hay que establecer todo en el futuro sobre el reconocimiento integral de los derechos de la *conciencia* humana. «En los regímenes totalitarios y autoritarios (Juan Pablo II habla tanto del Sur como del Este) se ha extremado el principio de la primacía de la fuerza sobre la razón. El hombre se ha visto obligado a sufrir una concepción de la realidad impuesta por la fuerza, y no conseguida mediante el esfuerzo de la propia razón y el ejercicio de la propia libertad. Hay que invertir los términos de ese principio y reconocer íntegramente *los derechos de la conciencia humana*, vinculada solamente a la verdad natural y revelada. En el reconocimiento de estos derechos consiste el fundamento primario de todo ordenamiento político auténticamente libre» (29).

De hecho, hay peligros *hoy*, añade Juan Pablo II: las antiguas formas de totalitarismo pueden todavía recobrar vigor; en los países desarrollados, la primacía de los valores utilitarios «hace difícil el reconocimiento y el respeto de la jerarquía de los verdaderos valores de la existencia humana»; en tercer lugar, surgen fundamentalismos religiosos que «niegan a los ciudadanos de credos diversos

de los de la mayoría el pleno ejercicio de sus derechos civiles y religiosos» (29).

El capítulo IV concretará las propuestas para la reconstrucción *económica*. El V tocará la reconstrucción *política*.

IV

PROPUESTAS PARA LA ORGANIZACION DE LA ECONOMIA

Hay dos ejes principales en el capítulo sobre la economía. Por un lado, el Papa observa la evolución de las economías modernas en las que el conocimiento, la técnica, el trabajo cualificado, en una palabra, el hombre mismo toma cada día más importancia —en comparación con los demás factores, tierra y capital—. Y pregunta: ¿Qué pensar de esta evolución?

Por otro lado, al caer el sistema colectivista comunista, todos se preguntan si esto quiere decir que el capitalismo liberal, por lo menos la economía de libre mercado, es la vía única —tanto para los países del Este como para los del Tercer Mundo—. Y el Papa se esfuerza también en responder a esta pregunta.

Empieza, sin embargo, Juan Pablo II con algunas consideraciones que buscan resumir la doctrina de la Iglesia sobre la economía. Es de ahí que se pasará a la consideración de lo que se puede llamar el «nuevo trabajo» y consiguientemente la nueva economía.

a) Entre propiedad privada y destino universal de los bienes de la tierra, está contenida, empieza por decir Juan Pablo II, toda la doctrina de la Iglesia sobre lo económico (30).

En el núm. 31 busca explicarlo más profundamente. Por cierto que modifica inmediatamente en algo los tér-

minos entre los que está así contenida la economía toda. Por un lado, «el origen primigenio de todo lo que es un bien, es el acto mismo de Dios... que ha dado al hombre la tierra para que la domine con su trabajo... He ahí, pues, la raíz primera del destino universal de los bienes de la tierra». La destinación universal de los bienes aparece así directamente ligada al don de Dios.

Por otro lado, está el *trabajo*, la parte del hombre, si se puede decir... «La tierra no da sus frutos sin una peculiar respuesta del hombre al don de Dios, es decir, sin el trabajo» (31). El Papa relaciona después el trabajo con la apropiación: «El hombre se apropia una parte de la tierra: la propiedad individual» (31). Y esta misma idea volverá así al final del capítulo: «El hombre se realiza a sí mismo por medio de su inteligencia y libertad, y obrando así, asume como objeto e instrumento las cosas del mundo, a la vez que se apropia de ellas». «En este modo de actuar, dice Juan Pablo II, se encuentra el fundamento del derecho a la iniciativa y a la propiedad individual» (43).

Sin embargo, el trabajo aparece todavía más como factor de *socialización*. Se trabaja «*con otros y para otros*» —dentro de una sociedad (31)—. «Mediante su trabajo, el hombre se compromete no solamente en favor suyo, sino también en favor de los demás y con los demás: cada uno colabora en el trabajo y en el bien de los otros... Colabora en la actividad de los que trabajan en la misma empresa e igualmente en el trabajo de los proveedores o en el consumo de los clientes, en una cadena de solidaridad que se extiende progresivamente» (43).

En otra fórmula completa, tal vez habría que decir que toda la doctrina de la Iglesia sobre la economía está contenida entre el respeto de la *propiedad* (individual) y el respeto tanto del destino universal de los bienes, que resulta de la creación, como de la *comunidad* que los hombres forman trabajando. Doble aspecto social. Una conse-

cuencia, entre otras, de esta visión de conjunto, al final del capítulo, es que no cualquier propiedad es justa; solamente lo es la que se armoniza con la realidad de la comunidad de trabajo de los hombres. «La propiedad de los medios de producción, tanto en el campo industrial como agrícola, es justa y legítima cuando se emplea para un trabajo útil; pero resulta ilegítima cuando no es valorada, o sirve para impedir el trabajo de los demás u obtener unas ganancias que no son fruto de la expansión global del trabajo y de la riqueza social, sino más bien de su compresión, de la explotación ilícita, de la especulación y de la ruptura de la solidaridad en el mundo laboral. Este tipo de propiedad no tiene ninguna justificación y constituye un abuso ante Dios y los hombres» (43). Con esto, Juan Pablo II vuelve a una de sus enseñanzas características de *Laborem exercens* (1981).

b) Es también en relación con esta visión global que Juan Pablo II llega a su consideración de la actualidad: existe, dice él primeramente, una propiedad que cuenta hoy mucho, al lado de la propiedad de la tierra o de los recursos naturales, es la propiedad del «conocimiento (knowhow), de la técnica, del saber».

Por otro lado, organizar el conjunto del trabajo, *emprender*, es también un trabajo muy importante en las sociedades modernas. Esta evolución «pone concretamente de manifiesto una verdad sobre la persona, afirmada sin cesar por el cristianismo», y «debe ser mirada con atención y positivamente. En efecto, el principal recurso del hombre es, junto con la tierra, el hombre mismo» (32).

El Papa queda así fiel a lo que se puede llamar su «laborismo» (atención a la primacía del trabajo) expresado en la *Laborem exercens*. «Es el trabajo disciplinado del hombre, en solidaria colaboración, el que permite la creación de *comunidades de trabajo* cada vez más amplias y seguras para llevar a cabo la transformación del am-

biente natural y la del mismo ambiente humano. En este proceso están comprometidas importantes virtudes, como son la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución de ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias en el trabajo común de la empresa y para hacer frente a los eventuales reveses de fortuna» (32). Notemos bien esta visión moderna, muy semejante a la de un Hegel haciendo ver cómo el hombre, por su actuación, empezando con el trabajo, se disciplina, se cultiva, se hace más hombre.

En este sentido, según Juan Pablo II, «*la moderna economía de la empresa* comporta aspectos positivos», dice él, «cuya raíz, explica, es la libertad de la persona, que se expresa en el campo económico y en otros campos». Es decir, lo positivo está en el hecho de que la persona se expresa aquí más que en otras economías, un margen amplio se reconoce a la libertad de la persona. «El factor decisivo es cada vez más el hombre mismo», más que la tierra o el capital: esto sobre todo es muy positivo (cf. 32).

Esta frase sobre la economía de la empresa es importante. Y de hecho ha sido muy escuchada. Sin embargo, se debe leer también todo lo que sigue. Añade en efecto Juan Pablo II que estamos muy lejos de una plena realización de dicha tendencia favorable. Tanto en las zonas menos favorecidas, particularmente el Tercer Mundo, como en los países más desarrollados.

En las zonas menos favorecidas. «De hecho, hoy muchos hombres, quizá la gran mayoría, no disponen de medios que les permitan entrar de manera efectiva y humanamente digna en un sistema de empresa donde el trabajo ocupa una posición realmente central. No tienen posibilidad de adquirir los conocimientos básicos... No consiguen entrar en la red de conocimientos y de intercomunicaciones... Ellos, aunque no explotados propiamente,

son marginados ampliamente, y el desarrollo económico se realiza, por así decirlo, por encima de su alcance, limitando incluso los espacios ya reducidos de sus antiguas economías de subsistencia» (33). «No se les reconoce, de hecho, su dignidad y, en ocasiones, se trata de eliminarlos de la historia mediante formas coactivas de control demográfico, contrarias a la dignidad humana» (ibíd). Insiste Juan Pablo II: «Por desgracia, la gran mayoría de los habitantes del Tercer Mundo vive aún en esas condiciones...» (33).

A propósito de los países más desarrollados, el Papa observa primeramente que en ellos también se da el mismo tipo de deficiencias. «Aspectos típicos del Tercer Mundo se dan también en los países desarrollados, donde la transformación incesante de los modos de producción y de consumo devalúa ciertos conocimientos ya adquiridos y profesionalidades consolidadas, exigiendo un esfuerzo continuo de recalificación y de puesta al día. Los que no logran ir al compás de los tiempos pueden quedar fácilmente marginados, y junto con ellos lo son también los ancianos, los jóvenes incapaces de inserirse en la vida social y, en general, las personas más débiles y el llamado Cuarto Mundo. La propia situación de la mujer en estas condiciones no es nada fácil» (33).

En el mismo sentido escribe todavía: «A pesar de los grandes cambios acaecidos en las sociedades más avanzadas, las carencias humanas del capitalismo, con el consiguiente dominio de las cosas sobre los hombres, están lejos de haber desaparecido; es más, para los pobres, a la falta de bienes materiales se ha añadido la del saber y de conocimientos, que les impide salir del estado de humillante dependencia» (33).

Por otro lado, hay en los países más desarrollados la posibilidad —plenamente positiva— de ofrecer, más allá de una cantidad de bienes suficientes, bienes de una verdadera cualidad, y «la demanda de una existencia cualita-

tivamente más satisfactoria y más rica es algo en sí legítimo». Sin embargo, los hombres caen fácilmente víctimas de una visión distorsionada de las necesidades. «Al dirigirse directamente a los instintos del hombre, prescindiendo en uno u otro modo de su realidad personal, consciente y libre, se pueden crear *hábitos de consumo y estilos de vida* objetivamente ilícitos y con frecuencia incluso perjudiciales para su salud física y espiritual» (36). «La droga, así como la pornografía y otras formas de consumismo, al explotar la fragilidad de los débiles, pretenden llenar el vacío espiritual que se ha venido a crear» (36).

Es una cuestión de cultura (global) y de educación más que de sólo sistema económico, dice el Papa. Pero, claramente, las opciones morales y culturales se inscriben en la economía misma. Por ejemplo, a través de las inversiones. Y, de hecho, en sus inversiones económicas el hombre no se puede sustraer a opciones morales. Dice Juan Pablo II: «La opción de invertir en un lugar y no en otro, en un sector productivo en vez de otro, es siempre una *opción moral y cultural*» (36).

En los países desarrollados es preocupante, al lado del consumismo, el problema ecológico. El Papa hablaba positivamente, lo hemos visto un poco antes, del trabajo, que «lleva a cabo la transformación del ambiente natural y la del mismo ambiente humano» (32). Pero hay límites en dicha transformación, indica el núm. 37, que no debe ser «destrucción irracional del ambiente natural». Y hay del mismo modo un «ambiente humano» —instituciones de la vida humana—, *naturaleza* también en cierto sentido, que tiene igualmente que ser preservado, particularmente la familia (de la que habla largamente en el núm. 39).

De nuevo, no se trata directamente del sistema económico en el sentido de la organización misma de la vida económica, sino de todo un sistema ético-cultural. Sin embargo, hay una absolutización de lo económico que

tiene que ver con ese sistema ético-cultural. Absolutización de la libertad económica en particular, que tiene que ver con una concepción alienada de la persona.

c) Precisamente, el capítulo IV contiene todavía, en su núm. 41, puntualizaciones importantes sobre la *alienación* económica. Dice el Papa que el marxismo, reprochando a las sociedades burguesas y capitalistas, «la mercantilización y la alienación de la existencia humana», está equivocado en cuanto piensa que «la alienación depende únicamente de la esfera de producción y propiedad» («esto es, atribuyéndole un fundamento materialista»), pero que la crítica misma es válida: «La alienación, junto con la pérdida del sentido auténtico de la existencia, es una realidad incluso en las sociedades occidentales. La alienación se verifica en el consumo, cuando el hombre se ve implicado en una red de satisfacciones falsas y superficiales... Se verifica también en el trabajo, cuando se organiza de manera tal que "maximaliza" solamente sus frutos y ganancias y no se preocupa de que el trabajador, mediante el propio trabajo, se realice como hombre...» (41).

Otro aspecto. Hay alienación, explica el Papa, «cuando el hombre no reconoce el valor y la grandeza de la persona en sí mismo y en el otro» (41). «Es mediante la propia donación libre como el hombre se realiza auténticamente a sí mismo, y esta donación es posible gracias a la esencial "capacidad de trascendencia" de la persona humana» (41). Así «se aliena el hombre que rechaza trascenderse a sí mismo y vivir la experiencia de la autodonación y de la formación de una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios». Y «está alienada una sociedad que, en sus formas de organización social, de producción y de consumo, hace más difícil la realización de esta donación y la formación de esa solidaridad interhumana» (41).

En concreto, concluye el Papa, «en la sociedad occidental se ha superado la explotación, al menos en las formas analizadas y descritas por Marx. No se ha superado, en cambio, la alienación en las diversas formas de explotación, cuando los hombres se instrumentalizan mutuamente y, para satisfacer cada vez más refinadamente sus necesidades particulares y secundarias, se hacen sordos a las principales y auténticas, que deben regular incluso el modo de satisfacer otras necesidades» (41).

El hombre pierde así su libertad misma: «El hombre que se preocupa sólo o prevalentemente de tener y gozar, incapaz de dominar sus instintos y sus pasiones, y de subordinarlas mediante la obediencia a la verdad, no puede ser libre» (41). [Por cierto, una consideración adicional es que un obstáculo a este respecto «puede venir de la manipulación llevada a cabo por los medios de comunicación social» (41)].

d) Volviendo más directamente a la cuestión de la organización de la economía, y tocando otro punto de gran trascendencia en el debate actual, el Papa discute en segundo lugar el problema de la *economía de mercado*. Dice fundamentalmente esto: «Da la impresión de que, tanto a nivel de naciones como de relaciones internacionales, *el libre mercado* sea el instrumento más eficaz para colocar recursos y responder eficazmente a las necesidades. *Sin embargo*, esto vale sólo para aquellas necesidades que son “solventables”, con poder adquisitivo, y para aquellos recursos que son “vendibles”, esto es, capaces de alcanzar un precio conveniente» (34). De hecho, prosigue, «existen numerosas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado». «Es un estricto deber de justicia y de verdad impedir que queden sin satisfacer las necesidades humanas fundamentales y que perezcan los hombres oprimidos por ellas. Además, es preciso que se ayude a estos hombres necesitados a conseguir los conocimientos, a entrar

en el círculo de las interrelaciones, a desarrollar sus aptitudes para poder valorar mejor sus capacidades y recursos. Por encima de la lógica de los intercambios... existe algo que es debido al hombre porque es hombre» (34).

Las limitaciones al principio de libertad de mercado no se mencionan aquí ciertamente como una formalidad, sino que son tan reales en la actualidad, que «se abre», prosigue el Papa, todo «un campo de acción y de lucha, en nombre de la justicia, para los sindicatos y demás organizaciones de los trabajadores que defienden sus derechos y tutelan su persona» (35). Lucha, añade el Papa, «contra un sistema económico, entendido como método que asegura el predominio absoluto del capital, la posesión de los medios de producción y de la tierra, respecto a la libre subjetividad del trabajo del hombre». O sea, un sistema de dominación o primacía del capital sobre el trabajo, como lo decía Juan Pablo II en su anterior encíclica *Laborem exercens*. De nuevo se muestra muy fiel a ella.

Del mismo modo, el Papa explica aquí que la Iglesia reconoce la «justa función de los beneficios» como índice de la buena marcha de la empresa. «Sin embargo, prosigue, los beneficios no son el único índice de las condiciones de la empresa. Es posible que los balances económicos sean correctos y que al mismo tiempo los hombres, que constituyen el patrimonio más valioso de la empresa, sean humillados y ofendidos en su dignidad» (35).

Consecuentemente, es ésa una de las conclusiones principales. «Es inaceptable la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica» (35). Hay mucho por hacer, dado que tantos pueblos quedan al margen del desarrollo, no pueden participar en él.

Por otro lado, Juan Pablo II dice que en la lucha contra el sistema de predominio absoluto del capital «no se pone, como modelo alternativo, el sistema socialista, que de hecho es un capitalismo de Estado, sino una sociedad

basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación». Precisa: «Esta sociedad no se opone al mercado, sino que exige que éste sea controlado oportunamente por la fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad» (35).

En otra formulación, que no se debe tomar aislada de la anterior, el Papa vuelve a la pregunta: ¿Se puede decir que... el capitalismo es hoy el verdadero modelo para el Este y para el Sur? Y contesta: «La respuesta es compleja. Si por "capitalismo" se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de "economía de empresa", "economía de mercado" o simplemente de "economía libre". Pero si por "capitalismo" se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa» (42).

Conviene notar, con respecto a lo último, que la fórmula un poco abstracta sobre el «cuadro jurídico» necesario y la referencia a la libertad humana «integral» tiene que ser concretizada con la idea de la necesaria *participación* e *iniciativa de todos* —no solamente de algunos— (cf. núms. 35 y 43), y con la idea de la también necesaria defensa y tutela de los bienes colectivos por el Estado, desarrollada un poco antes en la encíclica. Sobre esto último Juan Pablo II escribe: «Es deber del *Estado* proveer a la defensa y tutela de los bienes colectivos, como son el ambiente natural y el ambiente humano, cuya salvaguardia no puede estar ase-

gurada por los simples mecanismos de mercado. Así como en tiempos del viejo capitalismo el Estado tenía el deber de defender los derechos fundamentales del trabajo, así ahora con el nuevo capitalismo el Estado y la sociedad tienen el deber de *defender los bienes colectivos*, que, entre otras cosas, constituyen el único marco dentro del cual es posible para cada uno conseguir legítimamente sus fines individuales» (40). Y «hay bienes que, por su naturaleza, no se pueden ni se deben vender o comprar». Todo esto quiere decir que no son en ningún modo livianas las condiciones para que un capitalismo sea aceptable. Ni son frecuentemente realizadas en la actualidad.

Hay que tener en cuenta todo este conjunto de formulaciones para determinar lo que la Iglesia propone... Y tener en cuenta también ésta hacia el final del capítulo: el que sacara de la encíclica la aprobación de un modelo se engañaría. Lo que la Iglesia ofrece, a través de la manifestación de una serie compleja de exigencias, es «una orientación ideal». La orientación ideal actualmente propuesta contiene un aprecio del mercado y de la empresa, al mismo tiempo que la exigencia de que ellos sean orientados hacia el bien común. Y «la doctrina de la Iglesia reconoce también, añade Juan Pablo II, la legitimidad de los esfuerzos de los trabajadores por conseguir el pleno respeto de su dignidad y espacios más amplios de participación» (43). Es necesario que los que trabajan en la empresa puedan considerar que «trabajan en algo propio». Es necesario también que puedan *todos* ejercitar su inteligencia y su libertad: su iniciativa.

Otra frase muy importante al respecto es ésta: «La empresa no puede considerarse únicamente como una "sociedad de capitales"; es, al mismo tiempo, una "sociedad de personas", en la que entran a formar parte de manera diversa y con responsabilidades específicas los que aportan el capital necesario para su actividad y los que colaboran con su trabajo» (43).

En cuanto a los trabajadores, «sigue siendo necesario todavía un gran movimiento asociativo de ellos, cuyo objetivo es la liberación y la promoción integral de la persona». Nueva formulación, que impide la satisfacción con el capitalismo corriente.

Una pregunta, por otro lado. Qué hacer hoy con ciertas formulaciones anteriores de Juan Pablo II, en la *Laborem exercens* en particular, sobre una «socialización» que dejaría pleno espacio a la subjetividad de la sociedad —es decir, a la participación de todos—. Consiguientemente, el Papa excluye expresamente la idea de proponer un modelo cualquiera en nombre de la Iglesia. Es evidente que sigue dejando abierta la puerta que abría en la *Laborem exercens*, siempre con la condición de que sean respetadas la iniciativa y la libertad de todos, como por otro lado la satisfacción de las necesidades colectivas. Según él, la Iglesia no quiere cerrar el futuro: «Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos los responsables que afronten los problemas concretos en todos sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se relacionan entre sí» (43).

En la coyuntura histórica del 1991, tan distinta de la del 1981, el Papa tiene, sobre todo, que tomar posición ante la propuesta concreta del capitalismo como única y perfecta solución hoy. Y la respuesta es: tiene elementos positivos, pero tiene también o puede tener graves, muy graves, limitaciones. Esto no excluye que en otro momento se busquen legítimamente soluciones en otra dirección. El mercado, en efecto, tiene aspectos positivos, pero no está dicho que es «a priori» y en todos tiempos el modo de respetar la libertad. La fórmula empleada por el Papa a este respecto es mucho más prudente: «Da la impresión de que... sea el instrumento más eficaz para colocar recursos y responder eficazmente a las necesidades». Sin embargo, esto no vale para todo tipo de necesidades

ni de bienes. Aun en el ámbito reducido donde vale hoy, tal vez no valga para siempre... Es notable además que, en este mismo momento, el Papa diga que le parecen necesarios «esfuerzos programados» —se podría, supongo, decir igualmente: planificados— para asegurar a todas las naciones la participación en el desarrollo, rompiendo barreras y monopolios que «dejan a tantos pueblos al margen del desarrollo» (35). Y no cabe duda de que es efectivamente necesaria toda una planificación-programación hoy para ayudar al Tercer Mundo: las relaciones comerciales liberales son frecuentemente opresivas para los mas débiles, cuando hay excesiva desigualdad entre los que participan en ellas, como lo decía Pablo VI en la *Populorum progressio*.

Por lo menos, la Iglesia combate una forma radical de la ideología vigente «que rechaza incluso tomar los problemas sociales (de miseria, etc.) en consideración, porque “a priori” considera condenado al fracaso todo intento de afrontarlos y, de forma fideísta, confía su solución al libre desarrollo de las fuerzas de mercado» (42). La aplicación de la inteligencia humana a dichos problemas daría necesariamente resultados inferiores al libre juego de los intereses. Se trata aquí de la visión de un von Hayek... La Iglesia no puede no rechazar esta exclusión «a priori» del intento humano, cualesquiera sean las ventajas del mercado para muchos casos en la actualidad.

Hasta aquí los puntos principales de las advertencias de Juan Pablo II sobre la economía en este momento de efervescencia.

V

PROPUESTAS PARA EL CAMPO POLITICO

El capítulo V lleva el título «Estado y cultura». Trataré ahora primeramente del Estado o del campo político.

Añadiré algunas reflexiones, a propósito de la cultura, en una conclusión.

Juan Pablo II habla de «Estado de derecho» y de «democracia». Con toda una dialéctica entre ambos términos. Es, creo, lo interesante que hay que subrayar, para ayudar en la lectura de este capítulo.

a) En un primer momento, la primacía se da al Estado de derecho. Este aparece como la exigencia fundamental, después de tantos totalitarismos.

«Estado de derecho» dice, primeramente, división del poder o equilibrio de distintos poderes, según una observación de León XIII en la *Rerum novarum* recogida por Juan Pablo II en su comentario para el aniversario (44).

Pero «Estado de derecho» dice, sobre todo, un ordenamiento «en el cual es soberana *la ley* y no la voluntad arbitraria de los hombres» (44).

Un principio cercano es, según Juan Pablo II, que se reconozca que existe una *verdad* «en sentido objetivo». No es todo subjetivo o arbitrario. Hay algo superior a cualquier ideología, a cualquier opinión particular, y nadie puede violar esa realidad superior. Esto está dicho en contraposición al totalitarismo: «El totalitarismo, en la forma marxista-leninista, explica Juan Pablo II, considera que algunos hombres, en virtud de un conocimiento más profundo de las leyes del desarrollo de la sociedad, por una particular situación de clase o por contacto con las fuentes más profundas de la conciencia colectiva, están exentos del error y pueden, por tanto, arrogarse el ejercicio de un poder *absoluto*» (44). El totalitarismo no reconoce algo superior a su visión política.

Ni reconoce a una Iglesia como capaz de un aporte propio, observa Juan Pablo II: «El Estado, o bien el partido, que cree poder realizar en la historia el bien absoluto y se erige por encima de todos los valores, no puede tolerar que se sostenga un *criterio objetivo del bien y del mal*,

por encima de la voluntad de los gobernantes y que, en determinadas circunstancias, puede servir para juzgar su comportamiento. Esto explica por qué el totalitarismo trata de destruir la Iglesia o, al menos, someterla, convirtiéndola en instrumento del propio aparato ideológico» (45). En modo semejante, «tiende a absorber en sí mismo la nación, la sociedad, la familia, las comunidades religiosas y las mismas personas», todo lo que podría «gozar de un propio ámbito de autonomía y soberanía» (45). El Estado de derecho respeta, por lo contrario, todas estas realidades autónomas...

b) Pero lo que acabo de decir sobre el respeto debido a las naciones, a las familias, a las personas y a su «ámbito de autonomía», lleva a entender que el Estado de derecho supone finalmente o requiere la democracia, «en la medida en que ésta (precisamente) asegura la *participación* de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica» (46). Consiguientemente, la Iglesia, como dice Juan Pablo II, «aprecia este sistema».

c) Pero aquí todavía no para el razonamiento. Pues, si la democracia es como una garantía del Estado de derecho, la Iglesia —Juan Pablo II— ve la democracia misma sometida a este «Estado de derecho», o bien a una «recta concepción de la persona humana» (46). Y democracia no puede significar decisión absoluta de la mayoría. El sistema de decisión mayoritaria puede así tener ventajas prácticas, pero aun una mayoría nunca puede violar la ley superior puesta en la dignidad trascendente del hombre. Ni puede ponerse «en contra de la minoría, marginándola, oprimiéndola, explotándola, o incluso intentando destruirla» (44).

Hay, por cierto, una tendencia hoy a negar dicha subordinación de la democracia. A algunos aparecen peligrosos los que pretenden adherirse a alguna verdad. «Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos» (46).

Contesta, sin embargo, Juan Pablo II: «Si no existe una verdad última, lo cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto» (46).

d) En un cuarto paso, por cierto, Juan Pablo II señala que la Iglesia es consciente del peligro de una concepción absolutista e impositiva de la verdad: «La Iglesia no cierra los ojos ante el peligro del fanatismo o fundamentalismo de quienes, en nombre de una ideología con pretensiones de científica o religiosa, creen que pueden imponer a los demás hombres su concepción de la verdad y del bien» (46).

Añade: «No es de esta índole *la verdad cristiana*. Al no ser ideológica, la fe cristiana no pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad socio-política y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas» (46). El cristianismo excluye así una traducción inmediata, en términos temporales, de la verdad trascendente a la que se adhieren sus fieles.

Además —esto es, creo, otro aspecto—, aun admitiendo que existe una verdad objetiva, Juan Pablo II piensa

que en el campo religioso (y también ético) no se debe nunca buscar imponer dicha verdad: se adhiere a la verdad ética o religiosa solamente con libertad. «La Iglesia, dice Juan Pablo II, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad» (46); es decir, el contenido mismo de la verdad a la que la Iglesia adhiere —esa «trascendente dignidad de la persona»— supone el respeto de su libertad en el acto de la adhesión a la verdad. De tal manera que se reivindica la primacía de la verdad en sí misma, es decir, un fundamento objetivo al «derecho» que se impone al Estado, pero se deja necesariamente la adhesión a ello a la libertad inviolable de los ciudadanos.

e) A «la libertad» de ellos, no a su arbitrario, insiste, por cierto, Juan Pablo II. Dice: «La libertad es valorizada en pleno solamente por la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad la libertad pierde su consistencia y el hombre queda expuesto a la violencia de las pasiones y a condicionamientos patentes o encubiertos» (46). Pero hay que vivir en la libertad... No se debe pretender salir nunca de esta condición, inscrita prácticamente en la democracia. Solamente «el cristiano vive la libertad y la sirve (cf. Jn 8, 31-32), proponiendo continuamente, en conformidad con la naturaleza misionera de su vocación, la verdad que ha conocido». Igualmente, «en el diálogo con los demás hombres (vale notar: en el diálogo, fuera de cualquier imposición) y estando atento a la parte de verdad que encuentra en la experiencia de vida y en la cultura de las personas y de las naciones, el cristiano no renuncia a afirmar todo lo que le han dado a conocer su fe y el correcto ejercicio de su razón» (46).

La Iglesia, se ve, no escapa a la difícil y compleja problemática de la relación entre verdad y libertad que siempre se presenta en la vida de las comunidades políticas. «Utiliza como método propio el respeto de la libertad»,

aun manifestando lo que considera verdad. Esto no da soluciones «a priori» para todos los problemas prácticos —por ejemplo, para ciertos problemas de legislación donde de hecho hay visiones morales opuestas—; sin embargo, nos ayuda a mantener los elementos esenciales de una actitud justa.

f) Una relativa solución a la tensión entre democracia y subordinación a un derecho superior («Estado de derecho») está en la reformación de los ordenamientos de los Estados por un «reconocimiento explícito de los derechos humanos», que gozan también de mucho favor hoy. Entre ellos, el Papa menciona el derecho a la vida después de la concepción, el derecho a la vida en una familia unida, el derecho a la búsqueda y al conocimiento de la verdad, etc. (47).

Debe, desde luego, añadir: «También en los países donde están vigentes formas de gobierno democrático no siempre son respetados totalmente estos derechos. Y nos referimos no solamente al escándalo del aborto, sino también a diversos aspectos de una crisis de los sistemas democráticos, que a veces parece que han perdido la capacidad de decidir según el bien común. Los interrogantes que se plantean en la sociedad a menudo no son examinados según criterios de justicia y moralidad, sino más bien de acuerdo con la fuerza electoral o financiera de los grupos que los sostienen» (47). Con consecuente pérdida de confianza y de participación cívica...

Es cierto que se debe reaccionar contra tales situaciones. Siempre, sin embargo, pasando por la libertad con la que, sola, se adhiere a la verdad. De manera que nunca podemos salir de la dialéctica que aparece en el texto de *Centesimus annus*... Sino por el efectivo progreso de los hombres en la adhesión a la verdad en la libertad. Se puede decir que hay una cierta verdad política que se constituye por el progresivo reconocimiento de las libertades

entre sí —reconocimiento de la libertad del otro, por lo que mi propia libertad también se confirma—.

CONCLUSION:

ALGUNAS PROPUESTAS TAMBIEN PARA LA CULTURA

Más verdad se descubre, sin embargo, a través de los procesos de la cultura. Y por esto el capítulo IV contiene, todavía, en forma breve, una propuesta particular sobre la necesaria libertad y la promoción oportuna de la cultura. Es importante, piensa Juan Pablo II, dar todo su lugar a una esfera de la cultura independiente tanto del mercado como del Estado. «Da la impresión a veces de que el hombre existe sólo como productor y consumidor de mercancías, o bien como objeto de la administración del Estado, mientras se olvida que la convivencia entre los hombres no tiene como fin ni el mercado ni el Estado, ya que posee en sí misma un valor singular a cuyo servicio deben estar el Estado y el mercado. El hombre es, ante todo, un ser que busca la verdad y que se esfuerza por vivirla y profundizarla en un diálogo continuo que implica a las generaciones pasadas y futuras» (49). Esta búsqueda de la verdad es un aspecto fundamental de la cultura. Y «toda la actividad humana tiene lugar dentro de una cultura y tiene una recíproca relación con ella».

Una importante garantía para la libertad en general y para la cualidad de la vida política, consiste así en la libertad y en una fuerte vitalidad de la cultura en su autonomía. Entre otros aspectos, la cultura es viva cuando se acepta la contestación de las nuevas generaciones.

Dentro de este ámbito cultural, añade Juan Pablo II, «la primera y más importante labor se realiza en el corazón del hombre, y el modo como éste se compromete a

construir el propio futuro depende de la concepción que tiene de sí mismo y de su destino. Es a este nivel donde tiene lugar *la contribución específica y decisiva de la Iglesia en favor de la verdadera cultura*. Ella promueve el nivel de los comportamientos humanos que favorecen la cultura de la paz contra los modelos que anulan al hombre en la masa, ignoran el papel de su creatividad y libertad y ponen la grandeza del hombre en sus dotes para el conflicto y para la guerra» (51). Con lo que Juan Pablo II desborda la consideración general de la cultura y de su papel, para concluir con una observación sobre el papel de la *Iglesia*.

Aclara también en el capítulo VI (capítulo final), que la Iglesia interviene por una Doctrina Social directamente ligada al misterio de salvación de todo hombre por Cristo: «Solamente bajo esta perspectiva se ocupa de lo demás: de los derechos humanos de cada uno y, en particular, del "proletariado", la familia y la educación, los deberes del Estado, el ordenamiento de la sociedad nacional e internacional, la vida económica, la cultura, la guerra y la paz, así como del respeto a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte» (54). Re-centra así, acabando, Juan Pablo II, como lo ha hecho ya en varios documentos, la Doctrina Social de la Iglesia, que, como él dice, es teología. La teología, sin embargo, está precisamente al nivel de los aspectos fundamentales de la cultura... Últimas observaciones que no tienen un valor menor que las más particulares consideraciones sobre los problemas económicos o políticos del mundo postcomunista.

1989 Y LA EUROPA DEL FUTURO

JEAN-YVES CALVEZ, SJ

Es importante acudir directamente al Papa para la interpretación de los acontecimientos del 89. Ver cómo el Papa ha interpretado este hecho tan relevante. Voy a hacer esto con la idea (creo que es también la que el Papa ha tenido al escribir aquel capítulo) de captar bien la herencia de estos acontecimientos, de la que Europa es ahora particularmente responsable. La herencia del 89, hay que pensar así, es una herencia que es nuestra ahora, y que tenemos que hacer vivir en el futuro. Esto pasó en el 89, según Juan Pablo II, y debemos preguntarnos qué haremos después. Finalmente, en la última parte, intentaré sacar algunas conclusiones en cuanto a la Organización Internacional de Europa.

¿Qué pasó en el 89?, aunque hay que decir que esto sigue pasando todavía en el 91. La pregunta de Juan Pablo II se refiere no únicamente al 89, sino a todos los 80 (lo que ha pasado en el resto del mundo, en América Latina, en Africa, desde los primeros 80); es cierto que ha habido rasgos más espectaculares en el caso del 89 y de los años siguientes en Europa. Se ha dado una vuelta inesperada y prometedora. Se trata, dice Juan Pablo II, de un

proceso de democratización (en América Latina se decía redemocratización, hace algunos años). A lo largo de los años 80, van cayendo poco a poco en algunos países de América Latina, incluso de África y de Asia, ciertos regímenes dictatoriales y opresores. En otros casos, da comienzo un camino de transición difícil, pero fecundo, hacia formas más justas y de mayor participación. Esto ha seguido a lo largo de todo el decenio y se ha difundido así hacia Europa Central y Oriental. La palabra democratización quiere decir, para el Papa, como para todos nosotros, represión del autoritarismo y progreso de la participación, dos rasgos de democracia.

Hay aspectos más particulares que el Papa destaca, que tienen que ver con la naturaleza de los regímenes comunistas entonces en el poder. Ha habido una defensa del trabajo, una defensa de la libertad y de la cultura.

Primeramente una *defensa del trabajo*.

Esto es un rasgo esencial del acontecimiento del 89. En efecto, dice el Papa, el factor decisivo que ha puesto en marcha los cambios ha sido la violación de los derechos del trabajador. Es muy importante que ponga esto en primer lugar en el caso de regímenes que pretendían existir en favor del trabajador y sistemas que querían ser expresión del Gobierno y, lo que es más, de la dictadura del proletariado. Ahora son las muchedumbres de los trabajadores las que desautorizan la ideología que pretendía ser su voz.

¿Cómo ha sido esa violación de los derechos de los trabajadores? El autoritarismo de las fábricas, el mal trato del trabajador y los salarios insuficientes, objeto de las protestas en Polonia, por ejemplo, ya en los 70. ¿Cómo ha sido esto? Juan Pablo II no lo explica aquí directamente, sino en otros lugares de la encíclica. Este desprecio del trabajador proviene de la visión organicista y mecanicista del socialismo real, el cual ve al hombre como un elemento o una molécula en el organismo social, subordinado al

funcionamiento del mecanismo económico-social, un mecanismo, dice, que no necesitaba su opción autónoma, su responsabilidad ante el bien y el mal (cfr. n. 13).

No voy a discutir hasta qué punto esto era verdadero o no, pero siempre me han atraído las discusiones con los ciudadanos de Europa Oriental, sobre la enorme importancia que daban a la sociedad. Todo dependía de la sociedad, lo social, la formación social; y siempre parecía el hombre subordinado. Esto explica, piensa el Papa, la subordinación del hombre en el sistema de la fábrica, en particular.

Efectivamente, es un hecho que empezó en Polonia, ya con el cardenal Wyszynski en los años 60, una larga historia de la defensa del trabajo y de los trabajadores.

No es por casualidad que Juan Pablo II ponga este punto en la base de su reflexión. Me acuerdo de declaraciones y textos de los obispos polacos de los años 60, donde no se decía una palabra sobre la libertad religiosa, ni una palabra sobre la libertad política, ni sobre el régimen; habría sido muy peligroso, además. Pero se atrevían, por lo menos, a defender al trabajador. Era la única cosa decisiva, evidentemente, y lo ha demostrado la historia siguiente, porque todo ha pasado a través de un sindicato; también no nos olvidemos de esto. Es un escándalo para un régimen comunista que otros se puedan apoderar de la causa obrera, pero es lo que aconteció.

Esta lucha por el trabajo, añade Juan Pablo II, «ha sido, en algunos países, *el encuentro entre la Iglesia y el movimiento obrero...* Durante casi un siglo dicho movimiento en gran parte había caído bajo la hegemonía del marxismo, no sin la convicción de que los proletarios, para luchar eficazmente contra la opresión, debían asumir las teorías materialistas y economicistas» (n. 26).

Hoy han descubierto, de nuevo, expresiones y principios de la Doctrina Social de la Iglesia, partiendo de la difícil experiencia vivida de la opresión del trabajo. Este

movimiento obrero nuevo desemboca en un movimiento más general de los trabajadores y de los hombres de buena voluntad, orientado a la liberación de la persona humana y a la consolidación de sus derechos. Una liberación para la que ya no hay necesidad de recurrir a un compromiso imposible entre marxismo y cristianismo.

No en todos los casos se ha dado este gran encuentro obrero con la Iglesia; fue verdadero sólo en Polonia. Sin embargo, en muchos más países, ha habido cierto reencuentro entre la Iglesia y el pueblo; esta situación se ha dado en países donde era impensable anteriormente: el caso de la Bohemia, de la república checoslovaca. Las Iglesias han contribuido, por lo menos algo, a crear espacios de libertad en situaciones donde no había, los cuales han sido muy útiles. De este modo se puede explicar la alusión del Papa al encuentro y reencuentro. No se trata siempre del movimiento obrero como tal; pero un reencuentro de la Iglesia con los pueblos sí que ha habido.

En segundo lugar, según la caracterización que hace del 89, el Papa, ha habido una defensa de la libertad contra un sistema que violaba, en general, el derecho a la iniciativa. Y, simultáneamente, porque estas cosas van absolutamente juntas para él, y tiene razón, ha habido una defensa del derecho a la cultura, derecho a la iniciativa y derecho a la cultura, juntos. En particular, cuenta él, ha habido una crisis de ineficacia del sistema económico, debida a la violación de los derechos humanos, a la iniciativa, a la propiedad, a la libertad en el sector económico, y esto ha llevado a un cierto fracaso. En la cultura, ha habido una crisis semejante. En particular, se ha buscado eliminar la pregunta acerca de la existencia del sentido personal, punto central de toda cultura, y se ha llegado así a un vacío espiritual; creo que también está muy demostrado esto. La causa de la crisis es, de nuevo, la visión antropológica socio-organicista ya indicada, acompañada por el ateísmo, también característi-

co del marxismo, por lo menos aquel marxismo de la Europa Oriental.

Pero, explica Juan Pablo II, la realidad social, cultural, se ha vengado. Este es el sentido de los acontecimientos: el vacío espiritual creado por el marxismo, dice, por un lado ha dejado sin orientación a las jóvenes generaciones; por otro lado, en no pocos casos los ha indicado a la insoslayable búsqueda de la propia identidad y del sentido de la vida, a descubrir las raíces religiosas de la cultura de su nación y la persona misma de Cristo como respuesta existencialmente adecuada al deseo de bien, de verdad y de vida que hay en el corazón de todo hombre. Dice Juan Pablo II, en no pocos casos (es difícil decir en cuántos, sobre todo en los últimos años, de aquellos regímenes en los años 70, pienso en la Unión Soviética misma). Había conversaciones, reencuentros, efectivamente, en un marco general de vacío espiritual. Creo que la interpretación es justa también. Esto acontecía en cuanto al vacío espiritual; la realidad se vengaba de todo el esfuerzo hecho por vaciar espiritualmente una cultura. Se constataba que nada, finalmente, podía contra un deseo profundo del hombre, que de nuevo se manifestaba, y lo mismo en cuanto a la libertad: dice Juan Pablo II que no sólo no es lícito, desde el punto de vista ético, desatender la naturaleza del hombre, que ha sido creado para la libertad, sino que esto ni siquiera es posible en la práctica. Donde la sociedad se organiza reduciendo de manera arbitraria, o incluso eliminando, el ámbito en que se ejercita legítimamente la libertad, el resultado es la desorganización, la decadencia progresiva de la vida social. Siempre la idea es que la realidad se venga. Y así como se levantan los trabajadores contra un sistema que viola el trabajo humano, se levantan más generalmente los hombres contra un sistema que, limitando abusivamente la libertad, destruye la vida social, la sociedad civil y lleva a su decadencia.

Hay otro aspecto importante del problema de la libertad subrayado aquí, y que quiero mencionar también porque creo que la reflexión es importante: la libertad debe ser preservada en nombre de la imperfección, o sea, del pecado del hombre. No se debe nunca pretender suprimir todo mal y consiguientemente forzar para esto a los hombres en esta existencia terrena.

Desgraciadamente es lo que ha acontecido en los regímenes comunistas. El Papa dice: «Cuando los hombres se creen en posesión del secreto de una organización social perfecta que haga imposible el mal, piensan también que pueden usar todos los medios, incluso la violencia o la mentira, para realizarla... La parábola evangélica de la buena semilla y la cizaña nos enseña (continúa Juan Pablo II) que corresponde solamente a Dios separar a los seguidores del Reino y a los seguidores del Maligno, y que este juicio tendrá lugar al final de los tiempos» (n. 25). Insisto sobre estas cosas que pueden servir para nuestra enseñanza. Esto se saca de una crítica a lo que ha acontecido con el marxismo, pero también una buena advertencia para nuestro propio modo de actuar. Así, defensa del trabajo, defensa de la libertad y de la cultura, son los rasgos esenciales de la vuelta del 89, según el Papa.

Otro interrogante, también importante para nuestro porvenir, es: ¿Qué ha pasado en el 89, en cuanto al método de lucha? Es una cuestión decisiva, dado el carácter de los regímenes comunistas, en particular el recurso a la lucha de clases en forma radical. La respuesta es que el 89 ha sido una lucha no violenta «de hombres que, resistiéndose siempre a ceder al poder de la fuerza, han sabido encontrar, una y otra vez, formas eficaces para dar testimonio de la verdad. Esta actitud ha desarmado al adversario, ya que la violencia tiene siempre necesidad de justificarse con la mentira y de asumir, aunque sea falsamente, el aspecto de la defensa de un derecho o de una respuesta a una amenaza ajena» (n. 23). Aquí no había amenaza. El

Papa se refiere, supongo, tanto a los acontecimientos de Manila, en el tiempo de la caída de Marcos, como a los de Polonia, de Checoslovaquia, de Alemania Oriental.

Un poco más adelante dice también que «la lucha que ha desembocado en los cambios de 1989 ha exigido lucidez, moderación, sufrimientos y sacrificios; en cierto sentido, ha nacido de la oración y hubiera sido impensable sin una ilimitada confianza en Dios, Señor de la historia, que tiene en sus manos el corazón de los hombres. Uniendo el propio sufrimiento por la verdad y por la libertad al de Cristo en la cruz, es así como el hombre puede hacer el milagro de la paz» (n. 25).

A partir de esta situación, la cuestión es ¿qué hacer? Siguiendo todavía a Juan Pablo II, dice que no está todo resuelto; en primer lugar «se acumularon odios y rencores. Y sigue siendo real el peligro de que vuelvan a explotar, después de la caída de la dictadura, provocando graves conflictos y muertes, si disminuyen a su vez la tensión moral y la firmeza consciente en dar testimonio de la verdad, que han animado los esfuerzos del tiempo pasado» (n. 27).

Esta es la primera respuesta, en cuanto al nivel de las actitudes fundamentales.

En segundo lugar, es necesaria una nueva Organización Internacional, europea en particular, para el justo acuerdo y la pacífica conciliación de los derechos de los unos y de los otros (cfr. n. 27).

En tercer lugar, hace falta una reconstrucción moral, económica y política, también; pero sobre todo una reconstrucción moral. Este tema de la reconstrucción moral está al orden del día en todas partes de Europa Central y Oriental. No nos olvidemos que la Carta 77 de Václav Hasel en Checoslovaquia fue expresión de una reacción no política, sino moral, a la situación creada por la dictadura. Los miembros de la Carta tenían la impresión de que no podían hacer nada en lo político en aquellos

tiempos, pero lo hicieron después. La gran idea de la 77 era que sus miembros pensarán que tenían que comprometerse en no aceptar la mentira en su vida, nada más. Un comunista me dijo también en una ocasión, en Europa Oriental, que finalmente el comunismo no era una meta tan mala, no es una meta mala, lo malo ha sido que en su nombre hemos mentido tanto.

Esto último indica que somos hoy responsables de una reconstrucción sobre los mismos valores que han conducido a la liberación. No lo dice así directamente Juan Pablo II, pero creo que todo el sentido de aquel volver sobre el 89 no es para glorificarse de lo acontecido, sino para que tomemos conciencia de lo que ha pasado verdaderamente, en nombre de lo que se ha luchado y para que esto sea como un faro para el futuro de Europa. Por eso, pone el centro de todo, también para el futuro, en el respeto a la conciencia.

Hay que decir que sobre estas cosas primeramente debemos tomar conciencia. Lo cual no es nada fácil. Requiere un gran esfuerzo de nuestras sociedades, si queremos verdaderamente ser fieles a aquella herencia, y en el caso de Europa Occidental requiere primeramente que tomemos verdaderamente conciencia de ello. Después, una vez que se toma conciencia de estos valores, no es nada fácil ponerlos en práctica. Por ejemplo, no es nada fácil, este objetivo de respeto de la conciencia. No es fácil en la sociedad civil, donde de hecho hay personas que no tienen la misma visión de conciencia sobre problemas muy importantes y cómo organizar la convivencia en el respeto total de la conciencia de los unos y de los otros; no es fácil.

El mismo respeto no es fácil para la Iglesia, que insiste sobre la conciencia, pero también está muy atada a la idea de verdad, de verdad objetiva, insiste Juan Pablo II. Sin embargo, hay que caminar en el respeto simultáneo de la conciencia y del valor de la verdad.

Resumo de nuevo estos grandes valores, que han estado presentes en el 89 y que tienen que ser como una herencia ahora:

1. El respeto del trabajo y del trabajador contra el desprecio del trabajador, demasiado frecuente todavía en muchos sistemas y situaciones, y también contra el autoritarismo de la Organización Económica.

2. El respeto de la libertad, sobre todo como posibilidad de iniciativa, para cada uno, en lo económico, en lo político. Insisto, para cada uno. Hoy la gran lucha se da en torno al liberalismo. Hay que decir que el liberalismo es un gran valor; pero una excesiva defensa del liberalismo es la defensa de la libertad para algunos pocos, y la respuesta de la Iglesia es que el liberalismo no es suficientemente liberal, no es demasiado liberal. La Iglesia, en lo económico, en lo político también, quiere verdaderamente la libertad para todos.

3. Es también un aspecto capital de esta herencia, que el hecho de Europa, a través de estos acontecimientos, se ha comprometido también al respeto de la cultura, de la autonomía, de las instituciones culturales, como instituciones donde el hombre crece, se educa, y esto no únicamente en las instituciones educativas, sino en todas las de la cultura, de las artes, de la expresión, etc.

Otro elemento de la herencia es también la práctica de la no violencia en la solución de los conflictos, aun en las luchas, dado que el Papa no excluye luchas ni conflictividad.

En varios lugares de esta encíclica hay un reconocimiento sobre la existencia real del conflicto en la vida humana, pero es decisivo comprometerse en la práctica de la no violencia para la solución de los conflictos.

La Europa que se debe construir, más bien las sociedades que debemos construir o reconstruir en Europa, tienen que ser ejemplares en todo esto, si queremos ser fieles a lo

que acabamos de vivir. Hay fuerzas contrarias y en particular una que Juan Pablo II nombra mucho: el deseo de consumo, el deseo de bienes económicos, lo cual juega en contra de todos los valores que hemos dicho aquí; el Oeste, donde hay tanta cultura de consumo, está en la obligación de relativizar esta primacía del consumo en su práctica. Entre otras razones, tiene que relativizarlo para limitar el efecto de atracción, de demostración sobre los hombres del Este y del Sur. ¿Cómo organizar Europa para esto? ¿Cómo organizarse? Quiero insistir, para terminar con el problema de la Organización Internacional Europea.

El Papa da a esta Organización Internacional Europea el papel que citamos anteriormente. ¿Para qué una Organización Internacional Europea? Para la resolución y la pacífica conciliación de los derechos, podemos decir también de los intereses, de los unos y de los otros. De unos pueblos y de los otros pueblos, de unas naciones, nacionalidades, minorías. Es muy claro que el Papa se refiere precisamente a las tensiones que pueden aparecer entre distintos grupos, naciones, nacionalidades, minorías. Y todos en estos días tenemos en la mente el ejemplo yugoslavo.

No hay que olvidarse que si la construcción europea occidental ha podido aparecer en los últimos años, en un cierto momento, determinada por el enfrentamiento con el Este, en otras palabras, ha podido aparecer defensiva hacia el Este en la división de Europa, para resistir a una amenaza; se fue así durante los últimos años; no hay que olvidarse, digo, que ella había empezado con otra cosa, con una versión muy seria del deseo de superar la violencia entre naciones. Se puede decir que se trataba del deseo de superar un sistema de Estados-naciones-soberanos que había sido capaz de producir las guerras más feroces de la historia humana. De Gasperi, Schuman, Monnet, Adenauer, De Gaulle, todos estos quisieron dar esa vuelta a la historia europea, y menciono esto porque las pala-

bras del Papa cuando nos dice para qué una Organización Internacional nueva de la Europa de hoy, dice lo mismo: se trata de lo mismo hoy para todo el continente, precisamente.

No hay en la Organización sola una garantía absoluta de la paz, esto lo sabemos; sin embargo, la existencia o la creación de dos niveles de Organización Política distintos, en vez de uno solo (es decir, nación sí, pero al mismo tiempo una comunidad política internacional superior regulada ella misma por la existencia de las naciones), da una mayor posibilidad, probabilidad, de paz. La Organización no es todo, pero tampoco es inútil.

El sistema de división de poderes dentro de una nación, dentro de un Gobierno, es una cierta garantía de la libertad, es un primer paso del Estado de derecho. Del mismo modo, da qué pensar la insistencia del Papa sobre la Organización Internacional Europea. Nos hace pensar que no es todo; pero nos da una mayor probabilidad de paz. Por el momento, nadie pondría en duda el valor de algo como la Comunidad Europea todavía Occidental. La idea de la Comunidad Económica Europea vaciló un momento, durante la primavera y el verano del 89; vaciló porque se había olvidado un poco la intención inicial de esta Comunidad, y mucha gente, al empezar el 89, cuando todo empezó a moverse, decía que esta Comunidad la estábamos construyendo contra el Este. En el otoño, cuando apareció segura la unificación alemana, la idea de la C.E.E. volvió a recobrar valor como lugar para acoger a la nueva Alemania, que sin este respaldo habría podido aparecer peligroso.

El problema (y a través de esto se ha consolidado la construcción) es hoy el de la compatibilidad de esa construcción ya en marcha y las necesidades de organización internacional a nivel claramente continental. Es importante, por ejemplo, que al progresar la Unión Política y Monetaria Occidental, que lo estamos haciendo, nunca

cerremos posibilidades en cuanto a la coordinación de todo el continente; cada paso tiene que ser hecho con mucho cuidado, con respecto a la posibilidad de mayor apertura. No digo necesariamente abrir las mismas estructuras, eso es mucho más complicado, pero por lo menos no dañar la posibilidad de nuevas coordinaciones continentales. Es fundamental no vivir en la idea de que los occidentales no se deben cargar con los problemas difíciles del Este; esta tentación nos viene a veces. Cargarlos con todo esto ¡es horrible! Eso sería fatal. El ejemplo yugoslavo demuestra en estos días que si se deja pudrir un conflicto de este tipo son muy probables los apoyos, las intervenciones de unos y otros. Estamos viviendo, hemos entrado ya en esta era de peligros en cuanto a Yugoslavia. Esto quiere decir que hay prisa para organizar algo que nos salve de tales perspectivas.

Otro problema que está presente entre nosotros es el de los refugiados; emigrantes que, ciertamente, nos van a venir si se deja pudrir la situación política o la situación económica. Decir que no nos queremos cargar con todo esto, es una idea impensable. Nos cargaremos en todo caso, pero tal vez muy mal si no tomamos nuestra responsabilidad ahora. En otras palabras, las relaciones entre las naciones de toda Europa ya se han hecho demasiado densas, demasiado intensas, para lo que se ha mantenido una situación de dispersión jurídica internacional.

El Consejo de Europa es una vía importante, en cuanto a la protección de los derechos humanos, gracias a la Carta, a la Comisión, a la Corte. Se trata de un campo de preocupación muy decisivo, dada la historia de las violaciones durante las últimas décadas en Europa Central y Oriental. Hay algunos países de Europa Central y Oriental que están entrando en el Consejo de Europa; a veces surge la pregunta de por qué Polonia no es todavía una democracia libre en las definiciones del Consejo de Europa, un Parlamento no libremente elegido. El día que ten-

ga sus elecciones entrará automáticamente en el Consejo de Europa.

El Consejo para la Seguridad y la Cooperación en Europa es también una vía importante; cumple en parte la misma función de garantía de los derechos humanos, pero se está extendiendo en la dirección de la resolución pacífica de los conflictos dentro del espacio europeo. Se han dado pasos, pero, desgraciadamente, están atrasados. Es exactamente esto lo que necesitábamos para el caso yugoslavo. Es una lástima que sea únicamente Europa Occidental la que se ocupa de su situación, porque Europa Occidental no es completamente neutral en este conflicto. Habría sido mucho mejor poder disponer de un mecanismo, ya que el apoyo lo hemos conseguido, pero era necesario un mecanismo eficaz, del tipo del Consejo de Seguridad y Cooperación en Europa.

La dificultad que atravesamos en este tema es que con los acontecimientos de la Unión Soviética no sabemos bien todavía cuál es la realidad del orden internacional. Los diplomáticos en estos días están muy ocupados en estudiar la distribución efectiva de los poderes que se están esbozando en la nueva Unión. Durante el último año, mientras algunos Estados de Europa Occidental abandonaban sus últimas reservas ante la idea de superioridad de la legislación comunitaria sobre la legislación nacional, las Repúblicas, miembros de la Unión Soviética, iban por el camino contrario, exactamente. Ellas decidían, una después de otra, la superioridad de su ley nacional sobre las leyes de la Unión, que por su parte buscaba mantener la superioridad de sus leyes y se había llegado, hace algunas semanas, a una situación en la que ya nadie sabía qué ley en todo aquel conjunto estaba vigente verdaderamente, y todavía no se sabe.

Hay una gran urgencia de organización de todo el continente; pero hay una gran dificultad en hacerlo mientras no veamos un poco más clara la organización mis-

ma, interior, si se puede decir, de lo que fue la Unión Soviética. Hace falta clarificar esta situación para que sea posible saber entre qué sujetos de derecho se debe organizar el nuevo espacio de cooperación económica, de defensa, de garantía de la vida pacífica, para la solución ordenada de los conflictos.

Dada la continuidad de Europa Occidental, a pesar de esta dificultad actual, quiero insistir, dada la continuidad de Europa Occidental hacia Europa Oriental, de que es en todo caso impensable la existencia de dos organizaciones, Occidental y Oriental, fundamentalmente distintas o separadas, como si hubiera todavía bloque y bloque; no hay frontera natural, si se puede decir, ni cultural. Exactamente donde se había establecido la llamada cortina de hierro, no había frontera verdadera ahí, era algo completamente artificial y no natural. Una vez caída aquella cortina de hierro, sería muy falso creer que hay una frontera.

En cuanto a lo cultural, en particular, hay una continuidad extraordinaria que se extiende a la Unión Soviética misma, esto lo hemos descubierto estos últimos años los que hemos tenido muchos contactos con los soviéticos. Entonces nos aparecían como de una cultura completamente distinta, hace quince años; poco a poco, cuando se deshacía la ideología marxista, se descubrían como hombres de la misma cultura europea, con las mismas fuentes filosóficas, para no hablar de los cristianos. Esto apareció muy claramente. Por ello, creo que nos puede ser difícil todavía asimilar la situación de liberarnos completamente de la idea de que hay dos Europas o tres. No, hay verdaderamente una sola.

Para concluir sobre el problema cultural europeo, ciertamente no lo puedo tratar largamente, pero afirmaría por lo menos lo siguiente: la continuidad cultural es fuerte, es evidente, a pesar de la distinción de idiomas y un poco de las costumbres. En la Iglesia hay una fuerte tendencia en insistir que la base sobre la que se puede

verdaderamente reconstruir Europa es el cristianismo y una cultura cristiana. Esta afirmación tiene también un amplio margen de verdad, sí, y lo tiene mucho más hoy que hace algunos años, porque nadie sabía hace cinco o seis años hasta qué punto el elemento cristiano había quedado activo, por ejemplo, en Rusia. Ha sido un descubrimiento, hasta para los obispos rusos mismos, ver cuánto quedaba. La idea que se difunde en toda la Iglesia es que el cristianismo tiene verdaderamente una base para la reconstrucción europea, ésta es una idea que tiene mucha vigencia.

Como tercer punto sobre la cultura que quiero indicar (1.º continuidad; 2.º importancia del cristiano y de lo cristiano), es llamar la atención sobre la importancia de la base cristiana de Europa, la cual no debe nunca aparecer como una imposición de esa concepción cultural o de elementos de ella, dado que, según la visión misma de la Iglesia, la libertad de la cultura es fundamental. La lucha por la cultura ha sido uno de los aspectos más importantes de los 80, del 89 en particular, y sería muy peligroso ceder en esto. Uno de los problemas para la Iglesia es el de compaginar bien libertad y afirmación de la existencia de una verdad, es decir, compaginar bien libertad cultural y afirmación de la fuente cristiana de Europa. La Iglesia no debe actuar por imposición, ni generalmente por reivindicación, sino por difusión, persuasión, atracción, proponiendo sugerencias atractivas, saludables, para el bien del hombre. Ojalá, hayamos aprendido nosotros esto profundamente: el fracaso del sistema que más en este siglo quiso imponer ideas como si fuesen cosas. Ojalá, lo hayamos aprendido muy bien como uno de los elementos capitales de la herencia recibidos: estos acontecimientos de liberación que hemos vivido recientemente.

LA INTERVENCION DEL ESTADO EN LA SOCIEDAD, SEGUN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

RAFAEL M.^a SANZ DE DIEGO, SJ

«Sociedad» y «Estado» son dos conceptos básicos en la Doctrina Social de la Iglesia (1). Ha sido muy amplia, densa y fecunda, su reflexión sobre ellos. Dentro del ho-

(1) En adelante DSI. Utilizaré también las demás siglas habituales para designar los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia. Son éstas, por orden alfabético:

CA: *Centesimus annus* (Juan Pablo II, 1-5-1991).

CVP: *Los católicos en la vida pública* (Conferencia Episcopal Española, 22-4-1986).

DH: *Dignitatis humanae* (Vaticano II, 7-12-1965).

GE: *Gravissimum educationis* (Vaticano II, 28-10-1965).

GS: *Gaudium et spes* (Vaticano II, 7-12-1965).

LE: *Laborem exercens* (Juan Pablo II, 14-9-1981).

MM: *Mater et Magistra* (Juan XXIII, 15-5-1961).

OA: *Octogesima adveniens* (Pablo VI, 15-5-1971).

PP: *Populorum progressio* (Pablo VI, 26-3-1967).

PT: *Pacem in terris* (Juan XXIII, 11-4-1963).

QA: *Quadragesimo anno* (Pío XI, 15-5-1931).

RN: *Rerum novarum* (León XIII, 15-5-1891).

SRS: *Sollicitudo rei socialis* (Juan Pablo II, 30-12-1987).

TL: *Teología de la Liberación*.

VL: *La verdad os hará libres* (Conferencia Episcopal Española, 20-11-1990).

menaje a la DSI, que es este año el dedicado a ella, quiero emplear estas páginas para recordar los hitos fundamentales de esta reflexión, antigua, y hoy, quizá, más actual que antes. Porque, debido a los adelantos técnicos, el Estado tiene hoy unas posibilidades de intervención de las que no disponía antes. Hoy, en un Estado democrático, la Administración puede influir y controlar al ciudadano más que en los mejores tiempos absolutistas.

A un súbdito de Luis XIV, por ejemplo, le hubiesen resultado inconcebibles realidades que hoy son cotidianas en cualquier Estado democrático y que se jacta de respetar los derechos humanos. Entre otras:

- Que el gobierno pudiese controlar datos relativos a áreas íntimas de cada persona, como la cuantía de sus ingresos y la dirección de sus inversiones. Estos y otros datos obran hoy en poder de la Administración, en los ordenadores «Berta» y «Rita».

- Que decisiones importantes para cada individuo —el cuidado de la propia salud, entre otras— estén mediatizadas por el Estado, que condiciona la elección de médico y tratamiento a seguir.

- Que el cuadro de valores que los padres de familia desean que se transmita a sus hijos esté determinado por un ministro de educación que dictamina los planes de estudio y la presencia o ausencia de formación moral y/o religiosa en los centros públicos.

- Que el gobierno pueda transmitir consignas y orientar la información y la opinión a través de los MCS...

Estas concreciones pretenden ejemplificar hasta qué punto la intervención del Estado en la vida social se ha convertido en un problema de peso. La DSI lo ha recogido abundantemente, como tendremos ocasión de ver.

Para no perdernos en esta reflexión densa, daré tres pasos:

- Recordaré en un primer momento *las bases de la reflexión de la DSI sobre la sociedad y el Estado.*

● A continuación expondré, por un doble camino, *la reflexión de la DSI sobre la intervención del Estado*. El camino será doble porque lo recorreré primero por orden cronológico, destacando las etapas que se suceden en esta reflexión y, más tarde, por áreas, señalando los objetivos de la intervención estatal en política, en economía y en el ámbito cultural.

● Finalmente, en un tercer momento, complementaré lo anterior atendiendo a *las tareas específicas que le competen al ciudadano*.

I

LA BASE: DEL HOMBRE A LA SOCIEDAD Y AL ESTADO

1. El origen del Estado

La DSI —a Juan Pablo II le gusta repetirlo— tiene como finalidad la atención al hombre (2). Puede añadirse que también es el hombre su punto de partida. En formulación de Juan XXIII:

Cada uno de los seres humanos es y debe ser el fundamento, el fin y el sujeto de todas las instituciones en que se expresa y actúa la vida social (3).

Desde el hombre comienza la reflexión de la DSI sobre la sociedad y el Estado. Un análisis del ser humano nos descubre que el hombre es, por naturaleza, social. Es decir, está hecho para vivir en sociedad, en contacto con

(2) CA 53.

(3) MM 219.

otros. Desde muchos puntos de vista se llega a esta percepción básica:

Muchos elementos del ser humano son camino de comunicación con otros seres humanos: el lenguaje, los sentidos, la sexualidad, la inteligencia... De sobra sabemos que la mayor tortura para un ser humano es el aislamiento. Y que una persona crece si se abre a la relación con otros y, a la vez, se disminuye si se encierra en sí misma. Es, además, claro, que el hombre en sociedad consigue objetivos más elevados que si permanece aislado. En una palabra, el hombre está hecho para vivir en sociedad.

Puesto que el ser humano está «fabricado» para vivir con otros, la existencia de sociedades no depende sólo de la voluntad humana, sino que se deriva de la misma naturaleza del hombre, creada en definitiva por Dios de esta manera concreta (4). De hecho, la experiencia muestra que el hombre crea espontáneamente sociedades: la familia, el grupo de amigos, las asociaciones de todo tipo...

(4) EN R. M.^a SANZ DE DIEGO-S. ESCUDERO: *Pensamiento Social Cristiano II*, Madrid, ed. ICAI, 1991, se establece como punto de partida para la reflexión de la DSI sobre cuestiones políticas la socialidad del hombre. Cf. cap. IX, pp. 419 y ss. Esta había sido la reflexión de la Iglesia antes de la DSI, especialmente a partir de la Escuela de Salamanca (*ib.*, 2-7). Los manuales de DSI lo han entendido así siempre. Por citar los de más reciente aparición en el ámbito hispanófono, cf. J.-Y. CALVEZ: *La enseñanza social de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1991, pp. 42 y ss., y G. DEL POZO ABEJON: *Manual de Moral social cristiana*, Burgos, ed. Aldecoa, 1991, pp. 50 y ss. A partir de la Ilustración se justificó la existencia de la sociedad y del Estado prescindiendo de Dios y poniendo la fuerza en el «contrato social» o decisión humana. Por esta línea siguieron el liberalismo y el marxismo desde presupuestos distintos. Y contra ellos reaccionó la DSI. Sobre esta historia, cf. el cap. I de *Pensamiento Social Cristiano II*.

Y, además, el hombre, al nacer, se encuentra inmerso en una sociedad política que llamamos Estado. Muchas veces se han preguntado los hombres el por qué de la existencia de esta macrosociedad concreta. Es sugerente la respuesta que da a esta pregunta GS:

Los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la comunidad civil son conscientes de su propia insuficiencia para lograr una vida plenamente humana y perciben la necesidad de una comunidad más amplia, en la cual todos conjuguen a diario sus energías en orden a una mejor procuración del Bien Común. Para ello forman una comunidad política, según tipos institucionales varios. La comunidad política nace, pues, para buscar el Bien Común, en el que encuentra su justificación plena y su sentido y del que deriva su legitimidad primigenia y propia (5).

La insuficiencia de los individuos y de las pequeñas sociedades —familia, amigos, empresa, etc.— para lograr una vida plenamente humana —es claro que las microsociedades aludidas no pueden llegar a crear instituciones y servicios que mejoran la calidad de la vida y que para ello es preciso la acción de todos en una sociedad mayor— nos lleva a constituir el Estado. Que tiene como finalidad propia el Bien Común.

2. La finalidad del Estado: el Bien Común

En el texto conciliar que acabamos de citar se alude al Bien Común. Es éste uno de los conceptos básicos de la DSI y una de sus mejores aportaciones a las ciencias sociales y a la reflexión sobre el hombre y la sociedad. Prácticamente

(5) GS 74

ticamente todos los especialistas aceptan en teoría la definición de Bien Común que acuñó Juan XXIII:

El conjunto de condiciones sociales que permiten a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección (6).

Vale la pena detenerse un momento en este concepto básico. Porque presupone una toma de postura clara. En unos pocos brochazos rápidos se puede afirmar que el Bien Común, considerado como la finalidad del Estado y, por tanto, como la obligación genérica de la autoridad (7):

- No equivale exactamente a buscar el bien de todos o de la mayoría, aunque ambas cosas sean laudables y deban procurarse.

- Tampoco equivale a que el Estado deba procurar que todos los ciudadanos lleguen a metas idénticas, pues cada uno tiene sus propias capacidades y límites y el desarrollo de la propia perfección no es idéntico en todos.

- Está igualmente lejos de pretender que el Estado consiga el desarrollo de las perfecciones de cada ciudadano. Lo que debe hacer es crear las condiciones para que cada uno lo logre.

- Aunque es obvio que el gobierno debe pretender el bien de todos —por eso se alude en su tarea al Bien Co-

(6) MM 65. Juan XXIII vuelve a ella en PT 58. De hecho, esta formulación se inspira, mejorándola, en la que había expuesto Pío XII en su radiomensaje navideño *Con sempre* (24-12-1942) núm. 13: «Aque-llas condiciones externas que son necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desempeño de sus cualidades y de sus oficios, de su vida material, intelectual y religiosa».

(7) RN 23 establece que el Bien Común es la misión propia del Estado, en contraposición a la de los particulares, que, sin olvidar la repercusión que pueda tener en otros, deben buscar su bien particular. Como dirá más tarde Juan XXIII, el Bien Común obliga a todos los ciudadanos y a todos los gobernantes: PT 53-54.

mún— es justo que cuide con especial preferencia de los más débiles (8).

- El Bien Común abarca todo el ser del hombre. Por tanto, también lo espiritual, que es una faceta del ser humano que puede y debe ser perfeccionada (9), y cuyo desconocimiento daña tan seriamente al ser humano (10).

- Desde esta perspectiva se comprende el alcance de las últimas reflexiones del Papa actual sobre este tema: el Bien Común no es la simple suma de los intereses particulares, sino la valoración y armonización de éstos, realizada según una jerarquía de valores, basada en la exacta comprensión de la dignidad de la persona (11).

Ya lo había advertido Juan XXIII: el Bien Común está ligado a la naturaleza humana y al concepto de persona que cada uno tiene. Con todo, hay una serie de deberes que indiscutiblemente obligan a todos los gobernantes para hacer real su aportación eficaz del Bien Común. El mismo Papa Roncalli concretó esta obligación en cinco deberes:

- Reconocer, tutelar y proteger efectivamente los derechos y deberes del hombre.
- Armonizarlos y regularlos, de forma que los derechos de unos no impidan los de otros.
- Favorecer efectivamente su ejercicio.
- Fomentar el desarrollo económico y también social, organizar la previsión y seguridad social, crear el marco para que se desarrolle una economía próspera, vi-

(8) Esta reflexión la había hecho ya León XIII (RN 25) sin aludir en concreto al Bien Común. Aludiendo a él lo dice Juan XXIII en PT 56.

(9) PT 57-59.

(10) Lo ha expuesto reiteradamente Juan Pablo II en CA, por ejemplo, en los núms. 13, 60 y otros. Es también claro que una antropología que considere dañino lo religioso está en desacuerdo con esto.

(11) CA 47.

gilar para que se observe la justicia social, dar facilidades para que se constituyan cuerpos intermedios entre el Estado y el individuo y difundir lo más posible los bienes culturales.

- Y, finalmente, regular los derechos, de modo que no se creen grupos privilegiados ni el Estado coarte la libre iniciativa de los particulares (12).

Sobre alguno de estos puntos volveremos más adelante, pues los trata de nuevo la DSI. Pero las breves consideraciones precedentes pueden bastar para abrimos a la trascendencia del concepto de «Bien Común». Ahora debemos complementarlo explicitando otro, muy cercano a él: la participación de todos en los asuntos públicos y, más en concreto, en el logro de ese Bien Común.

3. La participación de todos

Ya en la cita de GS que ha abierto esta sección se lee que el Estado debe hacer posible que «todos conjuguen a diario sus energías en orden a una mejor procuración del Bien Común». Es decir, se alienta a la participación. Esta ha sido una constante en la DSI desde León XIII.

En PT, Juan XXIII declara que no puede establecerse una norma universal sobre la mejor forma de gobierno: hay que tener en cuenta las circunstancias de cada pueblo y su situación, que cambia según lugares y épocas. Pero esto no impide una consideración general: la división de funciones y poderes que caracteriza al sistema democrático y que posibilita la participación de todos, «concuera con la propia naturaleza del hombre» (13) y garantiza mejor el ejercicio de los derechos y el cumpli-

(12) PT 60-66.

(13) *Ib.*, 68. La división de poderes se contempla ya en RN 25.

miento de los deberes. Esta doctrina la hizo suya también el Vaticano II (14).

La DSI no se limita a una genérica recomendación del sistema democrático. Especifica más las condiciones concretas que debe reunir un sistema para servir realmente al Bien Común. Y se advierte una gradación creciente en la finura y la exigencia:

- *Juan XXIII* pedía a los que ejercían los tres poderes que los ejerciesen bien. Al ejecutivo le recomendaba atenerse a la ley y ser eficaz. Al legislativo le animaba a adaptar las normas a la realidad del país. Al judicial le exhortaba a la imparcialidad (15).

- El *Vaticano II* aludió con realismo a las dificultades que de hecho encontraba la democracia en algunos países. Por eso recomendó a los ciudadanos que no esperasen del Estado ni le exigiesen lo que ellos debían conseguir y que, sin menoscabo del patriotismo, estuviesen abiertos a la realidad universal. A los gobernantes les pidió que facilitasen la existencia de cuerpos intermedios y que no abusasen de los estados de excepción (16).

- Con su finura intelectual y espíritu indudablemente humanista y democrático, *Pablo VI* hacía notar en *OA* que el creciente apoyo universal a la democracia nace de la doble aspiración humana hacia la igualdad y la participación (17). Escribía al comienzo de la década de los 70, cuando había acabado ya la guerra fría, estaba reciente el 68 francés y no había comenzado aún la crisis del petróleo. Desde la certeza de que no tenía que justificar su adhesión a la democracia, el Papa Montini dejaba constancia de dos realidades:

— Se han experimentado diversos modelos y ninguno satisface completamente.

(14) GS 75.

(15) PT 69.

(16) GS 75.

(17) OA 24.

— Además del sistema democrático formal, son precisas otras realidades: la existencia de cuerpos intermedios, defendida siempre por la DSI, y la educación y la información para que cada ciudadano pueda asumir su propia responsabilidad.

● Finalmente, tras el hundimiento de los sistemas totalitarios comunistas y de algunos regímenes de «Seguridad Nacional», *Juan Pablo II* apoya una vez más el sistema democrático, en la medida en que asegura dos valores importantes: la participación y el control por parte de los ciudadanos (18). A la vez, en la línea iniciada por Pablo VI, subraya las condiciones que debe tener una democracia auténtica: no basta con la división de poderes y la declaración formal de derechos para que exista una democracia real. Esta sólo es posible:

— en un Estado de derecho, que respeta todos los derechos humanos;

— sobre la base de una recta comprensión de la persona humana;

— creando condiciones reales para la promoción de las personas concretas;

— educando y formando en los verdaderos ideales;

— respetando la subjetividad de la sociedad, mediante la creación de estructuras de participación y corresponsabilidad (19).

A la vez desmonta un tópico equivocado: creer que la filosofía correspondiente a la democracia es el relativismo y el agnosticismo escéptico que confunden el respeto a las opiniones ajenas —esencial en una democracia— con la falta de certeza sobre las propias convicciones. Sin desconocer los peligros del fundamentalismo o del fanatismo, el Papa piensa que, si no existe una verdad última, los ciudadanos pueden ser instrumentalizados por el poder. Una democracia sin valores se convierte en un totalitarismo, en el que imperan o la mayoría o los

(18) CA 44.

(19) *Ib.*, 46.

grupos de poder que fabrican a su gusto su propia «verdad» (20).

4. Dos tentaciones de hoy: para gobernantes y gobernados

Ir concretando más las exigencias de la democracia no es signo de ser totalitario. Más bien se presta un servicio a la democracia sometiéndola a un «control de calidad». Que hoy es preciso porque a todos nos rondan «tentaciones» que, consentidas, desvirtúan al sistema. En concreto:

— *Por parte de los gobernantes:* abusar del poder; ignorar a los ciudadanos o al menos a las minorías; dejar que primen la ideología, la eficacia, la rapidez o los intereses sobre el consenso y la participación.

— *Por parte de los gobernados:* desentenderse de los asuntos públicos; esperar que el Estado solucione todos los problemas y preste todos los servicios.

Y esto en una época en la que, como indicaba al comienzo de estas páginas, cualquier Estado, debido a los adelantos técnicos, tiene en sus manos un poder que no soñaron antes los Estados absolutistas clásicos. Por otra parte, la densidad de la población y de las relaciones sociales y la acumulación de mensajes que nos agobian, producen una situación que, hace ya treinta años, describía Juan XXIII con el nombre de «socialización».

(20) *Ib.* Ya Juan XXIII (PT 78) había hecho ver que la voluntad de los individuos o de los grupos no es la fuente primaria del derecho ni de la verdad. En dos documentos recientes de la DSI se ha vuelto a insistir sobre la relación entre libertad y verdad: en CA (especialmente en los núms. 17, 38-39 y 41) y unos meses antes, dentro del ámbito español, en VL 38.

Junto a sus efectos, indudablemente beneficiosos, precavía sobre las posibles deformaciones que podía causar, entre ellas, la mayor dificultad para pensar y actuar personalmente (21).

Aunque el problema no tiene su origen sólo en la técnica o en la masificación social. Si queremos ser realistas, debemos contar con esa realidad, que no es sólo un dogma de la fe cristiana, sino una clave hermenéutica necesaria para comprender al hombre: el pecado original (22). Desde esta perspectiva, se entiende la reflexión de Juan Pablo II:

También en los países donde están vigentes formas de gobierno democrático no siempre son respetados estos derechos (se refiere a los derechos humanos básicos). Y nos referimos no solamente al escándalo del aborto, sino también a diversos aspectos de una crisis de los sistemas democráticos, que a veces parece que han perdido la capacidad de decidir según el bien común. Los interrogantes que se plantean en la sociedad, a menudo no son examinados según criterios de justicia y moralidad, sino más bien de acuerdo con la fuerza electoral o financiera de los grupos que los sostienen. Semejantes desviaciones de la actividad política, con el tiempo, producen desconfianza y apatía, con lo cual disminuye la participación y el espíritu cívico entre la población, que se siente perjudicada y desilusionada. De ahí viene la creciente incapacidad para encuadrar los intereses particulares en una visión coherente del bien común (23).

Es un diagnóstico duro, que nace del deseo de que la democracia sea auténtica. Porque a esa meta llevan los dos principios fundamentales de la DSI.

(21) Cf. MM 59-67, especialmente el núm. 62.

(22) Así se expresa Juan Pablo II en CA 25.

(23) *Ib.*, 47.

5. Los dos principios fundamentales de la DSI

Imitando al viejo catecismo Ripalda, que, tras enunciar los siete pecados capitales, proseguía diciendo que «contra estos siete vicios hay siete virtudes», podríamos decir que, para evitar las dos tentaciones dichas, la DSI ha subrayado recientemente sus dos principios fundamentales. En la Segunda Instrucción sobre la Teología de la Liberación, que publicó en 1986 la Congregación para la Doctrina de la Fe, se presenta una síntesis de la DSI. Aunque no era la primera vez que se hacía (24), era la primera síntesis completa y orgánica de una doctrina que entonces se acercaba a sus primeros cien años de historia. Señalaba ante todo el mandamiento del Amor —entendido dinámicamente, es decir, como orientado a reconocer la dignidad de todo hombre como sujeto activo y responsable de la vida social— como el punto de partida. Y, a continuación, afirmaba que la DSI se apoya en dos principios básicos: los de solidaridad y subsidiariedad. Los enunciaba así:

En virtud del primero, el hombre debe contribuir con sus semejantes al bien común de la sociedad a todos los niveles. Con ello, la Doctrina Social de la Iglesia se opone a todas las formas de individualismo social o político.

En virtud del segundo, ni el Estado ni sociedad alguna deberán jamás sustituir la iniciativa y la responsabilidad de las personas y de los grupos sociales intermedios en los niveles en los que éstos puedan actuar, ni destruir el espacio necesario para su libertad. De este modo, la Doctrina Social de la Iglesia se opone a todas las formas de colectivismo (25).

(24) MM 218 y ss., había hecho algo parecido, más breve.

(25) Núm. 73.

Dicho de otra manera: frente a las dos tentaciones de gobernantes y gobernados, la DSI anima a superarlas, estimulando a los gobernados a participar y al Estado a asegurar y respetar esa participación.

II

REFLEXION DE LA DSI SOBRE LA INTERVENCION DEL ESTADO

Enunciadas ya las bases, nos podemos acercar sin peligro de desenfoque a una reflexión que ha ido evolucionando a lo largo de más de un siglo. Voy a acercarme a ella —tal como anuncié al comienzo— por dos vías: cronológica y temática, por épocas y por áreas.

1. Por épocas

Nos movemos en el ámbito de la DSI, cuyo centenario estamos celebrando. Nuestro recorrido comienza por León XIII, aunque antes que él la Iglesia había reflexionado sobre este tema. Pero abarca algo más de cien años, pues el Papa Pecci fijó las bases del magisterio político antes de publicar RN (26). Es fácil distinguir en estos años tres épocas marcadamente diferentes: desde León XIII hasta el fin de la II Guerra Mundial; desde Pío XII hasta Pablo VI y una tercera que abarca, por ahora, el actual pontificado.

(26) Una síntesis breve y asequible del magisterio político de León XIII, enmarcado en el panorama intelectual anterior y posterior a él, en R. M.^a SANZ DE DIEGO-S. ESCUDERO: *Pensamiento Social Cristiano II. La enseñanza de la Iglesia, universal y española, sobre cuestiones políticas*, Madrid, ed. ICAI, 1991, pp. 18-21.

1.1. *Entre Scylla y Caribdis: tomas de posturas generalistas*

Cuando León XIII comienza la tarea de articular un magisterio político, en el ambiente flotan tres ideologías a las que debe oponerse: el liberalismo y el marxismo en sus dos acepciones: socialismo y anarquismo. Las tres tenían una visión del Estado, opuesta a la tradición de la Iglesia. El anarquismo ofrecía una alternativa al Estado: la federación de comunas. Era tan inviable prescindir de la estructura existente y del mismo sentido común, que no hacía falta una experiencia concreta para desacreditar esta opción.

Quedaban así enfrentados liberalismo y socialismo. El primero, hijo de la Ilustración, había aceptado la crítica demoledora que ésta había realizado del Régimen Absoluto y había asumido como propias las reivindicaciones de la Revolución Francesa. Los derechos y libertades del ciudadano eran su bandera. El papel del Estado, en economía sobre todo, se resumía en la fórmula conocida: «*laissez faire, laissez passer*».

Marx había criticado con razón esta concepción. Hacía notar que la libertad invocada era meramente formal, que, sin igualdad, la libertad era ilusoria y perjudicial para el pueblo. Postulaba una decidida intervención del Estado en la economía y en otros sectores de la acción política.

Frente a ambos extremos —que, en definitiva, defendían el poder de la Banca o el poder del Estado—, León XIII reaccionó de forma generalista: denunciando los errores de ambos sistemas. Como había hecho ya en su *corpus* político (27), en RN se opone por igual al intervencionis-

(27) Que, como es sabido, es anterior a RN. Me refiero especialmente ahora a las encíclicas *Duturnum illud* (29-6-1881), *Inmortale Dei* (1-11-1885), *Libertas* (20-6-1888) y *Sapientiae christianae* (10-1-1890).

mo excesivo del Estado y a su ausencia de intervención. El Estado debe intervenir, pero no absorber, en un resumen fiel de su doctrina, que descende a algunas concreciones acerca de la determinación de los salarios y condiciones de trabajo, del descanso, de la huelga, de la propiedad, de la actitud ante sindicatos y patronales, etc. (28).

Cuarenta años más tarde, *Pío XI* se encontró con un panorama distinto. Una crisis en los sistemas sociopolíticos había desembocado en una victoria del totalitarismo, ambiental y políticamente vencedor (29):

- Por una parte, el *capitalismo* se había ido desarrollando y una minoría poderosa y multinacional había dominado el mercado, sustituyendo la libertad por una dictadura económica. Además, el capitalismo había sufrido un golpe fuerte con la crisis de 1929. Sus defensores comenzaron a pensar que Marx tenía algo de razón cuando vaticinaba las crisis inherentes al sistema como causa de su inviabilidad y que era preciso revisar algunos de los «dogmas» capitalistas, especialmente los relativos al abstencionismo estatal, sustituyéndolos por un intervencionismo más riguroso. Desde ambas perspectivas, se acentuaba la tendencia totalitaria y decrecía la que favorecía más a la libertad.

- El *marxismo* había experimentado varias escisiones. Primero, había sido Bakunin (1872), cuya rama, el anarquismo, escogió una dirección independiente desde entonces. Más tarde, los seguidores de Marx crearon la

(28) Cf. RN 23-33, donde concreta los campos y límites de la intervención estatal, y 35-36, donde establece la postura del Estado ante las asociaciones de obreros y de patronos.

(29) Sobre este contexto histórico de los años 30, cf. su evocación en J. VELARDE: *Interrogaciones de un economista ante la Doctrina Social de la Iglesia*, en Teología y Catequesis, núms. 31-32 (1989), 385-406, especialmente en las pp. 396-398. De forma más sistemática, cf. S. MASTELLONE y A. ALVAREZ DE MORALES: *Pensamiento político europeo (1815-1975)*, Madrid, Edersa, 1991. Más brevemente lo he expuesto en *Pensamiento Social Cristiano I*, pp. 191-193.

II Internacional (1889-1912), que se fue orientando cada vez más hacia posiciones menos extremistas. La I Guerra Mundial acentuó la preponderancia de la corriente socialdemócrata dentro del socialismo. Tras la guerra se produjo una nueva escisión: nace entonces el comunismo, más radical, que, en Rusia, de la mano de Lenin, apuesta también por un modelo totalitario.

• Finalmente, había surgido, en la década de los 20, el *totalitarismo*. Era un movimiento nuevo y joven. No parece casualidad que nazca en las dos naciones más jóvenes de Europa, que se han constituido como naciones en el XIX. Porque el totalitarismo quiere ser una respuesta a los problemas del siglo XX, sin enfeudarse en soluciones de siglos pasados, el capitalismo o el colectivismo. Quizá no sea ocioso hacer notar que, al comienzo de los años 30, ni Hitler ni Mussolini han perdido la guerra, que tampoco han tenido lugar para entonces las cámaras de gas ni los campos de concentración y que, por el contrario, ambos líderes han unificado a sus poblaciones respectivas y han solucionado la crisis económica.

En este contexto, teñido de fuertes tintes totalitarios, Pío XI expone dos enseñanzas complementarias. No tiene inconveniente en exhortar a los gobiernos a que recuperen parte del poder que les han arrebatado las fuerzas económicas multinacionales (30). Pero, a la vez, señala con justeza que la intervención del Estado debe estar sometida al principio de subsidiariedad, una de las aportaciones más fecundas de QA y de la DSI (31).

Se trata, una vez más, de afirmaciones generales. Como insinué al comienzo de esta sección, se quiere huir de Scylla y de Caribdis: del dominio de la Banca y del dominio del Estado. Se quiere, en definitiva, salvar la libertad del ciudadano frente a tendencias marcadamente totalitarias.

(30) QA 105-110.

(31) *Ib.*, 79-80.

1.2. *En tiempos más tranquilos, concreción mayor*

Una segunda época en la DSI respecto al tema que nos ocupa abarca desde el final de la II Guerra Mundial hasta la década de los 80. Para la historia de la Iglesia comprenden los pontificados de Pío XII (1939-58), Juan XXIII (1958-63) y Pablo VI (1963-78), con el Concilio Vaticano II entre los dos últimos pontificados.

Aunque no quedó plasmado en encíclicas, sino en documentos de menor rango —discursos y radiomensajes— el magisterio de Pío XII tiene gran trascendencia dentro de la historia de la DSI. Vivió en una época en la que ya no se discutía la democracia: estaba muy reciente la tragedia a la que habían arrastrado al mundo los totalitarismos. Tuvo que enfrentarse con la necesaria reconstrucción de Europa y del mundo —reconstrucción material, ideológica y espiritual— tras las ruinas de la II Guerra Mundial. Su actitud durante ella estuvo volcada no sólo a conseguir la paz, sino también a preparar la postguerra. Los principales documentos en los que Pío XII expone su visión del Estado son:

- *Benignitas et humanitas*, radiomensaje de Navidad (24-12-1944, todavía en plena guerra).
- *La elevatezza*, alocución consistorial (20-2-1946).
- *Nella storia*, alocución navideña (24-12-1946).
- *La verdadera noción de Estado*, discurso a los participantes en el VIII Congreso Internacional de las Ciencias Administrativas (5-8-1950).
- *La decimaterza*, radiomensaje de Navidad (24-12-1951).
- *Comunidad internacional y tolerancia*, discurso al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos (6-12-1953).

— *Crisis de poder y crisis de civismo*, carta a la XLV Semana Social de Francia (14-7-1954) (32).

A lo largo de éstos y de otros documentos, Pío XII presenta su ideal de Estado, que debe ser democrático y social. Es decir, debe huir con la misma fuerza del totalitarismo y de la injusticia social, y debe respetar la existencia de cuerpos intermedios, a la vez que está abierto a la comunidad y autoridad internacionales.

Cuando se propuso plantear de nuevo el pensamiento de la Iglesia sobre temas políticos en PT, *Juan XXIII* abordó los límites de la intervención del Estado, determinando los deberes de los gobernantes respecto al Bien Común. Lo que debían hacer marcaba los cauces de su intervención. En concreto, pide a los gobernantes todos estos objetivos:

- Defender los derechos y deberes del hombre.
- Armonizarlos y regularlos, de forma que los derechos de unos no impidan los de de otros.
- Favorecer su ejercicio concreto, sin crear estamentos privilegiados y sin que la defensa de los derechos de unos signifique la negación de los de otros.
- Lograr que el desarrollo sea económico y social, que atienda a las necesidades esenciales y también a los bienes del espíritu y culturales.
- Hacer que se establezcan cauces para la participación de todos (33).

Es decir, unas tareas concretas que exigen la actividad del Estado para crear un marco jurídico y, a la vez, un respeto grande a la participación de todos, sin suplantar la iniciativa privada.

(32) Remito para este pontificado a R. M.^o SANZ DE DIEGO-S. ESCUDERO: *Pensamiento Social Cristiano II*, núms. 28-32.

(33) PT 60-66.

No finaliza aquí la reflexión del Papa Juan sobre la intervención del Estado. En MM concreta este mismo planteamiento en el terreno de la economía. Uno de los conceptos básicos de esta encíclica es el de la «participación» (34): en la empresa, en el sindicato, en la política económica nacional, en la agricultura, en el problema del desarrollo... Todo lo que sea participación de los ciudadanos, compensa y limita la intervención del Estado. Entre las innumerables citas que podrían aducirse son significativas éstas:

Si el funcionamiento y las estructuras económicas de un sistema productivo ponen en peligro la dignidad humana de los trabajadores, o debilitan su sentido de la responsabilidad, o le impiden la libre expresión de su iniciativa propia, hay que afirmar que este orden económico es injusto, aun en el caso de que, por hipótesis, la riqueza producida en él alcance un alto nivel y se distribuya según criterios de justicia y equidad (35).

A los trabajadores hay que darles participación activa en los asuntos de la empresa donde trabajan, tanto en las privadas como en las públicas, participación que en todo caso debe tender a que la empresa sea una auténtica comunidad humana (36).

Una concepción de la empresa que quiera salvaguardar la dignidad humana debe, sin duda alguna, garantizar la necesaria unidad de una dirección eficiente, pero de aquí no se sigue que pueda reducir a sus colaboradores diarios a la condición de meros ejecutores silenciosos (37).

(34) Así se deduce de una lectura de la encíclica y lo subrayan los comentarios, por ejemplo, el de Fomento Social: *Mater et Magistra. Estudio y comentario*, Madrid, Compañía Bibliográfica Española, 1963.

(35) MM 83.

(36) *Ib.*, 91.

(37) *Ib.*, 92.

Se trata de concreciones que afectan a la empresa, más que al Estado. Indican evidentemente un talante y una concepción del hombre. Pero además se extiende la participación a «todos los órdenes de la comunidad política» (38), ya que en ellos se toman decisiones que les afectan, como señalará GS años más tarde:

Como en muchos casos no es a nivel de empresa, sino en niveles institucionales superiores, donde se toman las decisiones económicas y sociales de las que depende el porvenir de los trabajadores y de sus hijos, deben los trabajadores participar también en semejantes decisiones por sí mismos o por medio de representantes libremente elegidos (39).

Dentro de este clima de respeto al individuo y acentuación de la subsidiariedad, se plantea MM cuál debe ser la intervención del Estado en la economía. Y va a responder a la pregunta en dos pasajes y desde dos perspectivas.

La primera es más general. El Papa Roncalli establece un principio básico: la economía debe ser obra de la iniciativa privada y el Estado tiene un papel subsidiario, aunque imprescindible (40). Porque si falta la iniciativa privada no hay libertad y se produce un estancamiento material y espiritual. Pero si falta o es deficiente la intervención del Estado se producen injusticias: el fuerte abusa del débil, «el pez grande se come al chico».

Más tarde, concreta los límites de la intervención del Estado en la economía. Y reduce a dos los criterios para

(38) *Ib.*, 97-99.

(39) GS 68.

(40) MM 51-58. En otro momento (219) afirma, como principio capital de la DSI, que hará suyo GS 63: «El hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales».

determinarlos: el Estado debe ocupar sólo lo que la iniciativa privada no deba o no pueda coger:

- *No deba*: es el caso de los bienes de producción que «llevan consigo tal poder económico que no es posible dejarlo en manos privadas sin peligro del bien común» (41). Es claro que ni el comercio de armas, ni servicios necesarios para la colectividad (transportes, comunicaciones, seguridad, etc.) pueden dejarse totalmente en manos privadas, por el poder que darían a sus propietarios sobre toda la población.

- *No pueda*: es el caso de empresas o sectores necesarios pero no rentables.

Ambos casos son aplicaciones del principio de subsidiariedad. Juan XXIII precisa que deben darse dos condiciones: que lo exija «una manifiesta y objetiva necesidad del bien común» y que se excluya «el peligro de que la propiedad privada se reduzca en exceso o, lo que sería aún peor, se la suprima completamente» (42).

A estas limitaciones generales añade aún otras más: que las personas dedicadas a la gestión de las empresas estatales sean competentes y honradas y que su gestión esté controlada (43).

Esta tendencia a primar la iniciativa privada y a recortar la estatal en todos los ámbitos de la vida es también característica de las enseñanzas del *Concilio Vaticano II*. Es claro que el modelo de Estado que delinea GS es un Estado democrático y participativo, que si, en circunstancias excepcionales, debe limitar los derechos individuales, debe restituirlos cuanto antes (44). En el campo económico limita las atribuciones del Estado a realizar lo

(41) MM 116.

(42) *Ib.*, 117.

(43) *Ib.*, 118.

(44) GS 75.

que otros no pueden hacer, por ejemplo, la política monetaria (45). En otras áreas, como educación, cultura o MCS, el Concilio se muestra también reticente ante un excesivo protagonismo estatal (46). Que restringió también en temas fronterizos con la Iglesia: es de sobra conocida la reserva con que se expresó el Concilio acerca de la confesionalidad del Estado (47), la claridad con la que pidió a los gobernantes que gozaban del privilegio del Patronato Eclesiástico que renunciasen a él y expresó su voluntad de no concederlo en adelante (48), y la energía con que en DH defendió la libertad religiosa. Desde muchos puntos de vista y en campos distintos, se restringía la intervención del Estado.

Es también rico el magisterio de *Pablo VI* en este punto. Su fina sensibilidad democrática le llevó a precisar los límites de la intervención del Estado en sus dos documentos sociales más relevantes: PP y OA.

En la encíclica sobre el desarrollo se refiere a la intervención estatal en dos ocasiones. Una, a propósito de la necesaria planificación, que debe ser más indicativa que coactiva. Escoger los objetivos y estimular a ellos es tarea de los poderes públicos. «Pero han de tener cuidado —añade— de asociar a esta empresa las iniciativas privadas y los cuerpos intermedios». Si la planificación es estimuladora y no impositiva, se evitarán los riesgos de una colectivización integral o de una arbitrariedad que lesione la libertad humana (49). En otro momento aborda el tema

(45) *Ib.*, 70.

(46) Así, en GE, acerca de la educación, o en *Inter mirifica*, acerca de los MCS. Sobre la cultura, cf. GS 53-62.

(47) GS 76 y DH 6. El sentido de esta toma de postura lo explicitamos más en R. M.^a SANZ DE DIEGO-S. ESCUDERO: *Pensamiento Social Cristiano II*, núms. 423-438.

(48) Decreto *Christus Dominus*, sobre el ministerio pastoral de los obispos, 20.

(49) PP 33-34.

del arbitraje cuando se producen conflictos entre derechos privados y comunitarios. «Toca a los poderes públicos —dictamina— procurar una solución con la activa participación de las personas y los grupos sociales» (50).

En OA se plantea, de forma genérica, las condiciones de la democracia auténtica. Y señala varias, que, en el fondo, son defensas para impedir el abuso totalitario. Deben reconocerse las libertades, deben existir cuerpos intermedios que hagan posible la participación de todos, debe facilitarse información y debe educarse para la acción política. Y, por supuesto, el Estado y los partidos políticos deben evitar

el tratar de imponer una ideología por medios que desembocarían en la dictadura de los espíritus, la peor de todas (51).

Las concreciones han sido diferentes en cada uno de los documentos aludidos. Pero el espíritu es idéntico: se trata de consolidar un Estado que cumpla su tarea impidiendo injusticias y reduciendo diferencias, pero que, sobre todo, estimule la participación de todos. Por otra parte, el hecho de no tener que polemizar con ideologías hostiles permite a la DSI concretar más su pensamiento y abandonar el tono genérico de la primera etapa.

1.3. *Ultimas precisiones: la subjetividad del individuo y de la sociedad*

El pontificado actual, tan abundante en enseñanzas sociales, constituye una etapa nueva en la actitud de la DSI ante el tema que nos ocupa. Probablemente se debe a la

(50) *Ib.*, 23.

(51) OA 25.

experiencia personal de Karol Wojtyla antes de convertirse en *Juan Pablo II*. A diferencia de otros Papas, éste conocía por experiencia directa los dos mundos —capitalista y comunista— antes de ser elegido Papa. Sus observaciones sobre el mundo comunista dejan ver su conocimiento inmediato del mundo marxista y su actitud polémica ante él.

Uno de los lemas que más frecuentemente repite el Papa actual es el que he utilizado como título de esta parte: la subjetividad del hombre y de la sociedad. Es una de las reivindicaciones clásicas de Karol Wojtyla, que se empeña en que un Estado omnipotente y totalitario no ahogue ni al individuo ni a la sociedad.

En sus dos primeras encíclicas sociales abordó tangencialmente el tema que ahora nos ocupa, pero ha sido en CA donde se ha pronunciado más directa y profusamente sobre él.

En LE aborda el problema del trasvase de la propiedad de los medios de producción al Estado, una de las realizaciones características del marxismo. Su juicio es muy matizado y evidencia una reflexión previa desapasionada y el contraste experiencial. Se puede resumir así (52):

- *Describe* con finura, en un primer momento, el proceso: «Los medios de producción dejan de ser propiedad de un determinado grupo social, o sea, de propietarios privados, para pasar a ser propiedad de la sociedad organizada, quedando sometidos a la administración y control directo de otro grupo de personas, es decir, de aquellas que, aunque no tengan su propiedad, por más que ejerzan el poder dentro de la sociedad, *disponen* de ellos a escala de la entera economía nacional, o bien de la economía local.

- *Enjuicia* después moralmente esta acción. Y reconociendo que este grupo dirigente puede cumplir bien su cometido dando primacía al trabajo, asevera también que

puede hacerlo mal «reivindicando para sí al mismo tiempo *el monopolio de la administración y disposición* de los medios de producción, y no dando marcha atrás ni siquiera ante la ofensa a los derechos fundamentales del hombre».

Es decir, prescindiendo de la legitimidad moral de la estatalización en la que el Papa no entra ahora, el criterio moral que maneja para valorar la actuación de los administradores de la propiedad del Estado es el respeto a los derechos del hombre y del trabajo. Lo que Juan Pablo II llama con frecuencia «la subjetividad» del hombre y de la sociedad. En virtud de ésta dictamina que

el mero paso de los medios de producción a la propiedad del Estado, dentro del sistema colectivista, no equivale ciertamente a la «socialización» de esta propiedad. Se puede hablar de socialización únicamente cuando quede asegurada la subjetividad de la sociedad, es decir, cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo «copropietario» de esa especie de gran taller de trabajo en que se compromete con todos.

Un camino para lograr esto sería la creación de cooperativas y la vitalización de cuerpos intermedios autónomos, donde se haga posible la consideración personal a cada uno de los trabajadores.

Desde una perspectiva semejante se mueve en SRS. Al analizar el mundo contemporáneo para justificar la apreciación general de que la esperanza de desarrollo ha ido decreciendo desde PP, Juan Pablo II enuncia un «derecho nuevo»: el derecho a la iniciativa económica (53), impor-

(53) SRS 15. Su novedad es sólo parcial. Aunque no está literalmente recogido en la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU, se alude a él de forma genérica en PT 20. Sobre su alcance, cf. R. M.^a SANZ DE DIEGO: *Ni ideología ni «Tercera Vía»: doctrina para la acción*, Revista de Fomento Social, 172 (1988), 358-359.

tante, según el Papa, no sólo para el individuo, sino también para el Bien Común. Lo prueba con esta descripción rebosante de realismo y conocimiento inmediato de la situación:

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, que, como único órgano que «dispone» y «decide» —aunque no sea «poseedor»— de la totalidad de los bienes y medios de producción, pone a todos en una posición de dependencia casi absoluta, similar a la tradicional dependencia del obrero-proletario en el sistema capitalista. Esto provoca un sentido de frustración o desesperación y predispone a la despreocupación de la vida nacional, empujando a muchos a la emigración y favoreciendo, a la vez, una forma de emigración «psicológica».

Ha sido larga la cita, pero creo que necesaria. A través de ella se perciben el realismo descriptivo de una situación inhumana, la polémica aguda —esa equiparación de la dependencia del Partido con la esclavitud que produce el capitalismo tradicional— y la persistencia de ideas y formulaciones que habían aparecido ya en LE.

Pero la crítica al totalitarismo no se agota en su vertiente económica e individual. A continuación del párrafo transcrito vienen otros dos que se fijan en la dependencia política de la nación por obra del Partido:

Una situación semejante tiene sus consecuencias también desde el punto de vista de los «derechos de cada nación». En efecto, acontece a menudo que una nación es privada de su subjetividad, o sea, de la «soberanía»

que le compete, en el significado económico, así como en el político-social y en cierto modo en el cultural, ya que en una comunidad nacional todas estas dimensiones de la vida están unidas entre sí.

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 personas ciudadanas, como ocurre en todo totalitarismo. En esta situación, el hombre y el pueblo se convierten en «objeto», no obstante todas las declaraciones contrarias y las promesas verbales.

Con todo, ha sido en la última encíclica social donde Juan Pablo II se ha extendido más en delimitar los límites de la intervención del Estado. No es extraño: CA se publica tras el hundimiento del marxismo en Europa y tras la caída de algunos regímenes de «Seguridad Nacional». Ayudará a entender mejor la doctrina densa y rica de CA sobre este punto el dividirla en torno a varias áreas —política, economía y cultura—, resumiendo después su pensamiento en lo que se refiere a la meta hacia la que debemos caminar.

1.3.1. Política

De acuerdo con sus convicciones anteriores, el Papa Wojtyla apoya una vez más al sistema democrático, porque asegura dos valores importantes: la participación y el control por parte de los ciudadanos (54). A la vez, desmonta las razones con las que se ha defendido el que

algunos hombres, en virtud de un conocimiento más profundo de las leyes del desarrollo de la sociedad, por una

(54) CA 46.

particular situación de clase o por contacto con las fuentes más profundas de la conciencia colectiva, están exentos de error y pueden, por tanto, arrogarse el ejercicio de un poder absoluto (55).

Lanza a esta pretensión dos acusaciones: niega la verdad objetiva —y por ello hace posible el totalitarismo— y niega también a la Iglesia (56).

En la línea que había iniciado Pablo VI en OA, indica las condiciones que debe cumplir una democracia para que pueda considerarse como auténtica. Además de la división de poderes y de la declaración formal de derechos, la democracia auténtica sólo es posible (57):

- en un Estado de derecho;
- sobre la base de una recta comprensión de la persona humana;
- creando condiciones reales para la promoción de las personas concretas;
- educando y formando en los verdaderos ideales;
- respetando la subjetividad de la sociedad, mediante la creación de estructuras de participación y corresponsabilidad.

Se trata de una base teórica razonable y exigente. Sobre ella CA añade su reflexión acerca de la intervención estatal en el área económica.

1.3.2. Economía

Las consideraciones que sobre esto presenta CA aparecen en dos momentos: cuando conmemora y analiza RN y cuando se ocupa del Estado y la cultura.

(55) *Ib.*, 44.

(56) *Ib.*, 44-45.

(57) *Ib.*, 46.

A propósito de RN (58), recuerda justamente que León XIII se opuso tanto a la estatalización de los bienes de producción (la tesis marxista) como a que el Estado se abstuviese de intervenir en el campo económico (tesis capitalista). A partir de esta constatación expone Juan Pablo II su punto de vista: ciertamente hay una esfera de la actividad económica en la que no debe intervenir el Estado. Pero éste, en cambio, tiene una serie de obligaciones que cumplir en este campo. El Papa Wojtyła las enumera mezclando las afirmaciones de León XIII con comentarios personales y actuales. En definitiva, la tarea que aquí se atribuye al Estado, es doble:

- Ante todo, *determinar el marco jurídico en el que se ha de desenvolver la actividad económica*. En la línea de León XIII —posteriormente repetida y actualizada por Pablo VI, que la aplica al comercio internacional (59)—, CA señala que la finalidad de este marco es salvaguardar las condiciones fundamentales de una economía libre, entre las que destaca la igualdad entre las partes que negocian.

- Recuerda a continuación el camino de las *reformas*, que devuelven al trabajo su dignidad. No son únicamente tarea del Estado: también la sociedad debe colaborar a evitar la amenaza del desempleo y a la justicia en los contratos, salarios y condiciones de trabajo.

Cuando a continuación recuerda que el Estado debe acometer ambas tareas de dos formas, está recalcando ambas tareas y viendo la actuación estatal desde su doble perspectiva. Pues indica que el Estado debe actuar:

- *Indirectamente, y según el principio de subsidiariedad*, creando las condiciones para un ejercicio libre de la actividad económica.

(58) CA 15.

(59) PP 58.

- *Directamente, y según el principio de solidaridad,* poniendo, en defensa de los más débiles, algunos límites a la autonomía de las partes y asegurando en cualquier caso un mínimo vital a todos los trabajadores.

Aunque estas tareas son fundamentalmente estatales, no lo son exclusivamente: he recordado como son también tarea de la sociedad en general y de los sindicatos en particular. Con todo, en el capítulo que dedica a las cuestiones más directamente políticas, vuelve sobre el tema de las obligaciones del Estado en materia económica. En esta ocasión (60) explicita cuatro incumbencias exclusivas del Estado:

- Es la primera *crear un marco ambiental seguro,* dentro del cual pueda desarrollarse la actividad económica. Como observa con realismo, la economía de mercado necesita *seguridad* que garantice la libertad y la propiedad, un *sistema monetario estable.* Es preciso, además, que existan *servicios públicos eficientes y honrados.* Pues la corrupción y las ganancias fáciles —añade con realismo— son obstáculos al desarrollo auténtico y a la iniciativa y prosperidad económicas.

- Le corresponde también al Estado *vigilar y encauzar subsidiariamente el ejercicio de los derechos humanos en el sector económico.* Subsidiariamente, porque no le toca al Estado, por ejemplo, procurar el pleno empleo: eso sofocaría la libertad. Pero debe estimular y sostener la actividad privada.

- Tiene también el Estado derecho a intervenir para *armonizar y dirigir el desarrollo,* eliminando situaciones de monopolio que lo obstaculicen.

- Y puede, además, el Estado *intervenir subsidiariamente,* en casos extraordinarios, en los que sea precisa esta suplencia a la iniciativa privada.

Todavía vuelve a expresar su opinión Juan Pablo II cuando, de pasada, desacredita dos modelos de Estado: el *Estado del Bienestar*, al que acusa de no respetar la subsidiariedad y convertirse en un Estado asistencial que anula la responsabilidad individual y no resuelve los problemas (61), y los *regímenes de seguridad*, que niegan libertades y derechos. Es en este contexto donde introduce la crítica, recordada más arriba (nota 23), a una de las tentaciones de los gobernantes: la corrupción en la toma de decisiones, incluso dentro de regímenes democráticos (62).

1.3.3. Cultura

También en el ámbito cultural tiene el Estado una tarea. La razón es que «toda actividad humana tiene lugar dentro de una cultura y tiene una recíproca relación con ella» (63). Algunos de los párrafos más inspirados de CA se dedican a explicitar qué es la cultura. Para la antropología cristiana, al hombre no se le conoce solamente desde una perspectiva económica o de clase social:

Al hombre se le comprende de manera más exhaustiva si es visto en la esfera de la cultura a través de la lengua, la historia y las actitudes que asume ante los acontecimientos fundamentales de la existencia, como son nacer, amar, trabajar, morir. El punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios. Las culturas de las diversas naciones son, en el fondo, otras tantas maneras diversas de plantear la pregunta acerca del sentido de la existencia personal (64).

(61) *Ib.*

(62) *Ib.*, 47.

(63) *Ib.*, 51.

(64) *Ib.*, 24.

Desde esta perspectiva se entiende la afirmación de que los pueblos que lucharon por la libertad contra el totalitarismo comunista estaban luchando también por su cultura. Y la consecuencia obvia de que los que administran el poder del Estado no deben pretender aprovecharlo para imponer una cultura. Especialmente condenables son los intentos de erradicar a Dios del corazón del hombre —que, como ha demostrado la historia, no se logra sin trastocar este mismo corazón y sin crear un vacío espiritual (65)— y de encerrar a la propia cultura en sí misma, negándola la confrontación con la verdad (66).

Es claro que el Estado no debe imponer una cultura. Como lo es también el deber de la Iglesia de evangelizarla. A esto dedica también algunos párrafos CA y es posible su veta más novedosa, ya que la enseñanza de la DSI sobre política y economía es más conocida. La evangelización de la cultura es, tal vez, el reto más acuciante al que invita Juan Pablo II. Pero esto nos apartaría de nuestro tema. Y puede ser útil remachar lo ya dicho recordando la sociedad ideal con la que sueña el Papa Wojtyla, la meta hacia la que nos invita a colaborar CA.

1.3.4. La meta

Es obvio —y CA lo repite con gusto (67)— que «la Iglesia no tiene modelos para proponer». Pero tiene una orientación, unos «principios de reflexión, criterios de juicio y directrices para la acción» (68), que orientan ha-

(65) *Ib.*, 24. Cf. también el núm. 41, a propósito de la alienación.

(66) *Ib.*, 50-51.

(67) *Ib.*, 43.

(68) OA 4.

cia «una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación» (69).

A la hora de concretar qué significa esta fórmula genérica, CA tiene interés en explicitar una doble precisión:

- No se trata de un modelo socialista, «que de hecho es un capitalismo de Estado» (70).
- No se opone al mercado libre, aunque pide que esté controlado por las fuerzas sociales y por un Estado que en el resto de CA se supone democrático y por tanto controlado a su vez por la sociedad (71). En otros momentos de la encíclica el Papa expone su convicción de que el mercado no responde a todas las necesidades humanas (72) y alerta sobre el peligro de idolatrar al mercado (73).

No tiene, me parece, demasiado sentido querer etiquetar esta indicación pontificia con nombres de sistemas concretos existentes. Decir que se acerca a la democracia cristiana o a la socialdemocracia, es sólo una aproximación parcial, porque explícitamente el Papa declara que la Iglesia no tiene modelos que proponer, como acabamos de recordar. Y porque su punto de partida no es político, sino ético y cultural (74).

(69) CA 35.

(70) *Ib.* Es obvio que «socialista» equivale aquí a comunista.

(71) *Ib.*

(72) CA 34 y 40.

(73) *Ib.*, 40.

(74) Estoy de acuerdo con la opinión de Joe ROGALY en *Financial Times*: CA «no ofrece una filosofía política determinada». Y también con J. NEUHAUS, en *The Wall Street Journal*, e incluso con M. NOVAK, en *The Washington Post*, cuando subrayan que lo importante de las críticas del Papa y de sus propuestas es lo cultural. Cf. una síntesis amplia de estos artículos en ACEPRENSA, Boletín 75/91, 22-5-1991.

2. Por áreas

Tras haber recorrido la reflexión de los documentos de la DSI sobre la intervención del Estado a través de su historia, puede resultar útil sintetizar brevemente los puntos principales de esta reflexión. Puesto que hay áreas en la vida social —política, economía y cultura— y a través de ellas hemos estructurado el pensamiento de Juan Pablo II, nuestra exposición puede ahora centrarse en ellas. Como se trata de una síntesis de algo cercano y reciente, apuntaré sólo las ideas básicas.

En cualquier caso, conviene recordar ahora que esta intervención del Estado —de los que ejercen la autoridad del Estado, para ser más precisos— está lógicamente inspirada en los principios básicos de la DSI:

- El Mandamiento del Amor, concretado en el reconocimiento de la dignidad de cada hombre, llamado a ser sujeto activo y responsable de la vida social.
- El principio de solidaridad.
- El principio de subsidiariedad.

2.1. *En política*

Hay que volver al punto de partida de la reflexión de la DSI sobre política. El fundamento de la Moral Política se encuentra en el plan de Dios, que ha hecho al hombre social. La autoridad se basa por ello en la voluntad de Dios.

Pensando así, la DSI no absolutiza la autoridad. Al contrario, la relativiza, pues la somete a una instancia y a una autoridad superior, y, a la vez, le impone un criterio para actuar y para ser evaluada en su actuación. Y, simultáneamente, la autoridad puede obligar en conciencia sin lesionar la dignidad de los hombres.

Todo esto se concreta en la reflexión de la Iglesia —ya desde antes de la moderna DSI— en un Estado democrático, que tiene como misión propia el Bien Común, con todas las precisiones anteriormente enumeradas, que ahora basta con aludir. Como basta también con recordar que para que exista realmente la democracia no bastan las libertades formales y la proclamación de derechos. Los Papas han ido concretando sus exigencias, entre las que destacan la «*subjetividad del individuo y la sociedad*», entendida como la existencia de cauces reales de participación de los ciudadanos en los asuntos comunes.

2.2. *En economía*

Dentro de este marco político, y desde la convicción de que la economía debe ser obra, ante todo, de la iniciativa privada, la autoridad del Estado tiene un triple campo, cada vez más delimitado por los documentos de la DSI:

- Primeramente, *crear un marco* jurídico, político y de seguridad, en el que sea posible que la actuación económica sea libre porque los que intervienen en ella están en condiciones de cierta igualdad.
- También debe *evitar la injusticia*, tanto haciendo imposible la explotación por medio de una legislación básica como acudiendo a las necesidades que no puedan ser satisfechas de otra manera.
- Finalmente, debe ser *actor en la vida económica* y ejercitar una actividad propia cuando la iniciativa privada no pueda o no deba actuar.

2.3. *En el ámbito cultural*

Pienso que este ámbito es uno de los más cuidados en el pensamiento moderno de la DSI. Y creo también que,

en él, el Estado tiene un papel aún más claramente subsidiario y supletorio. Los valores que imperan en la sociedad —cultura— y los que se transmiten a las generaciones que nos sucederán —educación—, deben ser decididos por la familia y los grupos de pensamiento (entre los que se incluye la Iglesia) y no por el Estado, para no caer en la «dictadura de las conciencias». Bastante poder tiene ya el Estado en otros ámbitos de la vida, para que se apropie también de esta parcela. Aquí, y en otros campos, debe actuar el ciudadano.

III

¿QUE LE QUEDA AL CIUDADANO?

Creo que no quedaría completa la exposición de lo que ha pensado la DSI sobre la intervención del Estado en la sociedad si no añadiese unos párrafos sobre lo que es competencia clara del individuo, del ciudadano. Responder a esta pregunta me permite, además, aludir a dos documentos recientes de la Conferencia Episcopal Española: *Los católicos en la vida pública* (1986) y *La verdad os hará libres* (1990).

Aunque la enseñanza de los Papas o del Concilio ha abordado también este tema, lo ha hecho lógicamente desde una perspectiva univocal y, por tanto, más general. Creo, por esto, conveniente, partir ahora de unos documentos que —además del valor de su calidad— suponen la enseñanza pontificia general y la aplican a nuestras coordenadas españolas recientes.

1. Algunas consideraciones previas

Pero antes de entrar en su contenido querría exponer tres convicciones previas, que subyacen a los documentos

citados, pero que no son patrimonio exclusivo de la DSI, sino, más bien, expresiones de una conciencia muy extendida. Me refiero a tres características de la acción pública —política, económica y cultural, para seguir recordando los tres campos ya mencionados— en el mundo de hoy:

- La primera se refiere a la necesidad de actuar *asociadamente* en estos tres ámbitos y, en general, en toda la acción pública. En ambientes donde son protagonistas y luchan por ello asociaciones ya existentes, es inútil querer actuar como francotirador. No hay que olvidar, por otra parte, que el Estado existe —lo recordamos a su tiempo citando al Concilio— debido a la insuficiencia de los individuos aislados. Desde muchas perspectivas es claro que *el asociacionismo es hoy necesario para intervenir en lo público*.

- La segunda es el *pluralismo* de la vida pública. Hay diferentes metas e incluso para conseguir unos mismos objetivos hay caminos distintos. Eso supone que existe —y debe existir para salvaguardar la libertad de elección— un amplio abanico de opciones. Cualquiera de las que existen y de las que se creen, deberá contar con las demás, en muchos casos para aunar fuerzas y siempre para aprender de otras perspectivas. Pero aunar fuerzas supone pactar, negociar, renunciar a parte de los propios ideales para conseguir que otra parte sea tenida en cuenta, adoptar calendarios que no eran quizá los previstos... Aunque, en ocasiones, los pactos encubran actitudes menos confesables, no todo lo que signifique negociación es moralmente malo. Al contrario, *el pluralismo exige moralmente un cambio de actitudes y estrategias*.

- Esta realidad, unida a la evidencia de que la política lo invade todo —debido a la preponderancia que ha adquirido en nuestro mundo el aparato del Estado, como he recordado al comienzo de estas páginas—, tiene como consecuencia que muchos ciudadanos —y, entre ellos, muchos creyentes— sientan la tentación del *absentismo*. Por explicable que sea, hay que afirmar rotundamente que el absentismo es, por lo menos, ilusorio: el que se abstiene favorece a alguien que piensa de otro modo y,

desde luego, no favorece a sus propias convicciones ni las apoya eficazmente. Y desde un punto de vista cristiano es, además, egoísta: no es coherente con el Evangelio desentenderse de los asuntos comunes. *El absentismo no es solución humana ni cristiana.*

Creo que es claro que en la España de hoy —aunque el fenómeno no es sólo español— muchos creyentes sienten la tentación de desentenderse de la política. En algunos ambientes, incluso se presume de «no entender de política», de «no meterse en política» o de «no preocuparse por la política». Es claro también que creyentes que están muy dispuestos a actuar en el área asistencial, incluso en campos muy comprometidos —marginación, droga, SIDA, cárcel—, sienten rechazo ante cualquier invitación a un compromiso político o sindical.

Prueba de que el fenómeno no es sólo español son estas palabras de Juan Pablo II en su exhortación apostólica *Christifideles laici*:

Los fieles laicos *de ningún modo pueden abdicar de la participación en la política*; es decir, de la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el *bien común*. Como repetidamente han afirmado los Padres Sinodales, todos y cada uno tienen el derecho y el deber de participar en la política, si bien con diversidad y complementariedad de formas, tareas y responsabilidades.

Tras esta afirmación general —que no es, ni mucho menos, algo aislado en la DSI— se pasa revista a las principales objeciones que presentan los cristianos para participar más directamente en la política. En documentos nacidos en España se encuentran expresiones semejantes, pero prefiero aducir a éste, más universal, que permite ver que el fenómeno no se da sólo en

nuestras latitudes. Continúa así inmediatamente el pasaje citado:

Las acusaciones de arribismo, de idolatría del poder, de egoísmo y corrupción, que con frecuencia son dirigidas a los hombres de gobierno, del parlamento, de la clase dominante, del partido político, como también la difundida opinión de que la política sea un lugar de necesario peligro moral, no justifican lo más mínimo ni la ausencia ni el escepticismo de los cristianos en relación con la cosa pública (75).

La participación política de los ciudadanos es, pues, el complemento necesario a la acción del Estado. Para los cristianos debe estar sometida a los principios básicos de la DSI: el de subsidiariedad y el de solidaridad.

Con estos presupuestos, podemos afrontar brevemente la respuesta a la pregunta que abrió esta parte final: *¿Qué le queda al ciudadano?*

2. Los tres ámbitos

Voy, en primer lugar, a recorrer los tres ámbitos ya aludidos —política, economía y cultura— y a detenerme después en un problema específico: las formas de presencia cristiana en la sociedad a través de asociaciones e instituciones.

2.1. Política

Frente a la idea general de que la política es menos limpia —«un lugar de necesario peligro moral», acabamos de leer en *Christifideles laici*—, la DSI ha alabado muchas

(75) Núm. 42. *Christifideles laici* es la exhortación apostólica con la que Juan Pablo II comunicó a la Iglesia, el 30-12-1988, las conclusiones de la Asamblea Sinodal de 1987.

veces a quienes se dedican a la política desde una perspectiva de servicio al Bien Común. Así se expresan tanto CVP como VL (76), que repiten la doctrina conciliar (77) y fundamentan y concretan esta dedicación a la política.

Son densos y luminosos los párrafos que dedican ambos documentos a fundamentar la acción política. Tanto uno como otro, la enmarcan en una Teología de la realidad terrena, que es válida para la participación en política y en todo lo temporal. Se parte de Dios, de la vocación del hombre, de su dimensión social... En ambos documentos se presenta una catequesis de Moral Fundamental aplicada a la acción pública (78).

Sobre esta base, se parte de una distinción previa: es distinta la obligación de participar en lo público según las distintas formas de vocación de un creyente. Se pasa así revista al diferente papel de los obispos, de los sacerdotes, religiosos y seglares (79). Acerca de estos últimos se distingue entre participación individual y asociada (80). Puesto que volveremos más tarde sobre esta última, nos centramos ahora en la participación individual.

CVP —y en general la DSI— plantea la participación de los seglares en la política desde dos situaciones distintas:

- A algunos se les invita a la militancia política.
- A todos se les recomienda la participación mínima: el voto responsable.

(76) CVP 171-173, VL 60.

(77) GS 75: «La Iglesia alaba y estima la labor de quienes, al servicio del hombre, se consagran al bien de la "res" pública y aceptan el peso de las correspondientes responsabilidades».

(78) CVP 39-94, VL 34-49. Más explicitada en R. M.^a SANZ DE DIEGO-S. ESCUDERO: *Pensamiento Social Cristiano II*, 496-497.

(79) CVP 98-101 (obispos y sacerdotes), 102-105 (religiosos y religiosas) y 106 y ss. (seglares).

(80) *Ib.*, 110-112.

2.1.1. La militancia política

Es claro que esta alternativa no es para todos, aunque la DSI anima a esta forma de presencia. Partiendo de la base de que el católico debe elegir en conciencia la formación política que le parezca mejor, y suponiendo que una misma fe puede llevar a compromisos cristianos diferentes (81), los documentos de la Conferencia Episcopal Española recuerdan orientaciones prácticas generales. En concreto: que se debe acometer la tarea política como un servicio al Bien Común, que hay que proceder con honradez porque no todo lo posible ni lo legal es moralmente lícito, que hay que esforzarse por mantener la comunión con la Iglesia (82), para lo cual ésta debe prestar un apoyo específico a los que se dedican a los asuntos públicos (83). No es preciso ahora descender a más detalles.

2.1.2. La participación mediante el voto

Es la forma habitual que los ciudadanos tenemos en general para tomar parte en los asuntos públicos. Los obispos españoles han pretendido iluminar la conciencia de los católicos en todas las consultas políticas: en el referéndum sobre la Constitución y ante las elecciones generales (84).

(81) OA 50.

(82) CVP 74-84, 167-171.

(83) *Ib.*, 172-190.

(84) Sobre la Constitución publicaron *Los valores morales y religiosos ante la Constitución* (26-11-1977) y, más cerca del referéndum, el 28-9-1978, *Nota sobre el referéndum constitucional*. Antes de cada una de las elecciones generales, diversas instancias de la Conferencia Episcopal han publicado orientaciones al respecto. Pueden encontrarse —hasta 1983— en J. IRIBARREN (ed.): *Documentos de la Conferencia Episcopal Española 1965-1983*, Madrid, BAC, 1984.

Prescindiendo de las orientaciones peculiares en cada ocasión, han repetido siempre unos principios básicos:

— Votar es un deber, del que nadie puede dispensarse por pereza, hastío o desinterés.

— Es preciso informarse y formar la propia conciencia antes de elegir la opción que se va a apoyar, contando con la fe y la iluminación de la Iglesia.

— Tras las elecciones hay que acatar su resultado y seguir colaborando (85).

Acerca de los partidos políticos, ya CVP había señalado que son necesarios, pero que no pueden exigir que se anule ante ellos la conciencia de los ciudadanos (86). Tras el deterioro de la vida política que España ha sufrido en los últimos años, VL no sólo ha denunciado las conductas políticas inmorales (87). Además ha propuesto una regeneración moral de la política (88). Y ha señalado que los partidos, aun siendo imprescindibles, «no agotan por sí solos la pluralidad de relaciones que constituyen la urdimbre social» (89).

Parece claro que, tras esta afirmación genérica, late la denuncia de una realidad: los partidos no son los únicos exponentes de la opinión pública de un país. Menos todavía, cuando en realidad la participación de los ciudadanos está muy mediatizada por una serie de factores que

(85) Cf. *La conciencia cristiana ante las próximas elecciones* (23-9-1982) 6-10, como ejemplo de instrucciones preelectorales. Más atemporalmente en CVP 117-124.

(86) CVP 72-74.

(87) VL 17, 32.

(88) A lo largo de todo el documento, especialmente en los números 60-63.

(89) *Ib.*, 63.

deberían modificarse. Entre ellos, y a título personal (90), enumero los siguientes:

- La no penalización inmediata del *transfuguismo*, que hace posible que un político, elegido en el supuesto de que defiende unos determinados valores, los abandona y orienta su actuación desde otros principios.
- La firma, por los partidos, de *pactos* no previamente anunciados antes de las elecciones, que disponen de unos votos recibidos en un sentido contrario a la voluntad de los electores.
- La presentación de *listas cerradas*, que coloca necesariamente al elector ante un dilema siempre malo: o a apoyar a candidatos quizá no conocidos ni deseados, o a abstenerse.
- La exigencia por parte de la dirección de los partidos de *disciplina de voto* siempre.
- La *financiación de los partidos*, que les atribuye un poder que no está sustentado en su efectiva implantación. Me refiero, obviamente, a la financiación a cargo del presupuesto público. Por supuesto, es más condenable aún la financiación irregular que ha aflorado a los MCS en diversas ocasiones.

Todo esto hace que muchos pensemos que, para salvar la esencia de la democracia, son precisas ya unas reformas del proceso electoral y de los hábitos de los partidos políticos que devuelvan al ciudadano la soberanía que le concede la Constitución, pero que, de hecho, está en manos de los dirigentes de los partidos. Recordando aquel programa radiofónico ya muy antiguo, la población

(90) Con todo, algunas de las apreciaciones que manifiesto a continuación las ha expuesto también la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española en la Nota que para orientar la conciencia de los españoles publicó antes de las últimas elecciones generales, el 28-12-1989, especialmente en el punto 3, donde habla de las listas cerradas y el transfuguismo.

votante es «reina por un día» —el día de las elecciones— para ser inmediatamente desposeída de su corona y expulsada de su trono. Y esto no es democracia, sino falsificación y suplantación.

2.2. *Economía*

Siguiendo las directrices de la DSI, los documentos de la Conferencia Episcopal Española estimulan también a la participación en este campo. Si la economía debe ser obra de la iniciativa privada, ésta debe actuar y está obligada a regirse por criterios morales.

Prescindiendo ahora de su aplicación a la conducta individual (91) —y VL ofrece una enérgica denuncia de comportamientos inmorales en este campo (92)—, los documentos de los obispos españoles estimulan a los católicos a formar parte de las asociaciones —sindicatos, patronatos y colegios profesionales—, a través de las cuales deben influir en la vida económica. Pueden existir también otros tipos de asociaciones profesionales cristianamente inspiradas (93). Baste esta indicación como muestra de un magisterio amplio y de evidente actualidad y necesidad.

2.3. *Cultura*

Los dos documentos a los que me vengo refiriendo principalmente —CVP y VL— hacen hincapié en la nece-

(91) A modo de ejemplo, CA 36 explicita que la decisión acerca de dónde invertir los propios bienes es una opción moral. Cf. también CVP 113-116.

(92) VL 18.

(93) CVP 163-166.

sidad de que los católicos estemos presentes en la cultura: escuela y MCS, sobre todo (94).

Personalmente, creo que ésta es una de las asignaturas pendientes del catolicismo español. Frente a la idea comúnmente extendida de que la Iglesia española ha fracasado en el campo de lo social, pienso que la actuación de los católicos españoles ha sido eximia en el ámbito de la asistencia a los necesitados y que la Iglesia no ha estado lejos del movimiento obrero. En cambio, me parece que la gran laguna del catolicismo español moderno es su escasa presencia en la cultura y en los ambientes sociales, el entreguismo a un Estado que aspira a ser omnipresente y a hacer algo que le está vedado, que es imponer una cultura (95). Urge, me parece, que la sociedad recupere áreas indebidamente ocupadas por el Estado.

3. Formas de asociación y de instituciones

A lo largo de los últimos párrafos ha sido frecuente la alusión a las asociaciones en las que deben enmarcar su actuación los católicos que quieran intervenir en la sociedad. La existencia de estas asociaciones de católicos ha dado objeto a una reflexión en CVP, que quiero resumir en pocas líneas, ya que se trata de la última toma de postura pública de la jerarquía española acerca de un tema que, social y ambientalmente, despierta recelos. Me refiero a la confesionalidad de asociaciones e instituciones.

(94) *Ib.*, 150-158 y VL 64.

(95) CVP 150-158, VL 57-59 y 64.

El tema lo aborda CVP en su III parte (96). Prescindiendo de matices, la enseñanza de la Iglesia española en este punto se puede sintetizar así:

- Nadie puede negar ni a un Estado ni a un grupo de ciudadanos su derecho a asociarse para fines lícitos expresando explícitamente su fe. Sólo la Iglesia —en el caso de la confesionalidad católica— puede negarse al compromiso que eso supone.

- Durante siglos la Iglesia creyó que la *confesionalidad* era una fórmula válida y la permitió. La experiencia ha hecho ver que son mayores los inconvenientes que las ventajas. Por eso, sintetizando en pocas palabras:

- La Iglesia no desea hoy la confesionalidad del *Estado*: prefiere un régimen de libertad para todos, sin privilegios para nadie.

- Tampoco quiere la confesionalidad de *partidos y sindicatos*, pues crea confusión, puede sembrar división y compromete innecesariamente a la Iglesia en decisiones opinables y no derivadas directamente del Evangelio.

- Mira, en cambio, con agrado la existencia de *instituciones cristianas* —hospitales, centros de enseñanza, MCS, etc.— que hacen presente una oferta católica a la sociedad, que no podría lograrse sin esa estructura. Y denuncia como laicismo la pretensión de excluirlas de la sociedad.

- Defiende como deseable la existencia de *asociaciones de inspiración cristiana*, que, sin pretender exclusivismo ni comprometer a la Iglesia, asocian a católicos para lograr un fin que se engloba dentro del Bien Común, pues así se hace presente, sin confusiones, la actuación de los católicos en la vida pública y en favor de asuntos comunes.

(96) Núms. 125-149. El resumen que expongo a continuación está sacado de R. M.^o SANZ DE DIEGO-S. ESCUDERO: *Pensamiento Social Cristiano II*, pp. 433-438.

CONCLUSION

Para la DSI, el Estado tiene una tarea supletoria en la sociedad. Son fundamentalmente los ciudadanos, a través de cuerpos intermedios, los que deben realizar tareas específicas en orden al Bien Común.

Es claro que la tentación de los gobernantes es hacerse omnipresentes y la de los gobernados es abstenerse y esperar todo del Estado. Y de lo expuesto anteriormente se deduce que invertir esta situación es tarea urgente en España.

A los creyentes nos toca esta tarea desde motivaciones específicas. Para realizarlo hace falta un cambio de mentalidad, una formación, un acompañamiento y unos cauces (97). En mi opinión ésta es la asignatura pendiente del catolicismo español. Sólo me queda desear que empecemos a cursarla ya.

(97) De todo ello se ocupa CVP 173-192.

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN UNA SOCIEDAD DEMOCRATICA

JOAQUIN RUIZ-GIMENEZ

Saludo y agradezco hondamente a las *instituciones* organizadoras de este ciclo de reflexiones, su amable invitación a participar en él, pues me siento vinculado a ellas desde hace muchos años, especialmente, al arzobispo Mons. don Emilio Benavent, a quien debo estímulos y orientaciones fundamentales desde que nos conocimos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid (Complutense) en el curso 1934-1935, alumnos ambos de eximios e inolvidables maestros; y luego, a través de múltiples peripecias, en las que nunca me falló su comprensión y su solidaridad, por encima de cualquier disonancia accidental.

El tema que se me ha confiado es, tal vez, uno de los más polivalentes, más complejos y que, por sí fuera poco, encierra más tensiones dialécticas e, incluso, contradicciones. Ello me obliga a una *clarificación metodológica* del enviado esquema provisional, que no puedo desarrollar en detalle porque nos llevaría demasiado tiempo, sino tomar de él algunos de sus datos principales.

Si enfocamos esta reflexión pública como una sinfonía (en el fondo toda conferencia tiene, de alguna mane-

ra, una estructura musical), vendría, en primer término, la *obertura*, pero muy rápida, para tratar de definir qué se entiende por *sociedad democrática* y cuál es su *tipología*, porque el pluralismo de significaciones explica las actitudes doctrinales oscilantes (como oscilantes eran las circunstancias del tiempo histórico) del propio Magisterio Social de la Iglesia, en materia del «régimen político democrático».

Inmediatamente, y como «primer movimiento», intentaré una *sinopsis* de las actitudes, no de las Iglesias en general, porque es evidente que no puedo abordar el panorama de todas las Iglesias cristianas, sino de nuestra Iglesia católica, ante ese tipo de «régimen político» y sólo a partir del siglo XVIII, en que las expresiones «régimen democrático», «Estado democrático», «sociedad democrática», adquieren unas características muy específicas, acentuadas por las circunstancias socioeconómicas e ideológicas de aquel momento histórico. ¿Qué ocurre en ese instante?, ¿cómo reacciona el Magisterio de la Iglesia ante esa forma muy concreta, ya más específica, de la sociedad democrática?

En un segundo momento, muy relacionado con el primero, trataré de ofrecer una *síntesis* de cuáles son los *principios y exigencias del pensamiento social cristiano* ante la realidad actual de las *sociedades democrático-pluralistas*. Lo que más define una genuina sociedad democrática de nuestro tiempo (dimanante en gran parte de la herencia «legítima» del liberalismo, que también la hay, como hay otra ilegítima) es el *pluralismo*, el respeto a la diversidad. Las sociedades democráticas auténticas son las pluralistas, porque ha habido también otras que se han llamado «democracias», pero «orgánicas o populares», donde al fallar entre otras cosas el pluralismo, falla la esencia misma de la democracia. Ante la *realidad*, pues, de las sociedades democráticas pluralistas, ¿cuál ha sido la actitud del Magisterio, esto es, de la Doctrina Social de la Iglesia?

Y luego, como tercer momento, o, tal vez, como *coda* de esa sinfonía, los retos o *desafíos* más apremiantes para los cristianos españoles en el esfuerzo de construir esa democracia, permeable a los valores fundamentales del Evangelio y a las vivencias de un humanismo sin fronteras.

I

ESENCIA Y TIPOLOGIA DE LA «SOCIEDAD DEMOCRATICA»

El primer punto es ponernos de acuerdo en *qué es y cuáles son los tipos de sociedad democrática*. Omíto un recorrido histórico porque evidentemente no habría tiempo para ello y porque, además, hablo a personas bien conocedoras de esta materia.

Me contento con recordar que, desde el punto de vista etimológico, «*democracia es el gobierno de participación del pueblo en su conjunto*». Precizando más, Abraham Lincoln lo definió como «el gobierno del pueblo, *por* el pueblo y *para* el pueblo»; porque ha habido también regímenes políticos que se autocalificaban de «democracias», *para* el pueblo, en *beneficio* del pueblo, pero que no eran democracias *por* el pueblo, es decir, donde hubiera una participación activa del pueblo.

Ese concepto etimológico ha ido experimentando muchas variaciones. Repito que no podemos detenernos en cuál fue el auténtico sentido de la originaria democracia griega, pero sí poner de relieve que lo esencial en ella era precisamente la idea de participación. Ciertamente, una participación que no evitaba discriminaciones muy injustas, como la diferencia entre hombres libres y hombres esclavos, y otras relativas a la pertenencia a la ciudad de Atenas, o a cualquiera de las ciudades griegas. Pero

ello, repito, es historia lejana y aquí la dejamos entre paréntesis.

Para definir más concretamente la actitud de la Iglesia ante la *sociedad democrática* en sentido moderno, hemos de situarnos mentalmente en el escenario del siglo XVIII. En ese momento de tránsito de la Edad Moderna a la Edad Contemporánea, ocurren una serie de *factores* de gran magnitud. Ocurren, en efecto, cambios muy hondos, sociales y económico-culturales en Europa; crecen el sentido y el afán de libertades individuales y colectivas; surge, cada vez más, la exigencia de contrapesos y límites al ejercicio de los poderes públicos; se afirma la idea del imperio de la ley como expresión de la voluntad general, en la concepción roussoniana; y de otro lado, se acentúa el proceso de *secularización*, que va haciendo que el sentido de la vieja Cristianidad antigua, medieval y moderna, se vaya desmoronando; al tiempo que, en proceso acelerado, van constituyéndose los primeros Estados constitucionales de Derecho.

Es cierto que se produce después, y ello altera el sentido de la expresión «*sociedad democrática*» o «*régimen democrático*», una ruptura coyuntural muy fuerte en el siglo en que estamos. Frente a los defectos funcionales de los *regímenes democrático-pluralistas* de los viejos Estados liberales, los de final del siglo XIX y principios del XX, va surgiendo otra interpretación de la democracia. La democracia de libertades sirve para unas minorías, las minorías poseyentes de los medios de producción, de la riqueza en cada país, pero se alega —con gran parte de razón— que no sirven para el resto de los ciudadanos. A esa democracia liberal, de las mal llamadas «libertades formales», se erige la exigencia de una democracia de participación de todo el pueblo y en beneficio del pueblo. Así —repetimos— surgen las que se autocalifican como «democracias populares» o «democracias

orgánicas». En realidad, son los Estados totalitarios que imperan en Europa, en el siglo que nos ha tocado vivir a personas de mi generación. Desde que yo nací en 1913, he vivido de alguna manera, más o menos conscientemente, la I Guerra Mundial, la llegada de los Estados totalitarios, tanto de signo fascista o nacional-socialista como marxista-leninista, la Dictadura del general Primo de Rivera en España, la caída de la Monarquía, el advenimiento de la II República, la guerra civil entre españoles (¡tremendo estremecimiento el que siempre me produce volver la vista atrás!), los cuarenta años del régimen dimanante del Alzamiento Nacional. Después de haber estado preso en Madrid, en 1936, estuve en ese régimen. No lo he desfigurado nunca y he asumido mi responsabilidad. Hice lo posible por convencer al Jefe del Estado de la necesidad de una evolución. (Permítanme una breve anécdota de 1956, que rompe un poco la monotonía de un discurso académico. Expuse al Jefe del Estado que había que empezar a modificar la estructura y el funcionamiento de la «democracia orgánica», para que fuera auténtica, porque no era en realidad *democracia*, aunque con característica de «orgánica», pues en ella no había propiamente elecciones y participación del pueblo. El me arguyó que era prematuro, que cuando se llegara a los 1.000 dólares anuales *per capita* (los tecnócratas ya le habían convencido de esa idea), entonces se podría avanzar hacia esa democracia, pero que todavía estábamos en 400 dólares anuales *per capita*. Había un fondo de verdad, sólo que incompleto o sesgado. Seguidamente, se me quedó mirando y me dijo: «Mire, ministro, a usted lo que le pierde es el espíritu liberal de su padre». Sonriendo, le añadí: «Tal vez eso es lo que me salva, mi general». No me salvó en aquel momento, pero sí me salvó en mi trayectoria ulterior).

Retomo la reflexión en que estaba sobre las transformaciones sufridas por el concepto y el vocablo democra-

cia. Cuando al sustantivo «democracia» se le añade un adjetivo —v. gr., *popular* u *orgánica*—, se deforma. También puede ocurrir si el adjetivo se antepone, y esto me lleva ya, más directamente, a la actitud de nuestra Iglesia. Algunos Pontífices, ya en nuestro siglo, han hablado de «sana democracia». Se introduce ahí un juicio estimativo comprensible, pero inquietante, hasta que se profundiza en los textos y se precisa cuáles son los requisitos para que una democracia se considere *sana* o *enferma*. De entrada, la distinción no nos debe escandalizar, porque los griegos (así Platón y Aristóteles) también distinguieron los regímenes políticos *puros* (monarquía, aristocracia, democracia) de los regímenes políticos *impuros* (tiranía, oligarquía, demagogia). No nos deben asustar, pues, esos adjetivos, pero es preferible no adjetivar, salvo para insistir en que al hablar hoy de democracia se entiende, primaria y fundamentalmente, la «*democracia pluralista*», la democracia de libertades, y no sólo de libertades, sino también con un fondo social de igualdad, de justicia. Este es el concepto de democracia que aquí nos importa, y es el que se ha recogido en los grandes textos normativos de la Organización de las Naciones Unidas después de 1945, en su *Carta Fundamental*, en la *Declaración de Derechos Humanos* de 1948, en los *Pactos* de 1966 y en *declaraciones y convenciones ulteriores*. Del conjunto de ellos se entiende que democracia es el régimen político de libertades, de derechos civiles y políticos, pero abierto a la justicia, a una mayor igualdad, a una mayor solidaridad, al conjunto, en suma, de los derechos económicos, sociales y culturales.

Así precisado el concepto, a que nos atenemos, de *sociedad democrática* y de Estado o *régimen político democrático*, pasamos al segundo «movimiento» de nuestra reflexión.

II

SINOPSIS DE LA ACTITUD DE LA IGLESIA CATOLICA ANTE EL REGIMEN POLITICO DEMOCRATICO

Intento sintetizar al máximo lo esencial de las actitudes de la Doctrina Social de la Iglesia, no sólo desde la encíclica *Rerum novarum*, sino en la plenitud de su pensamiento a través de sus teólogos y de los Pontífices, en sus enseñanzas sobre el régimen político (porque es patente que la Iglesia ha proyectado su Magisterio sobre los problemas sociales y políticos desde su fundación, y no únicamente desde 1891).

Con conciencia del riesgo de cualquier error o carencia en la sistematización de ese milenario pensamiento, me permito proponer los siguientes rasgos básicos, en lo que concierne al régimen político y, en concreto, al régimen democrático:

a) Por de pronto el principio de la *legitimación originaria* del poder. Es cierto que en el pensamiento católico se liga esta idea a que la raíz última de todo poder está en Dios, pero se subraya, sobre todo, en la teología de la gran Escolástica que se transmite a través del *pueblo*, es decir, de la comunidad política. Una vez designados los gobernantes, son ellos los que reciben la *legitimación del poder*, no directamente de Dios, sino por la mediación de la comunidad política. En teólogos españoles, como Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, esa ligazón es patente.

b) En segundo lugar, cronológicamente hablando, no evaluativamente, *legitimación del ejercicio*, legitimación finalista del uso del poder. Todo poder está al servicio del *bien común* y si no sirve al *bien común*, si se utiliza en provecho del gobernante o de grupos privilegiados, se deslegitima ese régimen político, hasta el punto que cabe negar la obediencia a ese poder, concurriendo deter-

minadas circunstancias. El abuso del poder origina, en efecto, una deslegitimación y, por tanto, la posibilidad, incluso, de que los ciudadanos se opongan a las leyes injustas, y aun la legitimidad de rebelarse contra las actitudes tiránicas, en casos extremos.

c) Es un hecho que la Iglesia ha estimado que estos *requisitos legitimadores* (característicos de una estructura democrática, si por ella entendemos —*lato sensu*— un régimen de participación del pueblo en el origen y en la finalidad del ejercicio del poder) se pueden dar en regímenes con estructuras o formas de Gobierno muy distintas. La Doctrina de la Iglesia ha admitido siempre que cabe una monarquía, una aristocracia, una democracia o república, y que, en cambio, no caben la tiranía, la oligarquía, la demagogia, según se cumplan o no esos *requisitos de legitimación*. Si se cumplen, hay obligación de conciencia de los ciudadanos de obedecer; si no se cumplen, es lícito, y aun es un deber en determinados casos, desobedecer a los poderes injustos.

Honestamente hemos de reconocer que a lo largo de muchos siglos hubo una inclinación más favorable al llamado *régimen político mixto*, es decir, a un régimen político que conjugase la estructura monárquica con elementos de signo aristocrático (por la virtud, por la inteligencia, etc., no oligárquicos) y con una participación democrática o popular.

d) Sin embargo, las corrientes doctrinales del *siglo XVIII* y los *acontecimientos políticos revolucionarios* de su final, hacen que el Magisterio de la Iglesia reaccione severamente contra las concepciones radicalizadas de los promotores —en la teoría y en la práctica— de las formas del «régimen democrático». En ese momento, el análisis de los textos es evidente: la Iglesia reacciona con una actitud defensiva muy dura, incluso muy radical. No sólo porque considera opuestas a las ideas tradicionales las ideologías que nutrieron esos regímenes democráticos

emergentes en Europa, sino, incluso, porque se mostraban duramente agresivas para la Iglesia y hasta para el mero factor religioso. Felizmente eso no ocurrió y por eso la evolución fue muy distinta en las colonias británicas de América del Norte, en donde, desde la «Declaración del Buen Pueblo de Virginia», de 1776, se salvó siempre, dentro de un régimen de separación de Iglesia y Estado, el respeto a las distintas confesiones religiosas y la garantía de la libertad religiosa en sí misma. Prueba de ello es que pronto S.S. León XIII apreció esa realidad y hubo declaraciones elogiosas para esa tendencia en el Nuevo Mundo. En cambio, la reacción fue muy dura respecto a lo que estaba ocurriendo en Europa, concretamente en Francia, tras la Revolución de 1789, con todas sus consecuencias.

Frente a ello, se manifiesta severamente el Magisterio católico de aquel tiempo, pero es necesario distinguir *tres fases* con sucesivas matizaciones:

1) Una *primera fase* es de categórica repulsa, motivada por causas doctrinales, unas, y por causas coyunturales, históricas, otras. Así, S.S. Gregorio XVI en las encíclicas *Mirari vos*, de 1832, y *Singulari nos*, de 1834.

El Pontífice se mantiene en la tesis católica pura sobre la legitimidad de un régimen de gobierno. La realidad que se estaba viviendo en ese momento en Francia es antagónica a ese modelo. El Magisterio pontificio se enfrenta con la esencia y la práctica del liberalismo, del liberalismo racionalista o fideísta. Esta actitud pervive en S.S. Pío IX (tras una dolorosa experiencia democratizadora —justo es reconocerlo— en el Estado Vaticano). En principio, el Pontífice (como puso de relieve Balmes) no consideraba condenable la idea de una estructura democrática del Estado como estructura de participación de los ciudadanos, pero reaccionó ante los desmanes ocurridos.

En todo caso, desde el punto de vista doctrinal, su posición se mostró muy severa. La encíclica *Quanta cura*, de diciembre de 1864, juntamente con el *Syllabus*, tiene un tono negativo, de defensa y de repulsa respecto a los cambios políticos, que considera en la práctica, y en su fundamentación ideológica, como punto del racionalismo naturalista, del inmanentismo.

2) Su sucesor, S.S. León XIII, abre una *segunda fase*, que cabría calificar de flexión, todavía muy suave, muy condicionada. Junto a la tesis tradicional, que el Pontífice sigue defendiendo, se reconoce la realidad de determinadas hipótesis, sólo que distinguiendo siempre entre formas o estructuras de gobierno y sus contenidos ideológicos. León XIII repele, por una parte, la *democracia liberal* (que hoy llamaríamos democracia de libertades), como un relativismo a ultranza. La condena por su trasfondo ideológico, en cuanto al origen mismo del poder. En la concepción roussoniana, que hereda la democracia liberal, el poder político tiene un origen inmanentista, nace de la voluntad del pueblo, en modo alguno de raíz trascendente. Así se aprecia en sus principales encíclicas (la *Diuturnum illud*, la *Libertas praestantissimum*, la *Inmortale Dei*, la *Sapientiae christianae*, la carta *Au milieu des sollicitudes*, la *Notre consolation* y en la encíclica *Rescriptum novarum*).

En todos estos documentos hay rotundas expresiones de repulsa a la forma de la democracia liberal, del liberalismo racionalista, así como del naturalismo y del inmanentismo que todo ello implica. Pero el Vicario de Cristo, al mismo tiempo que rechaza la democracia liberal, rechaza también la democracia social o socialista. La rechaza, en primer lugar, porque también implica un inmanentismo absoluto y, en segundo término, porque según el Pontífice destruye el orden social desde el momento en que predica la igualación total, la desaparición de todas las diferencias de categorías sociales, que considera que

son de alguna manera naturales, como también la propiedad privada.

Sin embargo, León XIII ya no repele categóricamente el concepto de democracia. Despojado de dichos lastres ideológicos, es decir, simplemente como formas o estructuras del Estado, admite —por estimarla beneficiosa— una participación popular. Sólo que esa participación tiene que respetar ciertos conceptos básicos ligados a la legitimación de origen y a la legitimación de ejercicio. Importa señalar esa flexión, todavía muy matizada, pero importante porque empieza a ponerse en práctica aquella distinción que Mons. Dupanloup propuso en Francia, entre la tesis y la hipótesis. Arrancó del problema de Francia (como es sabido, Francia fue siempre la hija primogénita, la muy amada de la Iglesia, y se confirma en una serie de cartas de aquellos años finales del Pontificado de León XIII, dirigidas a los *Galorum Gens*, la nobilísima nación de los galos, *Au milieu des sollicitudes*, de 1892, y otras). Era un hecho comprobable la dolorosa división en los católicos de Francia, entre los que, en modo alguno, querían admitir el régimen democrático (surgido de la Revolución y condicionado por Napoleón y con las vicisitudes ulteriores) y los que querían aceptar ese régimen pero con modificaciones de funcionamiento.

Ante esa situación, León XIII aconseja a los católicos que salven la unidad (no división de los católicos por esta cuestión política), y *ralliement* (esto es, aceptación del régimen democrático para mejorarlo, pero no repulsa global del régimen, no enfrentamiento total con él).

Hay aquí una cierta evolución fructífera hacia el futuro. Hubiera seguido con S.S. Pío X, pero este Pontífice se encontró con otro problema de divisiones entre los católicos franceses, pues una corriente («Le Sillon», Marc Sagnier, etc.) sostenía que el único régimen coherente con el Evangelio, con el espíritu cristiano, es la democra-

cia, y que todos los demás son rechazables, mientras que otros creyentes se aferraban a la tradición. El Pontífice estimó que la actitud progresista era una desviación respecto a las enseñanzas de León XIII (a quien cita constantemente en la encíclica *Notre charge apostolique*), y ello le lleva a una interpretación severa y una aplicación restrictiva de las enseñanzas de su antecesor.

3) *La tercera fase* de la evolución, la más importante, se produce en nuestros días. Es una evolución homogénea; no hay salto de calidad, más que en el problema de la libertad religiosa. En lo demás, a mi juicio, hay una evolución homogénea en el lenguaje, pero también en la mentalidad. Así se aprecia en Pío XII, quien dio un gran paso, sobre todo en el radiomensaje de la Navidad de 1944, iniciado con las expresiones *Benignitas et humanitas*. Es un radiomensaje capital cargado de fino sentido histórico. Pío XII —a quien conocí en directo— tenía una gran humanidad, una hondura en su mirada, en sus ojos, en su inteligencia, y no en vano muchos de los textos que cita el Concilio Vaticano II son suyos.

El Papa asume el *hecho histórico de que se camina hacia la democracia*. Como consecuencia de los desastres de los Estados totalitarios y de la II Guerra Mundial, los pueblos van hacia la democracia. Lo que a él le importa es señalar los *criterios* para una «sana democracia». Fijar cuáles son los *criterios de fondo* para que ese hecho, que es en sí lícito, que históricamente llega y es inútil oponerse a él, pueda ser plenamente aceptado por los cristianos. A esos hondos motivos responde el muy laudable radiomensaje, como un paso a lo que vendrá después. Tras el reconocimiento de que ese tipo de régimen político se extenderá en el mundo, se reafirma que la Iglesia, a lo largo de los siglos, no ha tomado posición en favor de un régimen concreto político en cuanto a sus estructuras, sino que ha admitido varias, aunque se ha opuesto a las

desviaciones de la democracia, en ciertas ideologías, y esto sigue siendo válido.

El Vicario de Cristo se preocupa del *fondo de la democracia*, y dedica casi todo el radiomensaje a preparar a los que van a ser los portadores de la democracia hacia el futuro, cristianos o no cristianos, porque su radiomensaje está abierto a todo el mundo, con insistencia en dos aspectos fundamentales: la formación intelectual y moral, y la independencia y el sentido de servicio al pueblo de los gobernantes.

Una democracia no funcionará si no hay una gran calidad intelectual y humana en los gobernantes para servir al bien común. Cualquier desviación, tanto en la formación del gobernante como en el ejercicio del poder en beneficio suyo (lo que llamamos ahora la corrupción), hace degenerar la democracia y, de alguna manera, prepara su destrucción. El Pontífice insiste en que la democracia que llegará con el fin de la guerra (se estaba en diciembre del 44) tiene que preocuparse de la formación de los ciudadanos y, sobre todo, de los legisladores. Dedicó un capítulo muy importante a la función de los Parlamentos en la democracia, y propugna que en las Constituciones democráticas se cuide que los partidos políticos seleccionen bien a los gobernantes para que efectivamente los valores sustanciales de una concepción de servicio al pueblo se realicen, y para ello es fundamental también la formación de los ciudadanos. El ciudadano tiene derecho al diálogo con el gobernante, pero, a su vez, tiene que colocarse en capacidad de dialogar con él. De ahí la gran importancia de la formación política de los ciudadanos y de que no sean pasivos, sino activos, y que los cristianos jueguen el papel que les corresponde en esa tarea. Es cierto que en la enseñanza de Pío XII hay todavía una reserva sobre la separación del Estado y la Iglesia. Sigue manteniendo, como tesis católica, la conjunción de esfuerzos entre el Estado y la Iglesia, pero admite como hipótesis

la separación. Insiste, recogiendo lo ya admitido por León XIII, en que hay aceptables situaciones de separación de la Iglesia y el Estado, con tal de que el Estado respete plenamente las funciones de libertad y autonomía de la Iglesia y no pretenda someterla a los principios y criterios del propio Estado. Sin embargo, todavía Pío XII no dio el paso decisivo hacia la libertad religiosa, pero no cerró el camino para que lo diera su sucesor Juan XXIII, en la *Pacem in terris* y el Concilio.

Hay otra dimensión muy importante en Pío XII, que no podemos olvidar, y es que él entiende —y el mismo radiomensaje lo señala— que la democratización no puede lograrse hacia el futuro sólo en la órbita de unos cuantos Estados nacionales, sino que hay que conseguirla en la Comunidad Internacional, en el respeto al derecho de todos los pueblos. Presiente que va a haber tribunales para juzgar a los vencidos, y subraya que es explicable que se juzgue a los dirigentes de esos pueblos; pero no que se juzgue ni se impongan sanciones o responsabilidades a los pueblos, porque los pueblos no son culpables. En suma, democratización en profundidad, respeto a la libertad y a la soberanía de los pueblos, y solidaridad entre todas las naciones, para que funcione una Comunidad Internacional que haga posible la paz.

Y luego Juan XXIII, cuya evocación exigiría una nueva conferencia. Séame permitido recordar un dato personal. Tuve la suerte de estar con él un mes antes de que muriera. La impresión que me causó fue extraordinaria. El motivo fue que habíamos elaborado, en el Instituto Social León XIII, un comentario a la *Mater et Magistra* y, estando en Roma, como presidente de «Justicia y Paz» en España, le pedí audiencia y le llevé un ejemplar de ese libro. Y el Pontífice, con tanta sencillez como generosidad, exclamó: «¡Pero qué libro! ¿Han encontrado ustedes tantas cosas que comentar en mi encíclica?». Añadí: «Pues ahora vamos a preparar otro», porque acababa de ser

promulgada la fundamental encíclica *Pacem in terris*. Y le ofrecí que nos esforzaríamos para que la situación en España cambiase en la línea de la *Pacem in terris*. Y me dijo: «¡Háganlo!». Obviamente no busco con esto una especie de respaldo del inolvidable Pontífice, pero me queda la tranquilidad de conciencia de aquel ofrecimiento que en nombre de «Justicia y Paz» le hice. Y lo cumplimos.

Volviendo al punto central de estas reflexiones, señalo que la *Pacem in terris* no habla de «régimen político democrático», sino del régimen justo de la *comunidad política*, sólo que con requisitos que son exactamente los de la *democracia pluralista*. Además, ya en la encíclica, no hay reservas respecto a la relación de independencia entre la Iglesia y el Estado; ni a la libertad religiosa, puesto que considera como uno de los derechos fundamentales el de la libertad de creer con arreglo a la propia conciencia. No se trataba de negar la vinculación de la persona humana al Dios trascendente, pero sí la libertad en el orden de la vida civil. Quedaba así caracterizado lo sustancial de un régimen democrático pluralista, no solamente para los cristianos, sino para cualquier persona humana, puesto que, además, la *Pacem in terris* se dirigió a todos los hombres del mundo de buena voluntad.

En esa misma línea estuvo el Concilio Vaticano II y la carta muy importante de S.S. Pablo VI, a través del Secretario de Estado, precisamente el cardenal Cicognani, a las Semanas Sociales de Francia, en su 50 sesión, en 1963. En esa carta, S.S. Pablo VI asumió inequívocamente la legitimidad del régimen democrático, no sin insistir en los condicionamientos que, a su juicio, pueden vivificar o deteriorar el funcionamiento de un régimen político de esa índole. Y, luego, proclamó en la *Populorum progressio* la muy necesaria y decisiva proyección de esas estructuras en el Orden Internacional.

Finalmente, el vértice de esa evolución, una evolución que sigue abierta, está en la encíclica *Centesimus annus*,

de Juan Pablo II. El *capítulo V* está explícitamente dedicado a la estructura democrática de la sociedad y del Estado, y señala cuáles son los requisitos para que una democracia pueda ser fecunda en servicio precisamente del pueblo.

III

SINTESIS DE PRINCIPIOS FUNDAMENTALES Y DE REQUISITOS LEGITIMADORES DE UN REGIMEN DEMOCRATICO-PLURALISTA, A LA LUZ DEL PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO EN SU FORMULACION MAS RECIENTE; CON SUS APORIAS Y PROBLEMAS, Y LAS VIAS DE SUPERACION

1. En la órbita de cada Estado

a) En primer lugar hay un *categorico rechazo* de todo *régimen político autocrático*. A mi juicio, la tesis de la actual Doctrina Social de la Iglesia es que el régimen político hoy preferente es el régimen democrático pluralista frente a cualquier sistema *autocrático*, sea de signo *colectivista*, totalitario, ahora en quiebra, sea de signo *capitalista*, pues subsisten algunos regímenes autocráticos de ese signo en diversas regiones del mundo.

b) Exigencia de *legitimación originaria*; es decir, está claro que son los ciudadanos quienes eligen a los gobernantes a través de elecciones periódicas, tienen derecho a dialogar con ellos y derecho a negarles la confianza o mantenérsela en elecciones sucesivas.

c) Exigencia de *legitimidad finalista* o de ejercicio, servicio al bien común y no a los intereses propios.

d) *Respeto y obediencia a las leyes justas*, democráticamente elaboradas y promulgadas en voto mayoritario.

Aquí se plantea un problema serio, porque ha habido alguna indicación, por parte incluso de documentos de nuestra jerarquía, de que no se puede resolver todo por voto mayoritario, como no se puede resolver el dogma de la Santísima Trinidad y otras cosas parecidas; pero en las *cosas terrenas* no hay más camino racional que el voto mayoritario, si no se llega al deseable consenso, en diálogo. Si no se logra ese consenso, no hay más solución que el voto mayoritario, que es un mal menor, pero siempre con el debido respeto a los derechos fundamentales de las minorías disidentes.

e) *Protección efectiva*, no meramente formal, sino real —por vía judicial y extrajudicial—, de todos los derechos civiles y políticos, como fundamento de una auténtica democracia política.

f) Al mismo tiempo, *promoción acelerada* de las *condiciones objetivas* que hagan posible el disfrute de los derechos económicos, sociales y culturales; esto es, el avance hacia la *igualdad sustancial* y a la *solidaridad*, en una *democracia social*.

g) Impulso a la organización *federal* o *federativa* de cada Estado, para hacer efectivo el reconocimiento de todas las nacionalidades y de sus derechos colectivos. Es un tema difícil y muy candente, pero está claro que si hay derechos de los individuos, hay también derechos de los pueblos, y no son sólo de los pueblos que estuvieron sometidos a la dependencia de las metrópolis y se emanciparon. Recuérdense que éste era uno de los hechos que Juan XXIII señalaba en la *Pacem in terris* como signo de nuestro tiempo: la emancipación de los pueblos coloniales. Pero también puede haber en la vieja Europa pueblos que estén realmente dominados, como ha sido el caso de los Estados Bálticos. Otra cuestión es la de los Estados de larga historia unitaria, donde el problema es mucho más delicado y hay que tocarlo con mucha prudencia, pero buscando fórmulas ecuanímes y pacificadoras.

2. En la órbita supranacional o internacional

Finalmente, también en la órbita supranacional o internacional, hay que impulsar la organización democrática, tema éste que merece una conferencia aparte.

3. No pueden dejar de señalarse algunos escollos, entre ellos, los siguientes:

a) De vez en cuando, los Estados democráticos *marginan valores básicos* o, incluso, los violan, sean de la *Ética cristiana* o, incluso, de una *Ética cívica de inspiración humanista*; valores que se recogen en las Constituciones y en los textos normativos internacionales.

b) *Inhibición* a veces de los *poderes públicos* en proteger los *límites* del ejercicio de los derechos e impedir que el abuso de un derecho por una persona dañe los derechos de los demás. Ahí puede caerse en una pasividad, que hay que superar, por ejemplo, ante el derecho a la libre comunicación pública y el respeto a la intimidad y el honor de las personas; el derecho a la huelga y el respeto a los *servicios esenciales* de la comunidad, y otra serie de valores y deberes que a veces se quiebran en las sociedades democráticas pluralistas.

c) Más aún, perviven en nuestras sociedades democráticas pluralistas *discriminaciones* de sectores de la población por razón de raza, brotes de xenofobia en varios países, incluso en España (donde ya se detectan brotes de racismo respecto a los gitanos, a los magrebíes, etc.).

d) Y luego algunas *intromisiones* o *condicionamientos* abusivos de los Gobiernos en las distintas órbitas de la legitimidad democrática.

4. *Perspectivas de superación*, las hay, y por aquí concluyo pidiendo:

a) Que los cristianos realicemos una *participación crítica*, una participación no conformista, en las actuaciones

nes políticas, pero que lo hagamos siempre con *espíritu de diálogo*, con voluntad de *consenso* y con luz de *esperanza*. Es una trilogía en la que yo insisto porque, gracias a ella, fue posible la transición democrática en España. Si no hubiera habido reconciliación, espíritu de diálogo, voluntad de consenso y una luz de esperanza, no hubiéramos podido avanzar sin una nueva guerra civil; y como todavía no está plenamente consolidada la democracia, ni es consolidable en el sentido utópico, ideal, sino que siempre tendrá sus defectos, habrá que estimular una actitud crítica, y los cristianos tenemos la obligación de tenerla, de no ser conformistas, pero de realizarlo con ese triple espíritu que he dicho.

b) Cooperación entre *todas las Iglesias cristianas* e, incluso, con las confesiones religiosas no cristianas, en la lucha contra las actitudes *antidemocráticas* y contra las *injusticias*. Creo que hay un déficit en las Iglesias en general, y en nuestra Iglesia católica, aquí y en otros países. S.S. Juan Pablo II insistió mucho, durante la reunión de Asís, y ulteriormente, en este aspecto de unir a todas las fuerzas de profundo sentido humano en la lucha contra las violencias y las injusticias antidemocráticas.

c) Añado el anhelo de que se impulse la *renuncia*, por parte de la Iglesia, de todos los privilegios, incluso de las *ayudas materiales*, para que éstas se apliquen a remediar las necesidades de los sectores más desvalidos, más pobres de la sociedad. Les confieso que estoy profundamente impresionado por la noble actitud en este momento del obispo de Palencia y del obispo de Málaga.

d) Análoga cooperación de todas las Iglesias y confesiones, para lograr una *democratización del Orden Internacional*, tanto en la *dimensión socio-económica* (justicia en las relaciones comerciales y financieras del Este y el Oeste, y del Norte y el Sur) cuanto en la *dimensión jurídico-política* (estructura y funcionamiento de la *Organización de las Naciones Unidas* y de los organismos *intracon-*

tinenciales: Comunidad Europea, Organización de los Estados Americanos, Organización de la Unidad Africana).

e) *Decidida condena de la pena de muerte* en todas las naciones, de la tortura, de la violencia terrorista y de la guerra; prohibición, a todos los niveles, de la producción y comercio de armas, y, en suma, construcción infatigable de la paz en la libertad y la justicia.

IV

A MODO DE EPILOGO: AUTO-EXHORTACION ESPECIFICA PARA NOSOTROS, LOS CRISTIANOS ESPAÑALES

a) Propongo que, igual que hubo la Asamblea de obispos y sacerdotes en el año 70, podría haber en el 92, año de la gran Evangelización, una nueva Asamblea conjunta de obispos, sacerdotes y también seglares. (¿Por qué se nos dejó fuera en el 70? ¡No sé si porque éramos todavía menores de edad, no suficientemente maduros!).

b) Insisto en que nuestra Iglesia, sin afectar en nada a su naturaleza, a lo que para ella quiso nuestro Señor Jesucristo, su fundador, debe aceptar, cada vez más, o asumir el «*estilo democrático*» de funcionar hacia dentro (*ad intra*), mediante una participación activa de todos sus miembros, con respeto a su personal y muy legítima autonomía y a sus derechos fundamentales; y también *ad extra*, mediante el *diálogo* con los agnósticos y con los titulares de los poderes públicos.

Sólo así se logrará que la democracia se aproxime al modelo de una convivencia profundamente humana.

Finalmente, es preciso renovar el espíritu de *reconciliación*, de *diálogo* y de *concordia* con todos los seres humanos. Trato de humanidad con los magrebíes, con los africanos de color y con nuestros hermanos de Latinoa-

mérica. Sigo pensando que es realmente escandaloso y absurdo que en vísperas del V Centenario del Encuentro entre nuestros pueblos les exijamos visados de entrada o depósitos a sus ciudadanos, en vez de verlos como «ciudadanos del mundo». Esto es profundamente antidemocrático y, rotunda y radicalmente, anticristiano.

Permitidme, amigos, que recuerde una carta que el maestro Juan de Avila, en pleno Siglo de Oro, dirigió a un intendente de Sevilla, para advertirle: «*Profesión es la política de hacer bien a muchos con pérdida propia; y quien no es rico en amor (en amor y en afán de justicia, interpolo yo) vuélvase de esta guerra, que no es para él*». El que de verdad quiera una democracia en profundidad, plenamente humana y digna de ser vivida por cristianos, que se meta de lleno en esta guerra de la justicia y del amor, del amor y de la justicia. ¡Hermosa empresa de paz!

DESTINO UNIVERSAL DE LOS BIENES. REFLEXIONES SOBRE LA REALIDAD SOCIAL ESPAÑOLA

CRUZ ROLDAN CAMPOS

I

INTRODUCCION

El comunismo ha muerto. ¿Viva el capitalismo?

El derrumbamiento del sistema comunista, con sus secuelas en el orden ideológico, político, económico y social que está convulsionando la situación mundial hacia la universalización de la economía de mercado, viene a plantear, como algunos sectores señalan, si no es hora de reconocer que no cabe otra vía que la del modelo capitalista para regir las relaciones económico-sociales y someter a sus principios la economía mundial.

En un momento de euforia de la economía capitalista, los entusiastas del sistema propugnan que de una vez por todas la Iglesia proclame que la única vía es la imperante en el llamado mundo occidental, cuya eficacia y dinamismo han quedado demostrados en el crecimiento económico experimentado, que ha generado unas sociedades prósperas y superdesarrolladas en las que la abundancia de bienes de todo orden implican cotas de bienestar ja-

más alcanzadas por la Humanidad, en contraste con las penurias y carencias que se han desvelado en los países del área comunista. No hay otro camino —dicen quienes así piensan— que confiar el desarrollo a las libres fuerzas del mercado, con su inevitable premisa del respeto al derecho de propiedad privada, para que el mundo siga alcanzando nuevas metas de crecimiento y prosperidad.

Es indudable que, en términos macro-económicos, la riqueza ha aumentado en el mundo capitalista, de forma extraordinaria; pero junto a esta esperanzadora realidad, que permite conseguir niveles de desarrollo y bienestar para toda la Humanidad, encontramos que han aumentado las desigualdades entre los pueblos y entre los ciudadanos de cada país, como constataba la encíclica *Sollicitudo rei socialis*: «Una de las mayores injusticias del mundo contemporáneo consiste en que son pocos los que poseen mucho y muchos los que no poseen casi nada» (S.R.S. 28).

Y este hecho de la desigualdad, que sume en la pobreza y marginación a millones de seres humanos, tiene una causa evidente: *que los pocos detentadores del poder económico acaparan para su exclusivo provecho los frutos del proceso productivo común.*

Con frecuencia se intenta legitimar esa apropiación con el argumento de que la Iglesia siempre ha defendido en sus documentos sociales el derecho a la propiedad privada, lo cual es cierto; pero sólo parcialmente, porque, con independencia de que todos los derechos han de confrontarse con cualquier otro que pueda concurrir y resultar prioritario, aquella posición que defiende como absoluta la propiedad privada olvida que ese derecho está limitado o precedido por un principio que suele olvidarse: el destino universal de los bienes.

Dado que se trata del punto nuclear del que derivan graves injusticias que generan sufrimientos, privaciones e incluso muerte en el mundo, vamos a examinar, en un in-

tento clarificador, el tratamiento de la propiedad privada en la Iglesia.

II

EL CONCEPTO DE LA PROPIEDAD PRIVADA EN LA IGLESIA

En la Sagrada Escritura

Comenzaremos por la Sagrada Escritura, fuente primera de la enseñanza social de la Iglesia e iluminadora de las realidades temporales.

Ya en el Génesis se afirma que Dios —dueño y señor de todo lo que existe— encomienda a los hombres la tarea de someter la tierra (Gén. 1, 28) y les pone a su disposición, para que les sirva de alimento, todo lo que se mueve y tiene vida, como antes les había dado los vegetales (Gén. 9, 3).

En el Levítico se expresa literalmente que la tierra es de Dios. «La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía...» (Lev. 25, 23); de ahí, el establecimiento de los diezmos como «cosa sagrada de Yahveh» (Lev. 27, 9).

En consecuencia, el dominio o propiedad de la tierra está sometido a limitaciones o restricciones, como en el año jubilar en que «recobraréis cada uno vuestra propiedad», o «si vendéis algo a vuestro prójimo o le compráis algo, ved que nadie dañe a su hermano», o «comprarás a tu prójimo atendiendo el número de años que siguen al jubileo; y según el número de los años de cosecha...» (Lev. 25, 13-15).

El Nuevo Testamento no cambia el sentido de Dios como dueño y señor de todo lo creado; pero pone el acento en la transitoriedad de la riqueza y propiedad, por lo que no se debe atesorar en la tierra (Mt. 6, 20); advierte de que «la seducción de las riquezas ahogan la Palabra» (Mt. 13, 22), y de la consiguiente dificultad de que un rico

entre en el Reino (Mt. 19, 23) porque corre el evidente riesgo de adorar al becerro de oro, y nadie puede servir a dos señores... No podéis servir a Dios y al dinero (Mt. 6, 24), y señala que los ricos egoístas e insolidarios con los pobres serán severamente juzgados (Lc. 16, 19-31).

La propiedad en la enseñanza patrística

Los Padres de la Iglesia, que, por razones obvias del tiempo en que vivieron, hablaron de limosna, pero atribuyendo a ésta una función de justicia o de redistribución de la renta, nos ofrecen textos de gran radicalidad en cuanto al uso de los bienes. Excede de los límites de este trabajo detenerme en espigar algunos de esos textos; pero sí deseo ofrecer a modo de síntesis principios que, según los Padres de la Iglesia, han de regir la respuesta cristiana a los males sociales, que tomo del libro «La Doctrina Social de la Iglesia», de Ricardo Antoncich y José Miguel Muñarriz (Ediciones Paulinas, págs. 29 y 30). Son éstos:

a) No somos dueños, sino administradores de los bienes (Crisóstomo, Basilio, Asterio, León Magno).

b) Todos los bienes de la creación se destinan a todos los hombres (consenso bastante claro entre los padres griegos (1) y latinos (2)).

c) El hombre tiene una naturaleza social; está llamado a vivir en comunidad (Basilio, Lactancio, Agustín) (3).

d) Todos los hombres tenemos una básica igualdad (Nacianceno, Crisóstomo, Ambrosio, Niceno, Lactancio) (4).

(1) BASILIO: MG 31, 323; NICENO: MG 44, 708; CRISOSTOMO: MG 62, 565; 77, 87; 62, 563.

(2) LACTANCIO: ML 6, 598; AMBROSIO: ML 16, 66-67; 14, 770; 16, 158; AGUSTIN: ML 31, 1718.

(3) BASILIO: MG 31, 928; 29, 261; 31, 915; id: 928-9; LACTANCIO: ML 6, 667; AGUSTIN: ML 40, 373.

(4) NACIANCENO: MG 35, 891; CRISOSTOMO: MG 62, 563; AMBROSIO: ML 14, 783; id: 767; 16, 63; NICENO: MG 44, 664; LACTANCIO: ML 6, 598.

e) La propiedad privada, sin solidaridad ni respeto por el destino universal de todos los bienes para todos los hombres, es fuente de egoísmos, divisiones, explotación (Didaché, Tertuliano, Lactancio, Basilio, Niceno, Crisóstomo, Ambrosio, Asterio, Zenón de Verona) (5).

f) La comunicación de bienes es una exigencia de justicia para cumplir el destino de los bienes creados. Si no se remedia el hambre, se es homicida (Basilio); unos ayudan a un pobre, pero empobrecen a cien (Niceno); se devuelve al pobre lo suyo cuando se practica la limosna; es, por tanto, obra de justicia (Crisóstomo, Ambrosio). La misericordia con el pobre es justicia (Agustín) (6).

La propiedad privada en Santo Tomás

Santo Tomás aborda el problema de la propiedad privada y su responsabilidad social, en la cuestión 66 de la *Secunda Secundae* de la «Suma Teológica», en cuyos artículos 1 y 2 plantea:

1. Si es natural al hombre la posesión de las cosas exteriores.
2. Si es lícito a alguien poseer una cosa como propia.

Al primer interrogante contesta Santo Tomás:

«Dios tiene el dominio principal de todas las cosas y El ha ordenado, según su providencia, ciertas cosas para el sostenimiento corporal del hombre. Por eso el hombre

(5) DIDACHE: BAC, *Padres Apostólicos 81*; TERTULIANO: ML 1, 1372; LACTANCIO: ML 6, 565; BASILIO: MG 31, 276; 31, 928-929; NICENO: MG 44, 708; CRISOSTOMO: MG 62, 563.

(6) BASILIO: MG 31, 267-268; id: 321; 29, 261; NICENO: MG 44, 1251; CRISOSTOMO: MG 77, 87; 48, 591; 58, 7-8; AGUSTÍN: *Libro 14, De Trinitate*, cap. 9, col. 1045.

tiene el dominio natural de esas cosas en cuanto puede usar de ellas».

A la segunda cuestión formulada, que plantea de forma directa la licitud de la propiedad privada, la respuesta es ésta:

«Acerca de los bienes exteriores, dos cosas competen al hombre: primero, la *potestad de gestión y disposición* de los mismos, y en cuanto a esto es lícito que el hombre posea cosas propias... También compete al hombre, respecto de los bienes exteriores, *el uso o disfrute* de los mismos; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación en ellas a los otros cuando las necesiten» (II-II, 66, 2).

Según Santo Tomás, por tanto, al propietario corresponde el poder de decidir sobre todo lo que posee (aunque no de modo absoluto, sino sometido al bien común) y de usar sólo las cosas necesarias, dado que las superfluas ha de compartirlas con los necesitados, al tener la consideración de comunes.

La propiedad en la Doctrina Social de la Iglesia

Por fin, veamos el tratamiento del tema de la propiedad privada en los últimos cien años del Magisterio eclesial.

En la encíclica *Rerum novarum* (1891), de León XIII, párrafo 16, ante la pregunta sobre el uso que debe hacerse de los bienes, se dice:

«En cuanto a esto, el hombre no debe considerar las cosas externas como propias, sino como comunes, de modo que las comparta fácilmente con otros en sus necesidades. Por lo cual dice el apóstol: "Manda a los ricos de este siglo... que den, que compartan con facilidad"».

Pío XI, en la encíclica *Quadragesimo anno* (1931), señala:

«De la índole misma individual y social del dominio... se sigue que los hombres deben tener presente en esta materia no sólo su particular utilidad, sino también el bien común».

Pío XII, en su discurso de Pentecostés de 1941, «La Solemnidad» 13, proclamaba:

«Todo hombre, por ser viviente dotado de razón, tiene, efectivamente, el derecho natural de usar los bienes materiales de la tierra... Sin duda, el orden natural... requiere también la propiedad privada y el libre comercio mutuo de bienes con cambios y donativos, e igualmente la función reguladora del poder público en estas dos instituciones. Todavía todo esto queda subordinado al fin natural de los bienes materiales y no podría hacerse independiente del derecho primero y fundamental que a todos concede el uso, sino más bien debe ayudar a hacer posible la actuación en conformidad con su fin».

En la *Mater et Magistra* (1961), Juan XXIII subraya la función social de la propiedad privada con estas palabras:

«Nuestro predecesor enseñó que el derecho de todo hombre de aplicar a su sustento los bienes externos debe ser considerado superior a todo otro derecho de carácter económico, incluso superior al derecho de propiedad privada. El derecho de propiedad, según advierte nuestro predecesor, se funda, indudablemente, en el derecho de la naturaleza misma; pero, por voluntad de Dios Creador, ese derecho no puede en modo alguno impedir que dichos bienes corpóreos, creados por Dios para utilidad de todos los hombres, lleguen equitativamente a todos, conforme postulan juntamente la justicia y la caridad».

Será Pablo VI, en la encíclica *Populorum progressio* (1967), quien diga que:

«... la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera de la propia necesidad, cuando a los demás les falta lo necesario. En una palabra: el derecho de propiedad no debe jamás ejercitarse con detrimento de la utilidad común, según la doctrina tradicional de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos».

La constitución pastoral *Gaudium et spes*, en el número 69 contiene este luminoso párrafo:

«Los bienes de la tierra están destinados a todos los hombres. Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todo el género humano. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma justa, bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad. Sean las que fueren las formas de propiedad..., jamás se debe perder de vista este *destino universal de los bienes*».

El número 42 de la *Sollicitudo rei socialis* insiste de forma nítida en la necesaria función social de la propiedad privada en estos términos:

«Es necesario recordar una vez más el principio característico de la doctrina cristiana: los bienes de este mundo están originariamente destinados a todos. El derecho a la propiedad privada es válido y necesario, pero no anula el valor de tal principio. Sobre ella grava, en efecto, una *hipoteca social*; es decir, posee, como cualidad intrínseca, una función social fundada y justificada precisamente en el principio del *destino universal de los bienes*».

Por fin, hemos de referirnos a la encíclica *Centesimus annus*, publicada en el centenario de la promulga-

ción de la *Rerum novarum*, y que contiene un capítulo completo, de los seis de que consta, con el significativo título de «*La propiedad privada y el destino universal de los bienes*».

En dicho capítulo (IV), Juan Pablo II reitera la Doctrina Social de la Iglesia, que enseña «que la propiedad de los bienes no es un derecho absoluto, ya que en su naturaleza de derecho humano lleva inscrita su propia limitación» (n. 30), y, tras ocuparse de distintas facetas y situaciones del mundo actual que hacen referencia a la función social de la propiedad privada, se escribe:

«La propiedad de los medios de producción, tanto en el campo industrial como en el agrícola, es justa y legítima cuando se emplea para un trabajo útil; pero resulta ilegítima cuando no es valorada o sirve para impedir el trabajo de los demás u obtener unas ganancias que no son fruto de la expansión global del trabajo y de la riqueza social, sino más bien de su compresión, de la explotación ilícita, de la especulación y de la ruptura de la solidaridad en el mundo laboral. Este tipo de propiedad no tiene ninguna justificación y constituye un abuso ante Dios y los hombres» (n. 43).

El capítulo termina diciendo que:

«Así como la persona se realiza plenamente en la libre donación de sí misma, así también la propiedad se justifica moralmente cuando crea, en los debidos modos y circunstancias, oportunidades de trabajo y crecimiento humano para todos» (n. 43).

En definitiva, podemos afirmar que es línea común, mantenida por la Iglesia, *la prioridad del principio del destino universal de los bienes sobre el derecho de propiedad privada*, como exigencia de una moral personalista fundada en la dignidad de la persona humana.

III

CONFRONTACION CON LA REALIDAD

Retomando la pregunta que hacíamos al principio, parece adecuado que examinemos, siquiera sea brevemente, la realidad de la situación económico-social, con objeto de evaluar el resultado del sistema económico capitalista: «Por sus frutos los conoceréis».

Una panorámica mundial

En el último decenio del siglo xx, la Humanidad sigue sin superar los obstáculos que impiden el desarrollo y el progreso económico y social de todos los pueblos y todos los hombres.

Las desigualdades y la extensión de la pobreza y del hambre alcanzan caracteres alarmantes y producen verdadero escándalo, hasta el extremo de que en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Comercio y la Industria (en septiembre de 1989, *Trade and Development, report 1989, september*) se calificaba la situación de «desorden macro-económico».

En el Informe del Banco Mundial sobre el «Desarrollo Mundial de 1990», se indica que:

«La economía mundial disfrutó un crecimiento moderado en los últimos años del pasado decenio, pero el cuadro favorable no fue uniforme.

Los países industriales registraron una evolución favorable en materia de crecimiento, comercio e inversión. Los ingresos *per capita* reales aumentaron (y la pobreza disminuyó) en Asia Meridional y, en medida aún más señalada, en Asia Oriental. Sin embargo, *en algunos países de América Latina y en la mayoría de los de África al Sur del Sahara los ingresos per capita reales, los niveles de*

vida y la inversión han bajado. Para los pobres de esos países, los años ochenta fueron una década perdida.

En 1985, más de 1.000 millones de personas, es decir, casi una tercera parte de la población total del mundo en desarrollo, tenían ingresos *per capita* de menos de 370 dólares al año (*unas 37.000 pesetas al año*).

Según el referido informe, a lo largo de los últimos treinta años el mundo en desarrollo ha logrado enormes avances económicos, como puede observarse con claridad en la tendencia ascendente de los ingresos y el consumo (entre 1965 y 1985, el consumo «per capita» en el mundo en desarrollo aumentó en casi el 70%).

LAS DIMENSIONES DE LA POBREZA EN EL MUNDO (En millones)

| Zona | Pobres | Pobres extremos | A | B | C |
|---|--------|-----------------|-------|------|------|
| 1. Africa Subsahariana . | 180 | 120 | 196 | 50 | 56 |
| 2. Asia del Este | 280 | 120 | 96 | 67 | 96 |
| — China..... | (210) | (80) | (58) | (69) | 93 |
| 3. Asia del Sur | 520 | 300 | 172 | 56 | 74 |
| — India | (420) | (250) | (199) | (57) | (81) |
| 4. Europa del Este | 6 | 3 | 23 | 71 | 90 |
| 5. Medio Oriente y Nor- te de Africa | 60 | 40 | 148 | 61 | 75 |
| 6. América Latina y el Caribe | 70 | 50 | 75 | 66 | 92 |
| TOTAL | 1.116 | 633 | 121 | 62 | 83 |

A= Mortalidad de niños menores de cinco años por mil nacidos.

B= Esperanza de vida.

C= Porcentaje de niños en edad escolar en la escuela primaria.

FUENTE: Banco Mundial; *Informe del Desarrollo Mundial, 1990*. Washington, 1990, pág. 33.

Pero «con este trasfondo de éxitos —se dice en el referido informe (pág. 1)— resulta todavía más asombroso —y todavía más vergonzoso— que más de 1.000 millones de habitantes del mundo en desarrollo estén viviendo en condiciones de pobreza».

En efecto, de los datos reflejados en la página 32 de dicho informe, se extrae el anterior cuadro.

Por pobre se define en el informe a la persona con un poder de compra de 370 dólares al año (unas 3.000 pesetas al mes) y por extremadamente pobres se consideran las personas con una capacidad de compra de 275 dólares por año, lo que implica que en comparación con el nivel económico de la Europa Occidental, a la que pertenecemos, los 1.116 millones de personas serían pobres de solemnidad.

Con estas cifras a la vista, ¿no clama al cielo que, mientras millones de seres humanos mueren de hambre, el primer mundo retenga grandes excedentes de alimentos (trigo que se pudre en los graneros, ríos de leche que se vierten) o los reparta en los países excedentarios, donde obviamente no hay necesidades apremiantes?

A título de ejemplo, baste decir que en el último balance —considerados solamente los almacenes de la Comunidad Económica Europea— se encontraban en ellos más de 500.000 toneladas de carne, 350.000 toneladas de leche, 230.000 toneladas de mantequilla, etc., y que ello se ha constituido en un auténtico problema para su financiación.

En un contraste tan tremendo entre la ostentosa riqueza, de la que son espejo los medios de comunicación, y la pobreza extrema, ¿podrá extrañar que se jueguen la vida para emigrar los que huyen del hambre y de la miseria?

Esa situación es producto del sistema económico internacional, que presenta las características básicas siguientes:

Primera: Ser un mercado que funciona a escala planetaria, cada día más interdependiente.

Este mercado se apoya cada día más en el desarrollo de los transportes, las comunicaciones..., así como en los desplazamientos masivos de personas, mercancías, servicios y factores de producción, y lo mismo acontece con las noticias e ideas.

Segunda: Se trata de un sistema económicamente dinámico..., capaz de generar riqueza y bienestar para conjuntos de población, países y territorios, que genéricamente serán todos aquellos que pertenecen al CENTRO, a los núcleos de poder.

Viven, vivimos, en esos territorios con una capacidad enormemente productiva que exige que se haga del consumo nuestro modelo de vida: «Necesitados de que las cosas se consuman, se gasten, se desechen a un ritmo cada vez mayor».

Tercera: Se trata de un sistema socialmente excluyente, un sistema poco armónico entre las partes, por cuanto que existen en el mundo situaciones de riqueza y bienestar básico junto con situaciones de miseria absoluta y atraso increíble.

Este esquema de comportamiento se reproduce en cada pueblo, en cada ciudad, en cada país, en continentes enteros.

Está emergiendo un Cuarto Mundo, cuyos territorios, a escala internacional, se les considera territorios insignificantes desde el punto de vista productivo. En estos países se pueden desatar a gran escala el narcotráfico, la trata de seres humanos, el tráfico de órganos, la venta ilegal de armas, etc.

Cuarta: El elemento central es el de la concentración de poder económico y político en las grandes empresas y consorcios transnacionales.

Esta extraordinaria capacidad de desplazar y movilizar recursos a cualquier parte de la tierra, se produce con la más absoluta indiferencia a los problemas políticos y sociales.

Empresas como la General Motors, Exxon Royal, Shell, IBM, Toyota, General Electric, Mobil, Hitachi, British Petroleum, etc., elaboran una política de fusiones y absorciones que concentran cada día más poder.

Todo ello supone un recorte en los márgenes de decisión de los gobiernos, sus parlamentos. Su planificación se ven configurados por las políticas de estos centros de poder.

Quinta: Es característico también que ambos mundos se conocen a través de los poderosos medios de comunicación.

Las cadenas de radio, los equipos de televisión vía satélite, las agencias de prensa, los viajes, el intercambio cultural, constituyen un flujo informativo de considerable importancia:

- Se sabe del hambre.
- Se sabe del despilfarro.
- Se sabe dónde están los centros y las mercancías.

Todo ello da origen a una conciencia universal y a las posibilidades de una vida diferente.

Sexta: En síntesis, se puede decir que se está consolidando un nuevo modelo de desarrollo capitalista que posee una fuerte coherencia interna en su lógica de imponer rentabilidad económica a sus inversiones como principio regulador de la economía.

Así, emergen tres grandes colosos: Japón, EE.UU. y la C.E., basados en la concurrencia en el mercado, cada uno de ellos por separado y abocados a la lógica de la competitividad.

La realidad social española

Describir la realidad social española en tan escaso tiempo como el que dispongo es tarea imposible; por ello, me limitaré a facilitar de forma resumida algunos indicadores que estimo significativos:

Riqueza:

En términos macroeconómicos, España parece que forma ya parte de los países ricos. La renta «per capita» en el año 1990 ha sido de 1.133.803 pesetas (11.122 dólares). El Producto Interior Bruto (P.I.B.) mantiene un ritmo de crecimiento anual, según un servicio de estudios del Banco de España, del 2,5 por 100 y para el próximo ejercicio se estima que el aumento será del 3,3 por 100.

Otros datos de bienestar revelan que existe en nuestro país una esperanza de vida al menos de 77 años, una tasa de escolarización alta y un claro predominio del sector terciario —signo de modernidad—; todo lo cual nos sitúa dentro de las sociedades avanzadas con estimables cotas de prosperidad.

Desigualdad:

Pero, junto a esa realidad, se pueden observar importantes desigualdades. En efecto, de las distintas investigaciones y estudios efectuados sobre pobreza y desigualdad en nuestro país, se deduce que se ha reactivado la economía española, pero han aumentado las desigualdades como consecuencia de que la política económica seguida hasta el presente se ha ocupado más de la inversión que del reparto, y ello tanto en el ámbito regional como entre ciudadanos.

Así, en términos regionales, ya se ha hablado de cuatro Españas. La más pobre de ellas y con pérdida de po-

blación, algunas zonas de Andalucía, Extremadura, La Mancha y provincias de Salamanca, Avila y Segovia. Estudios más recientes de FIES (Fundación para la Investigación Económica y Social) o los propios datos del Gobierno, a efectos de determinar los planes y marcos de actuación de los Fondos Estructurales en España, destacan la importancia de las desigualdades regionales; de ahí también la insistencia del Gobierno español en la «cohesión económica y social» de la Comunidad a partir de la entrada en vigor del Acta Unica Europea (7).

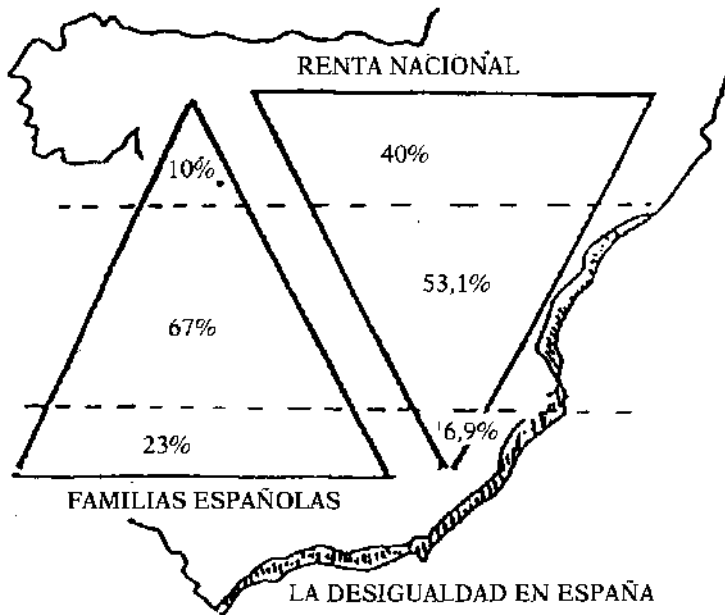
Pobreza:

Con referencia a la pobreza individualizada, las cifras que se barajan oscilan entre los ocho millones que arroja el estudio efectuado para Cáritas por EDIS en 1984 y los 11.500.000 publicados por el Servicio de Estudios Económicos del Banco de Bilbao, según el avance de la Contabilidad Nacional (1987).

El estudio de Cáritas constataba que tan sólo un 10% de las familias españolas acumulaba un 40% de la renta, mientras que un 21,6% de las familias, las más pobres, tan sólo disponía de un 6,9% del total de los ingresos.

El Servicio de Estudios Económicos del Banco de Bilbao dice que el 30% de los hogares españoles vive en condiciones de pobreza, el 40% se sitúa entre los límites de estrechez y del bienestar, el 20% vive bien y el 10% vive estupendamente bien.

(7) GOMIS DIAZ, Pedro Luis: *Balance social de la incorporación de España a la CE 1986-1990*. «Documentación Social», núm. 77.



A la vista de esta situación, puede afirmarse que nuestra sociedad está dividida:

a) Por un lado, se desarrolla y se consolida una sociedad económicamente integrada, con una competitividad y agresividad crecientes, con un gran dinamismo y capaz de ofrecer bienestar y estabilidad en rápido aumento, pero que, a su vez, exige mayor sumisión a los principios y a las reglas del juego impuestas por el sistema.

b) En el otro lado se encuentra la España «imprevisible». Aparecen, junto a los sectores históricamente marginales y excluidos, los llamados «nuevos pobres»: los parados «sin retorno», los sumergidos, muchos inmigrantes extranjeros, un creciente número de jubilados y pensionistas, el mundo de la droga y de la prostitución mar-

ginal... Se trata, evidentemente, de un sector en aumento, de una población que no cuenta, que «no habla», que no está organizada.

Paro:

Las cifras de desempleo alcanzaban en junio del presente año 1991 los 2.227.748 parados, lo que supone el 15,5% de la población activa, notablemente superior a la tasa media de la Comunidad Europea, que en el mismo mes alcanzaba el 8,7%. Los jóvenes siguen siendo el colectivo más afectado, especialmente aquellos que proceden del círculo de la pobreza, una de cuyas secuelas es el fracaso escolar. Parece que el nivel de ocupación se mantiene, pero a costa de la precariedad e inestabilidad del empleo, que llega ya al 35% de la población empleada.

Vivienda:

La carestía de los precios del suelo y de las viviendas, elevados en gran parte por la extraordinaria especulación, así como la escasez de una oferta adecuada a las necesidades reales de la inmensa mayoría de la población, supone que sólo las personas de altas rentas pueden acceder a las viviendas promovidas en los últimos años.

Sanidad:

La atención sanitaria pública se ha universalizado, pero tiene graves carencias —entre ellas la espera de varios meses para realizar operaciones quirúrgicas— e incluso se apuntan retrocesos en la protección, como esa sugerencia de que los jubilados paguen un porcentaje de las medicinas, que tiene alborotada a la tercera edad.

Educación:

En los niveles de EGB se ha alcanzado una situación buena en cuanto a la disposición de plazas escolares. La enseñanza pública, no obstante, no tiene la calidad de la privada, lo que puede introducir un elemento inicial de desigualdad. En BUP quizá las diferencias son mayores entre la enseñanza pública y la privada, lo que seguramente repercute en el futuro de los estudiantes, muchos de los cuales no pueden acceder a los estudios para los que están vocacionados por impedírselo el sistema de selectividad establecido.

Es de destacar, como lo ha hecho Cáritas junto con otras ONGD, que la LOGSE se ha olvidado del mundo rural. ¡Un olvido más!

Estas pinceladas sobre la situación mundial y en España, nos permiten concluir que en el ámbito internacional existe *un enorme desequilibrio entre los países desarrollados y el Tercer Mundo deprimido*, y que en nuestro país se observan grandes desigualdades; todo lo cual es *fruto de un sistema económico que tiene su base en la propiedad como derecho absoluto*, cuya dinámica, impulsada por el individualismo, la competitividad y el beneficio como motor de la economía, en definitiva, la libre fuerza del mercado, sume en la pobreza y marginación a millones de seres humanos.

Carencias humanas del capitalismo

Puede aplicarse, sin duda, a nuestra reflexión este párrafo de la encíclica *Centesimus annus*:

«A pesar de los grandes cambios acaecidos en las sociedades más avanzadas, las carencias humanas del capitalismo, con el consiguiente dominio de las cosas sobre los hombres, están lejos de haber desaparecido; es más, para los pobres, a la falta de bienes materiales se ha añadi-

dido la del saber y de conocimientos, que les impide salir del estado de humillante dependencia» (n. 33).

Y más adelante se dirá en la encíclica:

«Queda mostrado cuán inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica» (n. 35).

Pero entonces ¿habrá que presentar una nueva vía?:

«La Iglesia no tiene modelos para proponer», contesta la encíclica C.A. «Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas» (n. 43).

El Papa Juan Pablo II confirma la enseñanza tradicional en el sentido de que la Doctrina Social de la Iglesia no es una tercera vía, sino que indica caminos, criterios, para el discernimiento; es instrumento de asimilación e interiorización de principios, «orientación ideal e indispensable» (C.A. 43); es un espíritu nuevo que nace del amor al hombre.

IV

EXIGENCIAS PARA LA TRANSFORMACION

De la interpelación a la acción

Ante la injusticia que observamos en nuestra sociedad, cuyas estructuras de pecado nos interpelan, es necesario actuar, pues «para la Iglesia el mensaje social del Evangelio no debe considerarse como una teoría, sino, por encima de todo, un fundamento y un estímulo para la

acción», y «hoy más que nunca, la Iglesia es consciente de que su mensaje social se hará creíble por el testimonio de las obras, antes que por su coherencia y lógica interna» (C.A. 57).

El destino universal de los bienes, hoy

Mirando a esa necesaria actuación, cabe ahora preguntarse: ¿A qué obliga hoy la defensa del principio del destino universal de los bienes?

Contemplando el panorama económico-social que nos rodea, pienso que la defensa y promoción del destino universal de los bienes nos *compromete hoy a luchar para:*

— que se establezca un Nuevo Orden Económico Internacional más justo y equilibrador, en el que se ponga especial acento en la cooperación para el desarrollo de los países emisores de mano de obra emigrante. En España estamos todavía lejos de cumplir el compromiso adquirido en la Asamblea de la ONU, en 1970, de dedicar un 0,7 % del P.I.B. para ayuda de los países más pobres;

— que vaya desapareciendo de nuestra sociedad el racismo y la xenofobia, promoviendo el respeto y la acogida fraterna de las minorías étnicas;

— que las leyes y la sociedad europea otorguen a los inmigrantes que vienen huyendo del hambre o la tortura el tratamiento que corresponde a su dignidad humana, oponiéndose a la explotación;

— que se dé un trato adecuado a los presos, que se ven obligados a soportar condiciones inhumanas;

— que se respeten y desarrollen los derechos humanos y singularmente los derechos económicos y sociales, hacia una verdadera democracia en el mundo de la economía y de la empresa;

— que todo trabajador reciba un salario justo y todo jubilado una pensión suficiente;

— que se establezcan los cauces para un trabajo estable y, en caso de desempleo, una prestación adecuada, y que se tomen en serio las medidas de inserción (como las rentas mínimas y otras), si no queremos consolidar la marginación en una sociedad dual;

— que todos los ciudadanos puedan acceder a una vivienda digna;

— que nuestra sociedad cambie la posición de rechazo hacia los enfermos del SIDA o hacia los Centros de rehabilitación de drogadictos, por una postura de acogida y solidaridad;

— que se frenen las agresiones a la naturaleza, cuyas consecuencias las sufren especialmente los pobres;

— que todos los ciudadanos gocen de los bienes esenciales (alimentación, salud, educación y seguridad social);

— que se den pasos y medidas reales en la democracia representativa actual —en la que a los ciudadanos se nos llama de vez en cuando a votar y hasta la próxima—, de modo que se alcance un sistema participativo como corresponde a un estado social y democrático, donde los ciudadanos podamos ser verdaderos protagonistas de la vida política y social;

— que se denuncien las injusticias y corrijan las estructuras de pecado que oprimen a los hombres e impiden un desarrollo auténticamente humano;

— que los poderes públicos, la sociedad en general y los cristianos en particular restituyamos a los pobres el producto de tanta violación de ese principio tan olvidado del destino universal de los bienes.

La acción no se improvisa

Pero esta actuación no se improvisa. Tiene que seguir un proceso de formación y desarrollo:

a) Lo primero que es necesario es conocer la Doctrina Social de la Iglesia para poder inspirar en ella la acción. Pienso modestamente que es la gran asignatura pendiente en la Iglesia. Creo que se le presta poca atención. Es necesario un esfuerzo de estudio, reflexión y divulgación, comenzando por los seminarios y siguiendo por todos los institutos y centros eclesiásticos y catequéticos, etc.

b) El conocimiento de la realidad social, tanto la mundial como la más inmediata, es igualmente imprescindible para poder actuar con plena responsabilidad. Desde la sensibilidad del amor, iluminada por aquellos principios de la Doctrina Social de la Iglesia, esa realidad se percibe, sin duda, de forma especialmente clara.

c) Esa percepción permitirá, sin duda, que los cristianos, ante las situaciones de injusticia, ejercitemos ante la sociedad *el irrenunciable papel profético*, de tan profunda raíz evangélica, denunciando esas injusticias y anunciando que hay un camino para remediarlas, y sensibilicemos a todos los hermanos en la fe para que se incorporen al desarrollo de la dimensión social del Evangelio.

Hemos de insistir, como proclama la encíclica, en el compromiso de defensa del hombre, y subrayar el destino universal de los bienes materiales, sobre un orden social sin opresión, basado en el espíritu de colaboración y solidaridad, sin olvidar los valores espirituales y religiosos (C.A. 61).

Tarea de todos

Y a esa tarea, todos, sin excepción, estamos convocados, porque «el amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia» (C.A. 58).

ESPAÑA '92: DESAFIOS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

MONS. ELIAS YANES ALVAREZ

I

MISION DE LA IGLESIA Y DOCTRINA SOCIAL

La encíclica *Rerum novarum*, publicada por el Papa León XIII el 15 de mayo de 1891, contribuye de modo decisivo a que los católicos y en general la sociedad de aquella década final del siglo XIX comenzaran a tomar viva conciencia de una grave situación social: «Un número sumamente reducido de opulentos y adinerados —decía el Papa— ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios» (RN n. 4). Los análisis que hace León XIII, su crítica al socialismo y al liberalismo de la época, las exigencias de justicia y equidad que proclama y las líneas de solución que propone, ponen de manifiesto que la responsabilidad moral del cristiano y de todo hombre honesto no se reduce a su vida privada, al ámbito de su familia o de su trabajo profesional, sino a todas las cuestiones de índole social. Con León XIII adquiere nuevo impulso la reflexión moral de la Iglesia sobre los graves problemas sociales de nuestro tiempo. En la educación

de la conciencia moral del cristiano, los deberes de justicia, entendida ésta en toda su amplitud, deben ocupar un puesto importante. El cristiano no puede permanecer indiferente ante las situaciones y acontecimientos de índole social. La especial sensibilidad ante la situación de los más pobres, lo que en el lenguaje de Juan Pablo II se denomina la «opción preferencial por los pobres», aparece ya claramente en la *Rerum novarum*. El lenguaje de León XIII es en este aspecto directo y enérgico: «Y defraudar a alguien en el salario debido es un gran crimen, que llama a voces las iras vengadoras del cielo...» y cita a continuación las palabras famosas de la carta de Santiago, 5, 4.

La *Rerum novarum* trata sólo de la cuestión social en el sentido estricto que esta expresión tenía en su época: la condición obrera, los problemas de los trabajadores, las relaciones entre empresarios y asalariados, los deberes del Estado en relación con los trabajadores, el derecho de asociación, etc. Estas cuestiones fueron de nuevo tratadas, según la evolución de problemas sociales, por la encíclica *Quadragesimo anno*, de Pío XI, y los discursos de Pío XII, la *Laborem exercens* y la *Sollicitudo rei socialis*, de Juan Pablo II.

Pero al mismo tiempo el interés de los Papas se ha extendido a otros aspectos de la vida en sociedad: a) Sobre la familia, la *Casti connubii*, de Pío XI; los discursos de Pío XII; la exhortación *Familiaris consortio*, de Juan Pablo II; *Domum vitae*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre la procreación artificial, etc. b) Las relaciones entre Estado y sociedad, o relaciones entre los Estados, ya se había iniciado la reflexión con León XIII (v. gr., la encíclica *Libertas*), después con Pío XI y más ampliamente desde Pío XII y, sobre todo, con la *Pacem in terris*, de Juan XXIII, constitución *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II, y la *Octogesima adveniens*, de Pablo VI. Las cuestiones y la situación son diferentes de

las tratadas por León XIII, pero la inspiración de fondo es la misma: la preocupación por la justicia en defensa de la dignidad de la persona humana, especialmente en defensa de los más débiles, la subordinación de toda la actividad social y política al juicio moral, el derecho del Magisterio de la Iglesia de ocuparse de estas cuestiones. c) Desde Juan XXIII en la *Mater et magistra* y Pablo VI en la *Populorum progressio*, adquiere cada día más importancia en el Magisterio social de los Papas las aspiraciones de los pueblos del Tercer Mundo, las desigualdades crecientes entre las naciones ricas y los pueblos pobres. Pablo VI declara que la cuestión social es hoy una cuestión mundial, y con ello contribuye a dar una visión de conjunto a problemas sectoriales tales como la justicia social en relación con los trabajadores, la acción en favor del desarrollo económico-social del Tercer Mundo y la lucha por la paz. d) Juan Pablo II presta especial atención a la defensa de los derechos del hombre en su vertiente individual y social.

De este conjunto de enseñanzas del Magisterio social de los Pontífices romanos, desde León XIII hasta hoy, destaca la convicción de que no es conforme a la fe cristiana pensar que la lucha por el bien o por el mal, en el sentido moral, se decide sólo en lo íntimo del corazón de cada hombre. El combate de las fuerzas del bien y el mal se da además, con graves consecuencias para millones de personas, en las actuaciones sociales, económicas y políticas, favoreciendo o dificultando la paz y la justicia, y en último término la salvaguarda o el atropello de la dignidad de la persona humana. La conversión personal hay que extenderla a la acción social y pública, a la reforma y transformación de las estructuras y mecanismos sociales.

El Papa Juan XXIII afirma claramente: «La doctrina social profesada por la Iglesia católica es algo inseparable de la doctrina que la misma enseña sobre la vida humana» (MM n. 222).

Juan Pablo II viene insistiendo en esta idea:

— «La enseñanza y la difusión de esta doctrina social forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia» (SRS n. 41).

— «La “nueva evangelización”, de la que el mundo moderno tiene urgente necesidad y sobre la cual he insistido en más de una ocasión, debe incluir entre sus elementos esenciales *el anuncio de la doctrina social de la Iglesia*, que, como en tiempos de León XIII, sigue siendo idónea para indicar el recto camino a la hora de dar respuesta a los grandes desafíos de la edad contemporánea, mientras crece el descrédito de las ideologías» (CA n. 5).

— «La doctrina social tiene de por sí el valor de un instrumento de evangelización: en cuanto tal anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela el hombre al hombre. Solamente bajo esta perspectiva se ocupa de lo demás: de los derechos humanos de cada uno y, en particular, del “proletariado”, la familia y la educación, los deberes del Estado, el ordenamiento de la sociedad nacional e internacional, la vida económica, la cultura, la guerra y la paz, así como el respeto a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte» (CA n. 54).

II

ACTITUDES ANTE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Ante esta posición de la Iglesia, ¿qué actitudes encontramos en nuestras comunidades cristianas y en nuestra sociedad?

A) La doctrina social de la Iglesia, tal como se viene formulando desde León XIII hasta hoy, ha encontrado dificultades de comprensión y de aceptación entre muchos

católicos que, por otra parte, se distinguen por su fidelidad a la Iglesia y por su adhesión al Papa. ¿Cómo se explica esto? Porque tienen una visión parcial del Mensaje evangélico y de la vida religiosa. Reducen el diálogo con Dios y el amor efectivo al prójimo, en primer lugar, a la actitud interior de la mente y el corazón, y, en segundo lugar, a su proyección exterior en el campo de la conducta personal, vida familiar, deberes de honestidad profesional, pero no al de la responsabilidad social. Tienen una visión de la fe cristiana en la que no destaca la antropología cristiana. En la conciencia moral de estos cristianos no aparece la dignidad de la persona humana y en su vertiente individual y social, como principio orientador de una conducta de amplia proyección social en el ámbito de las realidades económicas, políticas, culturales. Esto tiene como consecuencia que muchos católicos que ocupan puestos de especial responsabilidad en la vida económica o política viven su fe como algo que no tiene relación alguna con su actividad social y pública; en sus tareas económicas o de responsabilidad cívica actúan a merced de las ideologías vigentes o de los intereses de los grupos en que están integrados, sin ninguna referencia a sus convicciones cristianas. Son conciencias divididas en su vida espiritual entre sus convicciones religiosas y su actuación social. Esto conduce a un creciente secularismo de la vida social.

Aquellos otros cristianos cuyas responsabilidades sociales tienen escaso relieve, se sienten como paralizados ante los complejos problemas de la sociedad, sin saber exactamente qué podrían hacer. Si participan en alguna asociación sindical o de barrio o de amas de casa, su actuación está dirigida a su vez por las ideologías del momento o por los intereses del respectivo grupo.

Pienso que, sobre todo después del Concilio Vaticano II, la sensibilidad social de los católicos se ha hecho más viva. A todos ha llegado en cierta medida el mensaje

de la preferencia por los pobres como exigencia del Evangelio. Pero desconocen los elementos fundamentales del pensamiento social cristiano. No tienen los criterios básicos del pensamiento social de la Iglesia para orientar su conducta respecto a la sociedad en que viven.

B) En nuestra sociedad mantienen su vigencia las actitudes tradicionales del liberalismo económico y del marxismo. Muchos representantes de ambas corrientes de pensamiento coinciden en afirmar que la vida económica, política y social se rige exclusivamente casi de modo fatal por mecanismos sociales y por leyes técnicas, y por tanto cae fuera de la orientación moral de la Iglesia. Un gran número de católicos participaban también en un grado mayor o menor de esta mentalidad, cuando Pío XI reaccionó vigorosamente con la encíclica *Quadragesimo anno*. Hubo de enfrentarse contra una cierta conspiración del silencio adversa a la *Rerum novarum*, de León XIII: «Quien haga poco caso de esta encíclica nuestra, o bien que desprecia lo que ignora, o bien que no llega a entender del todo lo que sólo conoce a medias, o, si realmente lo entiende, merece que se le tache de injusto e ingrato» (*Quadragesimo anno*, núm. 42). El propio Pío XI expuso con claridad y decisión la misión de la Iglesia: «De ninguna forma la Iglesia puede renunciar a la tarea que Dios le ha confiado y que se convierte en un deber de intervenir no ciertamente en el campo técnico, para lo que carece de competencia y medios apropiados, pero sí en todo aquello que toca a la ley moral» (QA n. 45). Se trata, en efecto, de una ley moral que afecta tanto a las personas como a los grupos y sectores sociales, a las sociedades, o más exactamente a las personas en cuanto que forman parte de la sociedad y tienen responsabilidades sociales.

El Papa Juan Pablo II ha insistido en las ideas de «pecado social», «estructuras de pecado», «mecanismos perversos», para poner de relieve la responsabilidad moral

respecto a la acción de las distintas estructuras económicas, sociales y políticas (cfr. *Reconciliatio et Paenitentia*, 16; *Sollicitudo rei socialis* ns. 36, 37, 38, 39, 40, 46).

La Iglesia tiene hoy en España el reto de educar en la responsabilidad moral de los cristianos en los campos social, económico, político y cultural, como parte integrante del concepto cristiano de la vida.

III

ECLIPSE Y RENOVACION DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

La doctrina social de la Iglesia sufrió después del Concilio Vaticano II un período de desestima, por parte precisamente de muchos católicos que, sin embargo, se distinguían por su inquietud social. Desestima difícil de explicar si se tiene en cuenta la incorporación del pensamiento social precedente a la importante constitución pastoral *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II, y los dos documentos de Pablo VI: la encíclica *Populorum progressio*, sobre el desarrollo de los pueblos, y la carta *Octogesima adveniens*.

Quizá la causa de esta desestima hay que buscarla en el hecho de que muchos católicos con inquietud social tenían un conocimiento muy superficial de la doctrina social de la Iglesia y, por otra parte, se habían dejado atraer por el pensamiento marxista. En comparación con el radicalismo marxista en sus propuestas de lucha de clases de carácter revolucionario, su justificación de la violencia, la necesidad de sustituir un sistema económico-social por otro totalmente opuesto, etc., la doctrina social de la Iglesia aparecía como excesivamente tímida, reformista en el sentido peyorativo del término, genérica, que busca en vano una tercera vía media entre capitalismo y mar-

xismo. Los católicos que perseveraban en su fidelidad al pensamiento social de la Iglesia, eran considerados como opuestos al verdadero progreso social, o incluso como retrógados. A esto hay que añadir, en el caso de España, que la exposición pública de enseñanzas como las de la *Pacem in terris*, de Juan XXIII, o de la constitución conciliar *Gaudium et spes*, chocaba frontalmente con los fundamentos del régimen político español anterior a la actual democracia.

Aquella situación ha cambiado notablemente. La experiencia histórica de los regímenes políticos de inspiración marxista aparece hoy como una inmensa catástrofe. El Papa Juan Pablo II, desde el primer momento de su pontificado, lanzó de nuevo la doctrina social de la Iglesia, con claridad y firmeza, sin ningún complejo. El mismo ha enriquecido esta doctrina con un tipo de reflexión que tiene en cuenta la experiencia vivida bajo el colectivismo marxista. Nos ha ofrecido tres documentos de gran interés: las encíclicas *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus*; con su aprobación, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó dos instrucciones especialmente significativas: una sobre «Algunos aspectos de la teología de la liberación», de 1984, y otra sobre «Libertad cristiana y liberación», de 1986. Todo ello está contribuyendo a que cada día crezca el interés por el pensamiento social de la Iglesia.

IV

¿CUALES SON LOS RETOS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN ESTA SITUACION?

Juan Pablo II ha expresado en la encíclica *Centesimus annus*, respecto a la doctrina social cristiana, su deseo de que la conmemoración de los cien años de la *Rerum no-*

varum, de León XIII, sea ocasión para renovar el estudio, la difusión y la aplicación de la doctrina social cristiana: «Un renovado impulso para su estudio, difusión y aplicación en todos los campos», dice Juan Pablo II (CA n. 56).

He aquí, pues, los grandes retos que se plantean a la Iglesia en España, hoy, respecto a la doctrina social católica:

1. Estudio

Es necesario que en los centros universitarios eclesiásticos, en los seminarios, en las universidades católicas, se dedique el espacio y la atención necesarias al estudio de la doctrina social de la Iglesia. A esto hay que añadir la importancia que pueden tener, como han tenido en el pasado, las semanas sociales, los simposios y congresos, las publicaciones. Al estudio de la doctrina social de la Iglesia se le plantean hoy unas exigencias importantes. Este estudio requiere prestar especial atención a los siguientes aspectos:

a) *El diálogo interdisciplinar*

Es necesario el diálogo interdisciplinar con los especialistas en ciencias económicas y en ciencias sociales, con juristas, etc., para que la reflexión moral de la Iglesia sobre cuestiones sociales adquiera el necesario realismo histórico. La doctrina social de la Iglesia se enriquece con las ciencias que analizan la situación social y la experiencia de la acción en los campos social, económico y político.

b) *La historia*

Para una adecuada presentación de la doctrina social de la Iglesia es preciso dar a conocer su historia y sus fuentes.

En primer lugar, su historia remota: Sagrada Escritura, Santos Padres, teólogos; y en segundo lugar su historia más reciente hasta nuestros días. La enseñanza social no consiste en la mera repetición de fórmulas fijas. Es una auténtica tradición viva, que crece de manera orgánica, con profunda coherencia interna y con un proceso de diferenciación de conceptos, de matización de principios, de orientaciones circunstanciales, en función de los problemas de cada época histórica. Desconocer los condicionantes históricos que influyen en el desarrollo de la doctrina social, lleva a una mala interpretación de la misma.

c) *Alcance de la doctrina social de la Iglesia*

Hay que aclarar bien el alcance de la doctrina social católica. Juan Pablo II ha mostrado con suma claridad que la doctrina social de la Iglesia no es una ideología, ni debe ser usada para ejercer la función de las ideologías en los partidos políticos. En distintos países, en épocas pasadas, algunos partidos políticos pretendieron hacer de la doctrina social católica la ideología del partido. No es ésta la función propia del pensamiento social cristiano. No es tampoco un programa concreto de soluciones y recetas: «La Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer al problema del subdesarrollo en cuanto tal, como ya afirmó el Papa Pablo VI, en su encíclica. En efecto, 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, y ella goce del espacio necesario para ejercer su ministerio en el mundo» (Juan Pablo II, SRS n. 41).

La doctrina social de la Iglesia es una teología y más concretamente una teología moral. Pero una teología moral inseparable de una antropología teológica (cfr. SRS n. 41; CA n. 55). El conflicto radical entre la doctri-

na social de la Iglesia y otras concepciones, está en la visión que cada una tiene de la naturaleza y vocación del hombre.

d) *La reflexión filosófica*

A la reflexión teológica es necesario incorporar con frecuencia una reflexión filosófica. Es mortal para la teología que el pensamiento filosófico se convierta en normativo para el pensar teológico. Pero será muy pobre la teología que no cuente con la ayuda de una reflexión filosófica. El carácter teológico de la doctrina social de la Iglesia, tal como la presenta el Magisterio pontificio, es patente en la *Rerum novarum*, de León XIII. Pero tanto León XIII como Pío XI recurren a veces al pensamiento escolástico sobre ley natural, moral natural, derecho natural. Desde Pío XII, sin renunciar a este patrimonio doctrinal, la formulación del pensamiento social de la Iglesia adquiere una acentuación más abiertamente personalista. En el Concilio Vaticano II y sobre todo en Juan Pablo II este personalismo filosófico destaca notablemente, y la fundamentación teológica se hace con mayor amplitud y con más profundidad.

e) *No es una tercera vía ni ofrece una maqueta ideal de sociedad*

Juan Pablo II ha subrayado que la doctrina social de la Iglesia no es una tercera vía entre capitalismo y colectivismo marxista. No se identifica con ningún sistema. Sería un abuso presentar en nombre de la doctrina social de la Iglesia un modelo completo de sociedad, una especie de maqueta ideal de la sociedad. La doctrina social de la Iglesia es un pensamiento abierto que no excluye caminos nuevos y distintos de los que hasta ahora conocemos. Por otra parte, se opone a lo que cualquier sistema eco-

nómico, político o social, tenga de contrario a la dignidad de la persona humana, a la iniciativa del hombre, a las libertades fundamentales, a los derechos humanos, a la solidaridad en favor de los más pobres.

f) *La fidelidad es compatible con un pluralismo de opciones técnicas*

El Concilio Vaticano II y el Papa Pablo VI se han referido expresamente a la legítima variedad de opciones concretas posibles, dentro de la fidelidad a los principios de la doctrina social de la Iglesia:

«Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida inclinará en ciertos casos a una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes, aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusividad a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia. Procuren hacerse siempre luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común» (C. Vaticano II: GS n. 43).

«Una misma fe cristiana —dice Pablo VI— puede conducir a compromisos diferentes» (*Octogesima adveniens* n. 50).

«A los cristianos que a primera vista parecen oponerse, partiendo de opciones diversas, pide la Iglesia un esfuerzo de recíproca comprensión benévola de las posiciones y de los motivos de los demás...» (*Octogesima adveniens* n. 50).

Pero esta pluralidad de opciones no es admisible cuando se trata de la fidelidad a los principios fundamen-

tales. Aquellas opciones que por sus métodos o por sus consecuencias, previsibles o comprobadas, generan miseria, injusticia o negación de la libertad y la dignidad humanas, no pueden ser aceptadas.

g) *El diálogo con el liberalismo económico*

Una cuestión que hoy merece especial atención de los estudiosos de la doctrina social de la Iglesia es la actitud que se ha de adoptar ante el liberalismo económico. Es sabido que la Iglesia tomó una postura de crítica negativa frente al liberalismo filosófico, político y económico, tal como éste aparecía en el siglo XIX.

Pero el liberalismo de ayer ya no es el liberalismo de hoy. No es científicamente correcto conformarse con «ideas hechas» sobre el liberalismo que se transmiten de generación en generación. Se impone el análisis, la diferenciación, el discernimiento crítico. Es indudable que el fracaso del marxismo hace pensar a muchos que para el hombre y para los pueblos no hay otra meta razonable que la del capitalismo y liberalismo económico, tal como éste se practica en Occidente. Sobre esto la doctrina social de la Iglesia tiene una palabra que decir desde su convicción básica de la igual dignidad de todos los hombres, de la dignidad de los pobres, del destino universal de los bienes de la tierra. Admitiendo la importancia del mercado libre, sin embargo hay que recordar que «es un estricto deber de justicia y de verdad impedir que queden sin satisfacer las necesidades humanas fundamentales y que perezcan los hombres oprimidos por ellas» (CA n. 34).

h) *Doctrina social de la Iglesia y organización política*

Una parte de la doctrina social de la Iglesia se ocupa de la comunidad política, de las relaciones entre el Estado y la sociedad, de las relaciones entre los Estados, del

orden político internacional. Entre los documentos más representativos se pueden citar la encíclica *Pacem in terris*, de Juan XXIII; los capítulos IV y V de la constitución *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II, y la carta *Octogesima adveniens*, de Pablo VI.

Está por hacer una reflexión crítica sobre el actual sistema político español en relación con los principios fundamentales del pensamiento social cristiano. Se hace con frecuencia la crítica sobre conductas personales de los políticos. Pero es necesaria una reflexión crítica independiente sobre aspectos importantes de nuestro sistema democrático. Una pregunta fundamental que hay que hacerse es si el funcionamiento real de nuestra democracia es suficientemente democrático. Me permito señalar algunas cuestiones: ¿Es efectiva la división de poderes? ¿Goza de suficiente independencia el poder judicial? ¿Qué hay que decir sobre la tendencia invasora del poder ejecutivo? Desde el punto de vista de los derechos de las personas y de los postulados de la justicia y de la equidad, habría que analizar el tráfico de influencias, el transfugismo político, la deslealtad de los representantes del pueblo respecto a los programas con que fueron elegidos, las conexiones del poder político con los medios de comunicación social, el poder discrecional de la Administración pública sobre las subvenciones con dinero público, en qué medida se favorece y apoya el protagonismo de la sociedad a través de las asociaciones e instituciones intermedias, cómo enjuiciar la tendencia del poder político a constituirse en factor determinante de la cultura de la sociedad, en qué medida se respeta positivamente la conciencia religiosa y moral de los ciudadanos en la enseñanza o en los medios de comunicación del Estado, qué efectividad real y qué garantías de neutralidad tienen los distintos organismos de consulta o de control de la acción del Gobierno, los problemas de la transparencia en los pactos de acción política en todos sus niveles, la extensión del sistema de libre designación para cargos de la Adminis-

tración del Estado, etc. La necesidad de una reflexión sobre éstas y otras cuestiones, se deriva de la convicción de que la democracia tiene un componente ético que está condicionado por las normas jurídicas que la regulan y por los principios fundamentales que la inspiran. La democracia es una forma política de comportamiento humano, que debe estar iluminada por valores éticos. Cuando estos valores se debilitan, se debilita la democracia y sobre todo se dañan los derechos y deberes de los ciudadanos.

2. La difusión

Un reto de suma importancia para la Iglesia, hoy, en España, es el de la difusión de la doctrina social. Es un aspecto de la misión evangelizadora de la Iglesia. Se trata de una doctrina que debe orientar la conducta de las personas y que, por tanto, ha de ayudar a cada uno a comprometerse en el servicio a la justicia, según su vocación, la función que desempeña y las circunstancias en que vive. Un aspecto de esta proclamación del mensaje social de la Iglesia es la denuncia de los males y las injusticias. «Pero conviene aclarar —dice Juan Pablo II— que el anuncio es siempre más importante que la denuncia». La denuncia no puede prescindir del mensaje. El anuncio del mensaje es lo que da consistencia y motivación más alta a la denuncia (cfr. SRS n. 41).

Para la difusión del pensamiento social de la Iglesia y formación de la conciencia moral en el campo social, económico, político y cultural, conviene tener en cuenta tres aspectos: a) los principios fundamentales; b) el juicio sobre las situaciones de la realidad social; c) los criterios y líneas de acción: «La Iglesia, experta en humanidad, ofrece en su doctrina social un conjunto de *principios de reflexión, de criterios de juicio y de directrices de acción*, para que los cambios en profundidad que exigen las si-

tuaciones de miseria y de injusticia sean llevados a cabo, de una manera tal que sirva al verdadero bien de los hombres» (Congregación para la Doctrina de la Fe, *Liber-tad cristiana y liberación* n. 72).

a) *Los principios fundamentales*

Tiene especial importancia la formación de la conciencia de los católicos en los principios fundamentales.

Entre estos principios fundamentales hay que enumerar:

— La dignidad de la persona humana: el pleno reconocimiento de la dignidad de todo hombre creado a imagen y semejanza de Dios. De este reconocimiento derivan unos deberes y unos derechos fundamentales. A la luz de la imagen de Dios, la libertad es prerrogativa esencial de la persona humana y por ello las personas han de ser reconocidas como sujetos activos y responsables de la vida social.

— En relación con la dignidad de cada persona hay que afirmar los principios de solidaridad y de subsidiariedad. En virtud del principio de solidaridad, el hombre tiene el deber de contribuir al bien común de la sociedad en todos los niveles. Con ello la Iglesia se opone a todas las formas de individualismo insolidario, tanto en los ámbitos social y económico como en el político. En virtud del principio de subsidiariedad, ni el Estado ni la sociedad podrán legítimamente sustituir jamás la responsabilidad y la iniciativa de las personas y de los grupos sociales intermedios en todos los niveles en que éstos puedan actuar. De este modo la Iglesia se opone a todas las formas de colectivismo y de estatismo. La doctrina social de la Iglesia apoya la participación activa, consciente, responsable, de todos los ciudadanos y de los grupos sociales intermedios en la vida social, cultural y política.

La Iglesia ha advertido reiteradamente del peligro real que amenaza a la dignidad de la persona, a la libertad in-

dividual y las libertades sociales, y que proviene de la concepción tecnicista y mecanicista de la vida y de la estructura social, que no dejan margen suficiente al desarrollo integral de las personas. En no pocas naciones el Estado moderno se transforma en una máquina administrativa gigantesca que invade todos los sectores de la vida, sumiendo al hombre en un estado de temor y angustia que produce su despersonalización. Los avances de la informática y de las posibilidades técnicas de conocer la vida privada de las personas, en manos de los gobernantes, es una cuestión que merece atenta reflexión.

— Principio típico de la doctrina social de la Iglesia es el del destino universal de los bienes: «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa, bajo la guía de la justicia y de la caridad» (GS n. 69). Ya desde los primeros tiempos de la vida de la Iglesia se afirma con claridad este principio: «No rechazarás al necesitado, sino comunicarás en todo con tu hermano y nada dirás que es tuyo propio. Pues si os comunicáis en los bienes inmortales ¿cuánto más en los mortales?» (Didajé IV, 8; cfr. S. Bernabé, 19, 8; S. Justino, 1 Apolog. 15, 10; const. apost. 2, 25, 3; 7, 12, 4; cfr. Rom 15, 27). Juan Pablo II ha comentado este principio recordando los límites del derecho de propiedad privada, aplicándolo a la relación entre los países ricos y países pobres, poniendo de relieve la conexión entre los bienes creados y el trabajo del hombre: «De hecho, hoy muchos hombres, quizá la gran mayoría, no disponen de medios que les permita entrar de manera efectiva y humanamente digna en un sistema de empresa, donde el trabajo ocupa una posición realmente central. No tienen posibilidad de adquirir los conocimientos básicos que les ayude a expresar su creatividad y desarrollar sus capacidades. No consiguen entrar en la red de conocimientos y de intercomunicaciones que les permitiría ver apreciadas y utilizadas sus

cualidades. Ellos, aunque no explotados propiamente, son marginados ampliamente, y el desarrollo económico se realiza, por así decirlo, por encima de su alcance, limitando incluso los espacios ya reducidos de sus antiguas economías de subsistencia. Esos hombres, impotentes para resistir a la competencia de mercancías producidas con métodos nuevos y que satisfacen necesidades que anteriormente ellos solían afrontar con sus formas organizativas tradicionales; ofuscados por el esplendor de una ostentosa opulencia, inalcanzable para ellos; coartados a su vez por la necesidad, esos hombres forman verdaderas aglomeraciones en las ciudades del Tercer Mundo, donde a menudo se ven desarraigados culturalmente, en medio de situaciones de violencia y sin posibilidad de integración. No se les reconoce, de hecho, su dignidad y, en ocasiones, se trata de eliminarlos de la historia mediante formas coactivas de control demográfico, contrarias a la dignidad humana» (CA n. 33).

— Valores fundamentales proclamados por la doctrina social de la Iglesia, que deben iluminar la vida espiritual y la conducta práctica del cristianismo y de toda persona de recta conciencia, son la verdad, la libertad, la justicia, la solidaridad, la paz, el diálogo. Criterios básicos de renovación de la sociedad son la primacía de la persona sobre las cosas, de la ética sobre la técnica, del espíritu sobre la materia, del trabajo sobre el capital (cfr. Juan XXIII, *Pacem in terris* n. 37; 80; Juan Pablo II, *Laborem exercens*).

La Iglesia es consciente de la complejidad de los problemas sociales y de las dificultades para encontrar las soluciones adecuadas, pero piensa que en cualquier caso hay que apelar a la conciencia moral de las personas, a su capacidad de superación espiritual, a la exigencia permanente de conversión interior, si se quieren lograr los cambios económicos y sociales que reclama la igual dignidad de todos los hombres. Esta conversión del corazón debe

conducir a promover el necesario cambio de las estructuras injustas. «Es, por tanto, plenamente legítimo que quienes sufren la opresión por parte de los detentores de la riqueza o del poder político actúen, con medios moralmente lícitos, para conseguir estructuras e instituciones en las que sean verdaderamente respetados sus derechos» (Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertad cristiana y liberación* n. 75).

Todo esto nos indica que la formación en la doctrina social de la Iglesia es algo más que una instrucción. Es también una educación de la mente y de la voluntad, es introducir en una sabiduría que ayuda a discernir en cada caso y en cada situación cuál es el bien deseable por el cual hay que luchar y cuál es el bien posible aquí y ahora que, con el esfuerzo de muchos, se puede y se debe lograr. Sigue siendo válida para hoy la exhortación de Juan XXIII: Los católicos deben tener sumo cuidado «en no derrochar sus energías en discusiones interminables, y, so pretexto de lo mejor, no se descuiden de realizar el bien que les es posible y, por tanto, obligatorio» (*Mater et magistra* n. 23).

b) *Criterios de juicio*

La doctrina social de la Iglesia tiene por fin comunicar un saber no sólo teórico sino también práctico y orientador de la acción. Por ello, además de los principios permanentes de reflexión ofrece criterios de juicio sobre las situaciones, las estructuras, las instituciones que rigen las vidas económica, social, política, cultural, sobre el uso de la técnica y sobre los mismos sistemas sociales. El pronunciar estos juicios sobre las situaciones sociales, en relación con las exigencias de la dignidad de la persona humana, de la justicia social y de la solidaridad, forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Para ello es necesario conocer las situaciones históricas locales, regionales, nacionales, internacionales.

Para enriquecer la reflexión sobre la doctrina social de la Iglesia y el juicio sobre situaciones sociales, es indispensable multiplicar trabajos de investigación sobre problemas sociales y experiencias de acción social, v. gr., el simposio sobre la pobreza en Aragón.

Los documentos de la doctrina social de la Iglesia ofrecen ejemplos de juicio moral sobre situaciones, estructuras, sistemas, ideologías. Por ejemplo, el juicio de la *Rerum novarum* sobre la situación de los obreros; el juicio de la *Quadragesimo anno* sobre la situación de la sociedad de la época que favorece la violencia; las descripciones que el Concilio Vaticano II hace de los desequilibrios del mundo actual; la denuncia que hace la *Populorum progressio* sobre la injusticia de las relaciones entre los países desarrollados y los países en vías de desarrollo; la denuncia de la *Laborem exercens* sobre las causas ideológicas de injusticias flagrantes, y de la *Sollicitudo rei socialis* sobre la división del mundo en bloques (Este-Oeste) y las consecuencias negativas que de ahí se derivan para los países en vías de desarrollo.

c) *Directrices para la acción*

Los principios fundamentales y los criterios de juicio sobre la realidad social inspiran directrices para la acción. La doctrina social de la Iglesia, en cuanto saber teórico-práctico, está orientada a la evangelización de la sociedad. Ha de incluir, por tanto, la invitación a la acción inspirada en los principios fundamentales y en el análisis objetivo de la realidad social. Hay que determinar la acción por medio del discernimiento cristiano de la realidad social, interpretada a la luz del Evangelio y de la enseñanza de la Iglesia.

— Promoción humana integral

La Iglesia en su acción pastoral social propugna la total realización de la promoción humana. Esta promoción

humana integral forma parte de la construcción del Reino de Dios, en cuanto tiende a ennoblecer a la persona humana en todas sus dimensiones de orden natural y sobrenatural este Reino de Dios cuya plenitud es Jesucristo Resucitado (cfr. Juan Pablo II, *Redemptoris missio*).

— Respeto a la dignidad de la persona

«Dada la primacía del hombre sobre las cosas, un primer criterio o norma no sólo de juicio sino también de acción es la dignidad de la persona humana, que lleva consigo el respeto y la promoción de todos los derechos personales y sociales inherentes a su naturaleza» (Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia* n. 55).

Un criterio fundamental de acción es el respeto a la libertad de las personas: «Puesto que el bien común de la sociedad humana está al servicio de las personas, los medios de acción deben estar en conformidad con la dignidad del hombre y favorecer la educación de la libertad. Existe un criterio seguro de juicio y de acción: no hay auténtica liberación cuando los derechos de la libertad no son respetados desde el principio» (Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertad cristiana y liberación* n. 76). No sólo hay que cuidar la legitimidad de los objetivos, sino también los métodos de acción. Los criterios de eficacia inmediata se han de subordinar al respeto a las personas.

— El diálogo respetuoso

Los cambios que hay que promover en todos los campos de la actividad humana relacionados con la vida social, exigen el compromiso y la colaboración de todos los hombres de buena voluntad. La acción de la Iglesia debe desarrollarse en colaboración con todas las fuerzas vivas de la sociedad, mediante la práctica de un diálogo respe-

tuoso que sea fiel a la identidad de la Iglesia y al mismo tiempo abierto al pensamiento de los demás.

— La lucha por la justicia y la solidaridad

Promover la justicia y la solidaridad exige con frecuencia un esfuerzo, una lucha. La acción que preconiza la Iglesia no es la lucha de una clase contra otra para obtener la eliminación del adversario. «Se trata de una lucha noble y razonada en favor de la justicia y de la solidaridad social» (Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertad cristiana y liberación* n. 77; *Laborem exercens* n. 20). Dice el Concilio Vaticano II que Cristo, «sufriendo la muerte por todos nosotros, pecadores, nos enseña con su ejemplo a llevar la cruz que la carne y el mundo echan sobre los hombros de los que buscan la paz y la justicia» (GS n. 38).

— Formación en las competencias necesarias

Para llevar a la práctica la doctrina social de la Iglesia en los campos económico y político-social, se requiere una adecuada preparación técnica en relación con los problemas concretos sobre los que se quiere actuar.

— La formación por la acción y para la acción

Uno de los elementos de una formación en la doctrina social cristiana es la experiencia y la acción. Juan XXIII lo expresó claramente: «Así como proverbialmente suele decirse que, para disfrutar honestamente de la libertad, hay que saberla usar con rectitud, del mismo modo nadie aprende a actuar de acuerdo con la doctrina católica en materia económica y social si no es actuando realmente en este campo y de acuerdo con la misma doctrina» (MM n. 23).

— Reconocimiento de la diversidad y complementariedad de carismas y vocaciones en la Iglesia

En relación con la acción concreta en el campo social, hay que tener en cuenta la diversidad y la complementariedad de los carismas y vocaciones de la Iglesia: El obispo y los presbíteros, los religiosos, los laicos. Corresponde sobre todo a los laicos la responsabilidad de la acción concreta.

— La experiencia de fe y las motivaciones espirituales

Para que la acción social tenga el carácter de un verdadero testimonio de la fe y del amor de la Iglesia, es necesario que quienes la realizan actúen desde la fe, en plena comunión con la fe de la Iglesia, con total adhesión del hombre a Cristo-Redentor. Es preciso estar vigilante para no pretender hacer de la fe un mero instrumento al servicio de la acción social, como si la acción social fuera un absoluto al que se subordina la misma fe. Es preciso además cuidar las motivaciones: si se busca la preeminencia personal, la satisfacción de intereses que tienen poco que ver con el Reino de Dios, se está falseando la autenticidad del testimonio de fe. No se respeta la jerarquía de valores evangélicos, si en medio de la lucha social predomina la pasión por un ideal abstracto en vez del amor fraterno y de modo especial el amor concreto a los pobres, según el mandato y el ejemplo del Señor.

— Cuidar en la formación, la unidad y la integridad de la persona

El Concilio Vaticano II nos ofrece preciosas indicaciones pedagógicas sobre la formación en conexión con la acción:

«Y como la formación para el apostolado no puede consistir solamente en la instrucción teórica, aprenda el

seglar poco a poco y con prudencia, desde el comienzo de su formación, a verlo, a juzgarlo y a hacerlo todo a la luz de la fe, a formarse y perfeccionarse a sí mismo por la acción con los demás y a entrar así en el servicio activo de la Iglesia. Esta formación, que hay que perfeccionar constantemente, a causa de la madurez creciente de la persona humana y de la evolución de los problemas, exige un conocimiento cada vez más profundo y una acción cada vez más adecuada. Al cumplir todas estas exigencias de la formación, hay que tener siempre muy presentes la unidad y la integridad de la persona humana, de forma que su armonioso equilibrio quede a salvo y se acreciente.

De esta manera el seglar se incorpora profunda y arduosamente a la realidad misma del orden temporal y acepta participar con eficacia en los asuntos de esta esfera, y, al mismo tiempo, como miembro vivo y testigo de la Iglesia, hace a ésta presente y actuante en el seno de las realidades temporales» (AA n. 29).

— La formación y la acción a través de las asociaciones

La formación en la doctrina social de la Iglesia ha de promoverse a través de todos los cauces que la Iglesia tiene para educar en la vida de fe, respetando las leyes propias de cada uno de estos cauces: la predicación, la catequesis, la enseñanza religiosa, etc.

Las reiteradas invitaciones de los obispos para que los laicos se comprometan en la acción social y política, tropiezan con la dificultad de que muchos de ellos que desearían responder a esta invitación no encuentran el modo de adquirir una formación que les oriente en su acción, ni el ambiente humano fraternal que les apoye espiritualmente y les sostenga en la pureza de sus intenciones. Para responder a esta necesidad tienen especial importancia las asociaciones:

— En primer lugar, las asociaciones e instituciones de la Iglesia, particularmente las de carácter apostólico, en las que la formación y preocupación social tengan un lugar preeminente.

— Es preciso además promover asociaciones e instituciones de carácter civil, en las que los católicos se propongan la reflexión y la acción inspiradas en la doctrina social de la Iglesia. No me refiero ahora ni a partidos políticos ni a sindicatos. Me refiero a asociaciones o encuentros donde los católicos se ayuden con el mutuo conocimiento, con el intercambio de experiencias y de puntos de vista, en la profundización del mensaje social de la Iglesia, en el análisis de los problemas y situaciones, en la reflexión sobre acciones posibles en el campo civil y con medios civiles.

— Es preciso tomar conciencia de que una de las deficiencias más graves de nuestra sociedad es la falta de vida asociativa; existen pocas asociaciones, pocas instituciones intermedias y con escaso influjo en la vida social; la consecuencia es la falta de protagonismo de la sociedad en la vida social, cultural, política, etc.

— La participación de toda la comunidad cristiana

La doctrina social de la Iglesia, en su expresión más solemne y universal, se encuentra en el Magisterio del Papa y de los obispos. Pero este mismo Magisterio no se realiza de hecho sin la colaboración de los teólogos, de los especialistas en las distintas ciencias relacionadas con el pensamiento social cristiano y sin tener muy en cuenta la experiencia de los cristianos que actúan en la solución de los problemas sociales. Así ha acontecido ya desde que el Papa León XIII publicó la *Rerum novarum*. El pensamiento social de aquel Pontífice y de sus sucesores recoge el fruto de una experiencia y de la reflexión eclesial previa. Así ocurrirá en el futuro.

Pero no es responsabilidad exclusiva de los pastores el hacer progresar este pensamiento social, o el adaptarlo a las circunstancias de cada pueblo. Todos los miembros de la comunidad cristiana tienen su parte de responsabilidad, que han de ejercer en comunión con sus pastores.

Tiene necesariamente, como ha explicado Pablo VI, varios niveles: «Frente a situaciones tan diversas —decía en 1971— nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal... Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia, especialmente en esta era industrial, a partir de la fecha histórica del mensaje de León XIII sobre “la condición de los obreros”, del cual Nos tenemos el honor y el gozo de celebrar hoy el aniversario... A estas comunidades cristianas toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideran de urgente necesidad en cada caso» (*Octogesima adveniens* n. 4).

3. Aplicación en todos los campos

Los romanos Pontífices nos exhortan a que hagamos el esfuerzo por descubrir las posibilidades concretas de aplicación de la doctrina social de la Iglesia:

«Los seglares deben asumir como su tarea propia la renovación del orden temporal; si la función de la jerarquía es la de enseñar e interpretar auténticamente

los principios morales que hay que seguir en este campo, pertenece a ellos, mediante sus iniciativas y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar del espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de su comunidad de vida» (PP n. 81).

El propio Pablo VI invita al examen de conciencia y a la búsqueda de la acción concreta:

«Que cada cual se examine para ver lo que ha hecho hasta aquí y lo que debe hacer todavía. No basta recordar principios generales, manifestar propósitos, condenar las injusticias graves, proferir denuncias con cierta audacia profética; todo ello no tendrá peso real, si no va acompañado en cada hombre por una toma de conciencia más viva de su propia responsabilidad y de una acción efectiva. Resulta demasiado fácil echar sobre los demás la responsabilidad de las presentes injusticias, si al mismo tiempo no nos damos cuenta de que todos somos también responsables y que, por tanto, la conversión personal es la primera exigencia» (*Octogesima adveniens* n. 49).

El Papa Juan Pablo II, al hablar de la «opción preferencial por los pobres», nos invita a todos a ejercer esta opción en nuestra vida cotidiana y en todos los niveles de la vida social, económica o política en la que tengamos alguna responsabilidad, tanto de ámbito familiar y social, como regional, nacional, internacional (cfr. SRS n. 42).

Para Juan Pablo II la «opción preferencial por los pobres» es una dimensión esencial de la vida cristiana. Se trata de una opción que exige amor al pobre, reconocimiento de su dignidad y compromiso en favor de la justicia social:

«Hoy más que nunca la Iglesia es consciente de que su mensaje social se hará creíble por el *testimonio de las obras*, antes que por su coherencia y lógica interna. De

esta conciencia deriva también su opción preferencial por los pobres, la cual nunca es exclusiva ni discriminatoria de otros grupos. Se trata, en efecto, de una opción que no vale solamente para la pobreza material, pues es sabido que, especialmente en la sociedad moderna, se hallan muchas formas de pobreza no sólo económica, sino también cultural y religiosa. El amor de la Iglesia por los pobres, que es determinante y pertenece a su constante tradición, la impulsa a dirigirse al mundo en el cual, no obstante el progreso técnico-económico, la pobreza amenaza con alcanzar formas gigantescas. En los países occidentales existe la pobreza múltiple de los grupos marginados, de los ancianos y enfermos, de las víctimas del consumismo y, más aún, la de tantos prófugos y emigrados; en los países en vía de desarrollo se perfilan en el horizonte crisis dramáticas si no se toman a tiempo medidas coordinadas internacionalmente.

El amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en *la promoción de la justicia*» (CA. ns. 57-58).

Para descubrir la acción posible es necesario el análisis de la realidad social, el recuento de los recursos y sobre todo la información y el análisis de las obras e iniciativas ya realizadas.

V

LA REFLEXION TEOLOGICA

Hemos hecho antes alusión al carácter teológico de la doctrina social de la Iglesia. Debo añadir algo más. Estoy persuadido de que la profundización en los fundamentos teológicos de la doctrina social de la Iglesia tiene un valor decisivo para ayudar a los cristianos a tener una conciencia más viva de la unidad que existe entre la fe cristiana y el compromiso en la acción social.

Cuando hablo de profundización teológica me refiero también a la teología espiritual. Las páginas dedicadas por el Papa Juan XXIII en la *Mater et magistra* y por Juan Pablo II en la *Laborem exercens* a la espiritualidad cristiana del trabajo, constituyen una orientación, un ejemplo y un estímulo.

Para encontrar la unidad profunda entre reflexión teológica y acción pastoral, entre acción pastoral y acción social, entre acción social y vida de fe, es preciso ahondar en la antropología cristiana a la luz del misterio de Cristo-Redentor. Contemplando y admirando la dignidad del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, redimido por Cristo y destinado a participar de la gloria del Señor resucitado, se ve más claramente cómo la misma dignidad de la persona humana, que es fundamento de la doctrina social católica, es también clave de interpretación de la doctrina católica sobre la vocación y misión del matrimonio y la familia, clave de la moral individual, clave de los criterios de diálogo y participación activa en la acción pastoral de la Iglesia.

Esta antropología cristocéntrica pone de manifiesto la vocación del hombre a la comunión con Cristo y con el Padre en el Espíritu. El Papa Juan Pablo II nos ha ofrecido en su encíclica *Sollicitudo rei socialis* una reflexión teológica que nos ayuda a ver toda la vida cristiana y la solidaridad entre los hombres a la luz del misterio de la Trinidad (cfr. SRS n. 40).

Ante las dificultades para llevar a cabo esta misión eclesial debemos dejarnos guiar por la esperanza cristiana según las exhortaciones de Pablo VI en la *Octogesima adveniens* y Juan Pablo II en la *Sollicitudo rei socialis*: «La historia presente no está cerrada en sí misma sino abierta al Reino de Dios» (Juan Pablo II, SRS n. 47; Pablo VI, OA n. 48).

seminarios

Seminario primero

**CAPITALISMO Y DOCTRINA SOCIAL
DE LA IGLESIA**

Comunicaciones

COMENTARIOS ANTE LOS DISTINTOS CAPITALISMOS DE LA «CENTESIMUS ANNUS». LOS «CAPITALISMOS» DEL NUMERO 42

FERNANDO BIANCHI APALATEGUI, S.J.

Tudela (Navarra)

De entrada es importante precisar qué es lo que entendemos por capitalismo cuando nos referimos a él.

1. Por capitalismo puede entenderse un *sistema* político-económico-cultural de organización de la sociedad, llamada capitalista, que se define por algunas características sobresalientes de dicha sociedad.

Así en la *Centesimus annus* se hace referencia a un *capitalismo salvaje* (núm. 8), en donde el trabajador se ve obligado a soportar una violencia, contra la que clama la justicia. También se refiere a un *capitalismo primitivo* (núm. 33), donde otros muchos hombres viven en ambientes donde la lucha por lo necesario es absolutamente prioritaria; a un *viejo capitalismo* (núm. 40), en donde el Estado tenía que defender los derechos fundamentales del trabajo, y a un *nuevo capitalismo* (núm. 40), en donde el Estado y la sociedad tienen el deber de defender los bienes colectivos.

Cuando Juan Pablo II visitó Colombia, en julio de 1986, denunció el *capitalismo salvaje* en manos de un puñado de familias que detentan la mayoría de las riquezas en un país sembrado de pobres.

Entendido así el capitalismo como un sistema, se puede decir que existen distintos capitalisms, en lo que se

amparan cuando aseguran que la Iglesia no denuncia todos los capitalismos, sino solamente el «capitalismo salvaje».

El ex primer ministro francés, Raymond Barre, en unas jornadas organizadas en Castelldeu (Barcelona), en febrero de 1989, comentando la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, señaló que lo que el Papa critica es el «capitalismo salvaje», pero no todo el capitalismo, ya que reviste muchas variedades («El País», 7-2-1989).

2. Sin embargo, otra consecuencia radicalmente distinta es la que se deduce cuando el capitalismo se entiende como un *sistema económico* con un mecanismo específico de funcionamiento, que es lo que se conoce como «sistema económico capitalista».

Cuando el presidente de EE.UU., George Bush, compareció ante la Asamblea Anual de Gobernadores del Fondo Monetario Internacional (FMI), en septiembre de 1989, dio por terminado el enfrentamiento entre el sistema económico capitalista y el socialista. «El juicio ha concluido» —dijo—. «Miren los dos sistemas económicos y vean cuál ha prosperado y cuál ha fracasado. Terminemos con este experimento. Porque la historia ha dictado sentencia».

Observemos que Bush habla del «sistema económico capitalista» y que se refiere a que hay dos sistemas económicos, el capitalista vencedor y el socialista fracasado. No hay más que dos y «sistema económico capitalista» uno solo.

En todos los posibles distintos capitalismos existentes, ya sea el capitalismo salvaje, o cualquier otro, su sistema económico es el único existente dentro del capitalismo, que es el «sistema económico capitalista», al que hoy se le conoce también con el nombre de «economía de mercado».

Que la Iglesia no denuncia todos los capitalismos, es una falsedad (en muchos casos interesada), ya que no hay más que recorrer los diversos documentos de la Doctrina Social de la Iglesia y las declaraciones numerosísimas de autoridades de la Iglesia, tanto de los países del Tercer Mundo como de los países del mundo occidental desarrollado, para comprobar que la denuncia del capitalismo por la Iglesia es una constante en su historia.

La *Centesimus annus* denuncia con fuerza las carencias humanas del capitalismo: «A pesar de los grandes cambios acaecidos en las sociedades avanzadas, las carencias humanas del capitalismo, con el consiguiente dominio de las cosas sobre los hombres, están lejos de haber desaparecido; es más, para los pobres, a la falta de bienes materiales se ha añadido la del saber y de conocimientos, que les impide salir del estado de humillante dependencia» (núm. 33)

3. Y es que el capitalismo tiene un fallo estructural fundamental, por lo que no puede ser aceptado por la Iglesia. Se trata de «la inhumanidad de la lógica y de la dinámica del sistema capitalista», tal como lo denunciaron en su Carta Pastoral de Cuaresma 1984 los obispos del País Vasco y Navarra.

El sistema económico capitalista, que fundamenta todos los diversos capitalismos existentes, es inhumano por su propio funcionamiento, por lo que las carencias humanas del capitalismo, que se presentan de manera salvaje en los países del Tercer Mundo y, en algún sentido, de manera menos salvaje en los países occidentales desarrollados (por influencia de su organización socio-política), no pueden desaparecer mientras no desaparezca el «sistema económico capitalista». Pero un «capitalismo» con un sistema económico distinto del «sistema económico capitalista» ya no podría llamarse capitalismo.

4. El razonamiento que justifica la calificación de inhumana la lógica y la dinámica del sistema capitalista, es fácil de entender, aunque no se sepa nada de economía. Para ello, analicemos las consecuencias que se derivan del mecanismo específico de funcionamiento del sistema económico capitalista, o lo que podemos llamar de las bases de funcionamiento de dicho sistema.

Estas bases de funcionamiento del sistema económico capitalista son las cuatro siguientes (*):

- Máximo beneficio (persecución del máximo beneficio).
- Economía de mercado (mercado libre y competitivo).
- Poder económico en manos de la oligarquía capitalista (Trilateral y G. 7 —Grupo de los Siete—).
- Iniciativa privada (propiedad privada de los medios de producción).

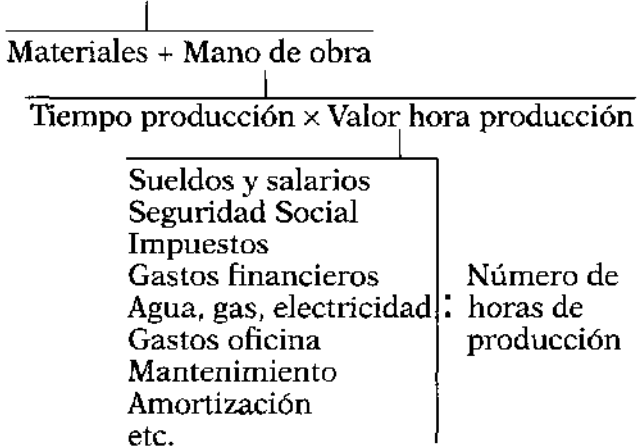
5. La influencia del *máximo beneficio* en la situación de pobreza, miseria, analfabetismo, explotación de los países pobres del Sur por los países ricos del Norte, etc., es fácil de entender partiendo de la relación que existe entre precio de venta, precio de coste y beneficio, de un producto cualquiera.

$$P. \text{ venta} = P. \text{ coste} + \text{Propaganda} + \text{Investigación (I+D)} \\ + \text{Beneficio}$$

(*) Don Enrique M. Ureña, S. J., doctor en Economía, Teología y Filosofía, autor de numerosos libros, en «El mito del cristianismo socialista», pág. 73 (1984), señala que el mecanismo específico de funcionamiento de la economía capitalista es «el de un mercado libre y competitivo que funciona sobre la propiedad privada de los medios de producción y sobre la correspondiente persecución del mayor beneficio por parte de cada uno de los capitalistas».

Como los gastos de propaganda y de investigación (I+D) son variables, porque los fija la empresa en función de la situación del mercado y, por otro lado, en muchas empresas no se necesita gastar cantidades significativas por ambos conceptos, podemos simplificar la relación anterior y, al mismo tiempo, desarrollarla aplicándola a un producto industria:

Precio venta = Precio coste + Beneficio



Para tener el *máximo beneficio*, tengo que tratar de vender al precio más alto posible, y tratar de obtener un precio de coste lo más bajo posible, ya que la diferencia es el beneficio.

Esta finalidad de tratar de obtener un precio de coste lo más bajo posible como medio para alcanzar el *máximo beneficio*, es causa fundamental de la inhumanidad del funcionamiento del sistema capitalista, porque para ello tengo que tratar de obtener precios de coste lo más bajo posible de cada una de las partidas que componen el *precio de coste total*.

Tengo que tratar de comprar los *materiales* al precio más bajo posible, razón por la que importamos los materiales, o productos, a precios tan bajos de los países del Tercer Mundo, que a sus habitantes les obliga a vivir en condiciones inhumanas. Si además les vendemos nuestros productos al precio más caro posible, nuestro beneficio aumenta, pero sus habitantes se mueren de hambre.

Esto ya lo denunció la *Laborem exercens*, núm. 17 (14-9-81), de las empresas multinacionales o transnacionales de los países altamente industrializados, esto es, de los países ricos del Norte, con la consecuencia de que los países ricos somos cada vez más ricos y los países pobres son cada vez más pobres.

Pero también tendré un *precio de coste* lo más bajo posible si pago lo menos posible los *sueldos y salarios*, con la consecuencia de que millones de trabajadores no cobren un salario que les cubra las necesidades suyas y de sus familias, la explotación salarial en la economía sumergida y en la contratación temporal, hoy en auge en toda Europa, el crecimiento de la pobreza y miseria en el Cuarto Mundo, etc.

6. Pero sucede que también la *economía de mercado* (mercado libre y competitivo) me obliga a procurar obtener el *precio de coste* lo más bajo posible, porque si uno de mis competidores consigue tenerlo más bajo que yo, en el mercado competitivo, me hunde.

Y como la *economía de mercado* lleva la competición a nivel internacional, habrá que reestructurar las empresas de sectores importantes —naval, siderúrgico, minero, etc.— con grandes costes sociales, porque tenemos que competir con los americanos, japoneses y europeos.

Por causa de esta misma *economía de mercado*, si los japoneses —o los americanos o europeos— sustituyen

trabajadores por robots, como obtienen así una disminución apreciable en sus precios de coste, pueden vender sus productos a más bajo precio, y me obligan a que yo también sustituya trabajadores por robots para poder competir con ellos en el mercado libre y competitivo. Esto es lo que ha sucedido en la fabricación de automóviles, en donde la utilización de robots por los japoneses en el montaje de los coches ha obligado a todos los fabricantes norteamericanos y europeos a sustituir miles de sus trabajadores por robots.

Según la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en el año 2000 habrá 10 millones de robots trabajando, es decir, habrán sustituido a 30 ó 40 millones de trabajadores en sus puestos de trabajo.

Como afirma Joseph Engelberger, presidente de Unimation (importante firma norteamericana fabricante de robots) y máxima autoridad en robótica: «Para nuestras industrias es cuestión de supervivencia. En el futuro sólo existirán fábricas robotizadas. Este futuro está a veinte años vista» («El País», 10-1-1988). Ahora bien, si todo el país de EE.UU. estará robotizado, quiere decir que por la existencia de la *economía de mercado* toda Europa tendrá que estar robotizada. ¿Cuántos millones de puestos de trabajo habrán desaparecido para los trabajadores al ser sustituidos por robots?

7. No tenemos espacio para dar datos que confirmen que en nuestro mundo occidental democrático el *poder económico en manos de la oligarquía capitalista* (*Trilateral* y *G.7*) supone una verdadera dictadura económica. Solamente constatar que los obispos de EE.UU., en su Documento Pastoral de 1986, señalaban como una de las prioridades éticas para la economía de EE.UU., la de que «en el mundo de la economía habría que introducir una democracia económica semejante a la que se introdujo,

se aceptó y rige en el sector político» («Fomento Social», enero-marzo, 1987).

8. Mucho se podría comentar sobre las consecuencias inhumanas de tal dictadura económica; sobre cómo, para bajar el precio de coste, tengo que tratar de pagar lo menos posible a la *Seguridad Social* y los *impuestos*; cómo la existencia de la *economía de mercado* a nivel internacional imposibilita, prácticamente, que pueda encontrarse una solución a la pobreza del Tercer Mundo por medio de conversaciones Norte-Sur, etc.

Hay que resaltar, por su importancia, que el capitalismo promueve la sociedad de consumo, con consecuencias humanas tremendamente negativas por los valores individuales que comunica —poseer, dominar, no importa destruir—, que nos convierten, a nosotros y a nuestra sociedad, en profundamente egoístas, injustos, insolidarios.

9. La demostración, fácilmente comprensible, de las consecuencias inhumanas que se derivan del funcionamiento del sistema económico capitalista, debería bastar para que todos los cristianos, jerarquía y fieles, asumiéramos un fuerte compromiso de luchar contra el capitalismo. ¿Cómo no va a denunciar la Iglesia *todos* los capitalismos, si todos ellos funcionan con este inhumano sistema económico capitalista?

10. *Los «capitalismos» del número 42 de la «Centésimus annus».*

La encíclica se plantea, en este número, dos importantes preguntas, y en su respuesta, «que es obviamente compleja», señala dos tipos de «capitalismo», el primero entendido como sistema económico y el segundo como sistema. Al primero llamaremos «capitalismo A» y al segundo «capitalismo B».

11. «Capitalismo A»

Pregunta 1.^a: ¿Se puede decir quizá que, después del fracaso del comunismo, el vencedor sea el capitalismo y que hacia él estén dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad?

Respuesta: Si por «capitalismo» se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta es ciertamente positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de «economía de empresa», «economía de mercado» o simplemente de «economía libre».

Comentario: Nadie puede dudar que los esfuerzos a los que hace referencia esta pregunta están dirigidos hacia el capitalismo, pero es hacia el «capitalismo vencedor», por imposición del G. 7 —EE.UU., Canadá, Japón, Inglaterra, Alemania, Francia e Italia—, que es el capitalismo inhumano, cuyo sistema económico es el «sistema económico capitalista».

Sin embargo, la encíclica da una «respuesta ciertamente positiva» a un «capitalismo A» entendido como sistema económico, que por su descripción es fundamentalmente distinto al sistema económico del «capitalismo vencedor», ya que no comprende ni el *máximo beneficio*, ni el *poder económico en manos de la oligarquía capitalista* (Trilateral y G.7). Lo que quiere decir que el «capitalismo A» *no es* al que están dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad, *ni puede ser*, porque sus esfuerzos ya están dirigidos hacia el «capitalismo vencedor».

¿Hay que interpretar la encíclica en el sentido de que su respuesta «es ciertamente positiva», en el caso de que el capitalismo hacia el que están dirigidos los esfuerzos

a los que hace referencia la pregunta, fuera el «capitalismo A»?

La confusión aumenta cuando al «capitalismo A» se le aplica exactamente el mismo nombre de «economía de mercado», que ya se viene aplicando al «capitalismo vencedor». ¿Qué explicación tiene este hecho que da lugar a que se llame por el mismo nombre a dos «capitalismos» fundamentalmente distintos? La confusión puede ser grave, si por este hecho alguien pueda creer que la encíclica da su aprobación al inhumano «capitalismo vencedor».

Pregunta 2.^a: ¿Es quizá éste el modelo que es necesario proponer a los países del Tercer Mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y social?

Respuesta: La misma anterior.

Comentario: Si *este modelo* se refiriera al «capitalismo vencedor», la contestación no puede ser ciertamente positiva, sino que tendría que ser ciertamente negativa.

Pero si se tratara de que *este modelo* se refiriera al «capitalismo A», con todo, la respuesta positiva es muy dudosa para los países del Tercer Mundo, por la sencilla razón de que no parece factible que una «economía de mercado», es decir, que un mercado libre y competitivo pueda promover el desarrollo económico y social de países con muy bajo nivel económico y cultural. La experiencia señala que la forma de salir un país pobre de su subdesarrollo es a base de una planificación de su economía, que a su vez produce un cierto desarrollo cultural. La solución que se apunta es la de un sistema económico de planificación central democrática, para más adelante, una vez alcanzado un aceptable nivel humano —económico, social y cultural—, evolucionar hacia un nuevo sistema económico, *no al actual capitalismo*, sino quizá hacia algún nuevo sistema económico en línea con lo señalado para el «capitalismo A» de la encíclica, pero investigado y desarrollado en profundidad.

12. «Capitalismo B»

Preguntas 1.^a y 2.^a: Son las mismas anteriores señaladas en el «capitalismo A».

Respuesta: Pero si por «capitalismo» se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa.

Comentario: Cuando, como en este caso, el «capitalismo» es entendido como un sistema, no basta para alcanzar la libertad humana integral que exista libertad en el ámbito económico y, además, el sólido contexto jurídico señalado en la respuesta de la encíclica, sino que es preciso con carácter prioritario (primer nivel en la jerarquía de necesidades de Maslow) que la libertad en el ámbito económico dé lugar a que ningún hombre ni mujer vivan en la miseria. Porque en la miseria el hombre no es libre.

«No hay libertad donde persiste la miseria», dijo el Papa en su mensaje pascual desde el Vaticano (15-4-90), dirigido al mundo y transmitido por mundovisión a 54 países («Diario de Navarra», 16-4-90).

Ante los millones de hombres y mujeres que no son libres porque viven en la miseria en los países en donde funciona el «capitalismo vencedor» —en Centroamérica, el 62,8% de la población vive en condiciones básicamente inhumanas (CEPAL, Naciones Unidas, 1985)—, este capitalismo impuesto por los países ricos del G.7 sale automáticamente descalificado.

La lucha por la *libertad* en Latinoamérica debe ser una lucha fuerte contra este inhumano «capitalismo vencedor».

No podemos olvidar que la lucha contra las estructuras injustas, para los cristianos, es consecuencia directa

de la «dimensión estructural» de la *caridad*. *Caridad asistencial* y *caridad estructural* son los dos componentes de una misma *caridad* (dos caras de la misma moneda).

13. Conclusiones

1.^a: El *capitalismo*, bien sea entendido como un *sistema* político-económico-cultural de organización de la sociedad, llamada sociedad capitalista, o como un *sistema económico* con un mecanismo específico de funcionamiento, llamado sistema económico capitalista, *no puede ser aceptado por la Iglesia* y deberá ser claramente denunciado.

Porque en el «capitalismo» *como un sistema* de organización de la sociedad, en cualquiera que sea la denominación que se le dé, su economía está basada en el *único sistema económico capitalista existente*, cuyo mecanismo específico de funcionamiento —máximo beneficio, economía de mercado, poder económico en manos de la oligarquía capitalista, iniciativa privada—, por su propio funcionamiento, tiene consecuencias inhumanas, tanto en los países capitalistas del Tercer Mundo (misericordia, analfabetismo, subdesarrollo, etc.) como en los países capitalistas del mundo desarrollado (paro, marginación, Cuarto Mundo, etc.).

Es claro entonces que tampoco cuando el «capitalismo» se entiende como un *sistema económico* puede ser aceptado por la Iglesia, porque el *único sistema económico capitalista existente* es, por su propio funcionamiento, de consecuencias inhumanas.

2.^a Para que el «capitalismo» entendido como un sistema de organización de la sociedad pueda ser aceptado por la Iglesia, tendría que cambiar, entre otros aspectos, su sistema económico capitalista.

A continuación se señalan algunas orientaciones de la Doctrina Social de la Iglesia, que deberían tenerse en cuenta para dicho cambio:

- Máximo beneficio (persecución del máximo beneficio)

«La Iglesia reconoce la justa *función de los beneficios* como índice de la buena marcha de la empresa. ... Sin embargo, los beneficios no son el único índice de las condiciones de la empresa. ... En efecto, la finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como *comunidad de hombres* que, de diversas maneras, buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera» (CA. 35).

- Economía de mercado (mercado libre y competitivo)

«Por eso, el otro nombre de la paz es el desarrollo. Igual que existe la responsabilidad colectiva de evitar la guerra, existe también la responsabilidad colectiva de promover el desarrollo. Y así como a nivel interno es posible y obligado construir una economía social que oriente el funcionamiento del mercado hacia el bien común, del mismo modo son necesarias también intervenciones adecuadas a nivel internacional» (CA. 52).

- Poder económico en manos de la oligarquía capitalista (Trilateral y Grupo de los Siete —G. 7—)

«Existe ciertamente una legítima esfera de autonomía de la actividad económica, donde no debe intervenir el Estado. A éste, sin embargo, le corresponde determinar el marco jurídico dentro del cual se desarrollan las relaciones económicas y salvaguardar así las condiciones fundamentales de una economía libre, que presupone una cierta igualdad entre las partes, no sea que una de ellas supere talmente en poder a la otra que la pueda reducir prácticamente a esclavitud» (CA. 15).

- Iniciativa privada (propiedad privada de los medios de producción)

«Además, la propiedad según la enseñanza de la Iglesia nunca se ha entendido de modo que pueda constituir un motivo de contraste social en el trabajo. Como ya se ha recordado anteriormente en este mismo texto, la propiedad se adquiere ante todo mediante el trabajo para que ella sirva al trabajo. Esto se refiere de modo especial a la propiedad de los medios de producción. El considerarlos aisladamente como un conjunto de propiedades separadas con el fin de contraponerlos en la forma de "capital" al "trabajo", y más aún realizar la explotación del trabajo, es contrario a la naturaleza misma de estos medios y de su posesión. Estos no pueden ser *poseídos contra el trabajo*, no pueden ni siquiera ser *poseídos para poseer*, porque el único título legítimo para su posesión — y esto ya sea en la forma de propiedad privada, ya sea en la de propiedad pública o colectiva— *es que sirvan al trabajo*; consiguientemente, que, sirviendo al trabajo, haga posible la realización del primer principio de aquel orden, que es el destino universal de los bienes y el derecho a su uso común. Desde este punto de vista, pues, en consideración del trabajo humano y del acceso común a los bienes destinados al hombre, tampoco conviene excluir la *socialización*, en las condiciones oportunas, de ciertos medios de producción» (*Laborem exercens*, 14).

3.^a Resulta, por tanto, importante, que la Iglesia *proclame* la necesidad de una *nueva sociedad* (distinta de la sociedad capitalista) *con cambio de estructuras* (la nueva economía distinta del sistema económico capitalista), *exprese* los valores ético-religiosos que los cristianos debemos promocionar hoy, y *presione* a las universidades y otros posibles grupos capacitados, de signo cristiano, para que investiguen urgente esos cambios concretos de

estructuras —políticas, económicas, culturales— que se precisan, fundamentados en los valores ético-religiosos antes señalados.

«El mundo actual es cada vez más consciente de que la solución de los graves problemas nacionales e internacionales no es sólo cuestión de producción económica o de organización jurídica o social, sino que requiere precisos valores ético-religiosos, así como un cambio de mentalidad, de comportamiento y de estructuras. La Iglesia siente vivamente la responsabilidad de ofrecer esta colaboración» (CA. 60).

LA FALACIA DE LA CIENTIFICIDAD DEL CAPITALISMO

ARTURO GARCIA LUCIO

San Sebastián

Objetivos:

— El tema puede parecer teórico, pero está en la base de su justificación racional.

— Señalar que la pretensión de cientificidad no es algo objetivo, sino que responde a una determinada concepción de la filosofía de la ciencia y de la realidad humana.

— El modelo capitalista no es aceptable para un cristiano; por tanto, obligación de contribuir a superarlo.

Toda la reflexión voy a realizarla desde el pensamiento oficial de la Iglesia.

1. Introducción

La definición de economía más extendida en nuestra sociedad occidental es la de L. Robbins: «*La economía es la ciencia que estudia la conducta humana como una relación entre fines y medios escasos aplicables a usos alternativos*». La finalidad del juicio económico es precisar si la acción examinada significa la mejor elección para la consecución del fin propio de dicha acción. Popularmente

podemos decir que economía es la ciencia de la administración de los recursos escasos. Trata de estimar las formas que adopta el comportamiento humano dentro de las posibilidades que ofrecen tales recursos, analizando y explicando las modalidades según las cuales un individuo o una sociedad deben utilizar medios limitados para la satisfacción de deseos numerosos e ilimitados.

Por tanto, la economía estudia las relaciones entre los fines de la actividad humana y los medios utilizados, si bien, teóricamente, debe mantenerse neutral respecto a los fines, que son múltiples y diversos en su inspiración. Por ser una ciencia de tipo instrumental, la economía no debe hablarnos de qué fines últimos son los que hay que conseguir; sin embargo, debe mostrarnos cómo los fines condicionan la actividad económica humana y cómo el cambio de dichos fines influye en las modalidades de la acción económica.

La misión principal de la ciencia económica es doble: buscar entre los múltiples fines de la acción aquellos que, siendo compatibles entre sí, son realizables; y determinar los medios económicos más apropiados para su realización. Según una clásica expresión, la teoría económica es una «caja de herramientas»: no proporciona ninguna conclusión ética, sino que constituye un método, una técnica que permite extraer de los hechos conclusiones válidas en orden a su aplicación en la realidad.

La finalidad del juicio económico será el precisar si la acción examinada significa la mejor elección para la consecución del fin propio de dicha acción; fin, por otra parte, sobre el que la economía, como tal, nada tiene que decir. Es esta «neutralidad respecto a los fines» la que hace que la economía se presente como una ciencia «positiva», inmune a los juicios de valor ético, pero que le lleva a permanecer callada en una serie de cuestiones sobre las que la economía debiera tener algo que decir.

La economía, como toda realidad humana, es ambivalente, es decir, puede ser utilizada en dos sentidos dife-

rentes, y no podemos escapar del trágico dilema: ¿Impondrá la economía lo que llama sus «leyes científicas» en detrimento del ser humano, hasta privarle de iniciativas y responsabilidades (Juan XXIII decía: «hasta transformarle en autómatas», MM 62), dificultar su promoción personal y social o, al contrario, se querrá y se sabrá acabar con «la supremacía de las exigencias técnicas y económicas sobre las necesidades humanas y, respetando el equilibrio objetivo de las posibilidades económicas reales, ponerlas al servicio de todo ser humano y de todo el ser humano»? En una palabra, ¿es la economía la que dominará a la humanidad, o ésta sabrá poner a su servicio a la economía?

En el actual momento socio-político mundial se da una importancia predominante a la racionalidad económica que surge desde el marco del mercado. Por eso se dice que de lo que se trata es de ser lo más competitivo posible en un mercado que cada vez es más abierto, con menos defensas internas, y difícil. Pero ésta es una manera parcial e ideológica de contemplar la racionalidad.

Como afirma P. Ricoeur, la racionalidad económica es un principio central de las sociedades capitalistas modernas; ha adquirido tal relevancia que todas las demás racionalidades han quedado subsumidas por el principio de la eficacia económica; lo cual provoca, tanto en cada ser humano como en el conjunto de la sociedad, una cierta esquizofrenia. Por un lado, si quiere sobrevivir, debe adaptar sus recursos económicos a la lógica del mercado; por el otro, si quiere que la vida sea humana, debe reconducir la lógica del mercado al servicio de las personas.

Con lo cual, nuevamente se plantea la necesaria relación entre las dimensiones económica, política y ética de una sociedad que quiere ser humana sin caer en el economicismo, que es la absolutización de la actual lógica del mercado. Para que en una sociedad puedan desarrollarse

unas relaciones más comunitarias, es necesario que se ajusten adecuadamente la racionalidad económica, la racionalidad socio-política y la racionalidad ética.

2. Características del capitalismo

No existe un único modelo de capitalismo, sino que éste ha evolucionado a lo largo de la historia, de manera que no se puede enjuiciar el actual, primordialmente financiero, de la misma manera que el del siglo XVI, comercial, o el de los siglos XVIII y XIX, de tipo industrial. Ha variado mucho, pero a pesar de estos cambios, debemos preguntarnos si ha variado sustancialmente en su relación con las personas.

Podemos decir que nunca ha existido un único capitalismo; sin embargo, podemos descubrir unos rasgos permanentes, que son su núcleo central. Y así, tanto desde la economía como desde la sociología, se dice que el capitalismo es un régimen no sólo económico, sino social y jurídico-político, en el que quienes detentan la propiedad del capital detentan igualmente los poderes económico, social y, frecuentemente, político. Y esto lo aceptan incluso los defensores a ultranza del sistema. En síntesis, el régimen capitalista es aquel en el que el poder, de toda clase, está detentado por los poseedores de los medios de producción.

En esta evolución histórica, se siguen afirmando teóricamente como vigentes unos principios que, o no han existido nunca, o hace muchos años años que dejaron de existir como tales.

Basado, en lo filosófico, en una concepción individualista del ser humano, donde lo que prima es la libertad absoluta del sujeto; su traducción en lo económico, desde las primeras formulaciones de finales del siglo XVIII, está caracterizada por los siguientes rasgos:

- Propiedad privada de todos los bienes, también de los medios de producción, como derecho absoluto.
- Búsqueda del máximo beneficio como motor esencial del progreso económico, siendo de apropiación privada dicho beneficio.
- Separación radical entre capital y trabajo, dentro de una división internacional del trabajo.
- La competencia libre como ley suprema de la economía, sin que el Estado deba intervenir para nada, debe limitarse a ser mero guardián de las leyes, pues existe un mecanismo, el «mercado», que es el supremo regulador de la vida económica.

Estos principios se han mantenido permanentemente como básicos, con el fin de lograr la máxima racionalidad económica, al mismo tiempo que se respeta la suprema libertad de cada individuo, pues cada uno, actuando según sus propios intereses particulares, sin que lo pretenda, estaría actuando en beneficio de todos.

La finalidad última del empresario capitalista es conseguir el máximo beneficio posible desde el punto de vista monetario. Cuando en el seno del sistema capitalista alguien aborda un negocio económico, le guía el móvil de lograr la máxima diferencia entre el precio al que vende el producto y lo que le ha costado obtenerlo. A veces, se pretende disfrazar este móvil último de las decisiones, pero conviene recordar un texto de Werner Sombart, del año 1924 pero de plena actualidad, que dice:

«Por lo demás, cuando examinamos los motivos del empresario capitalista notamos que son muy variados: afán de poder, ambición, conciencia del deber, utilidad pública, afán de actividad, etc. En la medida en que todos estos motivos actúan en la empresa capitalista, quedan sometidos por necesidad interior a un fin más alto: el afán de lucro. Pues un examen más detallado nos muestra que ni uno solo de los motivos que guían la acción del empresario

*tiene posibilidad alguna de actuar eficazmente si la empresa capitalista misma no es coronada por el éxito en su actuación. Pero este éxito no puede consistir en otra cosa que en la obtención de una ganancia, es decir, de un excedente sobre los gastos. Cualquiera que sea el deseo del empresario, el fin al que puede estar sometida su acción siempre debe querer, por ser empresario capitalista, la prosperidad, la actuación lograda, el éxito de la empresa capitalista. Es decir, la obtención de la ganancia, del lucro» (W. Sombart: *Der proletarische Sozialismus*, Jena, 1924).*

Y es que, subjetivamente, el empresario puede tener muy buenos objetivos y querrá ser totalmente altruista, pero el sistema en su conjunto, con su propia lógica de obtener el máximo beneficio, es independiente de lo que pretenda hacer cada sujeto con los ingresos que obtenga.

3. La realidad del comportamiento capitalista

Los principios anteriormente señalados no se han dado nunca en estado puro, o no son aceptables para el cristiano, porque se basan en una antropología en la que se privilegia el interés egoísta, contrario a la realización de una convivencia armoniosa con uno mismo, entre todo el género humano y con la naturaleza. Y así tenemos, dicho muy brevemente, que:

— La libertad absoluta es entendida de una manera individual y egoísta que lleva rápida y directamente a la jungla, pues cada uno debe arreglárselas como pueda. Como decía R. Luxemburg: «Es la libertad del zorro libre en el gallinero libre».

— Se afirma teóricamente que satisfacer las necesidades es el motivo último de cualquier tipo de economía; sin embargo, el capitalismo no considera necesidades re-

levantes económicamente más que en la medida que van acompañadas de los medios de pago suficientes. De manera que un sujeto puede estar desfallecido por el hambre, pero si no tiene dinero el sistema no considera que está necesitado de comida; por el contrario, disponer de recursos monetarios significa tener cubierto hasta el más mínimo de los caprichos.

— Se dice que el espíritu de lucro es algo natural, que todos los seres somos espontáneamente capitalistas, que la sed del tener descansa en el fondo de cada uno. Así, P. Berger escribe que el ser humano es *esencialmente* propietario, «los hombres han sido siempre codiciosos» y no cabe esperar cambios en una condición humana tenida por inmutable. Y es que se confunde el que cada persona, sin excepción, anhele su propia felicidad, con lo que todos, por naturaleza, perseguimos el máximo beneficio económico, y principalmente eso. Ciertamente esta afirmación es muy discutible, pero admitámosla por un momento. También en cada persona anidan otras inclinaciones poco humanas, como puede ser la de imponerse y explotar a los demás, pero estas actitudes se intenta canalizarlas y adecuarlas positivamente. Sin embargo, el pensamiento y sistema capitalista desarrolla y fomenta este afán de lucro, con lo que genera y justifica el materialismo moral y la explotación.

— Hay diversas maneras de entender la propiedad privada, pero el sistema capitalista la entiende como derecho absoluto y donde el propietario es, por el mismo hecho, quien dispone de la dirección total de la empresa. Aunque hay que advertir la disociación que se ha producido, ya en este siglo, entre propiedad y gestión. Normalmente, salvo en las pequeñas empresas, los propietarios de los medios de producción van perdiendo la gestión y dirección de las mismas, en beneficio de los tecnócratas, que asumen la dirección efectiva, aunque éstos también pretendan hacerla lo más rentable posible, medida en ci-

fra de beneficios, no sólo en el corto sino en el medio y largo plazos.

— Se habla de respeto a las «leyes del mercado» y, por lo tanto, de favorecer en lo posible la competitividad, generando múltiples centros de decisión, luchando contra los monopolios y permitiendo la soberanía del consumidor. Los teóricos del capitalismo afirman que el consumidor, el demandante de un bien o un servicio, es quien dirige la economía, pues el productor deberá estar atento a las demandas para producir lo que la población desea. Como todos sabemos, esto no es cierto más que en muy contadas ocasiones. En la realidad, el mercado no es el supremo regulador de la vida económica. Sigue funcionando, es una pieza indispensable del sistema, pero la mayoría de los precios no se determinan en un mercado de libre competencia, sino de concurrencia oligopolista. Unas cuantas empresas, suficientemente grandes, imponen su voluntad al resto de las empresas y a los consumidores. A través de sus cuantiosos medios imponen tanto el qué consumir como el precio de venta. Por todo ello, es una falacia decir que estamos en un mercado de competencia perfecta, donde nadie en particular puede influir sobre el precio, ya que en cada sector hay unas pocas empresas lo suficientemente grandes para imponer su voluntad y mantener el control sobre el conjunto del sector. Por eso, en la actualidad estamos en un capitalismo de tipo oligopolista.

— También se pone como argumentación que la intervención del Estado en la economía es nefasta, pues priva con sus leyes a los sujetos de lo más preciado que tienen: la libertad. En el siglo XIX, animados por el liberalismo económico, se afirmaba como principio esencial el de alejar todo lo posible al Estado de la actividad económica. Y el Estado en aquella época, aunque siempre intervino de alguna manera, se mantenía al margen, posibilitando únicamente el control de las reglas del libre juego.

Pero en el presente siglo, y sobre todo a partir de la Gran Depresión de 1929, el Estado, con el beneplácito de los capitalistas, se vio obligado a intervenir para asegurar la estabilidad económica, luchando en la medida de sus posibilidades contra la crisis económica. Primero se realizó la intervención práctica y después se teorizó sobre ella, dando lugar a lo que se denominó el estado del bienestar. Hoy, en la mayoría de los países desarrollados, el Estado es el primer productor de bienes y servicios (generando entre el 20 y el 40% del PIB), el primer empleador y el primer consumidor de lo que se produce en el país.

Pero, además, cumple otro importante papel que, normalmente, es silenciado por los capitalistas: asegura un rendimiento mínimo a las grandes empresas, haciéndose cargo de ciertos costos económicos y sociales (p. ej., en el caso de la reconversión industrial, minera o bancaria, en que el Estado ha entregado más de 2 billones del dinero de todos para reflotar las grandes empresas o asegurar la concentración bancaria), con lo cual «se socializan las pérdidas»; al mismo tiempo, como se sigue la teoría de que el Estado debe jugar un papel subsidiario y no debe entorpecer la libre acción de la iniciativa privada, cuando una empresa pública comienza a obtener beneficios económicos debe ser cedida al sector privado, con lo cual «se privatizan los beneficios».

También, cuando llegan los momentos de crisis, la autoridad estatal es la que debe «invitar» a los trabajadores a aceptar los necesarios sacrificios con el fin de superarla (es cierta la necesidad de reducir el consumo y aumentar el ahorro, pero nada se dice de a quién corresponde lo ahorrado y lo conseguido con dicho esfuerzo). Por otra parte, los empresarios aseguran necesitar del estímulo del beneficio para invertir. Sin embargo, teóricamente, este beneficio es el premio por haberse arriesgado a ello. Cuando las grandes empresas piden garantías de benefi-

cios, y que éstos sean abundantes para invertir, se ha eliminado la razón última que los legitimaba.

4. La Doctrina Social de la Iglesia ante el sistema capitalista

En la Doctrina Social de la Iglesia, desde sus inicios, existen criterios más que suficientes para poner de manifiesto las deficiencias profundas de un sistema que, por ser inhumano, es anticristiano. Es una clara afirmación, en el pensamiento social de la Iglesia, que no se puede ser cristiano y defender al mismo tiempo el capitalismo liberal.

Ya en la *Rerum novarum* de León XIII, aunque no se nombre al capitalismo, su doctrina sobre la propiedad, la actuación del Estado en la economía, los criterios para determinar el salario justo..., no ofrece ninguna duda. Cuarenta años más tarde, Pío XI, que se enfrentaba a un panorama económico distinto, condenó las prácticas del capitalismo monopolista e imperialista, y abordó el capitalismo liberal como un sistema del que se podían aceptar como válidas algunas de sus formas. Exactamente igual Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II, aunque en él parece existir una suavización en su tratamiento.

En la primera encíclica social (*Laborem exercens*, 1981), se criticaba el principio de separación entre trabajo y capital; en la segunda (*Sollicitudo rei socialis*, 1987), por su opresión respecto a los países del Tercer Mundo; en la tercera (*Centesimus annus*, 1991), sigue la condena explícita aunque se distingue entre dos concepciones de capitalismo (núm. 42), o como se dice en el mismo lugar, entre «economía de empresa, economía de mercado, economía libre», que sería aceptable, y «capitalismo liberal», donde la libertad no tiene un encuadre jurídico adecuado, que sería rechazable. El mercado libre, la propiedad, el beneficio empresarial, se afirma, en CA, que son

realidades positivas que han demostrado su eficacia para crear bienes y en parte —pero sólo en parte— para distribuirlos. No es esto lo que se ataca del capitalismo, sino de ser «un sistema ético-cultural» que vive parcialmente la libertad, aunque pretenda que sea absoluta.

Desde una concepción cristiana de la existencia, ni los principios ni muchas de sus realizaciones son aceptables, ya que no responden a la imagen de persona ni al proyecto de comunidad humana del Evangelio. Podríamos concretarlo diciendo que la economía debe estar al servicio de la persona humana, de toda la persona y de todas las personas.

El capitalismo, por ser un sistema de materialismo práctico, aliena al ser humano en el «tener» y en el «gozar», desviándole de su fundamental aspiración a «ser» (CA 41); busca el mayor beneficio privado posible, pero no la satisfacción de las necesidades reales de todas las personas; condena toda gratuidad, ya que busca únicamente la utilidad e, incluso, cuando parece altruista lo hace para servirse de una mejor imagen y así aumentar su beneficio; engendra, por su propia naturaleza, «estructuras de pecado» (SRS 36). Pone como motor de su dinamismo la potenciación del espíritu de lucro. Sin buscar egoístamente el propio interés, la persona «hace el tonto», naufraga en la vida social... En la sociedad triunfa aquel que tiene menos escrúpulos morales.

Respecto de la moral, el capitalismo razona más o menos como Maquiavelo: «Si ves que te interesa y puedes utilizarla, asúmela; y si no, échala lejos». Y es que el capitalismo lleva en sus entrañas la expulsión de los principios morales de la vida económica; no reconoce la necesidad de regularla moralmente, desde principios que nacen de la persona y de su realización social. Los fines humanos, tanto personales como colectivos, no encajan de ninguna manera dentro de la lógica del sistema. Muchos afirmarán que es una intromisión indebida. Muy pocos

son los que aceptan que lo económico no es para obtener el mayor beneficio posible, o que el acumular la mayor cantidad de riqueza posible no es la norma que debe regir el comportamiento humano en lo económico.

El capitalismo, por ser un sistema de explotación, palabra fuerte pero asumida por la Doctrina Social de la Iglesia desde sus inicios con León XIII, está radicalmente incapacitado para realizar la solidaridad humana, pues se basa en el principio de considerar que cada uno busca su propio interés y ve a los demás como competidores a los que dominar o con quienes aliarse, al menos temporalmente, hasta que se les pueda vencer o no se les necesite. Y esto sucede a todos los niveles: en la vida de la empresa, en la economía nacional y en las relaciones internacionales. La división entre capital y trabajo, con el predominio del capital; el considerar a la persona como un objeto, como factor de producción o de consumo, como mero instrumento del que intentar sacar el máximo beneficio, sin importar para nada la vida de cada sujeto ni las necesidades concretas del conjunto; los intereses contrapuestos entre capitalistas y trabajadores..., no puede conducir a otro resultado. Incluso en el seno de la misma familia o en las relaciones de amistad se va introduciendo esta mentalidad individualista, generando las nuevas dificultades de convivencia y haciendo más difícil que se conviertan en auténticas comunidades. Y esto es así, como lo ha demostrado la práctica, a pesar de que sus defensores adujesen la intervención de una especie de «mano invisible» que hace que coincidan los intereses particulares con el interés general de la sociedad, salvaguardando así la plena libertad individualista.

El capitalismo será capaz de elevar el nivel de vida de una parte de la población mundial, pero en sus casi cuatro siglos de existencia ha sido incapaz de conseguir un humanismo integral. De ahí que sea necesario rechazar, si se quiere lograr una economía humana, el criterio de la

eficacia por encima de todo, cueste lo que cueste, que lleva a someter los objetivos humanos a los únicos fines del poder económico, a la producción y al consumo.

A un cristiano no le debe bastar que el sistema se haya mejorado en su funcionamiento objetivo, y es cierto que ha mejorado pues ya no se da la explotación tan brutal como la que existía en siglos anteriores, sino que está preocupado también de las actitudes internas que son producto lógico del mismo sistema y tiene una lógica propia que le lleva a buscar la acumulación indefinida de riqueza, la dominación sobre los demás...

Los cristianos debemos analizar las estructuras y el espíritu propios del capitalismo real, para alejarnos de él en la medida de lo posible, contribuyendo a la instauración de un nuevo orden de cosas, una convivencia social en la que se respete auténticamente a la persona en todas sus dimensiones y en el que el camino hacia Dios no se vea obstaculizado por el materialismo y el afán de dominación sobre los demás.

¿Cómo se puede afirmar que es de derecho natural la propiedad privada, sin poner ningún tipo de matización o limitación, cuando se ve que, en la práctica, ha llevado al dominio de unas personas sobre otras? ¿Dónde queda el ideal evangélico de «lo tenían todo en común, nadie decía que era suyo, nadie pasaba necesidad...»? ¡Qué fácil hemos dicho que eso no ha sido nunca realidad, que no se debe soñar ni trabajar por una sociedad más fraterna!

Por eso, ser cristiano en una sociedad capitalista es difícil y, si es que se toman en serio las implicaciones de la fe, supone el estar dispuesto a asumir e incluso buscar realizar una cierta marginación social para estar al lado de los marginados del sistema.

Por otra parte, al capitalismo, en su afán manipulador, le interesa una determinada manera de entender y vivir la religión. Los neoconservadores hace tiempo que comprendieron que, sin el fomento de las virtudes de la

austeridad, el ahorro, la eficacia..., el capitalismo moriría a manos del consumismo, el hedonismo y el despilfarro. «The Wall Street Journal» publicaba, en mayo de 1991, un largo artículo del director de la revista religiosa «First Things», significativamente titulado: «El Papa reafirma el "nuevo capitalismo"», y en él se dice entre otras cosas: «La CA es un respaldo sonoro de la economía de mercado... El capitalismo es el corolario económico de la comprensión cristiana de la naturaleza y el destino del hombre». Creo que no cabe mayor desatino.

ESPIRITU RELIGIOSO Y EMPRESA

JESUS LARRAÑAGA
Mondragón (Guipúzcoa)

Experiencia cooperativa de Mondragón

El fenómeno cooperativo de Mondragón está íntimamente conectado a un período muy concreto de la historia y al espíritu religioso que impregnaba la actitud vital de una serie de personas que vuelcan su capacidad y su pasión en el campo de la gestión económica, como podían haberlas dirigido a la labor misional, de moda en la época en la que nace esta experiencia.

Lo paradójico, si cabe titularlo así, nace de la extraña vinculación de lo religioso con la gestión de lo concreto en lo industrial y financiero, orientación que se separa de lo convencional y conocido.

En el decenio (1950-1960) conviven autarquía económica, hibernación política y empacho ideológico, en búsqueda de la eterna tercera vía, que nunca llega en términos practicables de Política Económica, en forma de sistema autóctono, confrontable a los dos que se debaten en liza: el capitalista y el comunista.

Se invita y se trabaja a la clase empresarial capitalista —de militancia formal católica—, a favor de una reforma que haga posible la participación del trabajador en el poder y los beneficios.

Las dos puntas de lanza de la doctrina o aspiración católica, no entran en los parámetros de una reforma potencial, por algo que es lo esencial del sistema: la formación del poder y el destino de los beneficios y de las pérdidas para quien aporta capital y arriesga. El trabajo es el factor que se incorpora como coste, algo singular, sin lugar a dudas, pero coste, y sin legitimidad para participar en el poder.

Los intentos de activar la sensibilidad religiosa de los empresarios católicos fracasan, y en nada cambian los modos de relación en la empresa. Los primeros escauceos de José M. Arizmendi y sus colaboradores para dar cabida al trabajador en el poder de la empresa, se estrellan ante el muro de las leyes y la reluctancia del empresariado. Lo veían como un asedio herético al lineal modelo de sociedad de capitales.

Un movimiento de reforma que afecta al corazón del sistema, el Consejo de Administración (la presencia del trabajador en el poder), o se hace desde el plano político, imponiéndolo, o no se hace, como no se ha hecho.

No conozco a fondo la doctrina social de la Iglesia, pero, a juzgar por lo que se escribe y se oye, pone el acento en principios genéricos tales como: *el bien del hombre, el respeto, la participación*, sin descender a la formulación de empresa singularmente diferencial en coherencia con los principios religiosos. Unos y otros, principios y realidades, conviven separados. Es más llamada ética y guía genérica, que definición modélica.

La influencia de las creencias religiosas no es visible ni real en las empresas; éstas funcionan pegadas a lo conocido y convencional. La doctrina social se diluye en el sistema y apenas se nota su influencia en la configuración de un nuevo contexto que emerge por la fuerza y la pasión vivificante de las creencias.

La agudeza pensadora de Maquiavelo lo explicita cuando dice: «*No hay nada tan arduo de llevar a cabo, ni*

de éxito tan dudoso, ni de tan peligroso manejo, como el iniciar un nuevo orden de cosas», y añade: «El manejo peligroso del cambio se debe a que no se conocen los medios y a que el objetivo tampoco está del todo claro: el nuevo orden está meramente esbozado».

El ensayo cooperativo de Mondragón, surge por ruptura con el medio, a falta de engarce con un potencial proceso reformador en la empresa. Sus primeras andaduras no responden a un proyecto finalista, sino sólo a la ruda fuerza de la pasión joven e ilusión a raudales en torno a un hombre que relee el evangelio en valores de realismo práctico, en clave de proximidad, en valores de acción transformadora con lo que le rodea.

La falta de trabajo, la discriminación ante el saber y el rechazo del empresariado católico a asumir compromisos de innovación social, constituyen los ingredientes que animan a la construcción de un nuevo marco comunitario capaz de dar respuesta a estas necesidades, pero inscritas en el austero y duro modelo relacional que se configura en base a criterios de:

- (1) Vivir como los demás (solidaridad).
- (2) Participación y gobierno de la empresa por los trabajadores.
- (3) El capital, instrumento y no poder.

Valores y criterios funcionales, que se aplican en la concepción de una empresa en teoría de corte más humanista y conforme a esquemas idealistas de igualdad y democracia.

Un salto conceptual y práctico de este calibre, es difícil pensar que lo abanderarán los situados; ejemplos recientes en lo político lo abonan. Nadie trata de cortar la rama del árbol del poder y la propiedad, y nuestro utópico empeño de activar al empresariado era un sueño de la juventud.

¿Quiénes podían liderarlo? Los que partían de la nada, los que carecían de ataduras con el poder y el dinero. *Creencias y pobreza* es el par paradójico sobre el que se cimenta esta experiencia.

El proceso organizativo al servicio de las ideas básicas, desde la unidad cooperativa primera (Ulgor), marca FAGOR, al grupo comarcal (federación de cooperativas próximas geográficamente) y las plataformas institucionales:

- educativas,
- financieras,
- seguridad social,
- investigación,

se vertebran en un sistema global, en un ámbito geográfico en proximidad, y se llega, en articulación progresiva, sin proyecto inicial, en rodadura experimental, a lo que hoy se llama *Grupo Cooperativo Mondragón*.

Pero en el camino se funden trabajo, entrega y suerte. El éxito inicial, es una de las llaves de la explicación. La autarquía, el acompañante natural del éxito.

Experiencia y no sistema

No es momento de profundizar en las causas del éxito, pero lo que sí es cierto es que sigue llamándose «Experiencia», no es un sistema, o mejor, no cabe inscribirse como *modelo* para una Política Económica generalizada, con razonables posibilidades de éxito; es el talón de Aquiles de un *modelo* que se visiona como un modelo de vertebración social y económica, y que sin embargo tiene limitaciones intrínsecas que la hacen localista y no universal, con lo que esta acepción limitadora significa en la era de la Economía Global.

Hemos señalado la estrecha correlación entre trasfondo religioso y éxito cooperativo, en el modelo Mondragón, que es muy especial por la cantidad de factores difíciles de reproducir a escala supralocal.

«Ni la historia, ni los accidentes, se repiten», en lo que no se realiza de forma espontánea y natural. Lo forzado por ideologías políticas tropieza con el hombre normal, los hábitos instalados, que reproducen aquello que mejor se aviene con lo conocido y existente.

El *mercado*, con su evolución y cambio, es el que condiciona e impone a las empresas los parámetros de competitividad. No es algo autóctono; es encuadre impuesto.

El mercado es discriminador y dirimente de la vida o muerte de las empresas, independientes de su colorido social. Lo desconocen. Si durante períodos de alza ideológica del marxismo, ha estado en discusión, hoy es el paradigma del progreso, la llave de la abundancia. El desplome comunista lo eleva al altar de lo idolátrico, y hoy es referencia rutinaria de liberales y marxistas.

El ensayo de Mondragón nació y se desarrolló, hasta afirmarse, en la autarquía.

El panorama se enrarece con las nuevas complejidades, las que emanan de la Economía Global, que lleva a la empresa a internacionalizarse. La vía de desarrollo y supervivencia, exige nuevos modos estratégicos, los de comprar empresas e instalarse e invertir «in situ», y el único módulo de poder universal que se conoce para la acción estratégica multigeográfica es el capital, por la doble característica de valor como *poder* y *dinero*.

De ello deviene una razón práctica:

«El desarrollo cooperativo no puede hacerse sólo bajo módulos cooperativos, sino que se ve abocado a plantear un modelo mixto de:

- Núcleo cooperativo.
- Brazos capitalistas».

¿Podrá mantenerse en esa dualidad? Es una incógnita.

El subtítulo de «Experiencia» y no sistema apunta con precisión el carácter no sistémico y extensivo, en contraposición al capitalista, que sí es sistema, ya que se unen el poder (en función de un valor abstracto, inalmábrico y universal) y la acumulación «ad persona», coincidentes con las apetencias del hombre, arrastrado por el señuelo del poder, de la riqueza y la diferencia social.

En lo cooperativo, al menos en lo ensayado en Mondragón, el poder no es personal sino comunitario y democrático, y la acumulación a nivel personal no es posible. El régimen de igualdad lo impide. Es una construcción política (poder de persona = a un voto) y no capitalista (poder en función del capital).

De hecho, la opción cooperativa se ejerce más por derribo de la empresa convencional, que como opción espontánea. *Es el recolector de imposibilidades, más que inductor de nuevas oportunidades*, salvo en áreas muy concretas, como el agro, en el que se usa en la versión de cooperativismo periférico. (Se cooperativizan los servicios: compra, venta; no se cooperativizan la propiedad y el trabajo, que son los que dan sentido a lo que yo llamo cooperativismo nuclear).

Es obra de minorías, y de más fácil arraigo bajo «hábitat» comunitario, en vivencia localista y no en la gran ciudad masificada. Es poco seductor para los situados y de alcance corto en lo espacial. Es de naturaleza política, de agregación en grupo o corporación, por pacto y no en relación lineal por el poder aritmético (51%) de capital heterogéneo con el sistema y necesitado de manifestación dual.

Y ¿qué hacer?

Buena pregunta, que también se hacía el bueno de Lenin, glorificado ayer, denostado hoy, como vulgar estafador intelectual.

Mr. Fukuyama, asesor intelectual de la Secretaría de EE.UU., alarmó a los pensadores y políticos en su famoso artículo del «Fin de la historia», en el que señalaba que, decapitado el marxismo, nos quedaba el vulgar catálogo ideológico capitalista, sin alternativa cabal y retante.

La reacción no se ha hecho esperar. No es el fin, señalan, sino el comienzo de la búsqueda de doctrina o ideología de recambio.

Nadie sabe cuál será, lo que sí se sabe es que el sistema de mercado sin contrapoderes lleva a la desigualdad, hacia la marginación de amplios sectores, pero es peor el colectivista; éste no recrea el pastel: hunde en la miseria.

El obispo Setién dice en reciente intervención: *«El capitalismo se presenta como la única opción positiva, pero eso no puede hacernos olvidar las lacras que origina. Pretender que la Iglesia resuelva los problemas de un modelo económico-político es ilusorio y sería además una intromisión».*

El sistema capitalista, naturalmente hay que hablar de capitalismo, no será igual el de Alemania que el de Marruecos, pero básicamente es parte de la cultura, de la forma de vida, que se incuba con la división del trabajo, se recrea en el intercambio (mercado), se liga con la moneda y se consolida con la internacionalización o globalización.

El capital (trabajo acumulado) se hace poder universal por artificio jurídico. En el horizonte no se vislumbra nada global que lo sustituya en la doble dimensión de eficacia y respuesta a las ambiciones humanas, a nivel individual; luego las posibles soluciones deben venir por la vía política y la sociedad civil.

La política, con sus leyes y medidas de protección a los débiles, y la sociedad civil reforzando estructuras de poder compensadoras, sindicatos, comunidades e iniciativas a escala micro, capaces de «afeitar» el lógico resultado de la competitividad, diferenciación y marginación.

«La destrucción creadora», lapidaria frase shumpeteriana, resume el metabolismo salvaje de un sistema que se retroalimenta de la destrucción, de la innovación incesante y perecedera.

El ensayo de Mondragón nos dice algo importante: a pesar de que el emplazamiento fabril puede parecer un pequeño disparate logístico, es posible que una comunidad organizada compense diferenciales logísticos y, lo que es clave, logra que los capitales se enraícen, se comunitaricen, se afinquen en su espacio geográfico y vivencial.

El espectáculo inmoral del capitalismo apátrida, es la versión negativa de un sistema que concede al propietario la absoluta libertad de uso y abuso. (Véanse los países latinoamericanos. Es la contrapartida de la eficacia por movilidad funcional). El simple capitalista gira en torno al capital, al menos en términos formales, por el último ratio, beneficios, costes comparados; el capital cooperativizado o comunitario, arraiga donde nace y vive el trabajo cooperativizado. El capital comunitario, ni especula, ni huye, porque depende de una voluntad política, del voto personal.

Una economía de escala requiere solución «ad hoc» a esa dimensión. ¿Qué se intenta en Mondragón? Dar forma al mega-grupo = CCM, vertebrar el conjunto cooperativo con nuevos enlaces, en base a agruparse sectorialmente por tecnología-mercado, en lugar de organizarse en forma de grupos comarcales autónomos. Es el esfuerzo de superar la comarcalidad por responsabilidad, por nuevos parámetros tecnológicos dirigidos por el principio de adaptación competitiva.

Pero no sólo eso, sino además hay que incorporar artificios medianeros para proyectarse en el área internacional, a través de la compra y uso del mecanismo del capital. En suma, se inaugura el desarrollo dual:

- Núcleo mega-cooperativo (integración sectorial).
- Brazos capitalistas.

¿Qué juego dará? No se sabe. Incluso puede fracasar, pero se intenta ajustar la carga en el viaje de la supervivencia competitiva, en el deseo de mantener y desarrollar el modo cooperativo en su versión actualizada y posibilita.

Finalizando, diría, que la pura doctrina, sea de la Iglesia o de quien fuere, pesa poco aquí y ahora, en la realización efectiva de empresas con un especial acento diferencial. Le comen el ambiente y las fuerzas del mercado. Difícilmente se puede pedir individualmente heroicidades sociales. Hay que integrar, en un planteamiento más global, política y sociedad civil.

Pienso que la misma evolución tecnológica y el nivel de alfabetización necesaria, van a alumbrar una sociedad más participativa, que será el regulador dialéctico de un sistema sustantivo con la cultura y el hombre de hoy.

LA TEORIA SOCIAL COMO PEDAGOGIA LABORAL

JESUS FERNANDEZ GONZALEZ

Madrid

Introducción

La pedagogía ha emprendido en los últimos años un seguimiento del hombre en todas sus circunstancias y situaciones. Reducida durante mucho tiempo a las competencias en el tema de la familia y de la escuela, se ocupa más tarde de las influencias sociales. De esta apertura social del objeto de la pedagogía, se ha llegado a su preocupación por el ámbito del trabajo y de la empresa.

Vamos a desarrollar aquí esta «pedagogía regional» como antropología pedagógica del trabajo y de la formación en la empresa, siguiendo los indicadores de la doctrina social de la Iglesia.

1. Antropología de los sistemas de producción

El carácter antropológico de los sistemas de producción está reconocido en todos los autores. Las mayores carencias de dichos sistemas están, igualmente, en el campo de las aplicaciones antropológicas. El modelo tecnológico de producción no va a desplazar a los modelos subjetivo y cognitivo que han presidido hasta ahora. Den-

tro de la crisis que viven hoy dichos sistemas, se invoca a la pedagogía para solucionarlos.

El problema de la educación para el trabajo y la formación en la empresa adquiere, hoy día, el carácter fundamental de una antropología pedagógica laboral. Por ello, pretendemos que la teoría sociológica se acerque a la teoría pedagógica.

2. De la cuestión social a la cuestión cultural

De esta forma, la pedagogía se coloca al lado de la teoría social y se convierte en una teoría general de la actividad humana. La educación es el nuevo nombre de la cuestión social, como representativa de las relaciones entre el capital y el trabajo. En esas relaciones y en el juicio sobre las estructuras laborales de la empresa, entra de lleno la cuestión educativa, como parte del proyecto de la empresa del futuro.

El diseño de la empresa ya no se asienta sobre las relaciones laborales, sino sobre las relaciones formativas. El comportamiento real de esas relaciones debe ser proyectado y modificado por la formación cultural. Sólo así se consigue un marco más humano de relación entre trabajo y producción. La razón laboral tiene que convertirse en razón pedagógica.

En consecuencia, el fracaso del socialismo como fórmula de interpretar y realizar el mundo laboral tiene que ser sustituida por una racionalidad que sólo se consigue mediante la formación en la empresa. Las actuaciones pedagógicas sobre el sistema de producción sólo pueden realizarse mediante la pedagogía laboral que devuelva al modelo empresarial su eficacia humana y su capacidad de transformación social.

La representación de esta estructura pedagógica aplicada a la empresa tendría en cuenta los pasos siguientes:

— La razón antropológica, como interpretación de las relaciones empresariales.

— La cuestión social, como cuestión cultural en la empresa.

— La justicia social, como referencia empresarial a la justicia formativa: no hay justicia social sin distribución de la formación como beneficio.

Con ello, la cuestión social se transforma en cuestión cultural, y ésta, a su vez, en cuestión ética. La legitimación ética del capitalismo o del socialismo con sistemas de producción, pasaría por un tratamiento e intensificación del desarrollo de la formación en la empresa.

3. Reducción antropológica de lo social

De acuerdo con este diagnóstico sobre la crisis antropológica de los sistemas de producción, la doctrina social hace referencia siempre al sentido personalista y humano de toda organización del trabajo en la empresa. Al fin y al cabo, el trabajo es hoy el elemento más fundamental y decisivo en el desarrollo del hombre.

El método de la teoría social de la Iglesia viene recordado en la *Sollicitudo rei socialis*, I, Introducción, cuando reconoce que fue la *Rerum novarum* la iniciadora de dicha teoría, y los documentos siguientes que se han producido con ocasión de los sucesivos aniversarios recuerdan las ideas constantes de la doctrina social y añaden los puntos de interés proporcionados por la actualidad de cada momento y su lectura.

En esta línea de argumentación, la cuestión social tiene una gran novedad y una pregunta pendiente: la educación y la formación en la empresa, como aportación específica de nuestro tiempo a la preocupación permanente de lo social.

La pedagogía de la empresa entra en la dialéctica de continuidad y de innovación que subyace en la enseñanza social de la Iglesia: «La variación de las condiciones históricas, así como el constante flujo de los acontecimientos en que se mueve la vida de los hombres y de las sociedades» (*Sollicitudo rei socialis*, 3).

4. La cuestión social del desarrollo

Una primera aproximación a esta reordenación del mundo laboral en torno a la persona es interpretar y explicar antropológicamente el desarrollo al que el trabajo contribuye de forma esencial.

El trabajo individual y colectivo, y su organización, que es la empresa, no es un fin sino un medio para el perfeccionamiento de la persona y la expresión de su desarrollo total.

Por la estrecha vinculación personal y social existente entre profesión y desarrollo del hombre, se puede elaborar la interpretación pedagógica y antropológica de la formación en la empresa.

La concepción antropológica del desarrollo queda patente cuando se dice que dicho progreso no consiste en el aumento de las magnitudes económicas o contables de tipo material. El desarrollo no es el aumento del producto en sentido absoluto, sino el perfeccionamiento adecuado del hombre, que aporta, mediante el trabajo, su contribución a dicho desarrollo.

En la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 8, se remite a este concepto de desarrollo, puesto ya de relieve por Pablo VI en su encíclica monográfica sobre dicho tema (*Populorum progressio*), «al haber señalado el carácter ético y cultural de la problemática relativa al desarrollo».

Con este giro importante dado por la pedagogía del desarrollo, se puede decir que las cuestiones relativas al

origen de las desigualdades y de las carencias en la humanidad se convierten en la gran cuestión social de nuestro tiempo. Por consiguiente, hay una reducción o reconversión de la cuestión social en cuestión antropológica y moral, que viene a designar la estrecha relación existente entre esfuerzo laboral y desarrollo humano.

En medio de la cuestión antropológica, como versión actual de la cuestión social, se encuentra el tema de la formación de los trabajadores en la empresa de hoy. Por ello, «el verdadero desarrollo no puede consistir en una mera acumulación de riquezas o en la mayor disponibilidad de los bienes y de los servicios, si esto se obtiene a costa del subdesarrollo de muchos y sin la debida consideración por la dimensión social, cultural y espiritual del ser humano» (*Sollicitudo rei socialis*, 9).

Por consiguiente, una pedagogía empresarial tiene que atender el aspecto cultural del desarrollo del hombre en el trabajo, incluida su perfección cultural. Los verdaderos obstáculos para vencer la injusticia no son de orden técnico-laboral, sino ético-pedagógicos.

5. Teoría de la educación y mundo laboral

Reconociendo, como acabamos de hacer, el aspecto trascendente del desarrollo por su vinculación esencial a la persona, y sabiendo que «un desarrollo que no sea solamente económico se mide y se orienta según esta realidad y vocación del hombre visto globalmente, es decir, según un propio parámetro interior» (*Sollicitudo rei socialis*, 29), la teoría social se ve obligada a hablar de educación y mundo laboral.

Según esto, la pedagogía de la empresa, y en general del mundo laboral, tiene como sentido insistir en que a más desarrollo más educación. La educación es el parámetro interior del desarrollo económico y social. La educación con-

tribuye al desarrollo, aun pareciendo dos categorías distintas: una interior (la educación) y otra exterior (el trabajo). Sin embargo, al coincidir ambas en la persona, son dos dimensiones del único desarrollo personal del sujeto.

Sentido interdisciplinar

La legitimación del discurso pedagógico en cuestiones sociales relativas a la empresa, está fundada en la dimensión antropológica que hemos apuntado más arriba, que nos conduce, a su vez, a una interdisciplinaridad, que viene apuntada en la encíclica *Centesimus annus*, 59, cuando dice: «Para encarnar cada vez mejor, en contextos sociales, económicos y políticos distintos y continuamente cambiantes, la única verdad sobre el hombre, esta doctrina (social de la Iglesia) entra en diálogo con las diversas disciplinas que se ocupan del hombre, incorpora sus aportaciones y les ayuda a abrirse a horizontes más amplios al servicio de cada persona, conocida y amada en la plenitud de su vocación».

Por ello queremos contribuir desde la pedagogía a que la teoría del desarrollo, que se transmite a través de una antropología laboral, sea también una teoría de la educación, donde aparezca claramente que la educación es un factor esencial del desarrollo social, pero que el desarrollo lleva consigo más demanda educativa mismamente desde el acto y el momento más contributivo, que es el puesto de trabajo, la profesión, la actividad laboral.

6. Categorización laboral de la pedagogía

Dentro de este método de aproximación entre el mundo del trabajo y el mundo de la educación, se puede mantener una reducción de las categorías sociales a categorías pedagógicas.

La educación es el primer bien auto-producido. Cualquier medio de producción es reversible en la cultura. Ella es, a la vez, la causante y el efecto de todo desarrollo tecnológico. La empresa, además de productos, tiene que generar cultura, formación.

En la Europa actual nos hemos dado cuenta de que la cultura y la formación en la empresa y sobre todo lo referido a la actualización tecnológica, es un proceso que no tiene fin y necesita de una renovación constante.

Por consiguiente, la educación es el primer resultado del desarrollo, el bien menos material de todos los bienes materiales, la satisfacción más profunda a la que conduce el progreso del hombre en la sociedad.

La formación, como equilibrio del desarrollo

Al mismo tiempo, la formación en la empresa y en la sociedad industrial representa el equilibrio constante entre producción, consumo y perfección del hombre. La cultura en el mundo laboral evita la caída del hombre en las falsas necesidades a las que puede llevar una carrera de disponibilidad tecnológica.

Igualmente, el sistema educativo, como centro del sistema empresarial, debe contribuir a la formación de hábitos frente a los excesos en la utilización de los nuevos recursos que pueden ser perjudiciales para el desarrollo del mismo hombre.

En definitiva, el hombre en la empresa no debe ser educado sólo para producir bienes, sino también para saber utilizarlos como instrumentos de perfeccionamiento, de convivencia y de paz.

Finalmente, la contribución de la pedagogía empresarial reside también en que ella orienta al hombre a un dominio y a una posesión jerarquizada de los bienes producidos. También existe una ética y una pedagogía de la pri-

macía en la producción, que deben ser medidas en relación con la dimensión trascendente de la persona.

De esta manera, la formación laboral es la expresión moderna de la dimensión social del desarrollo contenido en el trabajo y en su organización empresarial. La educación es el momento fundamental de todo desarrollo y su dignificación más interior. Ella es la que concede al progreso económico, cuyo instrumento principal es el trabajo y la empresa, la dignidad y la referencia antropológica de acuerdo con el carácter moral del hombre.

7. Lectura pedagógica de la doctrina social

La dialéctica entre tradición y actualidad, entre retorno y modernidad, que parece ser el método elegido por la doctrina social de la Iglesia en sus documentos, nos lleva a la convicción de que es posible una lectura pedagógica de los problemas representados por las relaciones en la empresa. La formación en la empresa se convierte hoy en la definición de la cuestión social.

1. La formación en la empresa y el cambio

El mundo laboral, con todos los elementos de organización empresarial, está sometido a un cambio constante. El mismo discurso social tiene que adaptarse igualmente a esos cambios.

En las relaciones laborales influyen los cambios económicos, sociales y políticos. Pues bien, la dialéctica pedagógica aspira hoy a que el cambio no se convierta en conflicto. Ello sucede mediante la formación en el seno de la comunidad empresarial.

Todavía en nuestro tiempo los problemas laborales se identifican con la división, la tensión, el enfrentamiento

entre los intereses de unos (el capital) y los de otros (los trabajadores). El conflicto entre el capital y el trabajo vendrá superado por la política de formación y cultura dentro de la misma empresa.

En este sentido, los modelos iniciales, por ejemplo, el de Taylor (1856-1915), que fue corregido por Riedel (1889-1977), se esfuerzan por ser unos sistemas formales de pedagogía laboral. La cuestión obrera se convierte así en la cuestión pedagógica por excelencia, o sea, la organización conjunta del aprendizaje y del trabajo en la empresa moderna.

2. *Trabajo y persona humana*

Estas reflexiones de pedagogía de la empresa parten de unos presupuestos de antropología social que ya hemos apuntado. El centro de la teoría social fue, durante muchos años, «el derecho de los trabajadores», o sea, la defensa y el mantenimiento de los derechos fundamentales de la persona, en medio de las nuevas situaciones generadas por el trabajo y por el desarrollo de una actividad profesional.

El trabajo es un contexto que determina derechos existentes o permanentes. La formación en la empresa adquiere un carácter prioritario en la jerarquización de algunos de esos derechos. Se entiende que el trabajo es una derivación esencial de la persona y que, como tal, transfiere su dignidad esencial a cualquier actividad que es digna no por su contenido, sino por su procedencia y desarrollo.

En otros tiempos, esta reducción humanista del trabajo podría uno sentirse tentado a interpretarla como fuerza y desarrollo de capacidades senso-motrices. Hoy habría que interpretarla como desarrollo cognitivo. El trabajo comienza por ser esencialmente capacidad lógico-

formal y, por derivación, destreza y cultura, que hay que favorecer mediante la formación.

3. *La formación en la empresa y propiedad privada*

La primera etapa de la teoría social de la Iglesia, relacionada con la empresa, se ocupó y preocupó de justificar el carácter natural del derecho a la propiedad privada frente a los socialismos de aquellos tiempos. Este aspecto monográfico de la cuestión social ha sido superado. Pero hoy día se abren otros horizontes al tema de la propiedad privada, del salario social, del reparto de beneficios, de la inversión en formación, etc.

Existe un período en el que la propiedad privada se entendía en referencia a la posesión de la tierra. Esa era la propiedad fundamental. Con la revolución industrial, se puso el acento de la propiedad privada de los medios de producción.

Hoy en día habrá que admitir que todo el peso de la cuestión social relacionada con la propiedad privada descansa sobre los bienes de creatividad tecnológica. Quien disponga de los conocimientos y de las reservas de investigación, dispone de un patrimonio suficiente para orientar y condicionar los procesos de producción. El saber como capital.

Por ello es necesario que, entre los elementos tradicionales configuradores de la empresa (capital y trabajo), hay que colocar la formación como recurso en todas sus posibilidades.

4. *Valores de formación*

El trabajador aporta a la empresa un capital, unos valores, unos conocimientos. Estos valores, en forma de

cultura, son capaces de provocar nuevos niveles y ritmos de producción. La producción no es una cadena mecánica, sino un proceso de formación integral.

El trabajador aporta a la empresa su propiedad más radical, inalienable, intransferible y personal: la inteligencia, la capacidad cognitiva, la capacitación como esfuerzo previo y continuado, la organización de conocimientos, manualidades, destrezas, valores de organización y relación social.

Todo esto constituye lo que llamamos «valores de formación», propios del trabajador, que no pueden ser ignorados a la hora de inventariar la cultura empresarial y los elementos concurrentes en la productividad y más tarde en la competitividad. «Existe —dice el Papa— otra forma de propiedad, concretamente en nuestro tiempo, que tiene una importancia no inferior a la de la tierra: es la propiedad del conocimiento, de la técnica, del saber. En este tipo de propiedad, mucho más que en los recursos naturales, se funda la riqueza de las naciones industrializadas» (*Centesimus annus*, 32).

8. Hacia una nueva cultura empresarial

Todo esto nos empuja ya a intentar la elaboración de un nuevo modelo de empresa, fundado en el valor de la cultura, que será también la cultura de los valores. Lo que ahora comenzamos se puede considerar como una antropología pedagógica de la formación en la empresa.

Queremos resaltar aquí lo dicho al principio de estas reflexiones. Si la crisis de los sistemas de producción es de orden antropológico, también la renovación de esas estructuras productivas y empresariales pasa por su revisión antropológica y pedagógica. En ello está incluida tanto la crítica al socialismo como al capitalismo. Ambos deberán estar constantemente atentos a las indica-

ciones de una ética de la producción y del trabajo. Describir y diseñar en sus elementos el nuevo modelo de cultura empresarial con referencia a la formación, nos llevaría muy lejos. Pero ya hay estudios hechos sobre ello.

9. El hombre, como centro de la empresa

Superado el modelo mecanicista, positivista, objetivo y económico de la organización empresarial, vamos hacia la convicción de que la producción en la sociedad es un proceso antropológico que comprende la personalización y socialización del hombre. El trabajo conduce al desarrollo de la persona y al mismo tiempo es la síntesis más profunda de la solidaridad entre los hombres.

Sabiendo que el primer bien o el bien supremo es el hombre, toda organización de la producción tiene que respetar la supremacía del hombre, que no puede ser un elemento más de la producción, sino la medida antropológica de toda organización laboral. El orden económico deberá estar sometido al orden ético, y esta ordenación se realiza en lo que estamos llamando la pedagogía laboral en la empresa. El tema de la formación y el tema de las relaciones personales, serán igualmente decisivos en la empresa.

El hombre, principal recurso

A los esfuerzos que se hacen por colocar al hombre en el centro de toda actividad y decisión social, hay que añadir ahora el tema del hombre como centro de la empresa. El hombre es el sentido del trabajo y, por tanto, el centro de toda actividad laboral. A ello queremos contribuir desde la pedagogía laboral y de la empresa.

«La doctrina social —dice la *Centesimus annus*—, especialmente hoy día, mira al hombre, inserto en la compleja trama de relaciones de la sociedad moderna. Las ciencias humanas y la filosofía ayudan a interpretar la centralidad del hombre en la sociedad y a hacerle capaz de comprenderse mejor a sí mismo como ser social» (*Centesimus annus*, 54).

En el orden económico, estas ciencias sociales insisten, una vez más, en que la persona es el principal recurso de la empresa. Con ello hay que redactar una nueva visión de la formación empresarial. «En efecto, el principal recurso del hombre es, junto con la tierra, el hombre mismo. Es su inteligencia la que descubre las potencialidades productivas de la tierra y las múltiples modalidades con que se pueden satisfacer las necesidades humanas» (*Centesimus annus*, 32).

10. El desarrollo de la subjetividad

Situado el hombre en el centro del modelo productivo, hay que seguir diciendo que ese hombre que trabaja y produce es persona, es sujeto. Por consiguiente, las condiciones que precedan y acompañen al trabajo deberán corresponder a esta dimensión. Quien trabaja es un sujeto con libertad, con decisiones, con voluntad, con creatividad, con deseos y necesidades, con aspiraciones y satisfacciones. Toda la pedagogía laboral centra sus esfuerzos en convertir la actividad en aprendizaje, el trabajo en formación, el esfuerzo en desarrollo de la personalidad.

Esta necesidad de conciencia y libertad comprende también otros órdenes de la dimensión social del hombre. No olvidemos ni pasemos por alto insistir aquí que el trabajo es el mayor ejercicio de socialización y, por consiguiente, de personalización.

Formación, como promoción

Una moderna organización de la empresa y de la producción es posible solamente cuando se dan las bases para la adecuada concepción y desarrollo de la persona y del trabajador. A todo ello responden los planes de formación en la empresa. Las decisiones laborales son decisiones personales: cuanto más se refuercen las condiciones subjetivas de libertad y cooperación, más se está contribuyendo al desarrollo laboral y profesional.

La promoción concreta de los trabajadores debe realizarse mediante la formación y educación. Por ello, se hace necesaria una ley sobre la educación permanente en el ámbito laboral, como han hecho otros países. Esta legislación insiste en el derecho a la profesión, al trabajo y a la formación que ello supone en orden a la cualificación y promoción.

Normalmente, se habla mucho de los derechos de los trabajadores cuando ya lo son. Pero esos derechos comienzan mucho antes bajo la forma del derecho a la iniciación y promoción laboral. Se prolongan con el derecho a la formación continuada como capacitación permanente. Esta visión se culmina cuando se lleva a la sociedad la convicción de que la formación permanente laboral pertenece intrínsecamente al sistema educativo del respectivo país.

11. Diseño formativo para la empresa

Sentadas las bases antropológicas de toda organización comunitaria del trabajo, se pasa a diseñar el nuevo modelo de formación en la empresa como corresponde a estos planteamientos.

Partimos de que el desarrollo de la persona es el proceso más importante de la comunidad laboral. Ese afán

de desarrollo comunitario es el que late en cada proyecto empresarial como contribución al mejoramiento de las condiciones de vida.

Por otra parte, «el desarrollo no debe ser entendido de manera exclusivamente económica, sino bajo una dimensión humana integral. No se trata de ser todos ricos, sino de fundar sobre el trabajo solidario una vida más digna» (*Centesimus annus*, 29).

La cultura empresarial, a la que hemos aludido, deberá tener en cuenta los siguientes aspectos de la antropología laboral y económica, para su desarrollo:

a) La base de toda actividad laboral y empresarial es la libertad de la persona y, por consiguiente, del trabajador. En ella y desde ella, se adoptan decisiones relativas al mundo de la producción, como pueden ser: organización, medios, tareas, riesgos, contenidos y métodos.

b) Frente a la tradición negativa que puede tener la actividad empresarial, y que lo identifica con la especulación y la cultura de la ganancia y explotación, la moderna pedagogía del trabajo y de la economía defiende la plena legitimidad ética y antropológica de la opción profesional, que elige esta actividad como forma de contribución al desarrollo social. Ser empresario no es una actividad al margen del trabajo, o enfrentado a él, sino que es una profesión que está animando y originando otras formas profesionales que encuentran en ella su apoyo y configuración.

c) Si en otro tiempo el centro de atención y de estructura de la empresa estaba representado por el capital y al empresa era vista como un instrumento al servicio del capital o un mecanismo de rentabilidad y de riqueza, hoy día «el factor decisivo es cada vez más el hombre mismo, es decir, su capacidad de conocimiento, que se pone de manifiesto mediante el saber científico» (*Centesi-*

mus annus, 32). Por consiguiente, lo que el trabajador aporta al capital no es su «mano de obra» sino su inteligencia, su preparación, sus cualificaciones constantemente actualizadas.

d) La llamada «cuestión obrera» también estará afectada por este nuevo estilo de la cultura en la empresa. La formación deberá reducir los niveles de presión y demás condicionamientos ejercidos sobre el trabajador por la organización, el aparato, las estructuras, y deberá propiciar el desarrollo de otras formas espontáneas de la conciencia obrera. La imagen actual de los sindicatos y su comportamiento en algunos países no contribuye a favorecer dichas manifestaciones basadas en la libertad de la conciencia y en la autonomía de la formación (*Centesimus annus*, 26).

e) Por eso mismo, la solución a los problemas planteados en la organización del trabajo mediante las estructuras empresariales no va a venir por la vía económica, sino por las vías ética y antropológica que concurren en la formación (*Centesimus annus*, 26).

f) Sin embargo, la formación en la empresa no debe ser entendida como otra forma de ideología con la que se invierta la alienación del trabajador. Por el contrario, ella deberá ser su mejor liberación (*Centesimus annus*, 32).

g) A la vista de la nueva configuración laboral de Europa, por la caída del sistema de producción socialista, se espera de la formación en el seno de la comunidad empresarial dos objetivos:

— La readaptación de los trabajadores del antiguo socialismo a los estímulos en el trabajo procedentes de una economía de mercado y de una conciencia de productividad.

— La seguridad de que frente al desmoronamiento económico no existe más respuesta que la reconstrucción

moral de Europa, que se funda en una conciencia social del trabajo. El trabajo es la mejor unión entre los pueblos (*Centesimus annus*, 27).

h) Finalmente, la nueva cultura europea del trabajo y de la profesión supone una formación en los nuevos valores emergentes. No hay modelo empresarial sin modelo de valores. Los valores forman parte también de la empresa y de la producción. Uno de los principales valores es el de la armonía y consenso en la empresa entendida como una familia laboral.

SECOT: RECUPERAR A LOS SENIORS PARA LA SOCIEDAD

BENEDICTO POZA LOZANO

Madrid

En 1987, ASE recibe información de algunas iniciativas existentes en Europa respecto al aprovechamiento de las capacidades y experiencias del personal altamente cualificado profesionalmente que, por distintas causas, se encuentran jubilados, prejubilados o simplemente en dique seco, es decir, sin ejercer esa especialidad.

Consecuentemente, la sociedad se ve privada de unas valiosas aportaciones que, por otra parte, necesita.

La valoración que ASE hace de estas iniciativas es doble:

1. Por una parte, está la preocupación y la necesidad de dar respuesta a unas personas que, por edad o por la situación interna de las empresas, se ven obligadas a dar por concluida su etapa profesional, cuando sus condiciones físicas aún le permitirían seguir ejerciendo su actividad laboral.

Recordemos que la década de los ochenta ha sido la etapa de las amortizaciones de puestos de trabajo, de la gran reconversión industrial y una época caracterizada por el fomento del empleo de jóvenes, bonificado y primado si iba unido a jubilaciones anticipadas.

Recordemos que la media de jubilación en España está en los sesenta y dos años, con tendencia a descender.

Ello quiere decir que la media de estos jubilados tiene una esperanza de vida no inferior a los veinte años.

¿Aproximadamente cuántos son los afectados?

Para hacernos una idea baste recordar que en la actualidad se acepta que las personas mayores de sesenta y cinco años en el conjunto de países industrializados es igual o superior al 10 por 100 de la población y que para el año 2030 esta proporción será del 20 por 100. Son estadísticas del año 1986 recogidas en «Le boom du troisieme age», de Stone y S. Eletcher. Canadá.

Aspectos afectados por la jubilación: sociológico, filosófico, económico, político, cultural, biológico, psicológico, etc.

Indudablemente, no es el momento de desarrollar ninguno de estos aspectos, aparte de insistir en que en esta situación se produce una grave crisis debida a esa innata aspiración al crecimiento, a la plenitud (sabiduría, serenidad, experiencia, etc.), y la experiencia concreta de un irreversible declive de algunos valores personales tales como el rol social, económico, de poder o de actividad prestigiada.

En concreto, ante esta crisis de la jubilación, ASE se propone colaborar en un objetivo claro: reemplazar esta exclusión social de los profesionales jubilados o prejubilados por una nueva adecuación de su participación en la vida de la sociedad.

2. Al plantearnos esta nueva adecuación social de los «seniors» a la sociedad, y una vez que contamos con los sujetos de la iniciativa (los seniors), era necesario encontrar el objeto, es decir, qué actividades podían realizar y que éstas estén dentro de la especialidad de cada uno.

Si los seniors, cuya ciencia y experiencia queremos aprovechar, proceden del mundo de la empresa, es a ésta a la que debemos recurrir para encontrar el campo de acción de aquéllos. En esta aproximación a la empresa

tenemos que evitar, por una parte, el enriquecimiento injusto de la misma, es decir, que la experiencia conduzca a un aprovechamiento profesional y laboral barato o gratuito a empresas con rentabilidad suficiente para contratar en el mercado laboral a estos profesionales, y, por otra parte, también era necesario evitar que la utilización de estos seniors no signifique una competencia desleal para empresas y profesionales que existen en el mercado del trabajo o del asesoramiento empresarial.

En definitiva, llegamos a la conclusión de que las empresas que pueden ser acreedoras de esta actividad profesional de los seniors serán empresas pequeñas y medianas necesitadas del asesoramiento que los seniors pueden aportarles y, por su carácter social, como cooperativas y empresas laborales, o por su situación económica, no pueden acceder al asesoramiento de empresas de mercado por el coste de éste. En otros casos, también podría estar justificado el asesoramiento a una empresa, si se trata de un asesoramiento tan especializado que no se encuentre en el mercado ordinario.

Es de hacer constar que hemos sido especialmente celosos en este tema de evitar la competencia con empresas asesoras, hasta el punto de que las grandes compañías de asesoramiento empresarial han visto la experiencia SECOT tan positiva, que ellas mismas proporcionan clientes cuando les llegan potenciales clientes que saben que no pueden asumir el costo de un asesoramiento a precios de mercado.

Hay otras instituciones sin ánimo de lucro en las que también está sobradamente justificada la actividad asesora de personal senior. Concretamente, cuando presentamos el proyecto a la ministra de Asuntos Sociales, doña Matilde Fernández, nos ofreció su colaboración como cliente encargándonos el asesoramiento de instituciones potenciales beneficiarias de ayudas sociales del Ministerio, a las que interesaría efectuar alguna información o

especie de auditoría sobre los fines y la aplicación de los fondos propios.

Otra vertiente del posible campo de acción de los seniors estaría en los países en vías de desarrollo y, en el caso español, especialmente orientado a Iberoamérica.

Contempladas estas dos realidades, por una parte, la existencia cada vez más numerosa de seniors con ciencia, experiencia y capacidad de aportar su colaboración, y, por otra parte, la existencia de empresas, instituciones y países necesitados de este asesoramiento y colaboración, y sin posibilidad de alternativa por falta de medios o de expertos, pareció a ASE muy atractiva la idea de una asociación de voluntariado senior, mediante la cual se aprovechará a este personal en beneficio de empresas, instituciones y países que de otra forma les será más difícil una viabilidad posible.

He dicho al principio que ASE fue informada de experiencias de recuperación de la capacidad de seniors en Europa y más concretamente de la asociación francesa ECTI.

Esta misma información la obtuvieron simultáneamente en los años 1987 y 1988, el Consejo Superior de Cámaras de Comercio y el Círculo de Empresarios, y ambos comenzaron a estudiar, igual que ASE, la posibilidad de crear una asociación afín en España.

Al conocer las tres instituciones empresariales la disposición favorable para concretar alguna respuesta eficaz en este sentido, tuvimos una reunión conjunta, y con un gran espíritu de solidaridad y sin que ninguna de las tres instituciones intentara arrogarse protagonismo especial, comenzamos a desarrollar reuniones conjuntas, para crear una asociación única, en la que cada una de estas instituciones aportara cuanto estuviere a su alcance para que la realidad de esta iniciativa fuera más viable y, sobre todo, evitar competencias absurdas, a las que muchas veces somos bastante aficionados los hombres y las instituciones.

El día 20 de junio de 1989 quedó constituida SECOT, Seniors Españoles para la Cooperación Técnica, que en sus estatutos es definida como «asociación civil, independiente, apolítica, no confesional ni lucrativa, para la prestación de asesoramientos gratuitos de cualquier especialidad, que facilitará a entidades sin recursos, tanto públicas como privadas. Su ámbito de actuación será tanto nacional como internacional y particularmente dirigida a países iberoamericanos».

El día 18 de octubre del mismo año 1989, su Majestad el Rey recibió en audiencia pública a los socios fundadores de SECOT y se interesó afectuosamente por los objetivos de la Asociación. Existen otras asociaciones similares en Irlanda, Alemania, Portugal, Francia, Australia, Austria, Bélgica, Reino Unido, Canadá, Suiza, Estados Unidos, Japón, Luxemburgo, Finlandia, Holanda, Suecia, Dinamarca, Noruega e Italia.

A nivel europeo se han creado la REBE, con sede en Bruselas, y la ASEC, en las que están confederadas las distintas asociaciones europeas, con lo que los criterios de actuación de las distintas asociaciones de alguna forma se unifican.

Respecto a SECOT, los seniors realizan su actividad con carácter gratuito, aunque las estancias y desplazamientos se realizan con la dignidad exigida por la categoría de los seniors y a cuenta de las entidades beneficiadas por el servicio.

Estas mismas empresas o instituciones abonan también una cantidad simbólica por hora de asesoramiento para sufragar los gastos de los seniors y de la Asociación.

¿Cuál es la realidad de la Asociación en el momento actual?

Actualmente, los seniors inscritos en SECOT son unos 200. Los trabajos encargados en 1990 fueron 241.

Existen representaciones o antenas en Asturias, Cataluña, Guipúzcoa, Vizcaya y Valencia.

El resultado de los dos años largos que SECOT lleva de existencia real se considera muy positivo y creemos que los dos objetivos que pretendíamos cubrir, de recuperar a los seniors para una sociedad que los excluía y aprovechar su valiosa aportación en empresas o instituciones necesitadas de esta ayuda, se están cumpliendo y somos conscientes de que la valoración de este servicio de SECOT en cada momento estará relacionada con la realidad económica de las empresas españolas y de la economía nacional.

Es decir, en momentos de mayor crisis, será más fácil y más necesaria la colaboración de los seniors; y en momentos más bollantes probablemente, por una parte, haya menos necesidad de las empresas y, por otra, quizá, haya menos seniors que en óptimas condiciones físicas pasen a situaciones pasivas.

Desde la *Centesimus annus* la iniciativa SECOT reafirma el valor preferente del trabajo humano y la potenciación de la empresa, como lugar de trabajo en común y solidario y como medio eficaz de creación de riqueza. Lo que el Papa llama «economía de empresa».

EL INSTITUTO SOCIAL EMPRESARIAL, COMO EXPERIENCIA DE DIFUSION DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

JOSE A. NOGUERA DE ROIG

Valencia

Si entendimos bien el encargo que se nos hizo, mi presencia hoy aquí ante ustedes no es para comentar o desgranar la encíclica *Rerum novarum* y los documentos que después fueron completándola hasta formar un cuerpo de doctrina social, sino para exponer cómo interpretó el Instituto Social Empresarial de Valencia aquellas enseñanzas y qué hizo para divulgarlas y facilitar su aplicación.

No obstante, me permitirán ustedes que haga un poco de historia, esboce, aunque brevemente, algunos rasgos que nos permitan recordar, tanto aquel escrito como situaciones pasadas que aconsejaron, o propiciaron, acciones que, tal vez hoy, contempladas a distancia y en circunstancias diferentes, carecerían de valor por su insignificancia o escasa trascendencia.

Como todos recuerdan, el 15 de mayo de 1891, el Papa León XIII publica la encíclica *Rerum novarum*, en la que, por primera vez, un documento papal aborda abiertamente el problema obrero, su situación entonces y la forma de tratarlo, tanto desde la acción de los patronos como por parte del Estado y las asociaciones intermedias.

Este documento alcanza gran resonancia en todo el mundo civilizado, pues contempla temas, tan candentes

entonces, como el derecho a la huelga, la jornada y condiciones del trabajo, el derecho de propiedad privada, los impuestos justos, etc., y todo ello en el momento en que la revolución industrial se encontraba en su apogeo bajo la práctica de un liberalismo económico exacerbado que dio pie al manifiesto comunista de 1848 y más tarde, en 1867, a que Carlos Marx publicara «El Capital», contribuyendo, unos y otros, a que, en el campo económico, se viviera una auténtica lucha de clases.

Pero en España, por razones más bien políticas y porque nuestro desarrollo industrial era incipiente, este documento despertó escaso interés.

Años más tarde, el Papa Pío XI, con ocasión del cuarenta aniversario de la *Rerum novarum*, publica la encíclica *Quadragesimo anno*, confirmando la doctrina de León XIII, actualizando la situación social y concretando aspectos y responsabilidades del capital y del Estado ante el objetivo a alcanzar: la redención del proletariado.

El Papa Pío XI consigue, con la *Quadragesimo anno*, reavivar el fuego de la *Rerum novarum* y, con él, el de toda la cuestión social. Pero tampoco en España alcanzó excesivo eco, pues coincide su conocimiento con la proclamación, el mismo año, de la II República, iniciándose con ella un período azaroso, que culmina en 1936 con el comienzo de la guerra civil, que finalizará en 1939, fecha en la que, a su vez, empieza la II Guerra Mundial, que se prolongará hasta 1945.

España, que acababa de salir de su guerra civil, se encuentra con que sus aliados políticos, el eje Berlín-Roma, fueron los perdedores en esa contienda y, por ende, los ganadores, que eran los contrarios a nuestro régimen político, nos sancionan suspendiendo las relaciones diplomáticas con nuestro país, lo que repercute, muy sensiblemente, en la actividad económica.

España, en el campo económico, había optado por la autarquía y, al igual que en el aspecto político estableció

el partido único, copiando a Italia y Alemania, en el mundo del trabajo implanta el Sindicato Vertical, también único, en el que están integrados empresarios y obreros. La vida económica está totalmente controlada. Es la época de las cartillas de racionamiento. Los precios de venta de los artículos los fija el Ministerio de Comercio, que, al propio tiempo, controla las escasas licencias de importación y exportación que se autorizan. Los salarios los fija el Ministerio de Trabajo. Más adelante se implantaría la negociación colectiva en el seno del Sindicato, pero el acuerdo, si se alcanzaba, requería para su efectividad la sanción de la autoridad laboral. El despido y la reducción de plantillas estaban prohibidos, así como también lo estaban las huelgas y cualquier tipo de reivindicación que se estimara pudiera servir de pretexto para alterar el orden público o poner en evidencia la acción gubernamental. En pocas palabras, todo estaba ordenado y dirigido, dejando muy poco campo de maniobra para la iniciativa particular y la exteriorización de la propia personalidad de los ciudadanos.

A todo ello habrá que añadir que, debido a la peculiar estructura de nuestra economía, la renta «per capita» era muy baja y, por tanto, era también muy limitada la capacidad de compra de los españoles, en particular de las clases más necesitadas, entre ellas la trabajadora, que durante muchos años tuvo cerradas las puertas de Europa para buscar, a través de la emigración, la mejoría económica.

Y éste era el panorama sobre el que se asentaba un Estado, el nuestro, declaradamente confesional, lo que, en algunos aspectos, contribuía a crear bastante confusiónismo, como ocurría concretamente en el campo empresarial, ya que permitía a los más cómodos confundir las normas legales con las obligaciones morales, o dicho de otra forma, para ellos lo que no se contemplaba en las leyes no obligaba en conciencia. Esta era una reflexión de

conveniencia para algunos empresarios, y de ahí la gran dificultad para atraerles a la aceptación y, en consecuencia, al cumplimiento de la doctrina social expuesta en la *Rerum novarum* y ratificada y ampliada por la *Quadragesimo anno*.

Y es precisamente en la época en la que la situación a que antes me he referido se encontraba, quizá, en su momento más álgido, cuando es nombrado arzobispo de Valencia el doctor don Marcelino Olaechea y Loizaga. El señor arzobispo hizo su entrada en Valencia el 16 de junio de 1946, y antes de los dos años manifiesta su honda preocupación por los problemas sociales publicando en el B.O. del Arzobispado, de 15 de marzo de 1948, el decreto de creación del Instituto Social del Arzobispado (ISDA), que lleva fecha 8 del mismo mes. El indicado decreto justifica la creación del ISDA con las siguientes palabras: «Deseando llevar a la práctica, en el ámbito de nuestro arzobispado, las instrucciones dadas por S. S. Pío XI en la encíclica *Quadragesimo anno*... por el presente erigimos... canónicamente..., un organismo difusor en todos los órdenes de la doctrina social de la Iglesia...».

Los fines que le asigna al ISDA son tan vastos como concretos: difundir la doctrina social de la Iglesia, orientar a los diocesanos y estudiar, en el campo de la investigación teórico-práctica, cómo realizar las enseñanzas de dicha doctrina.

Al ISDA se le quiere dar unos aires nuevos, y por ello se crea y funciona, al margen de la Acción Católica diocesana, y para el mejor cumplimiento de sus fines se divide en tres ramas: el Instituto Social Obrero, el Instituto Social Patronal (después Instituto Social Empresarial-ISE) y el Instituto Social Femenino.

Y como última nota destacada resta señalar que en el mismo B.O. del Arzobispado se publica otro decreto nombrando director del ISDA y, en consecuencia, de cada

una de sus tres ramas o Institutos, al reverendo don Fernando Ferris Sales.

Con este organigrama, cada uno de esos Institutos inicia su andadura con independencia de los otros, si bien las relaciones y contactos entre el Instituto Obrero y el Empresarial se prolongaron durante bastante tiempo, aunque, tal vez, al principio fueran más frecuentes.

Ciñéndome en lo que sigue a la actuación del ISE, empezaré por decir que, tras una primera etapa, en la que el director del ISDA se reúne diariamente con un pequeño grupo de empresarios para profundizar en la doctrina social de la Iglesia y se organizan conferencias públicas para ir formando la conciencia de los empresarios en materia social, se llega al año 1951. Durante el período transcurrido, las reuniones se celebraban en el Palacio Arzobispal, al igual que las conferencias, y, dicho sea de paso, no dejaron de despertar cierta curiosidad, por no decir recelo, en la autoridad gubernativa, muy preocupada, en aquella época, por el control de instituciones, actividades y ciudadanos.

En 1951 se constituye la primera Junta Directiva del ISE, integrada exclusivamente por empresarios. Esta Junta somete a la presidencia y dirección del ISDA dos puntos: la conveniencia de instalarse en local independiente del Palacio Arzobispal, para evitar ser tachados de excesivamente clericales, lo que podría representar un cierto obstáculo para la atracción de los empresarios, y la posibilidad de organizar algún acto público, con resonancia suficiente para acreditar la existencia de este grupo de empresarios y su ánimo de intervenir en la vida socioeconómica. Tanto el señor arzobispo como el director del ISDA respaldan esta decisión, y ese mismo año el señor arzobispo dota de estatutos provisionales al ISE para el desarrollo, en el campo empresarial, de los fines señalados inicialmente al ISDA, pero sin que esto significara para el ISE desvinculación del tronco común.

Más adelante, en 1955, le dota de los estatutos definitivos, en los que le concede propia personalidad e independencia de organización y actuación. Estatutos que rigen el ISE durante veintidós años, esto es, hasta 1979, año en que el actual arzobispo de Valencia, don Miguel Roca Cabanellas, dicta unos nuevos, más amplios y casuísticos, pero sin alterar la esencia fundamental de los anteriores.

Ya con los primeros estatutos, el ISE se instala en una planta baja, céntrica y cómoda, para que resultase grato acudir a ella para atender a un amigo o mantener un cambio de impresiones con otros compañeros antes de retirarse a casa. Ello facilitaba el poder verse todos los días, unos u otros, para comentar y estudiar las posibles actuaciones.

Y para cumplir la segunda pretensión, esto es, para acreditar la existencia del ISE y hacer público su «leit motiv», se decidió organizar un Congreso de Empresarios Católicos, que, con sorpresa de la Organización Sindical, pues era invadir su campo, se celebró durante los días 20 a 25 de junio de 1952. A este Congreso acudieron empresarios no sólo de Valencia, Alicante y Castellón, sino de diferentes puntos de la geografía española: Madrid, Barcelona, Tarragona, Zaragoza, Bilbao, Vigo, etc., y la acogida que obtuvo fue tan notable que animó a los empresarios del ISE a convertir este acto en cita anual hasta el año 1964 inclusive.

En estos congresos se estudiaron temas tan importantes y candentes en aquellos años como la cogestión, el salario justo, los elementos de la empresa, los consejos de empresa, la integración europea, la intervención y la liberalización económica, empresario y sociedad, etc.

Estos actos ofrecían diversas ventajas. Permitían mantener viva la presencia del ISE en la sociedad, obligaban a los organizadores a profundizar en los temas que se abordaban y contribuían a formar la conciencia de los

empresarios-congresistas. De todos ellos se editaban las correspondientes Memorias, en las que se recogían las ponencias, las conclusiones y los discursos o conferencias en los actos de apertura y clausura, y a las que se procuraba dar la máxima difusión.

A partir del año 1951 y hasta hoy, el ISE ha sabido estar presente, en todo momento, en la vida económico-social valenciana, poniendo el acento de su actuación en los temas más candentes, fortaleciendo su presencia e influencia pública y proyectándose tanto a nivel nacional como internacional. Tan es así, que en 1964 la propia Organización Sindical solicitó del ISE la designación de cuatro representantes para el Consejo Económico Sindical.

Desde el primer momento, los empresarios del ISE tuvieron muy claro en qué consistía el mandato recibido del señor arzobispo y, sobre la marcha, fueron trazando el camino a seguir para llevarlo a la práctica y discurriendo las actuaciones más adecuadas para cada momento. Sabían esos empresarios que no habían sido enviados a anunciar la buena nueva, la venida de Cristo como tal, sino de otra forma, su misión iba a consistir, muy particularmente, en procurar introducir el sentido cristiano en las relaciones humanas dentro de la empresa, en busca de hacer realidad la frase de un destacado enemigo de la Iglesia, que dijo que «si los cristianos de nombre lo fueran de hecho, no existiría el problema social».

Y para alcanzar ese objetivo había que llamar a la conciencia de los empresarios y sacarles del aletargamiento moral en que les tenía sumido el intervencionismo del Estado. Sabían que había que luchar contra el paternalismo, favorecido por la intervención, y devolver su personalidad y su responsabilidad, en una palabra, su protagonismo, a los trabajadores; sabían que tenían que facilitar a los empresarios la realización de actividades sociales en sus empresas, para que las llevaran a la prác-

tica; sabían que había que combatir el carácter dicotómico del empresario (no se puede ser cristiano a unas horas y dejar de serlo en el trabajo); sabían que su mira tenían que ponerla en los empresarios jóvenes y futuros empresarios, más que en los mayores, y sabían, por último, que su misión no consistía en organizar prácticas religiosas obligatorias, porque era función de otras organizaciones y grupos, y porque, para ellos, el empresario no alcanzará, seguramente, su salvación por las misas que oiga o por las novenas que rece, sino, más bien, por cómo haya sido su actuación como empresario.

De acuerdo con esas ideas, además de los congresos, y según las épocas, se llevaron a cabo otras actuaciones. Durante un tiempo se publicó la revista «REICO» (Revista de Industria y Comercio), de contenido técnico y social, dirigida al hombre de negocios. Más adelante, se sustituyó por una página de contenido social, redactada por los propios empresarios del ISE, que se publicó, con carácter semanal, en el diario «Las Provincias» durante los años 1954 a 1958.

Se creó una Caja General de Créditos, que funcionó durante el decenio de los 50, dirigida por una Junta Rectora, integrada al 50 por 100 por empresarios y trabajadores, que permitía a éstos, a los trabajadores, adquirir artículos necesarios a precios de contado, pagándolos a plazos, sin necesidad de avales o garantías.

Se animó a las empresas a organizar, junto con sus trabajadores, la entrega de juguetes de Reyes a sus hijos, facilitándoles la adquisición de esos juguetes en mejores condiciones económicas.

Se impulsó la creación de consejos sociales con anterioridad a la aparición de la Ley sobre Jurados de Empresa.

Se creó el Servicio de Médicos de Empresa ISVAL (Instituto Social Valencia), para facilitar a las empresas el cumplimiento de esta obligación, pudiendo controlar la prestación del servicio.

Se celebraron coloquios con los preuniversitarios en diferentes colegios, hablándoles de lo que es ser empresario, de la responsabilidad que implica y, a su vez, la grandeza que encierra, pues ser empresario equivale a ser jefe de hombres y dirigente de la sociedad.

Y junto a todo esto y otras acciones de menor importancia el ISE no abandonó, ni antes ni ahora, la aspiración de formar íntegramente al empresario, influido, tal vez, por aquel adagio chino que dice: «Si proyectas para cien años, forma hombres». Había que formar hombres, hombres con trascendencia social importante; había que formar empresarios, los mejores empresarios, capaces, con su actuación en el campo económico y por su sentido social, de ser ejemplo para sus compañeros de profesión, ya que el ejemplo es la mejor y más eficaz forma de explicar y convencer.

Y para ello el ISE utiliza dos caminos distintos. Uno dirigido a empresarios y dirigentes en activo, a través de cursillos, seminarios, ciclos de conferencias, etc., sobre temas sociales y técnicos, como economía de empresa, control presupuestario, racionalización del trabajo, derecho laboral, productividad, psicología industrial, etc., utilizando en algunos momentos los procedimientos conocidos como «técnica del caso» o «juegos de decisión», y todo ello enfocado a través del prisma de la doctrina social de la Iglesia y sin olvidar la deontología profesional.

El segundo camino contempla a los futuros empresarios, a quienes aspiran a profesionalizarse como dirigentes de empresa, y para recorrerlo el ISE creó en 1958 la Escuela Superior de Estudios Empresariales que, posteriormente, con fecha 23 de julio de 1963, fue reconocida, por el entonces Ministerio de Educación y Ciencia, como Centro de Estudios Superiores. Esta Escuela Superior ha constituido siempre el principal orgullo del ISE y es la obra a la que ha dedicado mayor atención por considerarla la más trascendente.

La Escuela inició las clases el 2 de octubre de 1958, y en el folleto que entonces se editó para anunciarla se decía: «El fin de los estudios de la Escuela es dar una capacitación adecuada y lo más completa posible para la tarea de jefe de empresa... Se trata de preparar a los alumnos a realizar una tarea de dirección, con toda la complejidad que ella encierra y teniendo presente que tal tarea debe realizarse con la mira puesta en la responsabilidad que, del conjunto, tiene el jefe de empresa».

En los primeros años, los estudios comprendían cuatro cursos académicos y la redacción de una tesina al final de los mismos; pero, a medida que pasaba el tiempo y se iba adquiriendo conocimiento de las nuevas exigencias y prácticas empresariales, se iban también ampliando las disciplinas a estudiar, se mejoraban los métodos de enseñanza, se incorporaban nuevas técnicas y se añadía un año más a la carrera, fijándola en cinco cursos lectivos.

El éxito alcanzado por la Escuela yo lo calificaría, sin rubor, de sobresaliente, a la vista de la avalancha de solicitudes de admisión que hay que cribar todos los años, ya que el número de alumnos está limitado por las posibilidades del espacio físico. Y si este dato es importante porque demuestra el prestigio de que goza la Escuela entre los jóvenes, hay un baremo más importante aún para medir su bondad, y es el de las peticiones de las empresas en solicitud de licenciados de la Escuela para incorporarlos a sus cuadros directivos.

El número de alumnos inscritos en la Escuela para el curso 1991-92 es de 375.

Para completar el abanico de oferta, dentro del campo de la formación, la Escuela tiene establecidos, desde 1959, los cursos de perfeccionamiento en la dirección (CPD) dirigidos a profesionales y directivos; más adelante, se implantaron los cursos de empresa y sectores empresariales (CEYSE), y desde 1989 se imparten los mas-

ters de Dirección y Gestión de Recursos Humanos y de Dirección Comercial y Marketing.

Recientemente, el ISE ha decidido incorporar su Escuela Superior, ya afianzada y prestigiada después de treinta y tres años de existencia, a la Universidad Católica que está promocionando el actual arzobispo de Valencia, don Miguel Roca, conscientes todos de que constituye uno de los pilares más valiosos de la futura Universidad.

Y, por último, para completar el cuadro de esta exposición, añadiré que el ISE tuvo muy claro desde el principio que su incorporación, a lo que podríamos llamar movimiento social-empresarial, exigía la coordinación con los otros grupos interesados en el mismo fin, y por eso no dudó en cooperar con ellos, y así, desde la creación, con carácter nacional, de Acción Social Patronal, en 1951, figuró como miembro adherido a la misma formando parte de su Junta Directiva y colaborando en sus asambleas y reuniones. A nivel internacional, formó parte de los Comités Hispano-Portugués e Hispano-Italiano de Empresarios Católicos; desde 1955 participó en las reuniones de los Jóvenes Jefes de Empresa de Europa, que integraban a empresarios de Alemania, Francia, Italia, Bélgica, Holanda, Suiza y España, siendo miembro fundador; en 1958, de la Federación del mismo nombre, cuyo primer Congreso se celebró en Valencia en 1959. Y, finalmente, el ISE está integrado en la Unión Internacional de Asociaciones Patronales Católicas (UNIAPAC).

UN MILITANTE OBRERO CRISTIANO Y LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

JULIAN GOMEZ DEL CASTILLO

Madrid

Introducción

Lo peor que le puede caer encima a la Doctrina Social de la Iglesia, en este centenario de la *Rerum novarum*, es ser tratada como una «moda», algo que ahora parece bien o mal, pero que mañana ya nadie se va a acordar de ella. Esto, que claramente sucedió con Juan XXIII y su llamamiento al diálogo, no es tan posible como entonces, pero también es posible que suceda con Juan Pablo II. Bástenos observar para ello el silencio caído sobre la *Sollicitudo rei socialis*, aun en los centros de formación eclesiástica. Queremos hacer una llamada desde aquí para que eso no sea así, lo que nos obligaría a todos a comprometernos a ser divulgadores de ella, especialmente a través de los hechos, ya que creemos que el servilismo existente por la economía de mercado, tras el hundimiento del socialismo estatista marxista, levantará a esta embrutecedora y opresora forma de organizar la vida económica de los hombres en la perpetuación de la esclavitud.

1. La persona solidaria, eje de la Doctrina Social de la Iglesia

Si algo le debe quedar a un militante obrero después de cincuenta y dos años de vida laboral y otros tantos en

la vida militante de su clase, es la valoración de la solidaridad como la realidad más entusiasmante que ha vivido en su vida y que, al mismo tiempo, es capaz de sobrepasar todo tipo de explotación, tanto de la derecha como de la izquierda oficiales. No me ofrece duda que desde León XIII a Juan Pablo II hay todo un proceso creciente hacia el descubrimiento en profundidad de esto que acabo de decir, y que, a partir de ahora, nadie hablará de *solidaridad* sin tener en cuenta el magisterio de Juan Pablo II. Pero veamos rápidamente tres actitudes ante la solidaridad:

a) La de la clase obrera hasta 1914. El descubrimiento del proletariado, naciente en el siglo XIX, de dos grandes verdades: que los problemas de cada uno eran semejantes en sus causas y que la yuda entre ellos, dada la miseria de su vida, llevaba a compartir hasta lo necesario, fue la base de la vivencia de la solidaridad por un importante sector de futuro para la humanidad. Se había incrustado en las colectividades humanas la vivencia social de la solidaridad, una nueva sociedad era posible. Los pobres de la tierra del naciente industrialismo abrían la puerta a la esperanza humana, aunque destacados eclesiásticos de nuestros días manifiesten su ignorancia en el tema, que la sitúan en la Nicaragua de Ortega.

b) Partiendo León XIII de la afirmación de la persona humana como eje de la Doctrina Social de la Iglesia, llega en Juan Pablo II la afirmación de que la solidaridad es no sólo la característica de una vida humana, sino la imagen y semejanza de esa vida por la de Dios Trinidad, de solidaridad perfecta. Es por su profundidad teológica y su respeto sagrado a la vida de los débiles, por lo que Juan Pablo II ha llegado a afirmar que solidaridad es compartir «hasta lo que se necesita para vivir».

Total identidad del Papa y de la historia de la clase obrera pobre. Es la persona solidaria la que es imagen de

Dios, y una vez más Dios ha hablado por los pequeños y la Iglesia ha reconocido la voz de Dios en los pequeños.

c) Pero ¿qué es solidaridad para la sociedad española actual? Para responder, bástenos echar mano de los últimos estudios sociológicos sobre nuestra juventud o sobre nuestra población en general. Ambos nos dan como conclusión que vivimos un proceso creciente de insolidaridad, o dicho de otra manera, de individualismo. Y es evidente que el individualismo es la antítesis de la solidaridad. Si es verdad lo que dicen nuestros sociólogos, y creo que lo es, la solidaridad no pasa en nuestra sociedad del ejercicio de la limosna individualista, lo que es una clara degradación de la solidaridad obrera histórica y de la solidaridad que enseña el magisterio pontificio.

2. El destino universal de los bienes

Si la persona solidaria es la querida por Dios como imagen suya, el destino universal de los bienes es el plan de Dios sobre todos los bienes, lo que sitúa a los cristianos católicos frente a todo sistema que impida, por su propia naturaleza, que ese hecho se produzca. Y ya nadie discute que este principio fue formulado ya por León XIII y que el resto de los Papas del siglo xx lo han ido afirmando y desarrollando, hasta llegar a Juan Pablo II. Dios es el único propietario sustantivo de todos los bienes, y los creó para el hombre, para todos los hombres. Pero ¿se cumple esto en nuestra sociedad?

1. Hace sesenta años, en la *Quadragesimo anno*, de Pío XI, nos encontramos con la denuncia de que existía, ya entonces, «un imperialismo internacional del dinero», es decir, un sistema económico contra «el destino universal de los bienes»; Juan Pablo II, en diversos documentos, pero especialmente en la *SRS*, se extenderá en analizar

este imperialismo. Ahora bástenos a nosotros plantear unos cuantos hechos que demuestran su existencia, más corrosiva que nunca en la historia:

— Tres cuartas partes de la humanidad viven diariamente dentro de algún grado de hambre. Y el proceso no está en descenso sino en ascenso.

— Una cuarta parte de la humanidad vive en la abundancia. Como recuerda Juan Pablo II, se repite, a niveles universales, la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro.

Y si miramos al año 2000, ya hay quien profetiza un 81 por 100 de la población mundial en los niveles del hambre, mientras el 19 por 100 vive en la abundancia.

No tenemos tiempo para referirnos a las explicaciones ignominiosas de este hecho por parte de las sociedades donde se come todos los días. Todas ellas insultan a los hambrientos como causantes de su propio hambre.

2. Para Juan Pablo II, SRS, el expolio del hemisferio Norte al hemisferio Sur —aunque le niegue «Vida Nueva»— se produce por tres causas estructurales de dimensiones universales en las que también participa España:

— Las finanzas internacionales, organizadas no bajo el principio de las necesidades humanas, sino del expolio de los poderosos sobre los débiles; aunque un destacado financiero católico, a la hora de plantearse la deuda externa, no vea más solución que la de seguir expoliando.

— El comercio internacional, en el que los países enriquecidos marcan los precios de lo que compran y los de lo que venden, con lo que hacen negocio de ida y vuelta.

— La tecnología, de la que 3.700 millones de personas de nuestro mundo viven en la más absoluta dependencia; pero ya hemos quitado al Tercer Mundo ese 50 por 100 de investigadores que trabajan en Estados Unidos.

— Los organismos internacionales, fieles servidores de quien ganó la II Guerra Mundial, como se demuestra desde la situación de la alimentación en el mundo hasta la reciente Guerra del Golfo.

3. También los cristianos podemos contribuir a ese expolio, además de aceptando y sosteniendo esos cauces de expolio —ya lo hacemos—, con:

— la manipulación y el silencio sobre la Doctrina Social de la Iglesia,

— colaborando en la fabricación de empobrecidos a velocidades supersónicas y, por otra parte, organizando asistencialismo que, sociológicamente, oculte lo primero. Basta con echar un vistazo a lo que el Primer Mundo saca del Tercero y a lo que éste recibe de aquél. Un militante cristiano nos decía en el Tercer Mundo: «Di a los de tu tierra que no nos ayuden, que bastaría con que no nos robaran».

3. Un nuevo orden internacional, clama el Papa

Ya sabemos que también la ONU ha clamado por un nuevo orden internacional hace veinte años, pero no ha dado un solo paso hacia él y, a juzgar por su último documento sobre el tema, de mayo último, tan silenciado por la prensa española, no tiene nada que ver con el sostenido por el magisterio eclesial.

Y no clama por él ahora. Cuando en 1891, León XIII clamaba que desapareciera aquella situación, que imponía a millones de personas una condición que difería poco de la de los esclavos, estaba planteando un nuevo orden internacional.

¿Qué diríamos de la situación de hoy, cuando los millones de personas aplastadas por la miseria se han multiplicado? Nuestra sociedad ni se plantea, al menos,

la acción contra las causas de la mayor masacre de la historia humana.

Pero, aunque a muchos cristianos nos disguste, el magisterio ha hablado y seguirá hablando. La incultura o el sectarismo de nuestros medios de comunicación, de nuestros políticos —también los democristianos—, de todos los detentadores del poder, no podrán silenciar al magisterio pontificio.

Hace más de treinta años un ilustre doctor en Teología, español, me decía: «En materia social, la Iglesia ya ha dicho todo lo que tenía que decir». Pero la Iglesia le llevó la contraria. Hoy el magisterio de la Iglesia molesta —basta mirar la Guerra del Golfo y el comportamiento de los dos pies del imperialismo en la política española: PSOE y democristianos— y sigue hablando. Ni las manipulaciones de la Doctrina Social de la Iglesia, ni su silencio planificado, conseguirán lo que pretenden, por dos hechos que están ahí:

1. La presencia de Dios en su Iglesia.
2. Dentro de veinticinco años, tres cuartas partes de la Iglesia estarán cubiertas por hambrientos.

Y frente a esas realidades el imperialismo actual ofrece diariamente el avance de la corrupción y del sinsentido de la vida.

Damos gracias por habérsenos invitado a esta reflexión en voz alta que nos ha permitido, una vez más, denunciar, por fidelidad a la Iglesia y servicio a mis hermanos, al imperialismo que asesina a millones de personas anualmente, sin que a ello se le llame guerra. Espero que mi voz haya sido eco de la del magisterio de la Iglesia.

LA «CENTESIMUS ANNUS» Y EL ACTUAL MOVIMIENTO DE ETICA DE LA EMPRESA

DOMENEC MELE
Barcelona

Introducción

La encíclica *Centesimus annus* es contemporánea a un movimiento en pro de la «ética de la empresa» presente en varios países con economía de mercado. Este movimiento, fomentado tanto por académicos como por empresarios, ha tenido especial desarrollo en Estados Unidos desde mediados de los años setenta, y ahora lo está teniendo también en Europa.

En la presente comunicación nos proponemos analizar diferencias y coincidencias entre la *Centesimus annus* y el actual movimiento de «Ética de la Empresa» (*Business Ethics*), y presentar algunas sugerencias para un posible diálogo entre ambos planteamientos.

Un poco de historia

Entre los años 20 y 50, mientras en Europa se discutía acerca de la moralidad de políticas y mercados sobre la justa distribución de la riqueza y la oportunidad de la intervención del Estado en economía, en Estados Unidos aparece una creciente atención hacia cuestiones deontológicas profesionales. Poco a poco van surgiendo códigos

éticos para banqueros, aseguradores, contables, abogados, ingenieros, publicitarios y otros grupos profesionales, para ayudarles a resolver *dilemas éticos*. En este contexto se plantea también la necesidad de establecer reglas de conducta para la actuación profesional de los directivos empresariales (*managers*), un grupo ocupacional que había surgido durante estos años como diferenciado de los propietarios.

La elaboración de códigos deontológicos para los profesionales de la gerencia de empresas resultaba más complicada que para el caso de las profesiones liberales, por cuanto existía la convicción generalizada de que los *managers* eran meros representantes de los capitalistas y, por tanto, su responsabilidad estaría limitada a cumplir lo pactado con ellos. Sin embargo, el creciente poder y autonomía de los directivos empresariales y la propia conciencia moral de algunos de ellos ante determinadas decisiones favorables a los accionistas, pero perniciosas para otros grupos, cuestionaba tal convicción. Quienes se daban cuenta de estas responsabilidades directivas, que iban más allá de las que tenían con los accionistas, descubrían —aun sin decirlo— la falacia de reducir toda ética a la honestidad y al cumplimiento de los contratos.

A partir de los años 50, y sobre todo en los años 60 y 70, surge un amplio debate, que llega hasta la opinión pública, sobre las responsabilidades sociales de la empresa. Este debate se realiza desde ámbitos universitarios y también desde las propias empresas. Diversos grupos sociales (consumidores, ecologistas, etc.) y aun los simples ciudadanos presionan sobre las empresas para que sean más responsables en aspectos tales como la calidad y seguridad de los productos o la defensa del medio ambiente y, en otro orden, contra los escándalos que, con excesiva frecuencia, aparecen en los medios de comunicación (sobornos, tráfico de información confidencial, accidentes industriales, etc.). Se pide, en definitiva, que las empresas

se preocupen del bien de la sociedad y no sólo de sus intereses económicos.

De modo casi simultáneo crece la convicción de que ética y eficiencia no son incompatibles, sino todo lo contrario: un comportamiento ético es necesario para obtener buenos resultados económicos, al menos a largo plazo. Esto origina un creciente interés por la ética empresarial, tanto en la teoría como en la práctica empresarial.

El movimiento para la «Ética de la Empresa»

Estos y otros factores pueden haber contribuido a que, de hecho, se haya despertado un creciente interés por las «Responsabilidades sociales» de la empresa y, últimamente, por la «Ética de la Empresa» (*Business Ethics*), especialmente en los Estados Unidos.

En la década de los setenta, el concepto de «Responsabilidad social empresarial», gestado en los años sesenta, y aun antes, empieza a ser asumido por determinadas empresas y también por algunas asociaciones empresariales norteamericanas. El enfoque de este concepto aparece esbozado en un documento con el título de *Social Responsibilities of Business Corporations* (Responsabilidades sociales de las empresas de negocios), publicado en 1971 por el *Committee for Economic Development*. En él se afirma que «las empresas funcionan por consentimiento público, y su fin principal es servir de esta forma las necesidades de la sociedad para satisfacer a ésta» (1). Este planteamiento, aunque muy cargado de individualismo y de «contrato social», no deja de ser innovador.

El argumento persuasivo más usual para la introducción del concepto de «responsabilidad social» o de «Ética

(1) Citado por C. HOLLAND, Robert: «Las responsabilidades sociales de las empresas norteamericanas», en *Cultura y ética empresariales*. Círculo de Empresarios, núm. 50. Segundo trimestre de 1990, pág. 43.

de la Empresa» en la vida empresarial es el «propio interés ilustrado» (*enlightened self-interest*), el cual pretende conciliar el interés económico con la responsabilidad social (2). Se acepta que, al tomar en consideración las normas éticas en las decisiones empresariales, se alcanzarán unos mejores resultados económicos, por cuanto se evitarán acciones legales y confrontaciones externas e internas y, a la vez, se contribuirá a motivar a los empleados para lograr una mayor productividad.

La idea de que la ética es rentable (*good ethics is good business*, se dice) es aceptada por muchos empresarios como un principio de acción para tomar decisiones cara al futuro. Actualmente, tal afirmación —aunque no siempre puede probarse la universalidad de que la ética sea rentable— es promocionada por organismos tan influyentes en el empresariado americano como *The Business Roundtable* y el *Touche Ross* (3): «El interés propio, la supervivencia y el éxito —dirá un conocido informe de *The Business Roundtable*—, obligan a prestar atención a la ética de la empresa» (4).

(2) En el documento del *Committee for Economic Development* antes citado, se argumenta que «la doctrina del interés ilustrado se basa asimismo en la propuesta de que, si las empresas no aceptan la parte de responsabilidad que les corresponde en la mejora social, se ponen en peligro sus propios intereses. Antes o después la insensibilidad ante las demandas de la sociedad da lugar a presiones sociales en favor de las intervenciones de la Administración pública y de una reglamentación que fuerce a las empresas a hacer lo que no querrían realizar voluntariamente» (*ibidem*, p. 48).

(3) Ver, por ejem., VOGEL, David: «Ethics and profits don't always go hand in hand» en *Los Angeles Time*, 28 de diciembre de 1988, II parte, pág. 7.

(4) *The Business Roundtable, Ética empresarial: Un activo primordial en los negocios*, Prólogo. Nueva York, 1988. Traducción española en *Cultura y ética empresariales*. Círculo de Empresarios, núm. 50. Segundo trimestre de 1990, pág. 83.

Por otra parte, desde hace varias décadas, los especialistas en dirección de empresas han hecho notar que en toda estrategia empresarial hay algún tipo de valores implicados que dependen de quien toma la decisión. En este sentido, los propios líderes empresariales introducirían sus propias valoraciones éticas en la toma de decisiones para la acción. En la medida en que los directivos empresariales fueran conscientes de su responsabilidad moral respecto a empleados, clientes, consumidores, vecinos, etc., y no sólo respecto a los accionistas, se tendrían en cuenta estos grupos sociales en la decisión.

Los códigos éticos empresariales

El interés despertado por la ética en la empresa se ha traducido en una serie de hechos prácticos. En los últimos años muchas empresas norteamericanas han elaborado y adoptado códigos éticos o «credos de empresa» (convicciones o ideas madre que han de presidir la vida de la empresa), se han formado grupos de trabajo y comités de seguimiento y se han organizado cursillos de ética empresarial en las empresas. En el mundo académico se han multiplicado los cursos de ética impartidos en las escuelas de negocios, y también las publicaciones y las reuniones de especialistas referentes a «Ética de la Empresa».

El pluralismo ideológico y religioso de Estados Unidos ha propiciado la creación de normas éticas para regular las actividades empresariales, más basadas en la aceptación social y en el consenso que en una coherente fundamentación filosófica o teológica. No obstante, los códigos éticos de empresa suelen contener elementos tomados de sistemas filosóficos con cierta popularidad en Estados Unidos (formalismo kantiano, utilitaris-

mo, teorías sobre la justicia, etc.). En estos documentos también suelen encontrarse postulados tomados de la tradición religiosa judeo-cristiana, mayoritaria en este país.

Los códigos varían de empresa a empresa y de sector a sector. Sin embargo, hay un conjunto de materias que con frecuencia aparecen en casi todos estos códigos girando en torno a los conceptos de *equidad, derechos, honestidad y ejercicio del poder*. Entre estas materias cabe citar: honradez y respeto a la ley, seguridad y calidad de los productos, condiciones de trabajo (especialmente en relación con la seguridad e higiene), conflictos de intereses, prácticas de empleo, lealtad en las prácticas comerciales, información financiera, relación con los proveedores, política de precios, facturación y contratación, negociación de valores, utilización de información confidencial, pagos cuestionables para obtener contratos (sobornos, extorsiones), adquisición y uso de información acerca de otros, protección del medio ambiente, propiedad intelectual, información sobre patentes, cierre y reducción de plantilla, etc. (5)

En definitiva, y concluyendo esta visión general, puede afirmarse que el actual movimiento de la ética de la empresa está muy centrado alrededor de normas concretas que, de algún modo, puedan configurar códigos, «credos» o algún otro instrumento de corte legalista para la toma de decisiones en la empresa. Junto al código ético se cuenta también con otros factores importantes, como el compromiso, el liderazgo y el ejemplo de los altos directivos en llevar una conducta ética, una adecuada implantación de los códigos en la empresa y demás medios normativos, contando con la participación y el compro-

(5) Cfr. *Ibidem*, pág. 78 y BERENBEIM, Ronald E.: *Corporate Ethics*, The Conference Board, Research Paper, núm. 900. New York, Bruselas, Washington, Ottawa, 1987, pág. 2.

miso del personal, a todos los niveles, y un correcto seguimiento de los resultados (6).

La fundamentación ética según la «Centesimus annus»

La Doctrina Social de la Iglesia, por su parte, aboga también por la ética empresarial, aunque, de ordinario, más que normas muy concretas para la práctica empresarial, sus contenidos incluyen «principios de reflexión, criterios de juicio y directrices de acción» (7).

En continuidad con las anteriores enseñanzas pontificias, la encíclica *Centesimus annus*, al tiempo que reafirma los grandes principios ético-sociales aplicables a cualquier comunidad humana, presenta también valiosos criterios para una concepción cristiana de la empresa y algunas directrices en relación con obligaciones de justicia y solidaridad para el ámbito empresarial.

Tal vez lo más relevante de la encíclica de Juan Pablo II, en relación con otros planteamientos de «Ética de la Empresa», es su fundamentación. A ello nos referiremos a continuación, destacando tres puntos:

a) *La verdad del hombre*

La profunda visión ética presentada por la *Centesimus annus* acerca de la política social y económica —y que alcanza también a la institución empresarial— descansa sobre *la verdad del hombre*. Como advierte la propia encíclica, lo que constituye su trama, y en cierto modo su guía, «es la correcta concepción de la persona humana y

(6) Ver *Ética empresarial: Un activo primordial en los negocios*, l.c., págs. 79-83.

(7) Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 41.

de su valor único» (cfr. n. 11). Es en la verdad del hombre donde inhiera la dignidad de la persona humana y sus derechos inalienables. La verdad del hombre encuentra su *fundamento último en Dios*. «La negación de Dios —afirma la encíclica— priva de su fundamento a la persona y, consiguientemente, induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona» (n. 13). Referirse a Dios para fundamentar la moral no es contrario a la dignidad humana, como se afirmó en la Ilustración, sino todo lo contrario: es afirmar con mayor fuerza esa dignidad. «Precisamente en la respuesta a la llamada de Dios, implícita en el ser de las cosas, es donde el hombre se hace consciente de su trascendental dignidad» (n. 13).

Consecuentemente, la empresa, como las demás instituciones sociales y la propia sociedad en su conjunto, debe ser respetuosa con la dignidad y con los derechos de todas las personas involucradas en su actividad (empleados, consumidores, vecindario, etc.). Y eso, por razón del valor de las personas, y no por el «interés ilustrado» que de ello se derive, aunque obviamente tampoco hay que despreciar las ventajas que puedan venir por añadidura.

Por contraste, en el movimiento de «Ética de la Empresa» raramente se encuentra alusión alguna, ni a la verdad del hombre, ni a Dios. Más bien descansa en postulados inmanentistas, aunque abundan quienes defienden la existencia de normas éticas universales y aceptan la dignidad y derechos de la persona humana, siguiendo casi siempre esquemas de tipo kantiano.

b) *El auténtico desarrollo humano*

Otro punto importante para la ética empresarial, señalado por Juan Pablo II, es la vocación de todo hombre a desarrollarse como persona y como hijo de Dios. Esto exige algo más que el mero respeto por los derechos hu-

manos. En efecto, la *Centesimus annus*, a propósito del trabajo en la empresa, señala la necesidad de atender al «desarrollo integral de la persona» (n. 43), a su «realizarse como hombre» (n. 41). Y, al referirse a las necesidades de los consumidores, que la empresa trata de satisfacer con sus productos, se hace de nuevo hincapié en «dejarse llevar por una imagen integral del hombre» (n. 36).

En este punto todavía hay más divergencia entre la doctrina católica y el movimiento de «Ética de la Empresa». Muchos autores de este movimiento aceptan que haya normas éticas para regular la actividad empresarial, pero la falta de referencia a la verdad del hombre y la negación de la posibilidad de conocer qué perfecciona el hombre impide a estos autores contar con una visión finalista del obrar moral. Por otra parte, como ya se ha indicado, el porqué de la responsabilidad de la empresa generalmente se pone en cierto «interés ilustrado» y no en la necesidad de que la empresa concorra al desarrollo humano y, en definitiva, al bien común.

También en este punto puede encontrarse alguna coincidencia. Así, es de destacar que son muchos quienes ponen reparos o restricciones a la fabricación, venta o promoción de productos perniciosos para el hombre (al menos en relación con su salud corporal), como el tabaco o las bebidas de alto grado de alcohol (por supuesto, también las drogas y otros productos ilegales). Por su parte, los buenos directivos de personal aprecian las virtudes humanas en los procesos de selección y promoción del personal y, con frecuencia, ponen medios para fomentar virtudes humanas en empleados y directivos, como la laboriosidad, el estudio, el espíritu de iniciativa, la lealtad, etc. De este modo, toman ciertos aspectos del desarrollo humano como criterio para la acción, aunque omitan referirse al *desarrollo integral* de la persona humana como referencia a la ética principal.

c) *La subjetividad de la empresa*

La *Centesimus annus* sostiene que la sociedad está dotada de subjetividad (n. 13). Juan Pablo II denomina «subjetividad de la sociedad» a la «manifestación de sociabilidad del hombre, que se realiza en diversos grupos intermedios, comenzando por la familia y siguiendo por diversos grupos económicos, sociales, políticos y culturales, los cuales, como provienen de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía, sin salirse del ámbito del bien común» (n. 13). La empresa es uno de esos «grupos intermedios» donde el hombre se realiza. Existe, pues, una «subjetividad de la empresa» que permite hablar de responsabilidades empresariales, es decir, de responsabilidades de la empresa como institución.

Esta concepción difiere de la que considera a la sociedad como algo irreal, mero agregado de individuos con intereses comunes. También difiere de una visión que entiende la sociedad como un organismo donde los individuos, lejos de actuar con verdadera autonomía, son meros elementos pasivos del mecanismo social.

En el actual movimiento de «Ética de la Empresa» se nota un creciente esfuerzo por elaborar teorías que lleven a considerar a la empresa como un ente de responsabilidades, más allá de las que tienen los directivos como individuos. De este modo, puede hablarse con mayor propiedad de «responsabilidades sociales de la empresa». En este punto hay cierta convergencia entre la encíclica y muchos autores del movimiento de «Ética de la Empresa», aunque la argumentación sea distinta.

¿Es posible el diálogo?

La *Centesimus annus* está dirigida primariamente al orbe católico, pero también a «todos los hombres de bue-

na voluntad», según reza el encabezamiento de la encíclica, siguiendo la tradición abierta por el Papa Juan XXIII. Por otra parte, este gesto del actual Romano Pontífice enlaza con la constante enseñanza de la Iglesia de que razón y fe no son incompatibles.

En el capítulo VI de la *Centesimus annus*, Juan Pablo II tiende la mano a la colaboración con los no-católicos, señalando, en primer lugar, que el mundo actual tiene necesidad de valores ético-religiosos, así como de un cambio de mentalidad, de comportamiento y de estructuras, y «la Iglesia siente la responsabilidad de ofrecer esta colaboración» (n. 60).

El Romano Pontífice entiende que esta colaboración es posible, en primer lugar, a partir de la aportación de la Iglesia, por cuanto «la dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana» (n. 55). Pero, por otro lado, el Papa tiene «la fundada esperanza de que también ese grupo de personas que no profesa una religión pueda contribuir a dar el necesario fundamento ético a la cuestión social» (n. 60). Conciliar ambas afirmaciones exige un terreno común para ambas perspectivas. Esta coincidencia está en el hombre. Lo hace pensar la propia encíclica, la cual, refiriéndose al ser humano, afirma que «solamente la fe revela plenamente su identidad verdadera» (n. 54), pero a continuación añade que también «las ciencias humanas y la filosofía ayudan a interpretar la centralidad del hombre en la sociedad y a hacerlo capaz de comprenderse a sí mismo como "ser social"» (n. 54). Es, pues, a partir de una correcta antropología, donde la doctrina católica puede encontrarse con los no creyentes, a propósito de las cuestiones sociales y, en concreto, en relación con la ética de la empresa.

Con mayor razón, Juan Pablo II invita a las diversas confesiones cristianas y a las grandes religiones del mundo «a ofrecer el testimonio unánime de las comunes con-

vicciones acerca de la dignidad del hombre, creado por Dios» (n. 60).

Algunas sugerencias prácticas

Concluyendo, hay que afirmar que, a pesar de las divergencias expuestas, en el actual movimiento de «Ética de la Empresa» hay muchos puntos positivos y varias de sus conclusiones normativas son acordes con la Doctrina Social de la Iglesia. Ello sugiere la conveniencia de que los católicos participen activamente en este movimiento, en diálogo con otras personas, cristianas y no cristianas, en cuestiones relativas a la ética de la empresa.

El movimiento de «Ética de la Empresa» ha detectado con agudeza muchos puntos problemáticos en la actividad empresarial y ha propuesto normas de actuación, que deben ser consideradas, y en muchos casos asumidas, por los católicos. Sin embargo, conviene no perder de vista que una ética de la empresa basada en *apriorismos* racionalistas o en consensos pragmáticos no siempre será conciliable con la ética cristiana de la empresa, tal como la presentan la *Centesimus annus* y otros documentos de la Doctrina Social de la Iglesia. Por este motivo, estimo que es necesario redoblar el esfuerzo por elaborar una ética de la empresa basada en la antropología cristiana y un serio conocimiento de la realidad empresarial contemporánea. Todo ello, sin dejar de considerar las aportaciones del movimiento de «Ética de la Empresa».

El desarrollo de una «Ética de la Empresa» ha de evitar caer en una interminable casuística, pero tampoco puede limitarse a enunciar un conjunto de principios, criterios y directrices excesivamente generales. Quizá una de las claves del éxito en la aceptación de la ética normativa por parte de muchas empresas sea su concreción y

aplicabilidad inmediata a la vida empresarial, tan repleta de preocupaciones de todo género.

Ciertamente, los enunciados generales son importantes para formar las conciencias y orientar la elaboración de filosofías, políticas y planes de acción empresariales, pero hay también muchos asuntos que exigen normas concretas. Piénsese, por ejemplo, en temas relativos a sobornos y extorsiones, pago de impuestos, tráfico de información confidencial, publicidad y promociones comerciales, prácticas monopolísticas, contaminación medioambiental y muchos otros. El estudio de situaciones típicas puede proporcionar unos criterios prácticos que, sin ser de aplicación inmediata, pueden resultar de gran utilidad a quienes toman decisiones en la empresa.

Seminario segundo

**MOVIMIENTO OBRERO Y CRISTIANOS
EN EL MUNDO OBRERO**

Comunicaciones

MI EXPERIENCIA DE COMPROMISO SINDICAL EN EL MUNDO JORNALERO Y EN EL MUNDO SINDICAL

DIAMANTINO GARCIA ACOSTA

Sevilla

Llegué como cura, hace ventitrés años, a un pueblo de la sierra sur sevillana, cuyos vecinos, en su inmensa mayoría, eran y son jornaleros sin tierras. La mayor parte del año, sin trabajo. Para sobrevivir, tenían que emigrar en el invierno a los cortijos de Jaén, a coger aceitunas; en el verano, la mayoría de los jóvenes se iba a los hoteles, al trabajo turístico; cada otoño, cerca de quinientos vecinos acudían a Francia, a la vendimia; otros se desplazaban al trabajo, a destajo, del algodón, para concluir en el pueblo a la espera de la próxima recogida de la aceituna.

Era terrible aquella vida. Siempre con la casa a cuestas, pordioseando unos días de trabajo allí donde quisieran dárselos y en las condiciones más precarias. Los niños perdían escuela, la gente joven difícilmente se podía organizar y los mayores se debatían entre el sometimiento y la necesidad.

Yo acababa de llegar desde el seminario, lleno de inquietudes y de inexperiencia. Desde el principio, quedé muy impresionado por aquella realidad cargada de sufrimiento, de marginación y de injusticia. En mi condición de ser humano comprendía que tenía que comprometerme con la situación y el destino de aquellas personas que la vida había puesto en mi camino. Además, yo era creyente y estaba clarísimo lo que dice la Escritura: «Biena-

venturados los pobres...». «He visto la opresión de mi pueblo en Egipto; he oído los gritos de los israelitas bajo el látigo...» (Ex. 3, 7-10). Como cura, me chocaba el seguir, sin más, con las ceremonias, al margen de los reales problemas del pueblo, manteniendo un tinglado que sólo interesaba a la institución que me enviaba y a un reducido grupo de gente que no era precisamente la inmensa mayoría: pobre, emigrante y sin trabajo.

Desde el principio, mi objetivo fue intentar vivir como la mayoría pobre del pueblo. Así, ponía en práctica la encarnación que había aprendido en el seminario. Además de esto, a lo más que podía aspirar era a acompañar humildemente a la mayoría de los vecinos en sus sufrimientos, dificultades, aspiraciones. Vivir y acompañar, esos fueron mis dos objetivos fundamentales.

En mi calidad de creyente y de cura, desde el comienzo, me planteé como tarea fundamental el vivir la fe cristiana entre la gente del pueblo. Intentar, antes que nada, ser testimonio de una persona que cree en Dios. Me resistí siempre a ser un funcionario eclesiástico, o una autoridad con influencia social, o un privilegiado que vive del presupuesto por satisfacer las necesidades religioso-sociales de la gente.

Para llevar a la práctica todo esto, tomé las siguientes determinaciones: renuncié a la paga de cura y comencé a trabajar como un jornalero y a vivir del trabajo, de la emigración y del paro. Como la gran mayoría. Decidí llevar una vida austera y pobre en una casa humilde.

Además, tomé la determinación de comprometerme como persona consciente y responsable con los problemas que sufre el pueblo: explotación en los trabajos, abusos en el Ayuntamiento y otros organismos, paro, analfabetismo, etc... Me organizo con los más decididos y generosos. También con los de otros pueblos de la comarca, porque nos damos cuenta que los problemas no son sólo locales, y que la unión hace la fuerza. En cuanto jornale-

ro, conforme voy experimentando en mi propia carne el ser mal pagado y mal tratado, tomo conciencia de clase y decido afiliarme al Sindicato de Obreros del Campo (SOC) de Andalucía para defender mis derechos y los de mis compañeros.

Cuando tomé esta opción de vida y de compromiso era consciente de las dificultades de comprensión, de rechazo y de hostilidad con que me iba a encontrar en el pueblo, en la institución eclesiástica, en la sociedad e incluso en mi propia persona. Por ello, determiné con otros compañeros vivir esta experiencia coordinadamente, solidariamente.

La organización sindical que había en el campo andaluz en la década de los sesenta, que es cuando yo me comprometo con esta tarea, era casi nula; la gente más valiente de nuestros pueblos había emigrado a Cataluña, País Vasco, Madrid, Alemania, Francia, etc. Y, aunque el nivel de explotación que sufrían los jornaleros era grande, sin embargo, la necesidad, la falta de preparación y la represión de los grandes propietarios y del régimen político, no hacían fácil nuestro trabajo de hacer surgir un sindicato jornalero de clase que organizase a los obreros agrícolas por la lucha, por el derecho a una vida más digna. En la clandestinidad y soportando una dura represión contra los trabajadores que se destacaban en cada pueblo, fuimos creando este instrumento que se llama *Sindicato Obrero del Campo*, en torno a una aspiración muy sentida en todos los jornaleros andaluces: trabajo, tierra y dignidad. Trabajo, para no tener que emigrar; tierra, para poder trabajar, y dignidad, para vivir como personas.

El SOC, de este modo, se entroncaba con la corriente anarcosindicalista, de tantas raíces, especialmente en la Andalucía latifundista de antes de la guerra. Nuestra organización sindical nacía asambleariamente, promovía la participación autónoma de los pueblos, evitando siempre obedecer a consignas que vinieran de arriba, y se cui-

daba mucho de no tener dependencias políticas de ningún partido político. Sin embargo, teníamos clara conciencia de ser una organización de clase, explotada, que tenía la obligación histórica de motivar a los jornaleros hacia una auténtica Reforma Agraria como única solución de los problemas que veníamos arrastrando. Eramos conscientes de que esto significaba ser también una organización de lucha, ya que estábamos convencidos de que por las buenas, ni los terratenientes, ni el Gobierno, nos la iban a regalar. También teníamos asumido que, dadas las circunstancias sociales y culturales de los jornaleros andaluces, nuestra lucha tenía que ser pacífica, constante, imaginativa y con métodos que unieran al mayor número de compañeros/as. Sin olvidar que debíamos ganarnos la solidaridad de otros gremios y la comprensión y el apoyo de la opinión pública, que normalmente estaba ajena a lo que se padecía en el campo.

En un principio luchábamos en los tajos para conseguir que se respetasen los salarios legales, el horario laboral, viviendas en condiciones, o que no se discriminase a la mujer jornalera. A la vez, comenzamos a exigir, con encierros en iglesias, edificios públicos, o manifestaciones, protección para los parados del campo, que en aquellos tiempos no había ninguna. Reclamábamos, antes que subsidio, trabajo en las fincas o trabajos públicos para el mejoramiento del medio rural. El sindicato repartía a los parados por los cortijos en proporción a las tierras que cada finca tenía. Ocupábamos grandes fincas que normalmente pertenecían a dueños que no las explotaban, bien reclamándoles la siembra de cultivos, bien que dieran mano de obra.

La lucha por la tierra ha sido la más querida y practicada por el SOC, en cuanto que en nuestra mente teníamos claro que, si la fértil y extensa tierra andaluza estuviera distribuida con justicia y explotada con criterios sociales, Andalucía dejaría de ser una región de parados, emigrantes y analfabetos.

En este sentido, hemos llevado a cabo muchas huelgas de hambre, marchas por los pueblos y ciudades, e incluso en cierta ocasión vinimos a Madrid para exigir a Felipe González justicia para el campo y que cesase la represión contra los sindicalistas jornaleros.

Materialmente hablando, poco éxito han tenido nuestras luchas. El Gobierno nos engañó con la Reforma Agraria y tras nuestro ingreso en el Mercado Común, la agricultura andaluza se planifica en Bruselas a espaldas de los intereses de los obreros agrícolas, que hemos visto cómo se aleja y se hace cada vez más difícil la consecución de nuestras justas reivindicaciones.

El Gobierno socialista, con la colaboración de ciertas fuerzas sociales llamadas mayoritarias, ha instrumentado para los jornaleros una limosna en forma de subsidio agrario, que está actuando como una droga desmovilizadora de los pueblos andaluces. De este modo, el Gobierno está llevando a cabo la reconversión del campo. El fraude, la desmoralización, la pérdida de conciencia de trabajadores y el sometimiento, están apoderándose de unos hombres y mujeres que han demostrado tanta dignidad a lo largo de la historia.

De todos modos, el SOC continúa organizando en la resistencia, luchando ante cualquier oportunidad y creyendo firmemente que para la Andalucía campesina existe una alternativa por la que tenemos que seguir batallando.

En toda esta vida y en todas estas luchas yo he procurado estar al cien por cien. Mi conciencia de hombre, de sindicalista y de creyente, me lo exigía.

He aprendido mucho más que he enseñado. He aprendido a pasar privaciones, a sentir en mi carne la explotación, la persecución, la cárcel. He aprendido a compartir en la pobreza, a ser compañero, a soñar con los pobres. Al principio, los jornaleros me veían con recelo; pero la seriedad, la coherencia y la constancia hacen milagros.

He comprobado que no sólo he sido estimado y que en no pocas ocasiones mis compañeros se han sentido orgullosos de mí. El hecho de ser cristiano nunca fue un obstáculo, ni motivo de discusión. En el sindicato, lo que se ha valorado siempre es que un buen sindicalista ha de estar en primera línea de lucha y actitud permanente de servicio.

Mi sensibilidad de creyente me ha hecho preocuparme de un modo especial por las situaciones personales, ya que a veces existe en el sindicalista la obsesión desmesurada de lo organizativo, de la estrategia, de las tácticas. Yo creo haber prestado un servicio unitario frente al peligro sectarista; un servicio de comprensión frente a los fallos personales y un permanente servicio de esperanza y de fortaleza frente a los fracasos, al cansancio o a la represión.

Algunas reflexiones deducidas de mi comprensión sindical

1. Mi compromiso de hacerme jornalero con los jornaleros, transforma mi fe

El cristianismo que por tradición recibí, las ideas y el comportamiento que yo había adquirido en mi etapa de formación, han sido profundamente cambiados con mi práctica diaria de un compromiso seriamente con mi pueblo, con la lucha sindical por una sociedad más justa. Este hecho va haciendo cambiar mi fe. Le encuentro un nuevo sentido al ser cristiano. Comienzo a leer de una manera diferente el Evangelio y a repensar mis creencias. He experimentado que los colores con los que compartía existencia y los compañeros con los que luchaba por un mundo más justo, me estaban evangelizando. Experimentaba que mi fe contrastaba, se purificaba, se humanizaba y se enriquecía.

Yo, que vine al pueblo con cierta mentalidad mesiánica, al poco tiempo me di cuenta que la salvación, el primero que la estaba recibiendo era yo de ellos. He de confesar que con frecuencia me he sentido más creyente y más sacerdote en mi tren de emigrantes, en medio de un tajo de aceitunas o buscando soluciones en una asamblea de parados, que detrás de un altar un domingo cualquiera.

2. *Mi compromiso sindical me convence que tengo que ser parcial en favor de los pobres*

Otra de las consecuencias de mi condición de miembro del SOC, es darme cuenta con toda claridad que en mi vida tenía que evitar la tentación, tan de gente de Iglesia, de querer estar con todos, en el sentido genérico y retórico tan al uso. Pronto me percaté que ese comportamiento es normalmente la ilusión escurridiza de muchos que le huyen al compromiso con los oprimidos, proclamándose neutrales, apolíticos, imparciales, interclasistas, idealistas, espiritualistas, etc.

3. *Me he convencido que el cristiano no debe montar grupos o capillas aparte*

He descubierto que, en cuanto cristiano, debía vivir mi compromiso con el pueblo, metido en los movimientos populares: sindicatos, asociaciones, partidos, etc. Con todas las limitaciones propias de los colectivos humanos, en estos movimientos he encontrado la realidad de la vida del pueblo, los compañeros, para analizar y diagnosticar. Asimismo, la fuerza necesaria en el trabajo de liberación. Según yo entiendo el cristianismo, ha de huir de montar tinglados específicos o alimentar movimientos propios;

más bien, se debe esforzar por respetar, valorar e impulsar los medios en los que históricamente se organiza la mayoría del pueblo pobre, y allí procurar ser levadura evangélica.

4. *Mi presencia en el sindicato ha de ser anuncio de una vida nueva*

El compromiso sindical del cristiano, más que una teoría debe ser un modo de vivir los planteamientos de una sociedad alternativa, conforme a los planes de Dios, constituyendo el núcleo del compromiso. Para que sea creíble esta presencia en el mundo sindical ha de estar avalada con el testimonio de una vida austera, desprendida, coherente y llena de transparencia. Lo que yo llamo el hacer presente una vida de calidad entre nuestros compañeros, ha de ser el indicador de mi fe cristiana. En este sentido, es muy importante que nuestro compromiso sindical sea revisado fraternalmente con frecuencia entre los que llevamos esta práctica, para evitar así posibles defectos que podrían darse: paternalismo, clientelismo, fomentar divisiones personalistas, etc. También para asegurar que en nuestro compromiso diario se conjuguen lo mejor posible la acción y la contemplación; la oración y la lucha por la justicia; la militancia y la acogida; el coraje y la ternura...

5. *No podemos pedir la cuenta*

Es otra de mis profundas convicciones de compromiso sindical. Hay que trabajar a largo plazo. ¡Hay tanto tajo por delante! La clase trabajadora a evangelizar ha sido víctima de tantas manipulaciones y de tantos abusos sindicales, políticos y religiosos, que no podemos esperar

resultados rápidos, ni cansarnos a la primera de cambio. Hay que cubrirse de paciencia, de constancia y de todos los instrumentos necesarios para saber hacer lo que conviene en cada momento.

Tenemos que vivir con fidelidad el hoy de Dios en esta hora histórica que nos ha tocado vivir. Un cristiano comprometido no tiene derecho a cansarse, a dudar, ni a pedir la cuenta. Hay en el mundo muchas causas pendientes que necesitan de nuestro trabajo y de nuestro testimonio.

He encontrado *siempre* en el Evangelio y en los compañeros la fuerza y la ilusión que mantienen mi compromiso diario de proclamar al pueblo pobre la liberación, que es la *Buena Noticia de Jesús*.

EL MOVIMIENTO OBRERO Y LOS CRISTIANOS ANTE EL IMPACTO DE LAS NUEVAS TECNOLOGIAS EN EL MUNDO OBRERO

FERNANDO BIANCHI APALATEGUI, S.J.
Tudela (Navarra)

1. El que las nuevas tecnologías van a cambiar radicalmente nuestra sociedad, pienso que es una cuestión bien conocida, aunque todavía desgraciadamente muy poco generalizada.

Ya en 1982, el Club de Roma publicó un informe, *Microelectrónica y sociedad, para bien o para mal*, en el que decía: «Para concluir insistiremos en que el auge masivo y penetrante de la microelectrónica ya está entre nosotros, para bien o para mal. Las promesas que ofrece de beneficios para todos y abolición de la pobreza son numerosas, pero también es enorme la degradación de la sociedad que pudiera resultar de su explotación insensata».

En 1983, el Comité Vasco de Tecnología señalaba que ante las nuevas tecnologías —Bioenergética, Electrónica, Física Nuclear, Ingeniería Genética, Informática...— «tendrá que aparecer una sociedad nueva, en la que, superadas las inercias y los miedos, se busquen con imaginación las estructuras que puedan aprovechar los nuevos logros, generando riqueza y empleo... Si las nuevas máquinas son adecuadamente administradas permitirán que disfrutemos de una mejor calidad de vida, en esa nueva civilización que está empezando ya».

En 1986 se publicó un texto sintetizado del informe de investigación elaborado para el Gabinete de la Presidencia

de Gobierno, titulado: *El desafío tecnológico. España y las nuevas tecnologías*, cuya introducción general comienza diciendo: «Un nuevo espectro recorre el mundo: las nuevas tecnologías. A su conjuro ambivalente se concitan los temores y se alumbran las esperanzas de nuestras sociedades en crisis. Se debate su contenido específico y se desconocen en buena medida sus efectos precisos, pero apenas nadie pone en duda su importancia histórica y el cambio cualitativo que introducen en nuestro modo de producir, de gestionar, de consumir, de vivir y de morir».

Recientemente, en 1990, ha sido publicado por el Ministerio de Trabajo y Seguridad Social un informe de la OCDE —Organización de Cooperación y Desarrollo Económico—, titulado: *Las nuevas tecnologías en la década de los noventa*, que en la primera de sus recomendaciones señala: «Insistimos en la necesidad de una estrategia socioeconómica a largo plazo para las nuevas tecnologías. Con esa expresión nos referimos a un conjunto de políticas interrelacionadas que tengan en cuenta que ni el potencial técnico ni el económico de las nuevas tecnologías fundamentales puede realizarse plenamente sin cambios simultáneos, o incluso previos, de orden social e institucional, en todos los niveles de la sociedad».

2. De entre todas las nuevas tecnologías en proceso de continuos desarrollos, con respecto a su incidencia profunda en el mundo obrero, yo destacaría las siguientes:

- Robótica e Informática en el mundo obrero industrial.
- Biotecnología en el mundo obrero rural.

Dos manifestaciones de personalidades cualificadas, que nos dan una idea de los cambios previsibles:

Ambito industrial: Adam Schaff, filósofo polaco. Consejero científico del Comité Ejecutivo del Consejo Internacional de Ciencias Sociales. Doctor «honoris causa» de la Universidad de la Sorbona (París). Redactor del infor-

me publicado por el Club de Roma, *Microelectrónica y sociedad, para bien o para mal* (1982). Ha publicado varios libros sobre este tema.

Su conferencia en Bonn (Alemania), 1983: «Quien niegue el período revolucionario que estamos viviendo no puede entender nada. Estamos en un punto de ruptura histórica. Todos estamos dentro. Es la revolución de la microelectrónica. Su primer fenómeno es el paro.

Dentro de veinte o treinta años tendremos una sociedad completamente nueva.

Pronto se aplicarán los microprocesadores de la quinta generación (inteligencia artificial), y sus repercusiones aún son inimaginables. Es un proceso vertiginoso y revolucionará la sociedad misma. Ya no se necesita la fuerza humana para la producción. La clase trabajadora está condenada a desaparecer».

Ambito rural: Stephanie Yanchinski, nacida en Montreal (Canadá). Bioquímica de la Universidad McGill. Master en Ciencias de la Información en la City University de Londres. Asesora de Biotecnología en el «Business Week», «Financial Times», «Guardian», «New Scientist» y en la BBC. Dirige un boletín de información biotecnológica que publica el Science and Engineering Research Council.

Su libro *Hacer trabajar a los genes* (1986): «La biotecnología nos ofrece la posibilidad de ejercer un control real sobre nuestra evolución y sobre los demás animales y plantas. Mediante la ingeniería genética podemos crear por encargo casi todo. A principios de 1983, el mundo se intrigó con la primera imagen de un animal a medio camino entre una cabra y una oveja aparecida en la portada del prestigioso semanario científico "Nature". Mediante el clonado podemos "fabricar" plantas que toleren el frío, la salinidad, la sequía y el agua, y de este modo podemos convertir los pantanos en ondulantes trigales, y hacer florecer los desiertos, cambiando al mismo tiempo de modo irrevocable la ecología del planeta.

Imaginemos un gran rancho lleno de ganado idéntico, cuya vida comenzó en la probeta de un laboratorio. Imaginemos una explotación agraria que fabrica sus propios fertilizantes y combate por sí misma sus plagas. Imaginemos la sustitución de miles de vastas extensiones de verde caña de azúcar, caucho y tabaco, por pulcras fábricas del tamaño de campos de fútbol, llenas de relucientes tinajas de acero. Estas son algunas de las maravillas de la biotecnología aplicada a la agricultura» (págs. 53, 174).

3. La total automatización de los procesos productivos hará desaparecer millones de puestos de trabajo, por la sustitución de los trabajadores por robots y ordenadores en instalaciones automatizadas.

La fábrica del año 2000 será una factoría automatizada, en la que la aplicación masiva de las nuevas tecnologías basadas en la microelectrónica posibilitarán la total desaparición de la intervención humana en las tareas de producción. Escaso personal, pero muy cualificado, e introducción de nuevos procesos de fabricación, características éstas que definirán a grandes rasgos la factoría automatizada del futuro («Electrónica, hoy», julio-agosto, 1988).

En septiembre del pasado año 1990, la Ford Motor Company inauguró su nueva planta de producción del ordenador de a bordo para automóviles, en Cádiz. El proceso de fabricación consiste en una cadena de montaje y comprobación de los módulos de control totalmente automatizada e integrada mediante la utilización de robots y ordenadores. Toda la planta se rige por ordenadores que, mediante un sistema jerárquico, se autocontrolan y fiscalizan las unidades informáticas, que a su vez son las encargadas de vigilar las operaciones individuales de cada robot («El País», 30-9-90).

Se han dado y publicado en numerosas ocasiones los datos que sobre sustitución de puestos de trabajo por robots aparecieron en un estudio publicado por la Carne-

gie-Mellon University de EE.UU., titulado: *El impacto de la robótica en la plantilla laboral y el puesto de trabajo*. Por su interés lo copiamos a continuación: «1.300.000 montadores, 750.000 inspectores y verificadores, 185.000 pintores, 713.000 soldadores, 2.400.000 operarios de máquinas, 626.000 embaladores y otro millón de obreros especializados, pueden ser sustituidos por robots en años venideros. Dice el estudio que el actual linaje de robots ciegos y estúpidos está arrebatando ya empleos a cientos de miles de trabajadores no especializados. La introducción de la segunda generación de robots "listos" causará un nuevo impacto devastador. Dentro de poco, los robots podrán ejecutar siete millones de tareas fabriles hoy existentes en Norteamérica, y al terminar la década los robots de montaje estarán capacitados para ensamblar e inspeccionar casi toda clase de productos, con lo que amenazarán a otros 21 millones de trabajadores» (*El mundo tras la era del petróleo*, Bruce Nussbaum, 1983).

Más datos concretos podrían darse, pero nos falta espacio. Con todo, es importante conocer datos sobre el número de robots instalados y la previsión para el año 2000:

| | 1985 | 1988 |
|--------------------|----------------|----------------|
| Japón | 70.000 | 176.000 |
| EE.UU. | 20.000 | 33.000 |
| R.F.A. | 8.800 | 17.000 |
| R. Unido | 3.200 | 5.000 |
| Italia | — | 8.300 |
| Francia | — | 7.000 |
| España..... | 675 | 1.382 |
| TOTAL | 102.675 | 247.682 |

Previsión para el año 2000, según la Organización Internacional del Trabajo (OIT): 10.000.000 («Electrónica, hoy», febrero de 1990).

Si cada robot, por término medio, puede sustituir a tres o cuatro trabajadores en sus puestos de trabajo, los robots previstos para el año 2000 pueden arrebatar su empleo a 30 ó 40 millones de trabajadores.

4. Esta entrada masiva de robots y consiguiente automatización de la producción industrial en todo el mundo occidental desarrollado, se producirá como consecuencia del funcionamiento del sistema económico capitalista (1).

Cuatro son las líneas básicas del funcionamiento de este sistema económico capitalista:

- Máximo beneficio (persecución del máximo beneficio).
- Economía de mercado (mercado libre y competitivo).
- Poder económico en manos de la oligarquía capitalista (Trilateral y G.7 —Grupo de los Siete—).
- Iniciativa privada (propiedad privada de los medios de producción).

Siendo:

Precio de venta = precio de coste + beneficio, y por tanto:

Beneficio = precio de venta - precio de coste, si busco el máximo beneficio debo tratar de vender mis productos al precio de venta lo más alto posible, y de otro lado tratar de obtener el precio de coste lo más bajo posible.

Una manera de tener el precio de coste lo más bajo posible, como medio para alcanzar el *máximo beneficio*, es sustituir trabajadores por robots, ya que elimino el coste de los salarios y el de la Seguridad Social.

(1) Ref. *Nuevas tecnologías y futuro del trabajo*. FERNANDO BIANCHI: «Noticias obreras». Cuadernos, núm. 13, marzo 1988.

También la *economía de mercado* me lleva a tratar de obtener el precio de coste lo más bajo posible, ya que en un mercado libre y competitivo lleva ventaja quien pueda ofrecer mejor precio de venta, que será quien tenga el más bajo precio de coste.

Otra muy importante consecuencia de la *economía de mercado*, es que obliga a utilizar robots a los fabricantes de los diversos países por la necesidad de mantenerse competitivos a nivel internacional. Es lo que ha sucedido con la utilización de robots por los japoneses en el montaje de sus coches, que habiendo obtenido así un precio de coste más bajo han quitado una parte importante de mercado a los fabricantes norteamericanos y europeos, quienes se han visto obligados a dar entrada a robots en sus propias fabricaciones, para no verse eliminados en sus mercados nacionales e internacionales.

En octubre de 1983 se celebraron en Madrid unas Jornadas de Robótica y Fabricación Flexible, porque, según su presidente Manuel Alique, «incorporar estas técnicas y procesos no es cuestión de elección; es la única alternativa posible para que las industrias españolas no pierdan competitividad. Si perdemos este tren, la falta de competitividad de nuestros productos llevará al cierre de muchas empresas» («El País», 24-10-83).

Stephen Cohen, director del programa *Brie*, de la Universidad norteamericana de Berkley, y asesor del Gobierno norteamericano, ha afirmado en Madrid que en quince años sólo existirán en España industrias de alta tecnología. El resto —aseguró— no sobrevivirá («Revista Club Marketing», julio-agosto, 1986).

Joseph Engelberger, primer presidente de *Unimation*, fabricante de robots industriales en EE.UU. y máxima autoridad sobre robótica, señaló: «Para nuestras industrias es cuestión de supervivencia. En el futuro sólo existirán fábricas robotizadas. El futuro está a veinte años vista» («El País», 10-1-88).

Si en veinte años los EE.UU. estarán totalmente robotizados, en el mismo plazo tendrá que estar robotizada toda Europa, incluida España.

5. Ante este panorama abrumador, existiendo la posibilidad de que pueda producirse «una tremenda degradación de la sociedad» (Club de Roma, 1982), con gran aumento de paro, marginación y sufrimiento, nos preguntamos, ¿qué se puede hacer para conseguir que estas nuevas tecnologías «permitan que disfrutemos de una mejor calidad de vida en esa nueva civilización que está empezando ya»? (Comité Vasco de Tecnología, 1983).

Es claro que necesitamos una nueva sociedad con nuevas estructuras. Recordemos que, según la OCDE (1990), necesitamos «cambios simultáneos, o incluso previos, de orden social e institucional, en todos los niveles de la sociedad».

Es importante tener en cuenta que, al mismo tiempo que decimos que necesitamos una nueva sociedad, estamos asistiendo a un momento histórico de «comienzo de una nueva civilización» y, como dice Bertrand Schneider, secretario general del Club de Roma, «el mundo cambia y su inteligibilidad se nos escapa. Es de hecho una gran transición entre dos mundos, marcada por la complejidad y la incertidumbre. Hay dificultad en captar el sentido de una nueva sociedad en gestación» (*Razones para vivir y esperar en la nueva sociedad mundial*, «El País», 25-11-88).

Bajo este aspecto la necesidad que sentimos de una nueva sociedad se enmarca en un contexto más amplio, que podríamos definirlo como la necesidad de actuar sobre la «nueva sociedad en gestación», para que se resuelvan los graves problemas nacionales e internacionales que padecemos y consigamos que la entrada de las nuevas tecnologías sea «para bien» y no «para mal».

La *Centesimus annus* nos señala unas orientaciones de actuación muy válidas ante esta situación:

«A quienes hoy día buscan una nueva y auténtica teoría y praxis de liberación, la Iglesia ofrece no sólo la doctrina social y, en general, sus enseñanzas sobre la persona redimida por Cristo, sino también su compromiso concreto de ayuda para combatir la marginación y el sufrimiento» (CA. 26).

«El mundo actual es cada vez más consciente de que la solución de los graves problemas nacionales e internacionales no es sólo cuestión de producción económica o de organización jurídica o social, sino que requiere precisos valores ético-religiosos, así como un cambio de mentalidad, de comportamiento y de estructuras. La Iglesia siente vivamente la responsabilidad de ofrecer esta colaboración» (CA. 60).

Teniendo en cuenta todo lo anterior, parece, entonces, lógico concluir que, ante la pregunta planteada de ¿qué se puede hacer para conseguir que estas nuevas tecnologías «permitan que disfrutemos de una mejor calidad de vida en esa nueva civilización que está empezando ya»? , la contestación sea:

Que toda la Iglesia, todo el Pueblo de Dios, jerarquía y fieles, actúe, desde ya, con la máxima firmeza y la máxima eficacia, en promocionar precisos valores ético-religiosos, cambio de mentalidad, de comportamiento y de estructuras —políticas, económicas, culturales— (2).

6. Ahora, volviendo al título de esta comunicación, nos preguntamos: ¿Y el movimiento obrero y los cristianos ante el impacto de las nuevas tecnologías en el mundo obrero?

(2) La promoción de unos precisos valores ético-religiosos no significa nada, si mediante la educación no llegan a convertirse en el fundamento e inspiración de los comportamientos individuales y sociales.

Ref. *Ante los robots... capitalismo ¡no! De la denuncia al capitalismo a una educación persistente hacia el cambio social*. FERNANDO BIANCHI: «Movimiento junior en marcha», núm. 84, noviembre-diciembre, 1990.

Ya no se trata preferentemente de una acción dirigida a actuar sobre la «nueva sociedad en gestación», sino de actuar ante un grave problema, bien concreto para el mundo obrero, que podríamos definirlo como *el de impedir que la entrada de las nuevas tecnologías de Robótica, Informática y Biotecnología, causen paro, marginación y sufrimiento en el mundo obrero*. Teniendo en cuenta, además, que hay poco tiempo para alcanzar este objetivo, se trata de un objetivo a medio plazo (cinco a diez años).

Si el peligro de que pueda ocurrir lo anterior proviene del funcionamiento del sistema económico capitalista —máximo beneficio, economía de mercado—, la actividad deberá dirigirse prioritariamente a tratar de cambiar ambas características de dicho sistema.

En la *Centesimus annus* encontramos orientaciones que deberían tenerse en cuenta para dicho cambio:

- Frente al máximo beneficio (promoción del máximo beneficio):

«La Iglesia reconoce la justa *función de los beneficios* como índice de la buena marcha de la empresa... Sin embargo, los beneficios no son el único índice de las condiciones de la empresa... En efecto, la finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como *comunidad de hombres* que, de diversas maneras, buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera» (CA. 35).

Para que la empresa sea una *comunidad de hombres*, inmediatamente deben reivindicarse dos valores importantes:

— Derecho de los trabajadores a participar en la gestión de la empresa... y a niveles superiores... (*Gaudium et spes*, 68).

— Prioridad del «trabajo» frente al «capital»... (*Laborem exercens*, 12).

● Frente a la economía de mercado (mercado libre y competitivo):

«Por eso, el otro nombre de la paz es el desarrollo. Igual que existe la responsabilidad colectiva de evitar la guerra, existe también la responsabilidad colectiva de promover el desarrollo. Y así como a nivel interno es posible y obligado construir una economía social que oriente el funcionamiento del mercado hacia el bien común, del mismo modo son necesarias también intervenciones adecuadas a nivel internacional» (CA. 52) (3).

Si la economía de mercado es prácticamente la causa principal del peligro de una instalación masiva de robots y ordenadores en los procesos industriales de todo el mundo occidental, *el establecimiento de una economía social que oriente el funcionamiento del mercado hacia el bien común* es, quizá, el primer objetivo a conseguir, *a nivel nacional y a nivel internacional*.

Quizá, todavía, podemos concretar más en qué consistiría, para nuestro caso, orientar el funcionamiento del mercado hacia el bien común, ya que lo que nos interesa es evitar una expansión incontrolada de la Robótica, Informática y Biotecnología.

(3) Es indudable que otros muchos valores de la doctrina social de la Iglesia habría que reivindicar en favor de los derechos del mundo obrero, y entre ellos: denuncia del capitalismo liberal (*Sollicitudo rei socialis*, 21), necesidad de una democracia económica (Conferencia Episcopal de EE.UU., 1986), la sociedad y el Estado deben asumir la responsabilidad en orden a defender al trabajador contra el incubo del desempleo (CA. 15), la sociedad y el Estado deben asegurar unos niveles salariales adecuados al mantenimiento del trabajador y de su familia, incluso con una cierta capacidad de ahorro (CA. 15), etc.

Sería muy importante hacer un análisis completo de los valores de la doctrina social de la Iglesia en favor de los derechos del mundo obrero.

La idea la da Stephanie Yanchinski, al final de su citado libro: *Hacer trabajar a los genes*. Después de haber señalado las promesas que ofrece la Biotecnología, y ante el miedo de los problemas que podría ocasionar su expansión incontrolada, termina su libro diciendo: «Algunos desean dar la vuelta al reloj y detener este avance, pero es demasiado tarde, porque la Biotecnología se ha instalado ya entre nosotros. El público puede aceptar el desafío, ver lo que la Biotecnología puede ofrecer y ayudar a regular el ritmo del cambio, o bien, irreflexivamente, puede obstruir el progreso de la Biotecnología con doctrinas medio asimiladas y con temores misteriosos. La elección está en nuestras manos» (pág. 174).

Esto podemos aplicarlo exactamente al problema de los avances en la introducción de la Robótica e Informática en las instalaciones industriales plenamente automatizadas. Los puestos de trabajo que se van a sustituir son principalmente los de trabajos repetitivos, pesados, cansados, en cierto aspecto muy poco humanos. Las nuevas máquinas podrían ser instrumentos de liberación, y no de alienación, si los trabajadores que se ven sustituidos de sus penosos trabajos no van a parar al paro, marginación y pobreza, sino a una ocupación digna y humana.

El objetivo, por tanto, a conquistar a medio plazo es:

Regular el ritmo del cambio a la Robótica, Informática y Biotecnología,

para dar tiempo a conseguir esa ocupación digna y humana a los trabajadores que se vean desplazados por los robots y ordenadores, y a los jóvenes con su actual gran dificultad para tener un puesto de trabajo a causa de la automatización progresiva de las fábricas. Las ventajas de regular el ritmo del cambio a la Biotecnología son palpables.

7. Una última cuestión es que hay que tener en cuenta la potencialidad de los que se van a oponer a esta solución. Son los grandes poderes económicos del mundo capitalista, actuando a través de la Trilateral y el Grupo de los Siete, G.7 (EE.UU., Japón, Canadá, Inglaterra, R.F. Alemana, Francia, Italia), que se les conoce con el nombre de «los países más ricos del mundo».

El tremendo poder de este Grupo de los Siete, tanto económico como político, da lugar en la práctica a la existencia de una verdadera dictadura económica en los países democráticos occidentales, y debemos ser conscientes de ello, como lo son los obispos de EE.UU., que en su Documento Pastoral de 1986 señalaron como una de las prioridades éticas para la economía de los EE.UU. la de que «en el mundo de la economía habría que introducir una democracia económica semejante a la que se introdujo, se aceptó y rige en el sector político» («Fomento Social», enero-marzo, 1987).

Este poder dictatorial del G.7 es acérrimo defensor del capitalismo y de su sistema económico, al que llaman de «economía de mercado», y, por tanto, del máximo beneficio y de un mercado libre y competitivo, por lo que para conseguir alcanzar el objetivo de *regular el ritmo del cambio a las nuevas tecnologías* es imprescindible «una intervención adecuada a nivel internacional», para que se «oriente el funcionamiento del mercado hacia el bien común» (CA. 52)

Para ello es absolutamente necesario, como anteriormente se ha señalado, *que toda la Iglesia, todo el Pueblo de Dios, jerarquía y fieles, actúe, desde ya, con la máxima firmeza y la máxima eficacia.* Ayuda que ha sido ofrecida en la *Centesimus annus*: «La Iglesia ofrece no sólo la doctrina social y, en general, sus enseñanzas sobre la persona redimida por Cristo, sino también su compromiso concreto de ayuda para combatir la marginación y el sufrimiento» (CA. 26).

Pero, ¿quiénes van a ser capaces de mover a la Iglesia, jerarquía y fieles, hasta conseguir que, a través de su presión al Grupo de los Siete —G. 7—, se regule el ritmo del cambio a la Robótica, Informática y Biotecnología?

Esta es *hoy* la responsabilidad prioritaria:

Del movimiento obrero y de los cristianos en el mundo obrero.

HISTORIA DEL MOVIMIENTO OBRERO CRISTIANO EN ESPAÑA

MIGUEL MOUGAM
Cádiz

La historia de la relación entre movimiento obrero y cristianos en el mundo obrero, la podríamos describir en cinco etapas, no exactamente cronológicas y de distinto talante y desarrollo.

La primera etapa ocuparía el tiempo anterior a la *Rerum novarum*

• *La situación de los obreros en esta época fue de una miseria, explotación y desamparo increíbles:*

— Suprimidos los *gremios*, los obreros quedaron a solas ante los patronos, que en virtud del liberalismo reinante pactaban con ellos los contratos de trabajo en condiciones leoninas.

— *Los horarios* normales de trabajo superaban las doce y catorce horas diarias: en la huelga general de Barcelona, de 1855, los obreros reclamaban ¡la jornada de diez horas! Todavía en 1890, en la huelga minera de Bilbao, el acuerdo final contemplaba las nueve horas de trabajo en invierno y las once en verano. Hay que esperar al año 1919, después de la huelga de la Canadiense, para ver legalizada por el Gobierno la jornada de ocho horas.

— No había *seguridad* ni *higiene* en las fábricas: 178 donde cabían 25; los mecheros de gas desde las cuatro de la tarde; 15 horas de aire impuro. Doble número de tísicos.

— No tenían *seguro de accidente*, ni, mucho menos, de *enfermedad*.

— No percibían indemnización ni *jubilación*.

- Caso Puntales: 23 de noviembre de 1899.

— La enérgica *represión* de los gobernantes sofocaba cualquier intento de reclamación o protesta:

- El gobernador civil de Barcelona, don Melchor de Prat (José), publicaba en 1835 un bando: «Todo operario que mueva cuestión en la fábrica o fuera de ella... sufrirá por primera vez la pena de ocho días de arresto; si fuera reincidente será expelido de esta ciudad como hombre díscolo y perjudicial a la sociedad... se circulará aviso a todos los fabricantes para que no le admitan en sus fábricas...».

— Los fabricantes por su cuenta inventaron la *libreta de trabajo*, en la que cada empleador consignaba los datos y el comportamiento del trabajador durante el tiempo que trabajó en su fábrica. Si carecía de libreta, no era admitido, y si la tenía con un informe desfavorable, tampoco.

- *Los obreros reaccionaron intentando la asociación*

Estos obreros se mostraban cristianos, creyentes, y celebraban sus acontecimientos asociativos con la misa, el Te Deum y otras expresiones de fe:

— Por ejemplo, en una de sus citaciones a los socios, decían: «Compañeros: comparezcamos en tal excelso día

en el templo del Señor, vayamos todos a postrarnos ante las aras de este Dios protector de los pobres, rindámosle gracias por la prosperidad que ha concedido a nuestra protectora sociedad...».

— *Estos obreros consideraban que Dios está de parte de los pobres:*

«Oyó nuestros clamores el Dios de las misericordias...».

«Nuestro Señor Jesucristo, celoso amigo del pobre oprimido, protector de los pobres, un Dios que apoya las invocaciones del pobre, que sostiene la libertad y la razón».

— *Mantienen una actitud de paz y amor y no de odio:*

«Nuestro Padre y Redentor dijo: “Os doy la paz”. Nosotros, que somos hermanos de Jesucristo, aceptamos la paz del Evangelio; por eso, damos el ósculo de caridad a todos los hombres; por esto, amamos a nuestros semejantes; no los atropellamos ni insultamos».

— *Estos obreros fundamentaban su esfuerzo por la liberación de los pobres en la fe cristiana:*

«Los enemigos de la emancipación del pobre son enemigos de Jesucristo».

• En 1870, empieza el *movimiento organizado anarquista*, con el Congreso de Barcelona, que funda la FRE (Federación de la Región Española), que es la implantación en España de la AIT, la 1.^a Internacional, nacida seis años antes en Londres. El anarquismo intenta la emancipación obrera construyendo una nueva sociedad *sin el poder*, sustituyéndolo por el libre pacto entre personas y grupos. Pronto se extendió, sobre todo por Cataluña y Andalucía.

En 1879 despega la *corriente marxista*, los socialistas de Pablo Iglesias, que aspiran a conseguir la emancipa-

ción obrera conquistando el *poder*. Poco a poco se fue extendiendo por toda España.

A finales del siglo XIX todo el movimiento obrero, que con dinamismo recogía las aspiraciones del mundo trabajador, se manifestaba en esas dos corrientes organizadas.

Extraña, pues, de manera llamativa, el hecho de que, en poco menos de unos treinta años, todo el movimiento obrero español se expresara en esas dos corrientes, en la práctica ateas y desde luego anticlericales.

Deberíamos preguntarnos con profundo dolor qué hicimos los cristianos para que aquellos obreros, que se habían manifestado creyentes, se afiliaran y militaran en estas organizaciones contrarias a la Iglesia y al margen de ella.

— La enseñanza de los obispos, concretamente en España, fue más bien escasa:

Así, en 1868, el obispo de Jaén, Antolín Monescillo, publica una *Pastoral sobre el pauperismo* (así se la llamaba entonces a la cuestión obrera), que causó revuelo, aunque hoy parezca excesivamente conservadora del orden establecido y tímida en las soluciones que proponía.

El *Sínodo de Jaén*, de 1872, denunciaba los salarios de hambre. En 1890, un año antes de la *Rerum novarum*, el obispo de Cádiz, Vicente Calvo y Valero, dio a la luz pública una *Pastoral sobre el grave mal del pauperismo*, en la que afirmaba que «mientras unos, henchidos de millones, nadan en la abundancia y los placeres, otros carecen del preciso sustento».

— Por otra parte, hubo un obispo que ante una huelga (la general de 1855, en Barcelona) pedía insistentemente a los obreros la vuelta al trabajo y la *resignación* con la promesa de más abundante felicidad para la vida venidera (la vida eterna). Era el obispo de Vich, y los obreros en la huelga pedían el derecho de asociación y la jornada de diez horas.

— Una respuesta práctica, no magisterial, al problema obrero, desde el lado cristiano, quiso ser *la creación de los Círculos Católicos*, que inició el jesuita valenciano, P. Antonio Vicent, en el mismo año de la fundación en Londres de la 1.^a Internacional.

Los Círculos Católicos eran unos centros de reunión y asociación, cuyo fin principal era el religioso: conservar, arraigar y propagar las creencias religiosas:

- Hemos establecido cuatro comuniones generales al año para los socios.
- Ejercicios espirituales todos los años.

El que no cumple con la Iglesia no puede pertenecer al Círculo. Los otros fines de los Círculos Católicos eran la agrupación gremial, la lucha contra la usura, la asistencia cultural y recreativa..., que intentaban conseguir con los siguientes medios:

- Para aumentar el salario de los obreros se instituyen los jurados mixtos, para que determinen las tarifas de los jornales.
- Para aliviar al obrero en sus enfermedades, el socorro mutuo, seguros contra los accidentes, o sea, caja de inválidos; cajas de retiro para los ancianos...; el Estado deberá contribuir en algo para dichas cajas.
- Para remediar el paro, bolsas de trabajo.
- Para luchar contra la usura: el socorro mutuo, la caja de ahorros, el Monte de Piedad, asociaciones cooperativas de consumo.
- Para la cultura: escuelas, conferencias y el Patronato de la Juventud Obrera en cada Círculo Católico...

Los socios eran obreros y patronos: éstos, en calidad de socios protectores, y aquéllos, numerarios.

Total dependencia de la jerarquía eclesiástica; total abstención de la lucha de clases y luchas políticas.

El mismo P. Vicent, antes de su muerte, reconoció en 1912: «*Hemos fracasado*» con los Círculos Católicos.

La segunda etapa, que podríamos llamar de los Sindicatos Cristianos

La *Rerum novarum* defendió el derecho de los obreros a constituir asociaciones que consigan para ellos un aumento de los bienes del cuerpo, del alma y de la familia.

Ello movió a algunos católicos, entre ellos el P. Vicent, que ya había reconocido el fracaso de los Círculos Católicos, a intentar la organización de los católicos en sindicatos, a *pasar de los Círculos Católicos a los Sindicatos*.

En mayo de 1893 se celebró en Valencia una Asamblea de los Círculos Católicos, Patronatos y demás Corporaciones Católico-Obreras de España. Se constituyó una Federación que en 1896 se llamó *Consejo Nacional de Corporaciones Católico-Obreras*, que dos años después contaba con: 254 centros obreros, 166 *sindicatos agrícolas*, 253 cajas de crédito popular y 10 *sindicatos industriales*.

En 1897 y en Madrid se constituyó *el primer sindicato católico* de tipógrafos en el seno de un Círculo Católico.

De este Consejo Nacional de Corporaciones Católico-Obreras era presidente de honor el obispo de Madrid-Alcalá y dirigentes efectivos: el político Marcelo Azcárraga, el marqués de Comillas, el duque de Bailén, el marqués de Hinojares, el marqués de Pidal, el vizconde de Eza, el ex ministro Rodríguez Sampedro, el catedrático de la Universidad don Severino Aznar Embid...

En 1919 se llegó al acuerdo definitivo de formar la *Confederación Nacional de Sindicatos Católicos*, que se re-

lacionó con la CISC, la Confederación Internacional de Sindicatos Cristianos.

En relación con los *sindicatos del campo*, en 1912 nace en Valencia, bajo la inspiración y aliento del P. Vincent, una Federación agraria, que en adelante se llamaría *Confederación Nacional Católico-Agraria*, que en 1917 agrupaba a 1.100 sindicatos y cinco años más tarde, en 1922, a 4.000 con 600.000 familias asociadas.

— *Distinta trayectoria y línea* siguieron algunos sindicatos que, constituidos por católicos, no cayeron en el clericalismo y confesionalismo, y que fueron totalmente obreros, como ELA-STV o *Solidaridad de Trabajadores Vascos*, fundada en Bilbao en 1912; el sindicato del canónigo *Martínez de Arboleya* en Asturias en 1915 y los sindicatos de los dominicos *Gerard* en Jerez de la Frontera y de *Gafo*, ambos en el período 12-19.

— *Estos sindicatos católicos, los de la Confederación*, no fueron eficaces en líneas generales, salvo las excepciones dichas:

- Por su confesionalidad. Todavía en 1932 en su quinto congreso ratificaron su decidida confesionalidad.
- Porque para evitar la lucha de clases fueron durante mucho tiempo entidades «mixtas» de patronos y obreros, con lo que perdían la confianza del pueblo trabajador, que los consideraba «amarillos».
- Por su clericalismo: carecieron de dirigentes seculares obreros. Los sindicatos católicos se movían alrededor de un clérigo o religioso, como el agustino T. Rodríguez, los jesuitas Gabriel Palau, Narciso Noguer, Sisinio Nevarres, Jesús Ballesta, Joaquín Aspiazu, Soler de Morell, Chalbaud..., además de los citados: Arboleya, Gerard y Gafo.
- Porque tuvieron poca *unidad* y coordinación entre sí.

- Por su posición *defensiva*, más que de vanguardia (*).
- *Hubo una última oportunidad, pero llegó muy tarde.*

En diciembre de 1935, varios sindicatos católicos se federaron en la *CESO, Confederación Española de Sindicatos Obreros*, que, aunque superó el problema de la confesionalidad, tal vez hubiera podido constituir una esperanza seria de presencia cristiana y fielmente obrera en el mundo sindical y obrero. Contó con un total de 275.389 *afiliados*, que con los sindicatos católicos agrarios hubiera rebasado *el medio millón de afiliados*, cuando en 1936 las grandes sindicales obreras tenían: la *CNT, 1.500.000*, y la *UGT, 1.400.000*.

La tercera etapa, que podríamos llamar la etapa de la máxima confrontación entre movimiento obrero e Iglesia

La distancia entre el movimiento obrero y la Iglesia fue creciendo de manera acelerada en la Segunda República, 1931-1936, y en la guerra civil del 36 al 39, llegando a momentos de máxima hostilidad.

La *República*, que comenzó (mayo del 31) con la quema de conventos e iglesias, unas cien, durante tres días de desenfreno popular e incontrolado, y continuó con la disolución de la Compañía de Jesús y otras leyes que

(*) Don Severino Aznar se lamentaba dolorosamente de estas realidades:

«¿Por qué sin patronatos hay tantos millares de obreros inscritos en la calle de Recoletos, donde el amo es Pablo Iglesias, mientras el Consejo Nacional, después de años de vida, de caridades espléndidas y abnegaciones personales y nombres prestigiosísimos, no es acaso capaz de hacer una huelga parcial, ni mantener con la fuerza el derecho ultrajado de uno de sus obreros...?».

limitaban el ejercicio del culto público, hizo que el clima sentido por los católicos e Iglesia fuera de *persecución*.

Los *católicos* de entonces se pusieron de parte de *las derechas* políticas y así aparecieron como enemigos del proletariado. La falta de sensibilidad social que habían padecido continuó en este tiempo, y así lo manifestaron cuando el ministro de Agricultura, el católico Giménez Fernández, les instaba a colaborar con la Reforma Agraria emprendida por la República en la Ley de 1932. Como anécdota significativa de ello podemos recordar la contestación de un diputado católico: «Si el Papa ha dicho eso (se refería a las encíclicas sociales), yo me hago protestante».

Declarada la guerra, el 18 de julio de 1936, en el *bando republicano* se desata una *sangrienta persecución* de la Iglesia, que produjo 6.832 asesinatos de sacerdotes y religiosos y 13 de obispos. En la zona sublevada se dieron represalias contra el clero vasco y catalán con 715 sacerdotes y religiosos castigados y, de ellos, algunos (14) fusilados en Guipúzcoa y otros (al menos tres) en otros lugares.

De otra parte, la *Carta Colectiva del Episcopado Español*, de 1 de julio de 1937, fue una opción en favor del Movimiento Nacional del general Franco.

Algunos dirigentes obreros se expresaron en términos radicales de hostilidad:

Así, José Díaz, secretario general de los comunistas, afirmaba:

«En las provincias en que gobernamos, la Iglesia no existe. España ha sobrepasado en mucho la obra de los soviets, porque la Iglesia en España está hoy aniquilada».

Y Andreu Nin, fundador con otros del POUM, luego desaparecido y parece que torturado en una checa estalinista, dijo en un discurso en Barcelona: «El problema de la Iglesia... nosotros lo hemos resuelto yendo a la raíz. Hemos suprimido sus sacerdotes, las iglesias y el culto».

El *órgano oficial del POUM*, «La Batalla», el 19 de agosto del 36 expresaba así su determinación no coyuntu-

ral: «No se trata de incendiar iglesias y de ejecutar a los eclesiásticos, sino de *destruir a la Iglesia como institución social...*».

Cuarta etapa

Con la victoria militar de los sublevados, en abril del 39, las *organizaciones obreras* quedaron *eliminadas y perseguidas*, con muchísimos encarcelados y ajusticiados, mientras las nuevas autoridades hacían pública y frecuente ostentación de catolicismo en numerosos actos de piedad: misas, procesiones, reposición de crucifijos...

Hasta los mismos sindicatos católico-agrarios fueron disueltos como tales con la circular del 21 de febrero del 40, de la Delegación Nacional de Sindicatos, e incorporados al régimen de Unidad Sindical.

La Iglesia, al presentarse identificada con los grupos dominantes, se encontró marginada de los grupos dominados: el pueblo de las organizaciones obreras.

Es el momento límite de la confrontación obrero-cristiana: la Iglesia triunfante, el movimiento obrero vencido y aniquilado.

Quinta etapa

En ese difícil y contrario clima de la posguerra, la gracia de Dios encendió una luz de esperanza: una respuesta responsable, profunda y adecuada al problema obrero en el seno de la Iglesia. En el año 1946 surge la Hermandad Obrera de Acción Católica, la HOAC, como movimiento apostólico, que no es partido ni sindicato y que va a intentar, en el peor momento de la euforia nacional-católica reinante en la nación, la síntesis de lo cristiano y de lo obrero en una misma persona, la fidelidad creyente y la

fidelidad obrera, la convergencia de lo mejor de los dos mundos divergentes: la Iglesia con el Evangelio y el mundo obrero con su esfuerzo por la justicia y la defensa del pobre y del oprimido.

Y lo va a intentar no con organizaciones sindicales o políticas de título confesional, como antaño, sino desde el terreno apostólico, *desde la formación de militantes* que realicen dicha síntesis de lo obrero y lo cristiano en las prácticas sindicales, políticas o culturales de las organizaciones del pueblo, del mundo obrero.

Era algo totalmente nuevo, una nueva línea de actuación, un nuevo talante.

Guillermo Roviroso había sido un ingeniero, experto en instalaciones varias, por ejemplo de refrigeración, y de gran capacidad inventiva. En 1932 recuperó su fe católica estando en Francia.

Vuelto a España decidió entregarse al apostolado obrero.

Se puso en contacto con el pueblo pobre y trabajador de Vallecas y conoció de cerca las chabolas de cartón y lata, y comprendió a fondo la miseria en que se desarrollaba la vida de los obreros de los años 40.

Había leído las *encíclicas sociales de los Papas* y se matriculó en el curso del *Instituto Social Obrero*, de don Angel Herrera Oria, líder de los católicos sociales. Pero la interpretación de la Doctrina Social de la Iglesia que daban le pareció a Roviroso *sin garra para el mundo obrero* y menos acorde con un seguimiento radical del Evangelio.

El 26 de octubre de 1946, con 300 obreros, celebra la 1.ª Semana Nacional de la HOAC.

Con don Tomás Malagón, consiliario nacional, y la experiencia de los militantes, fue construyendo el *Plan Cíclico* (hoy el Plan Básico de Formación Cristiana), que es un conjunto sistemático de encuestas: el *ver, juzgar y actuar*, que dará a sus militantes un sello inconfundible de honda y teológica solidez mental encarnada en la vida obrera de cada día.

La HOAC en sus cuarenta y cinco años de existencia y actuación, *ha logrado ser aceptada en el mundo obrero y popular como una organización nativa, al mismo tiempo que se ha mantenido fiel al Evangelio y a la Iglesia, con la que ha estado en perfecta comunión.*

- Además de la HOAC, *y como respuesta positiva de la Iglesia al problema obrero*, ha estado presente en el quehacer educativo apostólico la JOC, la Juventud Obrera Cristiana, que, fundada en 1925 por el sacerdote belga José Cardijn, en España ha trabajado desde 1956 homologada por la JOC internacional: es un movimiento de jóvenes obreros, dirigidos por jóvenes obreros y para jóvenes obreros; busca la formación de jóvenes obreros sin sacarlos de sus ambientes y ayudándolos a su propia auto-transformación desde los niveles concretos donde se desarrolla su vida hasta las metas de la realización integral y armónica, utilizando su específica metodología de la encuesta y de la *revisión de vida obrera*. Igualmente que la HOAC, la JOC ha sido reconocida por el movimiento obrero como un cauce eficiente de formación de buenos y auténticos militantes obreros, y la Iglesia la ha tenido por un medio excelente de evangelización de los jóvenes trabajadores, realizada por jóvenes trabajadores: los jóvenes obreros son los protagonistas de su formación humano-obrera y de su vivencia cristiana.

- Signo del abismo profundo que separaba y separa el movimiento obrero y la Iglesia, y a la vez signo de la generosidad heroica que el Espíritu Santo suscita en el seno de la Iglesia, es la experiencia de los *sacerdotes obreros*. Ellos han aportado a los intentos de síntesis de lo obrero y lo cristiano una cercanía y una vivencia profundas. Al participar plenamente de las incidencias y vicisitudes de la vida obrera, aceptados como compañeros, son «obreros entre los obreros», imitan y realizan la Encarnación del Hijo de Dios.

- *Las religiosas en el trabajo y en los barrios*, compartiendo con sencillez y con toda lealtad la vida cotidiana de las trabajadoras, ofrecen un testimonio claro que asegura la seriedad del empeño de muchos de la Iglesia en afrontar el problema del movimiento obrero.

- También las *parroquias e iglesias de las barriadas obreras* y populares van contribuyendo a acortar separaciones, a redescubrir el rostro del Trabajador de Nazaret, a acompañar a las familias obreras en su vivir diario, a animar y respaldar a los militantes obreros y a propiciar la lenta y paulatina realización de la ansiada síntesis.

- Más recientemente, la creación en la Iglesia española de la *Delegación de Pastoral Obrera*, que va teniendo ya sus delegaciones diocesanas por todo el territorio español.

- Como una notable realidad positiva para el problema obrero-cristiano hay que considerar *el desarrollo experimentado* en los últimos tiempos *por el Magisterio de la Iglesia*:

- Las *encíclicas sociales*.

- La *IV Constitución del Concilio*: «*Gaudium et spes*».

- Y en España algunas intervenciones episcopales en los treinta años recientes, por ejemplo: las pastorales del 1 de mayo...

Merece ser subrayada la afirmación rotunda de la *Sollicitudo rei socialis* sobre el carácter de la Doctrina Social de la Iglesia: ésta no es una tercera vía, ni siquiera una alternativa a otras soluciones. No se inscribe en el ámbito de la ideología, sino de la teología.

- Por fin, *la opción preferencial por los pobres*, enseñada ya ahora por el Magisterio de la Iglesia, puede ser el

conducto y la motivación que lleve a muchos cristianos sinceros a participar en el esfuerzo por la promoción obrera y por la implantación de la justicia. Si se cumpliera en la Iglesia, habría desaparecido el enfrentamiento tradicional Iglesia-mundo obrero.

Si bien este contencioso no ha sido superado del todo y por ambas partes subsisten recelos y desconfianzas, la gracia de Dios ha suscitado caminos de solución positivos.

- *Terminando*

1. Habría que, no sólo lamentar el tiempo y las ocasiones perdidas, sino también, y sobre todo, *estar dispuestos a contribuir* a que la Iglesia dé la respuesta correcta en el momento actual al problema obrero: todavía hay una muralla de incomprensión que dolorosamente separa a los pobres y marginados de la Iglesia, y no son pocos, por desgracia, los trabajadores que creen que la Iglesia no está de su parte, compartiendo y haciendo suyas sus ansias de justicia y fraternidad.

2. Es preciso que la Doctrina Social de la Iglesia sea no sólo una enseñanza del Magisterio, sino *una práctica de los cristianos en la vida.*

La Doctrina Social de la Iglesia necesita para su credibilidad en el mundo obrero que se den *hechos significativos* de que se toman en serio sus indicaciones y que se las ponen en práctica.

3. *El lenguaje de la Doctrina Social de la Iglesia* ha sido lejano y menos acomodado para el común de los fieles. Ha mejorado y debería mejorar.

4. A los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia han aportado su colaboración técnica hombres ilus-

tres de variadas ciencias y vivencias. Sería importante que se tuviera en cuenta también la reflexión que los *militantes obreros cristianos* desarrollan a partir de su actividad, así como la de los *pobres*, que sufren las consecuencias de la injusticia y que las viven en actitud eclesial de fe en las *comunidades de base*.

De esta manera, la Doctrina Social de la Iglesia tendría garra en el mundo obrero, popular y marginado.

5. La *Teología de Liberación* que ha despertado en grandes sectores de la Iglesia cercanos al mundo de los oprimidos y pobres o inmersos en él, debería ser considerada como una valiosa *aportación complementaria de la Doctrina Social de la Iglesia*, y con la cual puede contribuir a la superación del problema obrero, social y hoy planetario de Norte y Sur.

EL SINDICALISMO

JUAN N. GARCIA-NIETO PARIS
Cornellá de Llobregat (Barcelona)

Introducción

Esta comunicación tiene dos partes, de acuerdo con las indicaciones de los organizadores del seminario. La primera se refiere a la *doctrina social de la Iglesia en el origen y desarrollo del sindicalismo*. La segunda, al *papel de los sindicatos en el compromiso de los cristianos en su lucha por la justicia*. Trataré de acomodarme al espacio de tiempo que se me ha asignado. Necesariamente, pues, la exposición tendrá un carácter un tanto esquemático y telegráfico.

La doctrina social de la Iglesia en el origen y desarrollo del sindicalismo

Recordemos de entrada que la primera indicación importante de la doctrina social de la Iglesia sobre sindicalismo es la libertad de asociación profesional obrera, contenida en la encíclica *Rerum novarum*, de León XIII (15 de mayo de 1891). Después de cien años, salvo matices y en lo sustancial, no ha habido aportaciones nuevas del magisterio de la Iglesia sobre sindicalis-

mo (*). Esto se ha puesto de manifiesto en la reciente encíclica *Centesimus annus* (ns. 7 y 15), publicada por el Papa Juan Pablo II el 1 de mayo de 1991, al hacerse eco en ella de la *novedad* que supuso proclamar entonces el derecho de los trabajadores a sindicarse libremente. Derecho, se nos recuerda, que no está garantizado, todavía, en bastantes zonas de la tierra.

En este sentido puede afirmarse que la evolución histórica del sindicalismo desde el siglo XIX ayuda a valorar al cabo de un siglo y en toda su importancia, el carácter fundamental de este punto de la doctrina social. Las dos encíclicas, la *Rerum novarum* y la *Centesimus annus*, cierran un círculo que pasa, a su vez, por la *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II (7 de diciembre de 1965). El punto en que se abre y se cierra todo el movimiento de estos cien años, es la proclamación del derecho a la libre sindicación como uno de los derechos fundamentales del hombre, junto con la defensa de unas condiciones de trabajo justas y humanas, y la propuesta de una especie de *tercera vía* que se sitúa muy lejos del socialismo y del comunismo y se acerca al capitalismo de economía de mercado.

Decíamos que, salvo matices, desde León XIII no había habido cambios sustanciales en torno al desarrollo del pensamiento pontificio sobre sindicalismo. Algunos de esos matices, sin embargo, han tenido cierta importancia. Se refieren a determinados documentos pontificios, y a ellos, a los más significativos, vamos a hacer referencia, aunque sea de forma breve.

(*) Véase GARCIA-NIETO, J. N. y DIEZ, J. M.: *Curso de Doctrina Social Católica: el sindicato*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967. GARCIA-NIETO, J. N.: «El sindicalismo cristiano», Mensajero, Bilbao, 1960. ROJO, E.: *El sindicalismo en la década de los ochenta*, Cristianisme i Justícia, 1982. GARCIA-NIETO, J. N.: *El sindicalismo en la encrucijada*, Razón y Fe, Madrid, noviembre de 1986.

En la encíclica *Singulari quadam* (Pío X, 24 de diciembre de 1912), así como en otros documentos del mismo pontífice, la posición de Pío X en torno a la confesionalidad de las asociaciones sindicales, es claramente rígida. Llega a afirmar que, aun en regiones religiosamente pluralistas, «no se puede defender en modo alguno el fomento y propagación de asociaciones mixtas, es decir, formadas por católicos y acatólicos...». Conviene recordar que el tema del confesionalismo sindical ha sido tratado a lo largo del último siglo, en la mayoría de los casos, de forma mucho más flexible. Por eso es oportuno afirmar que, si bien no pocos obispos y sectores cristianos se han manifestado acérrimos defensores de las opiniones cerradas de Pío X, no todos los sindicatos que se inspiran en el pensamiento cristiano han tenido o tienen el carácter in-tergrista y cerrado propio de aquellos sectores.

Por su parte, Pío XI en su encíclica *Quadragesimo anno* (15 de mayo de 1931), partiendo de la necesidad de un orden social más justo, propugna un modelo económico descentralizado, basado en la creación de «órdenes», «colegios» o «corporaciones» que deberían desempeñar un papel similar al de los municipios. Desgraciadamente, el ascenso del fascismo corporativista italiano o el corporativismo portugués y, más tarde, el nacionalsocialismo alemán y el verticalismo falangista de España, dieron pie a interpretaciones no exactas sobre lo que quería expresar Pío XI. Porque no hay duda que el sistema corporativo propugnado por aquel pontífice no tenía el carácter público y obligatorio del fascismo italiano o del verticalismo falangista. En todo el pensamiento de Pío XI está presente la tesis de la libre sindicación expuesta por León XIII.

En realidad, sin embargo, aunque no fuera ésa su intención, la doctrina corporativista expresada en la *Quadragesimo anno* por Pío XI se aleja de la tradición del movimiento obrero y de los sectores cristianos pluralistas.

Se sitúa, además, en una clara línea confesionalista, al afirmar que el sindicato debe ser católico, «confesándolo explícitamente en su mismo nombre, o implícitamente en su espíritu y reglamento» (n. 102). Sus tesis enmarcan durante un largo período la ideología oficial del sindicalismo internacional cristiano (ROJO, 10).

El magisterio de Pío XII es especialmente rico en las referencias al tema del sindicalismo. En el conjunto de sus discursos y de los mensajes radiofónicos, no se halla referencia alguna al caso del sindicato único de derecho público instituido por el Estado mismo (caso de Italia y de España en la época fascista y falangista). El pensamiento de Pío XII, por lo que se refiere al sindicato, puede resumirse en torno a cuatro puntos: primero, enérgica afirmación del derecho de libertad de asociación profesional; segundo, toque de atención contra intromisiones excesivas e injustificadas del Estado; tercero, el sindicalismo concebido no sólo como instrumento de defensa sino como instrumento de diálogo; finalmente, en cuarto lugar, una reticencia persistente, incluso condena, a todo aquello que tuviera que ver con sindicato y partidos políticos de inspiración comunista y socialista. Puede decirse, sin embargo, que a partir de 1945, acabada la contienda mundial, se inicia un nuevo talante en el tratamiento del sindicalismo por parte del magisterio pontificio, que tendrá una amplia repercusión en numerosos teólogos y sociólogos más en coherencia con el movimiento obrero y sindical, y al que no será ajeno el período que se inicia con Juan XXIII en la década de los sesenta durante el Concilio Vaticano II.

En este sentido la encíclica *Mater et magistra*, promulgada por Juan XXIII el 15 de mayo de 1961, supone un cambio de tendencia a planteamientos anteriores, «cambio al que no es ajeno el importante debate ideológico y cultural abierto en los años cincuenta y más en particular en Italia» (ROJO, 10). Sin dejar de dar su apo-

yo a las organizaciones sindicales de inspiración cristiana, Juan XXIII también toma en consideración la acción que llevan los cristianos «en otras organizaciones profesionales y movimientos sindicales que están inspirados en los principios naturales de la convivencia y que respetan la libertad de conciencia...» (ns. 100 y 102).

Juan XXIII hace especial referencia al derecho a la libertad de asociación proclamado por León XIII, pero mientras este papa se sitúa en una posición crítica e incluso de rechazo a las organizaciones comunistas y socialistas, Juan XXIII en la *Mater et magistra* afirma la necesaria colaboración de los católicos con «todos los hombres de buena voluntad en la solución de los problemas de la ciudad terrena». Son palabras que se refieren en general a la acción temporal de los católicos, pero, por ello mismo, tienen una aplicación directa al tema de la acción sindical (n. 252).

Llegamos a la etapa del Concilio Vaticano II y más en concreto a la «Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual», la *Gaudium et spes* (17 de diciembre de 1967). Se afirma de forma mucho más explícita que en documentos anteriores (n. 68) el derecho de libertad sindical, sin ningún tipo de discriminación por religión o raza. «Entre los derechos fundamentales de la persona humana hay que contar el derecho de los trabajadores para fundar libremente asociaciones que puedan representarlos libremente y contribuir a organizar con recta ordenación la vida económica, así como el derecho a participar en la actividad de las mismas sin ser objeto de represalias...».

A partir del Concilio Vaticano II, pasando por la encíclica *Populorum progressio*, de Pablo VI (25 de marzo de 1967), y su importante discurso a la *Organización Internacional del Trabajo* (Ginebra, 10 de junio de 1969), junto con la encíclica *Octogesima adveniens* (14 de mayo de 1971), se llega a los documentos de Juan Pablo II.

Mi opinión es que el conjunto del pensamiento de Juan Pablo II en materia sindical no aporta nuevos argumentos. Sin embargo, de forma indirecta, el tratamiento que se hace sobre el modelo de desarrollo económico, sobre la cultura del trabajo o sobre la solidaridad internacional y otros aspectos de menor importancia, ofrecen matices que vale la pena destacar.

Tanto en las dos primeras encíclicas sociales de Juan Pablo II, la *Laborem exercens* (14 de septiembre de 1981) y la *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), como en el discurso pronunciado ante la *Organización Internacional del Trabajo* (Ginebra, 15 de junio de 1982), se apoya a los sindicatos concebidos para la defensa de los intereses profesionales «como un elemento indispensable de la vida social, especialmente en las sociedades modernas industrializadas». En este sentido, Juan Pablo II se declara partidario de la plena autonomía del sindicato respecto a los partidos políticos (¿una referencia a la *Solidarnosc* de Polonia?), a fin de que el sindicato «no se convierta en un instrumento para otras finalidades» (ROJO, 13).

Juan Pablo II en sus dos primeras encíclicas dice no a la lucha de clases y sí a la colaboración entre los diferentes agentes sociales; no a la forma cómo se trata el fenómeno del desempleo y sí a la innovación tecnológica y a las condiciones salariales justas; no al comunismo ni al capitalismo actual y sí a la economía de mercado... etc. La idea de una *tercera vía* aparece como el hilo conductor de todo su discurso.

Por otro lado, Juan Pablo II afirma que el trabajo (*la cultura del trabajo*) debe constituir el tema central de la vida social, mientras que las relaciones entre los agentes sociales deben ir más allá de lo puramente reivindicativo. Se condena tanto al modelo de *socialismo colectivista (socialismo real)* como al de capitalismo en su sentido actual.

Esta idea de *tercera vía* será retomada de nuevo por la *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991), con nuevas aportaciones que, como decíamos al principio, cierran el círculo iniciado por León XIII y finalizado por Juan Pablo II en su última encíclica. En esta encíclica, sin abordar directamente el tema sindical, más que en lo que se refiere al recuerdo de León XIII en el centenario de la *Rerum novarum*, sí que se insinúa un extenso abanico de indicaciones muy relacionadas con otros aspectos de la defensa de los trabajadores. En este sentido tal vez no sea aventurado decir que en el pensamiento de Juan Pablo II subyace el eco de una idea que recogen diversos sectores: la de que el sindicalismo debe estar atento a otros fenómenos y movimientos sociales. A título de simple indicación: los peligros que hoy pesan sobre los colectivos más débiles de la sociedad: inmigrantes y grupos marginales en general (ns. 15, 16) o la amenaza de los desastres ecológicos (n. 37).

Aparte de estas indicaciones no hay duda que para Juan Pablo II el núcleo de su pensamiento en relación con el tema sindical, aunque sea de forma indirecta, se basa en lo que él califica, una vez más, como *cultura del trabajo*. Esta va desde el principio de *subsidiariedad*, como garantía del libre mercado y base de un trabajo justo, hasta el principio de *solidaridad*, como garantía de los derechos de los grupos y regiones más desfavorecidas.

Es precisamente en el n. 16 donde se hace una especial mención al papel desempeñado por el *movimiento obrero* durante los últimos cien años. Juan Pablo II manifiesta su reconocimiento positivo a todo lo que ha supuesto la acción obrera en ese período. A pesar de ello, en el argumento del papa se observa un tono triunfalista en relación al papel que ha jugado la doctrina pontificia en el desarrollo del movimiento obrero. Este es un tema que merece un tratamiento más amplio y al que ahora no es posible dedicar más tiempo.

Al finalizar esta apretada síntesis del pensamiento pontificio es menester hacer una advertencia importante: la reflexión y la aportación práctica del pensamiento cristiano en lo que se refiere a la lucha por la justicia en general y a la acción sindical en particular, no se agotan, ni mucho menos, en el magisterio pontificio.

Papel de los sindicatos en el compromiso de los cristianos

El espacio que vamos a dedicar a esta segunda parte necesariamente va a ser más corto, por razones de tiempo. Creo, sin embargo, que los puntos esquemáticos que voy a tratar son suficientes para aportar elementos de reflexión y de discusión.

La primera indicación que debemos hacer es más que clara: cuando se concibe al sindicato como un derecho fundamental de la persona humana, todo el mundo estaría de acuerdo. Pero cuando se trata de adecuar algunas de las apreciaciones pontificias con la práctica de amplios sectores cristianos, la práctica ya no es, ni mucho menos, unánime. Nos referimos en concreto al tema de la confesionalidad, concebida (éste es el caso de muchos pontífices) como algo que necesariamente deben asumir los católicos. La historia de lo que ha ocurrido hasta nuestros días prueba de forma inequívoca que, en su mayoría, los sindicalistas cristianos tienen una práctica sindical no confesional.

Una segunda indicación se refiere a la divergencia existente entre algunas apreciaciones pontificias y la práctica de muchos sindicalistas cristianos, por no decir la mayoría, que se identifican, por lo menos de hecho, con el sindicalismo de *clase*. Ello comporta la práctica asunción de una militancia sindical en organizaciones de inspiración socialista, comunista o simplemente marxis-

ta. Esto a pesar de los vaivenes políticos que están ocurriendo en los antiguos países del Este y en la misma Unión Soviética. Especular sobre lo que será el futuro es un tema en el que ahora no entramos.

En tercer lugar es importante destacar el papel desempeñado por numerosas organizaciones obreras cristianas en su aporte al sindicalismo de clase. En tiempo reciente, por no citar más que un ejemplo, es bien conocida la acción formativa tanto en Europa como en otros sitios de África, Asia y, sobre todo, América Latina, que han llevado a cabo grupos como la *Juventud Obrera Cristiana* (JOC) y otros movimientos obreros cristianos. En el caso más cercano a nosotros cabe mencionar lo que supuso el trabajo emprendido por los grupos de la *Hermanidad Obrera de Acción Católica* (HOAC) en su lucha contra el sindicato franquista y su posterior incorporación por parte de muchos de sus militantes en las organizaciones de clase, sin que ello supusiera abandonar la militancia en las organizaciones apostólicas.

Vale la pena mencionar, entre otros documentos, la reciente tesis publicada por la profesora francesa Anne-Marie Arnold-Pla (Universidad de Nancy, 1986) sobre *Rôle d'une association apostolique ouvrière: La Fraternité Ouvrière d'Action Catholique (HOAC) dans l'élaboration de quelques composantes comportementales et idéologiques des Commissions Ouvrières*. En este trabajo de la profesora Anne-Marie Arnold-Pla se analiza el contenido de las publicaciones, de los planes de formación y de numerosos boletines e informes, que ponen de manifiesto todo lo que en aquellos años supuso la aportación de los cristianos en la concienciación obrera y de clase y en la lucha clandestina, junto a su contribución en la creación de los actuales sindicatos, varios de ellos, los más representativos, de inspiración socialista o comunista.

En cuarto lugar conviene destacar lo que ha supuesto, y supone todavía, el proceso o itinerario de muchos hom-

bres y mujeres cristianas en su lucha por la justicia y en su compromiso sindical o político. Las reflexiones que estos cristianos o cristianas han hecho nos ponen de manifiesto el pluralismo de opciones y de caminos realizados: desde los que a partir de una fe madura y reflexión teológica llegan al compromiso social, hasta los que es a partir de la experiencia de lucha obrera como llegan a una vivencia evangélica de compromiso religioso. Lo que ha supuesto, y supone, la experiencia de la *Teología de Liberación* en América Latina y aquí, también es otro camino de encuentro fe-justicia-compromiso sindical. Por otro lado, la contribución de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II ha sido y continúa siendo otro camino para recorrer el sentido y la razón de la militancia.

En quinto lugar, no son pocos los trabajadores y trabajadoras cristianas que, aun sin afirmar necesariamente ser portadores de algo específico y exclusivo como tales cristianos en el desarrollo del sindicalismo, reconocen que en la base de la esperanza cristiana existe una resonancia con el proyecto utópico emancipador del movimiento obrero. El proyecto utópico de la esperanza cristiana no es ajeno, en este sentido, a la lucha por una nueva utopía de la clase trabajadora que hoy todavía no existe pero puede y debe existir.

Ya en sexto lugar, y sin ánimo de agotar, ni mucho menos, esta reflexión, la idea que se tiene por parte de la mayoría de los movimientos apostólicos cristianos es la de que no es justo, como en determinadas ocasiones se ha hecho, maximizar la aportación de los cristianos a la lucha por la justicia. Más bien se está convencido que, en su conjunto, la aportación de hombres y mujeres agnósticos o ateos ha sido un elemento decisivo.

Una última consideración, a título casi conclusivo, es que nos encontramos ante un fenómeno complejo. No puede negarse la aportación que ha hecho el magisterio pontificio, y la doctrina social de la Iglesia en general, al

desarrollo del sindicalismo de los trabajadores. Este desarrollo no ha sido, por supuesto, lineal. En algunos casos, ha sido reflejo de situaciones históricas que no han ayudado a estar a la altura de lo que podía esperarse de las altas instancias pontificias. En otros, la sensibilidad evangélica y la escucha al *clamor del pueblo de Dios* ha hecho que brotase una sintonía entre la realidad social y la palabra pontificia. En esto consiste, a nuestro entender, la riqueza y la pobreza de todo proyecto humano que quiere ser fiel a la *Palabra*.

Conclusión

Al finalizar esta sucinta reflexión en torno al tema de la *doctrina social de la Iglesia en el origen y desarrollo del sindicalismo*, en primer lugar, y sobre el *papel de los cristianos en el compromiso sindical*, en segundo lugar, debe decirse que en el momento actual se han abierto nuevos retos ante el sindicalismo. Buena parte de ellos están siendo objeto de reflexión por parte de las mismas organizaciones sindicales, otros, en honor a la verdad hay que decirlo también, aparecen indicados, como ya hemos advertido, en algunos de los últimos documentos de Juan Pablo II.

Pero estamos todavía en el inicio de este debate, tanto en la teoría como en la práctica. A título de inventario, y sin querer agotar el tema, recordemos sólo tres de esos retos, y que son, por suerte, objeto de preocupación para los sindicatos y para otros movimientos sociales, aunque la puesta en práctica de medidas alternativas sea todavía dramáticamente lenta e inoperante:

- La marginación, la pobreza y la exclusión social tienden a quedarse «marginadas» de las reivindicaciones clásicas del sindicalismo.

- Hoy por hoy, el sindicalismo constituye uno de los movimientos sociales más importantes en el conjunto de la sociedad civil. Si el sindicalismo no se hace eco y asume lo que hoy constituye el conjunto de los nuevos movimientos sociales: ecología, pacifismo, lucha contra la marginación y pobreza, discriminación racista y sexista, búsqueda de procesos alternativos de desarrollo económico y social, etc., el sindicalismo permanecerá anclado en las inercias de la clásica sociedad industrial y dejará de ser todo lo que de emancipatorio y creativo ha sido el sindicalismo desde sus orígenes.

- El actual desarrollo de las fuerzas productivas en el conjunto de las sociedades industrializadas, por un lado: nuevas tecnologías, nuevos colectivos de trabajadores y de técnicos, la incorporación masiva de la mujer, etc., y, por otro, la pobreza y el aumento creciente de la población en los países menos desarrollados, exigen nuevas políticas sindicales, nuevos modelos de desarrollo económico y nuevas ideas para un proyecto solidario internacional.

Estas no son sino algunas leves pinceladas de los retos que se presentan al movimiento sindical en general y, en nuestro caso, a los cristianos que están dispuestos a hacer la opción por un sindicalismo de clase y auténticamente emancipador.

LA ENSEÑANZA SOCIAL DE LA IGLESIA Y MI VIDA DE SACERDOTE OBRERO

RAMIRO PAMPOLS
Terrassa (Barcelona)

1. Presentación personal

Pienso que esta breve presentación testimonial necesita la descripción de un sencillo *curriculum* para ser entendida adecuadamente.

En primer lugar, tengo que decir que he venido a este Simposio (un poco providencialmente al ser hoy día festivo en Catalunya) invitado por mi buen amigo Antonio Cartagena, secretario de la Subcomisión de Pastoral Obrera.

Inicié el trabajo manual hace ahora veinte años, a raíz de una experiencia fuerte vivida en Bruselas en 1966-1967 con la emigración española, mientras yo realizaba estudios pastorales.

A mi regreso como profesor de Religión en un colegio de jesuitas de Barcelona, entro en contacto con la HOAC y dedico la mitad de mi tiempo a los aprendices de algunas fábricas de la ciudad: Pegaso, MTM, Macosa y Elizalde (Mercedes Benz).

La tensión que surge a partir de esta «doble fidelidad» no es fácilmente soportable y decido, impulsado por la HOAC, dejar el colegio para dividir mi tiempo entre media jornada de trabajo manual y el resto de la

jornada dedicarlo a los jóvenes aprendices de estas fábricas.

El paso siguiente es asumir la jornada completa de trabajo, cuando empiezan a desaparecer las escuelas profesionales.

A partir de mi inserción plena en el trabajo siento la necesidad de organizarme sindicalmente en CCOO y otros grupos, en aquel momento clandestinos, del Vallés Occidental.

En estos veinte años he pasado por una decena de fábricas. La penúltima, de unos 500 trabajadores, quebró en 1987. Después de casi dos años de paro, he conseguido trabajo de «torero» (carga, descarga y distribución del papel) en la Imprenta Municipal del Ayuntamiento de Barcelona, en turno fijo de tarde, de tres a once de la noche. Como delegado sindical de CCOO represento a unos 2.000 contratados laborales del Ayuntamiento.

También dedico parte de mi tiempo al CITE (Centro de Información para Trabajadores Extranjeros), al que me incorporé durante mi tiempo de paro forzoso.

Formo parte de Misión Obrera (MO) de los jesuitas en España y he asistido regularmente a los Encuentros Europeos de PO y de los PO franceses a lo largo de estos veinte años. Estuve en Nicaragua el año de la Cruzada de Alfabetización, pidiendo para ello excedencia laboral.

En el barrio de Les Arenes de Terrassa colaboro con la parroquia los domingos y atiendo a los vecinos como sacerdote en las pequeñas o grandes incidencias de la vida: defunciones, bodas, bautizos, primeras comuniones, etc.

Vivo en una pequeña comunidad (somos ahora dos personas, pues otros compañeros han preferido ofrecer su trabajo a países del Tercer Mundo: El Salvador, Bolivia, Nicaragua, Perú).

2. Razones que me impulsaron al trabajo manual como sacerdote obrero

Creo que puedo decir que la razón matriz de todas las demás fue sencillamente la atracción por el mundo de «los pobres», a partir del conocimiento directo de la emigración española en Europa y luego de la inmigración española en Catalunya.

Influyó también como contrapunto, la dedicación de tantos religiosos/as, y yo mismo, a los jóvenes de las clases medias. Cuando en *Lumen Vitae* propuse públicamente al centenar de estudiantes venidos de Europa y América realizar prácticas pastorales con la emigración en Bélgica, nadie se sintió llamado. Prefirieron acudir a los colegios tradicionales, con los que desde siempre se realizaban este tipo de experiencias catequéticas.

Ya en Barcelona, al dedicarme con todo mi ardor y buena fe a las clases de Religión, experimenté en los alumnos cierta lejanía y despreocupación. Simultáneamente corrían tiempos tensos y difíciles para el mundo del trabajo, especialmente para los que habían inmigrado a Catalunya.

Con temor y temblor decidí dar el salto: nuestros alumnos ya estaban bien atendidos. En el mundo del trabajo apenas estaba presente la Iglesia.

Otras motivaciones que reforzaron mi opción inicial fueron:

— El Concilio Vaticano II, que coincidió con el final de mis estudios de Teología. Las noticias que nos iban llegando, a través de las ponencias y debates, expresaban un afán de diálogo con la sociedad secular, una voluntad de encarar los problemas reales y concretos de la gente, una libertad de expresión que invitaba a romper moldes.

— La fuerte resonancia de este acontecimiento en España: eran tiempos en que la oposición al franquismo era a la vez arriesgada y gratificante.

Las desigualdades sociales eran también evidentes.

La Iglesia no acababa de reaccionar y el mundo obrero ejercía una gran atracción por su dinamismo y el pensamiento de sus líderes, su anticlericalismo me dolía profundamente. Sus agresividades frente a la Iglesia me desconcertaban. En estas condiciones, tenía un gran sentido hablar de la «evangelización de la clase obrera». Y estaba como telón de fondo, la pasada, pero a la vez afectivamente presente, guerra civil.

— En Francia, los PO reiniciaban su experiencia de trabajo en fábricas, cortada años atrás por orden de Roma. Era una referencia aún lejana pero atrayente, en un país que empezaba ya a abrirse a Europa.

— Algunas encíclicas de Juan XXIII y Pablo VI (*Mater et magistra*, *Pacem in terris*, *Populorum progressio*), que abordaban las cuestiones sociales y políticas con una nueva sensibilidad y con elementos de comprensión hacia otras formas de entender la vida.

— Y como un *humus* imperceptible, la meditación diaria y piadosa del Evangelio, tal vez un poco «maniquea», pero que estaba ahí, inquietando, sugiriendo, no sólo a nosotros, jóvenes estudiantes, sino a los propios superiores, que veían en esta atracción por los pobres (inmigrantes de los barrios marginales de Terrassa, Sabadell, Cornellá) una posible llamada del Espíritu.

3. Dónde estaba la Doctrina Social de la Iglesia

Quedaba bastante lejana y borrosa. Cuando la estudié en Filosofía, nuestro profesor de Ética, Pedro Vila Creus, que fue un hombre agudo y preciso, insistía en la exigencia de «un salario personal justo», en el «salario familiar» y en una tesis que caló sin duda en mi conciencia: «El capitalismo como intrínsecamente pecaminoso» (ésta era, creo recordar, su expresión).

Sin embargo, a partir de entonces se abrió un largo paréntesis. Años después, el contacto inmediato y permanente con mi nueva realidad, que era el lugar de trabajo, las nuevas relaciones que establecí, los seminarios clandestinos sobre marxismo, el propio agotamiento de los compromisos sindicales y políticos y, por qué no decirlo, la lejanía que se iba creando con los estamentos oficiales de la Iglesia (lejanía que era más de hecho que de derecho, pues la tolerancia con que se aceptó esta nueva forma de vivir el sacerdocio era una manera tímida de aceptación y tal vez, incluso, de admiración...), rompió el interés por los documentos oficiales, que nos daban siempre la imagen de un lenguaje cauteloso, abstracto, sistemáticamente conciliador de intereses contrapuestos, casi nunca profético y valiente, y carente de un análisis lúcido de la realidad.

4. Impacto de una lectura

En todo este contexto y dada la invitación de que he sido objeto, he querido someterme a una experiencia peculiar: leer pausadamente la última encíclica de Juan Pablo II para comprobar qué ecos suscitaba en mí.

No es fácil dar cuenta del resultado final de esta experiencia. Mi actitud íntima no ha sido adoptar una postura crítica o supersensible frente a las afirmaciones y planteamientos que propone.

En múltiples consideraciones me he sentido muy cercano:

— La sensibilidad por la condición obrera en sus luchas por la justicia, y a partir de la acción suscitada por el movimiento obrero (16).

— El valor que atribuye a los sindicatos para conseguir mayores espacios de igualdad (15), (35), (43).

— La fuerte crítica al liberalismo económico y a la cultura de consumo despiadado que genera el capitalis-

mo (con acentos, tal vez, excesivamente rigurosos) (19), (36), (40).

— El colocar a la persona y al trabajo personal en el centro vertebrador del pensamiento social del creyente (15), (32), (33).

— El papel positivo del conflicto y cómo debe enfrentarlo el cristiano «con coherencia y decisión» (14).

— La excesiva pretensión del capitalismo actual frente a la reciente caída del socialismo: «Cuán inaceptable es que el capitalismo tenga que ser el único modelo de organización económica» (35), (38).

— El papel protagonista del pobre y de los pueblos pobres para el cambio social (52).

Naturalmente, he destacado las consideraciones que me afectan más directamente. Me interesaba comprobar si me sentía cercano a determinadas expresiones de la encíclica y he comprobado honestamente que así era.

En cambio, hay otros enfoques que apuntan a cierta sensibilidad de fondo, y algunas afirmaciones concretas que me resultan todavía extrañas, alejadas de mi sentir de estos veinte años vividos al lado del mundo laboral industrial.

Sintiéndome parte de la Iglesia, voy a sugerirlas, con el fin de «ir tendiendo puentes» entre colectivos y realidades diferentes y entre instituciones que inspiran su pensamiento y su acción en culturas y en fuentes diversas...

En realidad, nosotros, como sacerdotes obreros, nos sentimos «en medio»: nos sentimos profundamente Iglesia y pertenecientes a la vez al mundo obrero secular. Y desde esta doble perspectiva, tal vez algo privilegiada, nos atrevemos a hablar.

He aquí los aspectos de la *Centesimus annus* que más me han «afectado» en sentido negativo o bien han suscitado en mí perplejidad o duda:

— Las relativamente frecuentes alusiones al papel negativo de las ideologías (5).

— El tratamiento que se da al ateísmo en relación a los males sociales (13), (55), o al referirlo con «el racionalismo iluminista» y su inevitable secuela «mecanicista» (13), o cuando le atribuye ser la verdadera (¿única?) causa de «las novedades» (24).

— El dar por liquidado el diálogo con el marxismo (26).

— El análisis de «los hechos de 1989» me suscita un peculiar «maniqueísmo político», en el sentido que no permite entrever ningún aspecto, aun mínimo, positivo, en esta larga y compleja experiencia colectiva.

— La afirmación, apenas matizada, de que «en la sociedad occidental se ha superado la explotación, al menos en las formas analizadas y descritas por Marx» (41), resulta, además de ambigua, dolorosa, para quienes estamos comprometidos sindicalmente: sin olvidar las bolsas de pobreza y marginación que se han ido ensanchando, existen nuevas formas de explotación más disimuladas pero reales: el trabajo sumergido, propio de tantas mujeres en sus propias viviendas; la angustiada inseguridad de los contratos eventuales; el trato a la inmigración (al que alude el papa en algún momento); el número de accidentes laborales mortales; los turnos rotativos semanales que no tienen en cuenta los días festivos; la explotación infantil creciente: ver «Cem anos depois», carta pastoral del obispo de Oporto. (En Portugal se habla de 200.000 niños en estas condiciones).

5. Consideraciones finales

Estos rápidos apuntes delatan, sin duda, en mí, una buena dosis de ignorancia y falta de rigor, como decía al comienzo.

Hay otros muchos documentos que completan, matizan y tal vez corrigen ciertas apreciaciones leídas en la última encíclica, sin tener en cuenta ninguna clase de hermenéutica textual.

Soy consciente de este riesgo y cuando acepté venir al Simposio asumí esta limitación personal.

Por tanto, sería ahora un contrasentido pretender establecer conclusiones cuando he venido a ofrecer tan sólo un testimonio, con toda su carga inevitable de ambigüedad. Simplemente quiero expresar un deseo y una inquietud:

1. Los motivos de mi desconocimiento de la enseñanza social de la Iglesia los he descrito ya al comienzo de esta comunicación. Probablemente, a partir de ahora tendré presentes nuevos acentos. No para dejar de sentir y vivir intensamente lo que tengo cada día frente a mí, sino para estar abierto —como lo está mi propio sindicato CCOO y otras organizaciones— a las aportaciones, antiguas y nuevas, de una Institución a la que por mi condición de sacerdote obrero he querido durante estos veinte años hacer presente y creíble a la clase obrera. Y sigo ahora con la misma esperanza.

2. A pesar de todo, este amplio bagaje doctrinal deja en pie mi inquietud de fondo, que, como a tientas, expreso así:

Desde experiencias de lucha por la justicia compartidas con compañeros no creyentes, ¿cómo dar razón de mi esperanza a este hombre secular? ¿Cómo dirigirme a él secularmente, sin pretendidas «cartas bajo la manga», es decir, aceptando la radical validez de su experiencia humana más auténtica, que es cuando se desvive por la dignidad del hombre, implicando en ello el sentido fundamental de su vida, de sus relaciones interpersonales y colectivas e institucionales, de sus aspiraciones profundas a la felicidad y al placer, el sentido incluso de «perder» o «entre-

gar» la vida, la única que cree en verdad poseer? Y a la inversa: ¿Cómo sentirme «convertido» por estos hombres de buena voluntad, de los que habla la encíclica al comienzo, que piensan de otra manera, que emplean otros lenguajes, que usan mediaciones históricas, tal vez tan honestas como las mías aunque yo no lo entienda así, que en ocasiones logran que me sienta más cercano a ellos, más «hermano» que a otros que, en principio, por la común cultura judeo-cristiana, debería experimentar como más próximos?

En otras palabras: ¿Cómo «traducir» y «saber leer» las categorías bíblicas en categorías propias del «creyente en el hombre» a secas, sin traicionar ni devaluar ni escamotear el misterio que nos envuelve y nos trasciende? En definitiva: ¿Qué hay de auténticamente verdadero en este posible «acceso al Padre por la vía no religiosa», más allá del vehículo cultural judeo-cristiano?

Entiendo que este interrogante no es rigurosamente el tema que nos ha convocado aquí. Pero si la fe está intrínsecamente unida a la justicia, desde la opción radical por ésta ha de ser posible el acceso al Misterio de Dios.

Y digo esto porque la propia encíclica *Centesimus annus* propone una concepción de la Verdad que me atrevería a calificar en este contexto en el que hablo como muy contundente, muy «hecha», evidentemente muy cristiana.

Sin embargo, tengo desde hace años la íntima convicción de que la inmensa mayoría de mis compañeros de trabajo se salvará sin entender, más aún, rechazando esta Verdad...

Como sacerdote obrero quisiera transmitir a la Iglesia esta «pasión» vivencial por el hombre secular, por el hombre ilustrado a su manera y desde parámetros que proceden de la confianza en la razón del hombre, en su razón, herida, tal vez, por los demás, por tantas limitaciones históricas de los cristianos —que debería-

mos llamar pecado—, y que nos cuesta tanto, como Iglesia, reconocer..

Pienso que este Simposio quiere ser una oportunidad para escuchar también estos acentos.

Bajar a esta arena plural supone, sin duda, humildad y reconocimiento. Los sacerdotes obreros sabemos algo de esto. Lástima que nos hemos ido haciendo viejos y no tenemos prácticamente sucesores... Pero ahí están los laicos, nuestros compañeros de equipo HOAC o JOC y otras comunidades y parroquias.

En fin, quiero acabar con un reconocimiento de los caminos que abre la *Centesimus annus*. Son, en verdad, reconfortantes.

Habla del «respeto y no la imposición» (53); se propone un diálogo permanente con el hombre (53), «que es el primer camino que la Iglesia quiere recorrer» (49), (53); habla de la colaboración y la fundada esperanza de trabajar con «ese numeroso grupo de personas que no profesa una religión» y que «puede contribuir a dar el necesario fundamento ético a la cuestión social» (60).

Ante las nuevas e inquietantes perspectivas que ofrece Europa —tanto la Comunitaria como la del Este—, no cabe otra actitud que apostar esperanzadamente por el hombre.

Y me atrevo a traducir la «opción preferencial» diciendo: desde el inmigrante, el desconcertado, el niño, el joven, el parado de larga duración, la mujer..

RAZONES DE UN COMPROMISO

MARIANO GAMO

Madrid

Una premisa básica de toda acción pastoral es *el conocimiento del medio integral* en que aquella va a desarrollarse. Elemento fundamental de ese medio son las personas, sus condiciones de vida y de trabajo, su problemática más urgente. La conocida y menos puesta en práctica parábola del buen Pastor (Juan 10, 11-16), expresa con meridiana claridad el necesario y mutuo conocimiento entre el pastor y las ovejas. Su ausencia convierte al pastor en puro mercenario, o en expresión menos hiriente, en mero funcionario o asalariado.

Al incorporarme a una parroquia de nueva creación, cuya demarcación correspondía a una barriada obrera (año 1964), la primera tarea que me impuse fue el mutuo conocimiento de párroco y vecinos. Este objetivo intenté lograrlo en dos aspectos: 1.º, eliminando obstáculos o prejuicios (eliminando el usted e implantando el tuteo desde los niños; prescindiendo de la sotana en cuanto fue posible; curándome en salud «del mal de piedra», tan eclesiástico sobre todo para un párroco fundador, cuya misión se identifica con la construcción del templo, uno de los grandes antisignos, para mí, de la acción evangelizadora; no introduciendo la práctica de la colecta dominical y dejándola tan sólo para situaciones excepcionales o casos de obligado cumplimiento muy restringidos, etc.).

Este aspecto, con ser importante, porque desarma muchas de las actitudes tradicionales del español medio ante los curas, cifradas en esa especie de antídoto cuasi evangélico que es el anticlericalismo (que fue, sobre todo), resulta insuficiente. Te haces simpático, resultas inofensivo, pero al poco tiempo puedes caer en la insipidez, cuando estamos llamados a ser precisamente «sal», es decir, en la no significación de nada, en la ausencia de la sacramentalidad básica eclesial. Por todo ello, no me conformé, no nos conformamos el equipo presbiteral y la incipiente comunidad, con la simple *captatio benevolentiae* de nuestro entorno social, sino que nos planteamos un nuevo paso adelante: hacernos uno más entre ellos; es decir, asumir con la mayor fidelidad posible la vida y la causa de la clase trabajadora. Esto comportaba el trabajo asalariado como elemento material y la identificación con las aspiraciones de la clase trabajadora en una situación concreta, como era el franquismo. Y además, desde otra situación no menos concreta: la de la Iglesia española, y por más señas la madrileña, aunque también en la coyuntura gozosa del Vaticano II, verdadero *Gaudium et spes* no sólo de muchos cristianos, sino, sobre todo, de un número no despreciable de personas de buena voluntad (agnósticos o ateos o pertenecientes a otros credos o religiones). La doble oposición a este compromiso con la clase obrera, ejercida tanto por el jerarca diocesano como por los resortes represivos del régimen, nos parecía una simple y no excesivamente cara cuota de entrada para sentar plaza en una clase social, pero proviniendo de una institución cuando menos ajena a los trabajadores.

¿Qué razones y motivaciones profundas me habían impulsado a quemar esas naves personales y eclesiásticas, provocando un viaje sin retorno a la situación anterior? Junto a un planteamiento pastoral fundamentalmente evangelizador, partíamos de una *eclesiología concii-*

liar (Iglesia-pueblo de Dios, Iglesia de los pobres, Iglesia fraterna, en la que nadie es más que nadie. «A nadie llamáis Padre, Maestro..., todos vosotros sois hermanos» (Mateo 23, 8-10), Iglesia libre en un estado libre (Pablo VI), aunque viviéramos un tiempo de dictadura, del que la propia Iglesia española era socio fundador, etc.). Nos apoyábamos en la *teología del Reino*, en la idoneidad de los pobres, en su condición de preferidos y en la correlativa exclusión de los ricos en el banquete del Reino. Esta teología no sólo no ofrecía dudas en el mensaje neotestamentario y bíblico en general, sino que había sido *la práctica de Jesús*. Asimismo, la historia de la *comunidad primitiva* nos alentaba a esa incardinación en la clase social más débil, para recuperar «el favor del pueblo», del que había disfrutado la Iglesia apostólica (Hechos 2, 47).

Finalmente, *el Vaticano II* con sus dos grandes constituciones nos señalaba el norte claro de una Iglesia con voluntad y compromiso de servicio, pero partiendo de los más pobres. Y para nosotros, entonces como ahora, aunque *mutatis mutandis*, estaba en la clase trabajadora con su amplio abanico de sectores (trabajadores en activo, parados, jubilados, familiares, etc.) la concreción histórica de los pobres de la tierra.

¿Qué influencia tuvo en este proceso de encarnación y compromiso la llamada *doctrina social de la Iglesia*? Mi primer contacto con la misma se remonta a la asignatura de Sociología, una especie de maría que, sin texto, nos impartía un párroco de Madrid en uno de los últimos cursos de Teología, durante una clase semanal. Todo se reducía a una breve noticia sobre la cuestión obrera, siguiendo seguramente el texto de la *Rerum novarum*, pero sin incitación alguna a la lectura de la encíclica y mucho menos a la inclusión de su doctrina en un esquema pastoral. Otras asignaturas, como la de Acción Católica o la de Teología Pastoral, tampoco se hicieron eco de las posicio-

nes sociales del magisterio eclesiástico. Ni lo pretendían ni podían pretenderlo en aquel contexto de la Iglesia española de los años 50, y en particular de la diócesis de Madrid. ¿Cómo iba la Iglesia española a abanderarse de una doctrina que proclama, entre otros, el derecho de los trabajadores a organizar libremente sindicatos como ejercicio de un derecho natural, cuando la dictadura franquista había implantado el nacionalsindicalismo, que, para más inri, contaba con asesores eclesiásticos, alguno de los cuales, antes de ser obispo con Franco, había fundado sindicatos en su región de origen? Tal era el caso del Dr. Almarcha, obispo de León.

La necesidad de tener que dar charlas en algunos centros a los aprendices madrileños, dentro de la llamada, en la legislación de entonces, hora semanal de formación, me obligó a un estudio personal de los textos sociales pontificios, de la bibliografía disponible sobre el tema y de los pocos documentos que la Conferencia de Metropolitanos a la sazón publicaba sobre la problemática obrera. ¿Cómo estar en desacuerdo con objetivos tan concretos y tan lógicos cuales eran el salario justo o suficiente, la participación en beneficios y la cogestión de la empresa, como proponían los metropolitanos españoles? Pero, ¿quién desde la Iglesia impulsaba una acción consecuente para el logro de esas aspiraciones? Globalmente hablando, nadie. La doctrina social de la Iglesia, fuera de los círculos de estudiosos de la misma y de algunos otros «círculos sociales», fue un capítulo bibliográfico para mi generación, como pudieran serlo las relaciones diplomáticas de la Santa Sede o la incorporación del folklore a los ritos litúrgicos en países de misiones, por poner dos ejemplos. Lo digo como lo siento: no reconozco en mi comportamiento influencia alguna de la doctrina social de la Iglesia. Más aún, jamás me ha preguntado nadie, hasta recibir la carta de A. Cartagena, sobre el particular. Y ha habido tiempos en que la entrevista era casi diaria.

Sólo a través de los movimientos especializados de A. C. y concretamente de la HOAC, puedo haber recibido algún tipo de influencia magisterial, pero nunca el impulso para mi compromiso de por vida con el mundo y la causa de los trabajadores. Mi vuelco a esta parte de la sociedad se lo debo, como ya he dicho, a una actitud crítica con el tipo de Iglesia vigente en España, al conocimiento de las experiencias pastorales de los franceses y al estudio de la literatura correspondiente. Todo ello, como antecedente de lo que fue, en cuanto acontecimiento y doctrina, el Concilio Vaticano II. Este conjunto de factores me permitió responder a un interrogante vital. ¿Qué hacer ante la situación de la clase trabajadora desde la estructura canónica de una parroquia de un barrio obrero de Madrid? Desde luego, los militantes de la HOAC no eran los más fieles partidarios del trabajo manual de su párroco, y la figura del cura-obrero chocaba con su imagen clerical del consiliario. Y, asimismo, la jerarquía era enemiga declarada de toda experiencia en este sentido, aunque con alguna excepción. Quiero recordar, en honor a la verdad, a dos buenas personas dentro del episcopado de aquellos años: el cardenal Tavera y el cardenal Bueno Monreal. Por desgracia, no puedo incluir a quien por aquellas fechas era el titular de esta diócesis y cuya implicación en mi primera detención y encarcelamiento para nadie era un secreto.

Tampoco conozco personalmente ninguna experiencia de incardinación en el mundo obrero inducida por la referida doctrina. Y pienso que, si algún caso se hubiera producido, nadie estaría más sorprendido que los propios divulgadores de la misma. Porque, en mi opinión, y para opinar he sido invitado, se trata de una posición doctrinal y como tal puede ser aceptada o rechazada o quedarse indiferente, pero carece de capacidad e incluso de expectativas para convertirse en un movimiento. Le falta eclesio-logía, teología de las realidades terrestres, pastoral y compromiso. Y le sobran muchos antis, como es, sobre

todo, el antisocialismo total. No hay ningún tipo de socialismo aceptable; por el contrario, sí se aceptan las bases puras y duras del capitalismo, como es el derecho de la propiedad privada, aunque se le posponga el estrambote del «destino universal de los bienes de la tierra». Es posible que para algunos la doctrina social de la Iglesia sea el embrión de una tercera vía, pero ni es teológicamente posible ni creo que se pretende. La propia *Centesimus annus* lo expresa al aceptar la legítima autonomía del orden democrático (CA 47). Lo cual traduce en mi opinión la realidad doctrinal de la doctrina social de la Iglesia, que se concreta en dos capítulos: rechazo absoluto del socialismo y correcciones a veces severas al capitalismo, pero dando por sentado que no entra en conflicto con las bases del sistema imperante, aunque acepte la posibilidad de otros modelos de organización económica. Así lo dice claramente la *Centesimus annus*, n. 35: «Queda mostrado cuán inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica». Como se ve, la objeción al capitalismo sólo es en el terreno de la organización económica; mientras que a la hora de posicionarse ante el socialismo la enmienda es a la totalidad: «El error fundamental del socialismo es de carácter antropológico» (CA 13). Y si algún *rigot* se guarda en esta encíclica para el capitalismo, se sitúa en el Tercer Mundo, para el que se reclama la vigencia de la *Rerum novarum* (CA 34).

Pienso, para concluir, que el centenario de la *Rerum novarum* y la propia *Centesimus annus* debieran ser el fin de un siglo y de un ciclo de ese «quiero y no puedo» de una Iglesia que, a través de la llamada doctrina social de la Iglesia, muestra su condición de prisionera, digamos cultural, de unas fuerzas poderosísimas, ante las cuales tiene que recuperar la libertad evangélica, que a título individual de hecho ejercen, y heroicamente, muchos hombres y mujeres de Iglesia. Esto la llevaría a acercarse sin

prejuicios a utopías que hoy desecha *a priori* contra sus propias tesis —(*Non, omnia opera peccatorum sunt peccata*) (*Non omnia opera socialismi sunt peccata*)— y a enfrentarse con hechos y situaciones ante las que no es posible callar sin renunciar al compromiso profético más elemental. La consigna paulina del «probadlo todo y quedaos con lo bueno», bien pudiera ser una buena guía para el próximo milenio que pronto vamos a pisar.

MOVIMIENTOS APOSTOLICOS. REFLEXION SOBRE LA PRACTICA

MOVIMIENTO JUNIOR

Madrid

Vamos a empezar leyendo un pequeño texto del Vaticano II que aparece en el Decreto sobre el Apostolado Secular (capítulo III, 12) y que dice lo siguiente: «*También los niños tienen su propia actividad apostólica, son testigos vivos de Cristo entre sus compañeros*».

Así pues, lo que pretendemos es hacer vida esas palabras mencionadas. Nuestro objetivo es: «*Que los niños se planteen sus vidas como militantes cristianos*». En nuestra tarea con ellos buscamos que tomen conciencia de que son cristianos y por lo tanto tienen una misión: *evangelizar/transformar la realidad*. Desde la experiencia del Movimiento Junior de Acción Católica y la reflexión que hemos ido haciendo de ella, afirmamos *que los niños son capaces de ser militantes cristianos, de vivir los rasgos de persona nueva. Porque los niños son personas, son activos, son creativos, pueden ser protagonistas de sus vidas y del movimiento, y pueden ser creyentes*.

Por lo tanto, nosotros estamos convencidos de que no se puede construir una *sociedad nueva* sin contar con la contribución de la infancia, con su colaboración y presencia, y por eso afirmamos que el Movimiento Junior existe cuando hay niñas y niños en equipo, en pandilla o, lo que es lo mismo, en *comunidad*, que quieren transmitir

a los demás niños, adultos o jóvenes su forma de ver y entender el mundo.

Aportación de la Doctrina Social de la Iglesia a nuestro compromiso

Desde que, en 1891, León XIII publica la *Rerum novarum* sobre la cuestión obrera, el campo de la enseñanza social de la Iglesia se ha ido ampliando; según ha ido pasando el tiempo los movimientos especializados hemos ido articulando la fe y nuestro compromiso social de acuerdo con las nuevas realidades. Desde su origen, los movimientos apostólicos han tenido muy claro que, como evangelizadores de los ambientes, la opción por la justicia y la opción preferencial por los pobres era algo esencial de su quehacer específico como enviados por la comunidad para testificar a Jesús y a su Evangelio en el mundo.

En una sociedad tan cargada de palabras y de imágenes, el «gesto», el compromiso, tienen un valor especial, valor de signo transmisor de un mensaje. Y ello es muy específico de los movimientos.

Toda la Doctrina Social de la Iglesia está llena de ofertas evangélicas para que los cristianos recuperemos el «gesto» como experiencia de nuestra fe; es por ello que los miembros de los movimientos debemos leerla como si estuviera dirigida particularmente a nosotros.

En el Movimiento Junior de Acción Católica concretamos esa opción preferencial por los pobres, al estar volcados en la evangelización del mundo infantil y al haber hecho una opción por los niños del mundo obrero, por los niños más marginados y apartados de todo bienestar económico, cultural y social. No cabe duda que hoy hay sectores del mundo obrero y también del mundo rural que están sufriendo una constante degradación de sus

condiciones de vida. Hay niños marginados donde hay padres marginados. Apostamos que los niños de estos sectores son personas capaces de colaborar en el cambio de su realidad; ellos son los destinatarios y protagonistas del Movimiento Junior de Acción Católica.

En la Doctrina Social de la Iglesia el principio más importante y el que constituye el corazón de la misma es *el de la dignidad de la persona humana*, creada a imagen y semejanza de Dios. Efectivamente, los niños son personas ya, y no hay que esperar a que crezcan para considerarlos así. Su personalidad aún está en desarrollo, pero existe; es una personalidad original y tiene su propia forma de ser. El niño puede ser protagonista *de su vida*, si se le permite. No cabe, por tanto, modelarle según intereses políticos, económicos, ideológicos o de otro tipo.

Ser niño en nuestra sociedad significa no tener reconocidos en la práctica los derechos que como persona tiene. Hoy día sufren una doble marginación: la de ser niños y la de padecer las consecuencias de la tan zarandeada crisis económica. Por otra parte, y curiosamente, también son considerados como *«un bien social escaso»*, ante una población que envejece y se encamina al crecimiento cero en el conjunto de los países europeos. Esta era la razón que se daba a la Comisión de Política Social y Empleo del Congreso de los Diputados, para que la población infantil se convierta cada vez más en objeto de atención por parte de los poderes públicos y de la sociedad en su conjunto.

Otra preocupación constante desde el comienzo de la Doctrina Social de la Iglesia ha sido la explotación de los niños trabajadores (CA 8): «Por desgracia, hoy todavía se dan casos de contratos entre patronos y obreros en los que se ignora la más elemental justicia en materia de trabajo de los menores o de las mujeres, de horarios de trabajo, estado higiénico de los locales y legítima retribu-

ción. Y esto a pesar de las declaraciones y convenciones internacionales al respecto».

Sigue habiendo menores que se dedican a cualquier actividad: mendicidad, recogida de basuras y cartones, prostitución, servicio doméstico, temporeros familiares, venta ambulante... Todo esto supone, además de la explotación laboral que conlleva, un perjuicio para su salud, educación y desarrollo integral.

Otro principio básico dentro de la Doctrina Social de la Iglesia es el de la organización social y participación democrática en la toma de decisiones, ya que se considera el mejor camino para respetar la dignidad y la libertad de las personas. De nuevo echamos una mirada a nuestra sociedad y vemos que al niño no se le considera capaz de participar en el proceso de construcción de la misma, o del colectivo donde está inserto. No hay espacios donde el menor pueda expresar su opinión, comunicar como colectivo sus necesidades o reivindicar sus derechos. De nuevo, al niño se le margina por el hecho de serlo y, por el contrario, sólo es sujeto de atención cuando sus conductas no coinciden con las que la sociedad etiqueta como «normales», actuando con una voluntad represora.

Ante este panorama de desigualdad, de injusticia, de guerra, de degradación de la tierra..., se nos llama a implicarnos en la tarea de construir el Reino de Dios, implicación que debemos llevarla a cabo con los más machacados. No cabe duda que hay sectores del mundo obrero que están siendo degradados; tenemos, pues, que unirnos con otros cristianos que están en el mismo tajo.

En el Movimiento Junior de Acción Católica, como Iglesia, como comunidad misionera en la que los niños desempeñan un papel fundamental, surge la necesidad de que esta implicación de los niños sea una realidad efectiva en todos los niveles del Junior. Así, desde hace más de cuatro años venimos impulsando y desarrollando la participación de los niños en las diócesis y en el nivel general o esta-

tal del Junior. Una participación e implicación que pretendemos extender al conjunto de la Iglesia y de la sociedad.

El Primer Encuentro General (celebrado en julio del 90 en Olmedo), fue un medio, una vía, que desde el Junior quisimos abrir para que las asociaciones de la infancia tengan la posibilidad de participar activa y directamente en la Iglesia y en la sociedad.

De las reflexiones y trabajo de los niños en estos siete días, surgieron unas conclusiones, elaboradas por ellos mismos, donde aparecen los problemas que sentían como más acuciantes para la infancia: discriminación, racismo y desigualdad, falta de respeto a las personas, poca atención de los políticos hacia los niños, insolidaridad, incumplimiento de los derechos del niño, pasividad, problemas en los barrios y pueblos, problemas familiares, en el colegio, problemas ecológicos y en la Iglesia.

También aportaron propuestas de solución a todos estos problemas y, por tanto, se han marcado unos compromisos que van a ir revisando a través de la organización infantil que ellos mismos se han ido dando y en futuros encuentros estatales.

Y para terminar, señalar que desde el Movimiento Junior de Acción Católica hacemos una valoración positiva de la Doctrina Social de la Iglesia, en cuanto orientadora a la evangelización de la sociedad, en cada momento concreto de la historia, al mismo tiempo que nos plantea nuevas llamadas que surgen al contrastar nuestra acción evangelizadora con la Doctrina Social de la Iglesia y que nos ayuda a no quedarnos tranquilos mientras el ser humano siga aplastado; hemos de levantarnos para que el grito del pobre sea oído; estamos invitados a hacer posible la utopía del Reino, haciendo posible que los niños sean parte activa en esta tarea, pues, como decíamos al principio: *«También los niños tienen su propia actividad apostólica, son testigos vivientes de Cristo entre sus compañeros»*.

MOVIMIENTOS APOSTOLICOS. REFLEXION SOBRE LA PRACTICA

MOVIMIENTO JOC
Madrid

Entendemos la doctrina o pensamiento social de la Iglesia como un flujo dialéctico entre la experiencia y actuación de los laicos en el mundo, en la vida social cotidiana, y la reflexión teológica moral que los Papas hacen sobre esa experiencia, aportando unos principios que orienten los criterios, actitudes y actuaciones de las comunidades.

Los movimientos apostólicos, y en concreto los movimientos apostólicos obreros, entre ellos la JOC, hemos hecho desde nuestra encarnación y compromiso aportaciones significativas, tanto a las cuestiones fundamentales a abordar como a materializar en una práctica (a veces conflictiva) los principios socio-políticos que iba ofreciendo la Doctrina Social de la Iglesia.

Recordamos una anécdota concreta. En la preparación del 70 aniversario de la *Rerum novarum*, Cardijn escribió su pensamiento y su experiencia del mundo obrero y la de los trabajadores, y lo mandó a Juan XXIII, que así le respondió: «Le agradezco las aportaciones que me ha ofrecido para la publicación de la encíclica *Mater et magistra*. Le doy las gracias por la JOC. Rezo todos los días por ella y la bendigo». Finalmente, el Papa Juan XXIII aprobó el método de Cardijn —ver, juzgar, actuar— con su misma encíclica y lo recomendó como el modo de

aplicar los principios sociales. Y así el método de Cardijn viene a ser el método de la Iglesia.

Nuestra aportación en esta comunicación no va a ser tanto el comentario del contenido de los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia, sino más bien algunos principios básicos de ésta. Tres son los principios de la Doctrina Social de la Iglesia que el movimiento jocista vive con cierta intensidad e iluminan nuestra tarea entre los jóvenes del mundo obrero:

- La comprensión de la persona.
- La persona como sujeto de la vida socio-política.
- En cuanto a la presencia, nos guía el principio de «sal y levadura en la masa».

1. La comprensión de la persona

a) El valor absoluto de la persona: su dignidad inalienable enraizada en Dios

Cardijn plasmó en una frase todo el dinamismo de este principio concretado en el ambiente obrero: «Cada joven trabajador vale más que todo el oro del mundo, porque es una persona e hijo de Dios».

Desde aquí desarrollamos entre los jóvenes del mundo obrero la sensibilidad para captar y comprender su situación concreta: su paro, su contrato, sus condiciones de trabajo, su barrio obrero, la calidad de la formación...

Y la dignidad de cada persona es el criterio para enjuiciar la justicia e injusticia de su vida obrera y de las causas concretas y estructurales que las provocan.

En la práctica de la JOC, los análisis no se hacen en reuniones académicas, sino caminando codo a codo con los jóvenes, viendo la situación juvenil obrera con rostros y nombres. Y la afirmación de la dignidad de la persona

humana no es un mero principio moral, sino una llamada viva que se recibe de cada joven y del conjunto de los jóvenes de la clase obrera, para actuar en orden a la recuperación y respeto de esa dignidad.

b) *Atención a toda persona*

Guiada por la comprensión cristiana de toda la persona, la JOC, en nuestra tarea educativa y evangelizadora, miramos y educamos a la juventud trabajadora en su totalidad, en todas sus dimensiones: en la dimensión laboral, su tiempo libre, afectividad, sexualidad, capacidad de trascendencia...

El proyecto de persona y sociedad va siendo aquel que, teniendo como horizonte a Jesucristo, a la reflexión que a través de la historia va haciendo la comunidad eclesial y las aportaciones de las ciencias humanas, respete y desarrolle a toda persona y a todas las personas. Desde aquí la JOC se posiciona denunciando los sistemas económicos, políticos y culturales que explotan y alienan a los jóvenes trabajadores, y se compromete con otros colectivos sociales para contribuir a la transformación social.

c) *La vocación de cada persona como imagen e hija de Dios*

La JOC comprende a la persona como un proyecto, vocacionada por Dios a realizarse personalmente y a desarrollar una tarea concreta en su realidad social concreta. La ve cargada por Dios de posibilidades, valores, capacidades para desarrollar ese proyecto.

Con esta convicción los jocistas nos acercamos a nuestros compañeros jóvenes obreros, confiamos en ellos, en

su capacidad, les posibilitamos en el proceso educativo de sus responsabilidades para que vayan experimentando y descubriendo sus valores.

La vocación no es una palabra vacía, sino que se va llenando de contenido concreto y real en el descubrimiento progresivo de su propia persona, de su clase social obrera y del papel dentro de ella, según el proyecto del Evangelio.

2. La persona como sujeto de la vida político-social

El protagonismo y la participación han sido en la JOC dos principios que han constituido su mística y han guiado en concreto toda la aportación a los jóvenes del mundo obrero.

Que sean sujetos de su propia vida, que se capaciten para no delegar en nadie ni su problemática, ni la acción transformadora.

La JOC educa y forma la conciencia de los jóvenes trabajadores para que se incorporen de manera protagonista y como creyentes, con pequeñas o grandes acciones, a la vida social.

Desde aquí la JOC se posiciona contra todo sistema socio-político que prohíba la participación (como las dictaduras) o la imposibilite realmente (como la máquina burócrata de los nuevos Estados).

3. En cuanto a la presencia, nos guía el principio de ser «sal y levadura en la masa»

La dimensión misionera y la presencia entre los jóvenes del mundo obrero han constituido y constituyen el talante de los jocistas y de la JOC como comunidad eclesial.

La formación de la dimensión social de la fe es nuclear al interior de la JOC; desde aquí se hace la aportación a los jóvenes del mundo obrero, no como una alternativa, sino dinamizando desde esa formación las situaciones, organizaciones, proyectos de la vida obrera.

Críticas que plantean los militantes

La Doctrina Social de la Iglesia, a veces, se queda en buenas intenciones, una parte pequeña del conjunto de la vida de la Iglesia, que después no se traduce ni se lleva a la práctica en algunos de sus ministerios. Estos militantes del mundo obrero, allí en sus puestos de trabajo, en sus barrios o escuelas, no encuentran apoyo o aliento en su entorno. En primer lugar, desde los cristianos de su propia comunidad parroquial, después el propio párroco, y así seguimos subiendo en la organización de la diócesis. Esta falta de apoyo, que expresan ellos sintiéndose parte de la comunidad eclesial, también la perciben sus compañeros del mundo obrero.

Desde el movimiento se percibe que hay un aburguesamiento en la lectura e interpretación de la Doctrina Social de la Iglesia, así como un «esto no tiene que ver conmigo». Un ejemplo claro que estamos viviendo es, a nivel general, y dando por sentado la diversidad de experiencias en el trabajo pastoral con los jóvenes, algunas de estas prácticas:

1. El tipo de análisis que se hace. Normalmente es de tipo cultural, del mundo de los valores y pocas veces se habla de las causas y el entorno social de los jóvenes. Desde aquí podremos apreciar qué tipo de respuesta se le va a dar a estos jóvenes.

2. Otros hacen un análisis social de las consecuencias (y hay que reconocer la enorme sensibilidad que tienen muchos cristianos por el mundo de la marginación,

de la droga...), pero normalmente, y sin quitar importancia ninguna, sólo se queda en dar respuesta a esas consecuencias de forma personal y testimonial, sin producir cambios ni denunciar las causas que las provocan.

Esto sólo es un ejemplo, sin querer generalizar ni profundizar demasiado. Todos sabemos que existen muchos ámbitos de los que podríamos hablar: las clases de Religión, confirmaciones, seminario, etc...

Retos que nos preocupan de la Doctrina Social de la Iglesia como jóvenes obreros cristianos:

1. El que la Doctrina Social de la Iglesia se quede encerrada en escuelas sociales, cursos, y no se le busque una metodología que ayude a cada creyente, a las comunidades, grupo, y asociaciones cristianas a vivirla con posturas y actuaciones concretas en la sociedad.

Este reto lo captó Juan XXIII en la *Mater et magistra* y apuntó la educación práctica y la metodología de la acción como respuesta, especialmente para los jóvenes.

Creemos con humildad que no será la mera catequesis social la que posibilite a la Iglesia ser «levadura» en nuestra sociedad, si no se la une al método de formación por la acción para que sea capaz de generar comportamientos y compromisos para un mundo más solidario.

También en este reto querría expresar la necesidad de ir haciendo una lectura de la práctica de estos cristianos comprometidos en la sociedad: sus intuiciones, sus dificultades, prácticas cotidianas... Todo ello para que la Doctrina Social de la Iglesia no se quede en panfletos, eslógenes o pronunciamientos, sino que esté preñada de vida. Esto lo decimos porque, a veces, vemos a un gran número de intelectuales de nuestra Iglesia que lo que hacen es más elaborar sus propias teorías y ofrecerlas por si pueden orientar y no tanto mantienen la actitud de ir observando y reflexionando en diálogo con ellos sobre la praxis diaria.

2. Un segundo reto que nos preocupa, y que está unido al anterior, es la necesidad de promover, apoyar, movimientos y asociaciones que posibiliten el proceso de formación de la conciencia social de los seglares y acompañen el compromiso socio-político de los laicos.

3. Y un último reto, de gran importancia para la JOC, es cómo traducir y llevar el pensamiento social de la comunidad eclesial a los jóvenes de los barrios obreros, cuando el lenguaje se percibe farragoso y lejano para ellos.

Valoramos todos estos medios, al igual que estas *Jornadas* dirigidas a la profundización de la Doctrina Social de la Iglesia y que van orientadas a unos determinados destinatarios. Pero creemos importante un segundo paso: esto que hemos aprendido, reflexionado y profundizado, ¿cómo hacerlo asequible a este colectivo de jóvenes?

Creemos, como bien dice la *Centesimus annus*, que la Doctrina Social de la Iglesia no debe ser una teoría, sino fundamento y estímulo para la acción, y que tiene el valor de un instrumento de evangelización.

MOVIMIENTOS APOSTOLICOS. REFLEXION SOBRE LA PRACTICA

MOVIMIENTO HOAC

Madrid

La experiencia que como movimiento especializado de Acción Católica para la evangelización del mundo obrero tiene la HOAC de la Doctrina Social de la Iglesia, le viene dada de la comprensión que tiene de la misma y de su ser Iglesia en el mundo obrero.

Para la HOAC y sus militantes la fe cristiana tiene una dimensión que le es esencial y constitutiva: la dimensión política. El cristianismo tiene un mensaje global de sentido de la persona y es una fuerza que empuja a la realización de un proyecto «utópico»: el Reino de Dios en la perspectiva del pobre. La fe, por tanto, no es «neutra».

La fe cristiana, en cuanto tal, no aporta soluciones técnicas a los problemas. No tiene «utopías» históricas propias, ni se identifica con ninguna de las existentes.

La Iglesia, a través de la Doctrina Social de la Iglesia, manifiesta su gran preocupación por los problemas sociales que vive el mundo de hoy y motiva a los cristianos a comprometerse, desde su fe, para transformar las situaciones que degradan la dignidad de las personas. Es decir, la fe cristiana implica «el compromiso por la justicia».

La Doctrina Social de la Iglesia no se dirige a proponer programas concretos. Pero la Iglesia considera que corresponde a su misión iluminar con la luz de la fe el

quehacer de las personas destinadas a construir estructuras de justicia para lo social, lo económico y lo político. Porque los problemas sociales no se reducen únicamente a aspectos «técnicos»; como problema humano, lo social tiene también unas dimensiones éticas.

A través de la Doctrina Social, la Iglesia invita a los cristianos de una manera constante a unir fe y vida. Dicho de otro modo, hacer de la vida una expresión permanente de la fe.

Por eso a la Doctrina Social de la Iglesia no se la puede considerar sin más como un cúmulo «intocable» de principios o de «afirmaciones abstractas», sino que es el esfuerzo constante por confrontar una realidad con el Evangelio y sacar orientaciones y criterios para el trabajo en dicha realidad.

Es, por tanto, un proceso permanente de iluminación de la realidad cambiante. Tiene un «carácter dinámico». No es algo monolítico, afirmado de una vez para siempre. Ni es una voz universal para todas las situaciones y circunstancias.

La Doctrina Social de la Iglesia en la vida de la HOAC

Conociendo el origen, la trayectoria y la evolución de nuestro movimiento, podemos afirmar que la Doctrina Social de la Iglesia forma parte de la vida de la HOAC desde su nacimiento.

Ciertamente, en cada momento histórico y dependiendo de las aportaciones, tanto eclesiales como sociales, la HOAC ha ido concretando y explicitando la Doctrina Social de la Iglesia de distintas formas.

En la primera etapa de la vida de la HOAC, la Doctrina Social de la Iglesia estuvo presente en las publicaciones y en la reflexión que se hacía, principalmente de las encíclicas, con el método: *ver, juzgar y actuar*.

Es de sobra conocido que Guillermo Rovirosa, fundador de la HOAC por encargo de la jerarquía, tenía en gran aprecio a la Doctrina Social de la Iglesia, pero estaba radicalmente en contra de la utilización que de ella hacían sus máximos defensores y propagandistas.

Hay un elemento que es fundamental en la Doctrina Social de la Iglesia y que consiste en la defensa de la «prioridad de la persona». Rovirosa lo traduce con la fórmula de «a la medida del hombre», y dice que este concepto es clave. Para que este concepto pueda traducirse en la realidad, Rovirosa ve claro que «no se trata de corregir lo existente, dejando intacta su raíz, sino de cambiar el sistema». Por eso, Rovirosa rechaza tanto el capitalismo como el socialismo de Estado.

Rovirosa propugnaba un entendimiento desaburguesado de la Doctrina Social de la Iglesia. Esto era compartido también por Tomás Malagón, que criticaba el uso que se hacía de la Doctrina Social de la Iglesia y a aquellos que la tomaban como algo inmutable.

Junto a la utilización de la Doctrina Social de la Iglesia a través de las publicaciones y de la reflexión con el método del *ver, juzgar y actuar*, se comenzó también a preparar, aunque no llegó a terminarse, el segundo año del Plan Cíclico, siendo uno de los objetivos de este Plan un conocimiento de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia para discernir las realidades en donde estaban presentes los militantes.

En otro momento, hubo un cierto «silencio» o no se recurrió de forma explícita a la Doctrina Social de la Iglesia. Fueron varios los motivos que impulsaron este «pasar» de la Doctrina Social de la Iglesia.

Por un lado, el ambiente eclesialístico en el que se quería imponer un método vertical, con un cuerpo doctrinal cerrado y ante el que el laico sólo tenía que «ejecutar».

Este ambiente chocaba con la sensibilidad de los militantes de la HOAC, que querían vivir eclesialmente, sin-

tiendo con la Iglesia, el trabajo y el compromiso en la construcción de una sociedad más justa y fraterna; pero entendían que la comunión eclesial no era una unión unilateral con los Pastores, sino una común-uniión en la reciprocidad, respetando lo específico de cada parte.

Por otra parte, en muchas ocasiones y durante muchos años, la interpretación y utilización que se ha hecho de la Doctrina Social de la Iglesia ha pretendido legitimar y consolidar sistemas y praxis conservadoras, deslegitimando, en bloque, cualquier praxis liberadora.

Criterios de actuación socio-política

En estos momentos, en la HOAC hemos concretado y formulado lo esencial de la Doctrina Social de la Iglesia en lo que nosotros entendemos son los «criterios de actuación socio-política». Estos criterios, sobre todo el primero, nos recuerdan que todo queremos mirarlo a partir de Dios, y nos quieren ayudar a descubrir su voluntad. Asimismo, ellos nos quieren orientar para tener más claridad a la hora de vivir y concretar nuestro seguimiento de Cristo. De la misma manera entendemos que tener en cuenta estos criterios es expresión de nuestro sincero deseo de «sentir con la Iglesia», pues estos criterios están tomados de la Palabra de Dios, transmitida por la Iglesia y explicada especialmente a través de sus enseñanzas sociales.

Los criterios fundamentales son dos:

1. *Coherencia de nuestra vida y de nuestra actividad con la fe cristiana y con la espiritualidad que ella genera en nosotros*

El encuentro con Dios y la huella (fe) que El deja en nosotros, nos remite de un modo nuevo a todo, impulsados y orientados por su Palabra, cuyo contenido esencial

es Jesucristo. Y cuando esa Palabra se va haciendo vida en nosotros, va engendrando en nosotros un conjunto de actitudes que revelan un modo de ser y de actuar: una verdadera espiritualidad cristiana.

Esas actitudes se refieren, unas, a la sensibilidad; otras, a la inteligencia; otras, a la voluntad. A través de ellas se va desarrollando la vida de la fe en nosotros y vamos viviendo y concretando nuestro seguimiento de Cristo.

2. *Reconocimiento teórico y práctico de la prioridad de la persona*

La fe cristiana exige reconocer teórica y prácticamente que toda persona, por ser imagen viva de Dios e hija suya, ha de ser siempre sujeto y fin, y nunca medio o instrumento, ni en la política, ni en la economía, ni en cualquier ámbito o actividad de la sociedad y de la Iglesia.

Pero no basta con afirmar teóricamente la prioridad de la persona; es necesario afirmarla también prácticamente, creando las condiciones económicas, sociales, políticas, culturales, religiosas, familiares... que, de hecho, hagan posible y fomenten la liberación y promoción integral y colectiva de la persona humana en su dimensión histórica y trascendente, contribuyendo así a la construcción del Reino de Dios, que no se agota en el progreso histórico.

Este segundo criterio necesita ser explicitado y concretado en diversos aspectos para que sea operativo. Así, señalamos como «sub-criterios» que ayudan a la concreción del segundo:

- a) Solidaridad afectiva (compasión) y efectiva (compromiso) con los pobres y desde los pobres

El amor preferencial a los pobres no puede ser considerado como una opción libre para el cristiano, sino

como una exigencia y una experiencia necesariamente implicadas en su fe. Para el cristiano, los pobres y oprimidos no son sólo un conjunto de clases y fracciones de clases explotadas y dominadas, ni un mero potencial revolucionario, sino el mismo Jesucristo que reclama desde cada uno de ellos y desde todos ellos nuestra entrega total a la causa de su liberación.

- b) Desarrollo democrático, como reconocimiento práctico de la prioridad de la persona, como medio para su realización y como avance en el protagonismo del pueblo

Entendemos por democracia un sistema político en que la persona es sujeto de su vida y nunca objeto del mismo; un proyecto de vida comunitaria decidido y realizado en común, que garantice la máxima paz, bienestar y libertad compatibles con los derechos de todos.

- c) Fomento de la cultura popular y de la ética social para que el pueblo pueda ser, de verdad, protagonista de su autoliberación

El avance de la conciencia política del pueblo es necesario para el desarrollo democrático que haga realmente efectiva la prioridad de la persona y la solidaridad activa con los pobres. Pero este avance de la conciencia social y política exige ineludiblemente:

1) Una amplia difusión de la cultura popular. Entendemos por cultura popular aquella que va haciendo al pueblo verdaderamente capaz de ser protagonista de su autoliberación.

2) Desarrollo y potenciación de una ética social coherente con los valores cristianos, que humanice y dignifique realmente la vida social.

- d) **Prioridad de la sociedad sobre el Estado, de tal manera que éste sea servidor de la sociedad y garantía de los derechos individuales y sociales**

Desde una visión humanista, y más aún atendiendo a la espiritualidad que genera la fe, el Estado sólo puede ser entendido y asumido como un instrumento del que se dota la sociedad para la consecución de los objetivos y las metas que se propone.

Más aún, esa misma espiritualidad nos habla de la forma en que debe ser entendido el ejercicio del poder y de la autoridad como servicio y nunca como arma que se pueda utilizar para la explotación, opresión o dominación de las personas o grupos sociales. La Palabra de Dios en el Antiguo Testamento y, sobre todo, en el Nuevo Testamento, a través de las actitudes y prácticas de Jesús, dan sobrada cuenta de ello.

- e) **Tendencia real a la autogestión económica, que posibilite que el hombre sea fin y sujeto y no medio del trabajo y la producción**

En las más recientes etapas de la historia de la humanidad, las aspiraciones liberadoras comienzan a tener en cuenta la necesidad de que la persona no sea objeto, instrumento o medio, sino sujeto y fin. Esto no sólo en el plano político, sino que cada vez se tiene mayor conciencia de que ha de darse también en el económico.

La espiritualidad generada por la fe no sólo se muestra coherente con esos valores y aspiraciones, sino que los dota de un nuevo sentido y una mayor radicalidad: defensa permanente de la persona como fin y sujeto del trabajo, y denuncia y oposición a toda forma de instrumentalización del trabajador en cualquier sistema social.

f) Tener en cuenta las exigencias del realismo

Hoy es frecuente constatar que «realismo» se identifica con una práctica social y política que pretende, a través de los procesos de tecnocratización, funcionalización y burocratización de la acción social, política y de gobierno, reducir y eliminar la participación y el protagonismo en la esfera de las decisiones sociales.

En el fondo, se trata de un «realismo» que subordina los imperativos éticos a los imperativos técnicos. En otras palabras, que evita que la sociedad tome sus decisiones acerca de «lo que hay que hacer», que fije los objetivos sociales.

Nosotros no queremos confundir este «realismo», nacido del momento político actual, con el realismo que brota de la espiritualidad generada por la fe.

El realismo inspirado en la fe tiene también en cuenta ambos imperativos: ético (lo que hay que hacer) y técnico (lo que se puede hacer), pero en orden inverso. Es en razón de los imperativos éticos, así como en razón del reconocimiento y el respeto a la prioridad de la persona, cómo el cristiano ha de plantearse los condicionamientos históricos y sociales de cada momento (económicos, sociales, políticos, culturales, etc...), teniendo en cuenta su influencia y su peso real en la sociedad.

g) El desarrollo de la comunión en la sociedad

El futuro de la sociedad, para los seguidores y seguidoras de Jesucristo, se encuentra en traducir la comunión y el amor en relaciones sociales y humanas. Relaciones inspiradas en la gratuidad, que es, ante todo, solidaridad incondicional con los pobres y oprimidos, sencillamente por el hecho de serlo. Relaciones que exigen plasmar y hacer posible todos los criterios antes enunciados.

Se trata de un criterio que nos ayuda a captar y orientar el sentido de nuestro compromiso; un criterio, por otra parte, que nos alerta permanentemente sobre las tentaciones y riesgos de «huir al desierto», de conformarnos con aspirar a realizar nuestra propia «revolución» en la cotidianidad y estrechez de nuestra vida personal.

Conclusión

Como ya hemos dicho, estos criterios y actitudes cristianas que la fe genera y potencia en nosotros, al profundizarlas, cultivarlas y querer ser fieles a ellas en todas las dimensiones y aspectos de nuestra exigencia personal y comunitaria, se nos convierten en criterios de acción.

En las enseñanzas sociales de la Iglesia, sobre todo en los documentos más recientes, podemos encontrar material más abundante y valioso (interpelaciones acerca de problemas graves y urgentes, orientaciones, criterios de juicio, líneas de acción), especialmente referido al mundo del trabajo, que puede ayudarnos a desarrollar el contenido de estos criterios, a aplicarlos a nuestra situación y a descubrir pistas para nuestra manera de vivir y para nuestro compromiso personal y comunitario.

No obstante, el hecho de que existan enseñanzas sociales de la Iglesia, no nos ahorra el trabajo de analizar y discernir desde nuestra situación concreta, puesto que, como señala Pablo VI en la «Octogesima adveniens», núm. 4:

«Frente a situaciones tan diversas nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal. No es éste nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del evangelio, deducir principios de reflexión,

normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia, especialmente en esta era industrial...

A estas comunidades cristianas toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideran de urgente necesidad en cada caso».

GRUPOS CRISTIANOS DE INSERCIÓN LABORAL CON LOS EXCLUIDOS

«EL RASTRELL»

Valencia

Origen y comienzos de una experiencia: «El Rastrell», de Valencia

Un grupo de personas organizadas en comunidades de base, comenzaron a madurar la posibilidad de organizar una Trapería en Valencia, allá en enero de 1983. Algunas de ellas habían visitado en Barcelona a los que habían iniciado lo que hoy es la Trapería «Engruña» y, en vista de que aquello funcionaba, pensaron que algo parecido se podía montar en Valencia.

Para ello nos llamaron a los que podríamos estar interesados por llevar adelante la idea. Entre ellos, a un profesional recogedor de cartón y chatarra, otro chico recién salido de la cárcel, dos jóvenes que tenían experiencia en trabajos artesanales de venta ambulante y a mí. Tuvimos varias reuniones previas, analizando un poco por dónde y cómo podríamos empezar con la Trapería. Hicimos algunas visitas a los Traperos de Emaús, de Pamplona y San Sebastián, y, con no pocas dudas de si esta experiencia podría ir adelante, la emprendimos allá en marzo del 83.

Era de vital importancia un local en donde pudiéramos almacenar lo que recogíamos en las casas para su posterior selección y venta. La generosidad de las Hermanas Marianistas hizo posible que saliéramos de dicho

apuro, al cedernos los locales y patios de un viejo colegio situado en la céntrica calle Albor, de Valencia. Siete años de cesión de dichos locales ha hecho posible que «El Rastrell», al cabo de los ocho años de funcionamiento, de ser una experiencia, haya pasado a ser una realidad de mini-empresa autogestionada.

Tardamos dos meses en acondicionar el edificio, que llevaba tiempo sin habilitar, y preparar un poco la infraestructura mínima para que las recogidas de «residuos» pudieran ser seleccionadas. Para ello, se prepararon cuatro zonas de recuperación: de electrodomésticos y derivados, muebles, ropa y papel-cartón.

En estos comienzos fue de vital importancia la dedicación voluntaria y gratuita de muchas personas pertenecientes a comunidades, que colaboraron en que «El Rastrell» se consolidase y, como fruto de ese trabajo, se vean hoy los resultados. Entre éstos cabe destacar a la Frater de minusválidos, guardería parroquial del Barrio del Cristo y librería «Llavors».

Críterios internos

Se propusieron y decidieron:

a) Trabajar con personas marginadas: alcohólicos, ex presos, drogadictos, etc.

b) Objetivos a conseguir:

- Su integración social.
- Ser un medio para vivir de forma digna.
- Intentar una reinserción social.
- Etcétera.

c) Esto se conseguía recogiendo objetos que a otras personas no les fueran de utilidad, pero que nosotros les pudiéramos dar un destino práctico. Con otras palabras,

aprovechar como instrumento de trabajo y medio de vida lo que se desecha en esta sociedad de consumo.

La concesión de unos donativos a fondo perdido por parte de grupos y personas que lanzaron la idea de esta experiencia, hizo posible la compra de un camión usado y del cobro de unos mínimos salarios en la primera fase en que «El Rastrell» no tuvo ningún ingreso.

Disponiendo ya de los medios para comenzar: local, vehículo, personal, etc., organizamos una campaña de propaganda, con carteles, hojas y charlas, lo que dio como resultado las primeras recogidas de electrodomésticos, papel, ropa, muebles, que una vez acondicionadas mínimamente las pusimos a la venta del público. Sirva como anécdota que la primera semana hicimos de caja 4.500 ptas. y hoy hacemos una media de 350.000 a 400.000 ptas.

Criterios cara al exterior

Las motivaciones de carácter social han sido de un espíritu de solidaridad con otras instituciones de nuestra índole. Hemos intercambiado experiencias con grupos de Murcia, Albacete, Logroño, etc., que nos han visitado con el fin de abrir en sus respectivos lugares grupos o asociaciones con finalidades similares. A raíz de estos intercambios comenzaron a funcionar unos grupos en Alcantarilla (Murcia), Albacete, Logroño, etc.

Como muestra de solidaridad con necesidades de diversa índole, mandamos 100.000 ptas. a Etiopía, a través de Cáritas; 250.000 a Nicaragua, para campañas de alfabetización; 200.000 a un colectivo parecido al nuestro que se abrió aquí en Valencia; 1.350.000 a una cooperativa agrícola enfocada hacia personas jóvenes y conflictivas del Barrio del Cristo; 200.000 a la cooperativa «El Trabajo de los Corrales» (Sevilla), etc. Todas estas aportaciones se

han hecho siempre con los problemas planteados en Asamblea y con decisión tomada por la totalidad de los miembros, aun y a pesar de que nuestros sueldos, iguales para todos, sean bastante bajos. Por ello, a la pregunta de qué motivaciones evangélicas hay en nuestro grupo, puedo contestar, citando a González Faus en su librito «Carta a un amigo agnóstico», que para Jesús el agnosticismo abierto y solidario es mejor (está más cerca de Dios) que una religión cerrada e insolidaria. Esta es la más fina jugada que nos hace Dios a los que quizá presumimos de creer en El —no he encontrado en todo Israel una fe tan grande, dicen los evangelios en favor de ellos que dicen no creer, y continua—. En el amor incondicionado a los otros se ejerce siempre una fe-amor, que desborda a los hombres y alcanza al mismo Dios, y que Jesús expresaba con aquella frase célebre: «A mí me lo hicisteis».

Trabajos que se realizan

Recogidas

La marcha de las recogidas va en función de las llamadas que nos llegan sin interrupción todos los días. Un encargado organiza las recogidas según el plano de la ciudad y pueblos circundantes, junto con la labor mayor o menor de cada domicilio a visitar. Los dos camiones no paran y son la fuente de trabajo de los que quedan en los talleres o almacenes.

Cartón

Recogemos papel o cartón en casas particulares y entidades públicas, como ministerios, institutos, colegios, como una forma de colaborar en la recuperación de ma-

terias primas. Hemos comprado también cartón, papel y chatarra a personas no pertenecientes al colectivo y que con sus carritos los van recogiendo en los contenedores. Ha sido lo único que compramos. De él no obtenemos ningún beneficio, dado que lo compramos al mismo precio que nos lo pagan a nosotros. Entendemos que es una forma solidaria de ayudar a personas marginadas. Incluso en las comidas mensuales de fraternidad invitamos a éstos, que llamamos cartoneros, a comer juntos, creando una relación entre ellos y nosotros.

Talleres de carpintería y electrodomésticos

Es importante destacar el trabajo de restauración de muebles de calidad, por su antigüedad, artesanía, tipo de madera, etc. La labor desarrollada es artesanal y supone muchas horas de paciente dedicación. Este trabajo lo hacemos con muebles que nos llegan de recogidas y con muebles de particulares que nos los traen para restaurar con previo presupuesto.

La reparación de electrodomésticos la hacemos con nuestro personal en los arreglos que no sean complicados. Talleres pequeños de personas que conocemos nos los reparan en los casos más difíciles para poder venderlos con garantía. Los aparatos que no funcionan o se encuentran en mal estado, los desguazamos, clasificando sus materiales para ser vendidos como metales, hierro o chapajo.

Ventas

La composición de la gente que viene a diario a «El Rastrell» a comprar es mayoritariamente de un poder adquisitivo muy bajo. Familias numerosas, gente joven en paro, etc. La mayoría de los objetos que vendemos están

en buen uso y los precios de los mismos son módicos, de manera que están al alcance de sus apretadas economías. También atendemos muchos casos de personas o familias, que nos llegan a través de Cáritas o Servicios Sociales Municipales, en ropa, muebles y aun instalaciones completas de sus hogares.

Campañas

Para darnos a conocer hemos hecho campañas en colegios, asociaciones, locales de jubilados, etc., con miras de concienciación y perspectivas sociales:

Resaltamos la importancia del reciclaje.

Reciclar para conservar materias primas.

No al consumo sin control ni medida.

Queremos en estas campañas que se tome conciencia de la importancia del reciclaje, el no tirar los objetos a la basura sin miramiento ni control, ya que pueden ser útiles a otros. Como resultado de esas campañas, los niños y sus padres se dan cuenta de la importancia de una camisa, de un periódico, de una botella, a los que no dan su buen destino por no conocer a quién dárselos.

Al tener como criterio primordial trabajar con personas marginadas, la relación con jóvenes en situaciones difíciles ha sido una de las tareas a que hemos dedicado más tiempo. El atraso escolar, falta de afectividad, abandono, malos tratos en índices muy altos, hace que su posible integración social sea una tarea que a los de «El Rastrell» se nos escapa de las manos por nuestras pocas posibilidades. El trabajo intenso en las recogidas, posterior reciclaje y almacenamiento, hace que nuestras relaciones personales no sean lo suficientemente fuertes para que la relación sea más permanente e íntima. Aparte, el colectivo no tiene personal especializado para tratar y

analizar los diferentes y conflictivos casos que se nos presentan. Entre los que han estado trabajando con nosotros, han muerto tres (hermanos, para colmo) con SIDA, que después de haber estado en la cárcel volvieron a parar allá por no poder seguir el ritmo o limitaciones de un trabajo y sueldos que ellos llegaron a necesitar, cada uno por sus propias circunstancias. Otros casos han sido más positivos, con jóvenes que han vuelto a sus casas, después de largas ausencias, o han iniciado otros trabajos estables. Pero lo que más añoramos es la necesidad de una atención de personal especializado para esos casos, que tendría que ser proporcionado por estamentos oficiales que tienen medios y deberían tener también inquietud para la solución de estos casos. Creemos que éste es uno de los retos más fuertes que tenemos en el colectivo.

A los siete años de estar en los locales cedidos por las Hermanas Marianistas, a raíz de la venta de los mismos que hicieron a la Cruz Roja para montar un colegio de minusválidos profundos, nos vimos en la necesidad de buscar una solución al gran problema de locales amplios. Conseguimos con mucha suerte una gran nave, ubicada cerca de la anterior, que la acondicionamos con altillos y dependencias adecuadas. Así, después de no pocos agobios y trabajo, nos pusimos en marcha en la nueva nave, que tendrá unos 900 metros cuadrados. La nave nos costó once millones de pesetas y seis su posterior adecuación. A raíz del cambio de local, «El Rastrell» como asociación hizo un contrato de un año a todo el personal, con lo que conseguimos de la Consellería de Trabajo una subvención que nos ayudó a sufragar parte de los gastos de compra y adecuación de los locales, dejando otra cantidad para el pago de los seguros sociales, que ascienden cada mes a casi medio millón de pesetas. Ahora estamos planteando cómo seguir con las contrataciones, porque es imposible que un colectivo de esta índole, y con los medios que tiene—lo que desecha la gente—, pueda hacer

frente a los sueldos, seguros sociales y otros mil gastos que surgen. Las anteriores ayudas a otras entidades y necesidades sólo fue posible en tanto en cuanto en ese tiempo no tuvimos seguros sociales, lo que posibilitaba un ahorro.

De esta manera, iniciamos el nuevo curso con ideas de ampliar y mejorar las distintas áreas de trabajo, de organizar unos cursillos, a través del INEM, de restauración de muebles y recuperación de electrodomésticos.

GRUPOS CRISTIANOS DE INSERCIÓN LABORAL CON LOS EXCLUIDOS

«ENGRUNES»

Esplugues de Llobregat (Barcelona)

Experiencia «Engrunes»

Un grupo de cristianos de Esplugues de Llobregat (Barcelona), nos reuníamos semanalmente para reflexionar y celebrar, intentando buscar la coherencia entre la fe y la vida. Esta reflexión la hicimos ininterrumpidamente, durante unos trece años.

La lectura del Evangelio, desde la vida, nos hacía descubrir que la coherencia era difícil, por no decir imposible, sin una referencia a los pobres. Esta convicción se hacía más acuciante de día en día.

Se planteaba la cuestión de si el compromiso debía de ser de cada uno, de manera individual, o del grupo.

Intentamos aproximarnos a la pobreza, conectando con quienes trabajaban en este campo. Pero, al exponernos la realidad, sentíamos miedo, una incapacidad para entrar y estar en este mundo de los pobres. Los que nos informaban, nos decían: en esto, lo que hay que hacer es empezar, lanzarse; lo demás, ya vendrá por sí mismo.

Pasó por el grupo un sacerdote, que nos explicó su experiencia misionera en el Japón. De cómo se cuestionaba su tarea en una sociedad como aquélla... Por las noches se encontraba con personas que dormían en la calle,

alternó con ellas, empezaron a organizarse haciendo de traperos y la vida de todos fue distinta.

Este relato provocó una reacción unánime en nuestro grupo: «Esto sí lo podríamos hacer...».

El problema más inmediato a nosotros, el más conocido, era el del paro y sus consecuencias en personas de más de cuarenta años, sumidas en un proceso de desesperanza y de fracaso.

En abril de 1982 nos lanzamos a hacer de traperos, de un modo un tanto ingenuo: recoger lo que la sociedad tira: papel, cartón, ropa, muebles, juguetes, objetos de adorno, utensilios de toda clase, etc., para clasificarlo y venderlo como reciclaje de materia prima (cartón, papel) o como objetos de segunda mano.

La intención era: nos ponemos a trabajar; al conectar con alguna persona en paro que haya agotado el subsidio de desempleo, la invitamos a trabajar con nosotros, y el resultado de este trabajo se reparte entre los que no tienen otra cosa para vivir.

Pensamos que por este camino se superaba la beneficencia, la limosna; se podía recuperar la esperanza y toda persona podía sentirse útil el primer día de trabajo porque no se requiere ninguna especialización.

Así empezamos. Nos denominamos «Engrunes», que en catalán significa migajas, como expresión de esta filosofía de aprender a vivir de lo que la sociedad desperdicia.

La iniciativa tuvo bastante respuesta popular, mucha más de la que nosotros podíamos esperar. El trabajo nos desbordó. Se tuvieron que habilitar locales grandes, vehículos, etc.

Pronto nos empezamos a plantear si tenía sentido tanto tinglado para buscar la subsistencia de diez o quince familias. Pensamos que el problema del paro es estructural, y que lo nuestro era un apaño. Nos pareció más coherente que pudieran formar parte de nuestro grupo, no los

que no tienen trabajo porque no lo hay, sino aquellos que, aunque lo haya en cantidad, ya nadie quiere porque no valen, no son productivos. Así, dimos cabida a los que en este Simposio se les denomina: «Los excluidos del mundo laboral».

Esta es, muy en síntesis, la historia de los inicios de «Engrunes».

Ahora, permitidnos que os expongamos, también brevemente, el proceso interior del grupo:

Pronto caímos en la cuenta de que estar con los pobres podía hacerse de dos maneras:

— Para intentar resolver sus problemas; para que salgan de la miseria, de su alcoholismo, etc.

— O para *caminar con ellos* y hacer *juntos* un proceso de crecimiento.

Nosotros nos decidimos por este segundo planteamiento, que no excluye el primero, sino que llega a él por otra vía.

La primera experiencia fue que la realidad de este mundo de la pobreza no coincidía con lo que habíamos imaginado en tantos años de reflexión.

Vivimos una sensación de desencanto, de desconcierto. Los pobres son egoístas, insolidarios, tramposos, etc.; un mundo extraño para nosotros.

Nos encontramos con la llamada manipulación: historias que enternecen, que son medio verdad medio mentira para obtener alguna cosa, apelando a nuestros supuestos buenos sentimientos.

Nuestra reacción fue la de echar mano de lo aprendido en la formación de la Iglesia y de la familia cristiana, a saber: paciencia, hacer el tonto, esperar, alguna vez el listo en el sentido de decir: a mí no me engañas. Con nada de eso conseguíamos una aproximación y menos la satisfacción de ver reconocida nuestra buena voluntad.

Descubrimos la posibilidad de que el engaño podía ser nuestro: ¿Por qué apreciar como malo lo que es una cua-

lidad, cuanto menos una habilidad? Manipulación, ¿será igual a maña para subsistir? ¿Cómo pueden vivir unas personas, que están en la calle, sin manipular? ¿Con qué derecho desde nuestra moral les queremos quitar hasta el último recurso para subsistir, que es el primer derecho de toda persona?

Ante nuestro cambio de actitud, se acabó la manipulación. Este fue el primer eslabón de un proceso que pensamos que en casi diez años todavía no ha terminado.

Se acabó la manipulación, pero continuó la desconfianza; sentíamos en lo más íntimo que no se fiaban de nosotros, como si tuvieran en la mente la convicción de que detrás de cualquier acción nuestra hubiera una intención escondida que iba a por ellos.

También tuvimos una reacción parecida: aplicar lo aprendido en la escuela de la virtud: paciencia, los hechos demostrarán que no es así, que podrán fiarse de nosotros porque no les haremos ninguna traición, etc.

Tuvimos que reconocer que estamos acostumbrados a emitir juicios morales a partir de los comportamientos. Tuvimos que aprender que todo comportamiento tiene un porqué, un motivo, una razón. Cuando la conoces puedes o debes no justificar el comportamiento, pero difícilmente condenarlo, y menos en los pobres, siempre comprenderlo. No culpar, sino más bien entender que puede ser equivocación o tropiezo en el camino.

Podríamos seguir con más eslabones del proceso, pero en conjunto nos llevan a entender que no se puede caminar con los pobres dividiéndonos entre hombres buenos y hombres malos.

Con las maneras aprendidas en la escuela anteriormente citada, nosotros somos los buenos que comprendemos, perdonamos, estamos dispuestos a volver a empezar.. Y a esto lo llamamos: un lenguaje del amor y exigencias del Evangelio. Hemos tenido la suerte de que los pobres no se han dejado seducir ni atrapar por este

lenguaje y nos han hecho descubrir nuestras actitudes paternalistas, de juicio moral, de perdonavidas... Que quienes tenían que cambiar actitudes éramos nosotros, que nos estábamos llenando la boca de encontrar coherencia entre la fe y la vida por haber hecho una opción preferencial por los pobres.

A la vez que cambiamos nosotros, se da un proceso en ellos, que explicamos brevemente:

Los primeros tiempos: silencio. Aparente docilidad y disponibilidad. Hay un aprendizaje de nuestro lenguaje cuando descubren que halaga nuestros oídos.

Pero como sigue la desconfianza: apuntan amagos de rebeldía. Hasta se llega a cierta agresión (nosotros pensamos que es un exponente de que se daba un crecimiento).

Como respuesta concreta a nuestros cambios de actitud, iniciamos la práctica de una asamblea semanal en la primera etapa.

En la segunda, reuniones de grupo de cinco o seis personas. Y en la posterior, grupos AMA.

En resumen, el proceso de cambio es: no manipular, perder la desconfianza, iniciar un camino de esperanza y autoestima, que se concreta en pasar de la no-participación, a participar, a decidir, a más responsabilidad personal y colectiva.

Ahora Emiliano Almodóvar os explicará cómo funciona el grupo en el aspecto ocupacional y en el de esta participación y responsabilidad.

Aspecto ocupacional, participación y responsabilidad

Progresivamente adquirimos el convencimiento de que es muy diferente «hacer cosas *para* ellos», que hacer cosas *con* ellos. En la medida que hacemos el camino de la vida juntos, vamos descubriendo que nos necesitamos mutuamente. Ellos también han de formar parte activa

en el proyecto y asumir la responsabilidad que les corresponde para salir enriquecidos juntos.

Siempre, con una actitud de aprendices, dejándonos enseñar por la vida; la mejor escuela es la experiencia.

Trabajo ocupacional. Es la gran herramienta para sentirse de nuevo persona; el orgullo de comer el pan que uno mismo se ha ganado. Es el primer paso para conseguir la autonomía del individuo. Un trabajo que no requiere especialización y que es un buen medio para recuperar los hábitos perdidos o nunca adquiridos del asalariado: puntualidad, relativa productividad, asistencia continuada...

En el que se le puede ir confiando terreno de responsabilidad proporcional al momento actual de la persona: desguace, tría, balas de cartón, distribución de trabajo... Trabajo según sus necesidades: todos cobramos por igual por hora trabajada.

Dinámica de grupo. Nos dimos cuenta de que muchas decisiones podrían ser tomadas de común acuerdo, hablándolas entre todos, dando un espacio y tiempo adecuados. Así surgieron las asambleas de los viernes. Al poco se nos hicieron pequeñas, porque el colectivo se ampliaba y porque sólo hablaban unos cuantos y temas poco variados.

Se puso en marcha una reunión semanal de una hora, por grupos reducidos, cuyas conclusiones se aportan a la asamblea de los viernes. Se tratan tanto temas laborales como perspectivas del proyecto, acontecimientos sociales: la guerra del Golfo, las elecciones, el 1 de mayo...

Enseña a utilizar la fuerza de la razón, en vez de la razón de la fuerza.

Ambiente de ayuda mutua. Tiene como objetivo el crecimiento moral de las personas que participan, a partir

de la toma de conciencia de la propia situación, el deseo de crecer como personas y la decisión de ayudar y dejarse ayudar por otros.

Alfabetización. La riqueza supone entrar en relación con una hoja escrita, saber leer y escribir para desenvolverse con normalidad en la vida de forma autónoma y con una mayor cualidad de vida.

Red social. Su objetivo es coordinar la voluntad del que forma parte de «Engrunes» de salir de la situación de marginación, con la acción de los diferentes trabajadores sociales a los que se les pida colaboración y el proyecto que pueda sacar de su participación en el proyecto «Engrunes».

El «Comarquinal». Renacer de tierras y personas

Cuando el reciclaje aún era negocio, llegamos a acumular una cierta cantidad de dinero que, con el visto bueno de todos, decidimos emplear en adquirir una casa de campo con tierras cultivables.

Más bien parecía que la casa había sido bombardeada: sin instalaciones de agua ni de luz, y en los campos se diría que en vez de semillas se habían plantado piedras.

Allí fuimos a parar unos hombres, de los que nadie esperaba nada. Un payés nos aconsejó: «Dejadlo: la vida de agricultor es muy dura. No se aprende en los libros. Se necesita mucha constancia, y vosotros de eso...».

En menos de tres años la casa ya era habitable, y ahora es una casa envidiable. Unos campos en pleno rendimiento. Unas personas que han recuperado dignidad. La dinámica de la casa es la misma que la explicada anteriormente, además del calor familiar que experimentamos.

La masía no está encerrada en sí misma, sino que hay un trato cordial con la gente del pueblo.

Conclusión

Para terminar, una referencia, necesariamente breve, a nuestra experiencia del Dios de nuestra fe, que nos llevó a meternos en este mundo de los excluidos del mercado del trabajo.

El Dios que conocimos en la «escuela» no es el que hemos encontrado en los pobres. Ni nos sirve ni les sirve. No encaja con la realidad descubierta. Era nuestro Dios; no el de ellos, ni el de todos.

El proceso lleva a una crisis:

¿Cuál es este Dios? ¿No hay Dios?

Descubrimos que hemos ido a los pobres por fidelidad a ese Dios. Los pobres nos han dicho: «Vosotros ¿por quiénes os interesáis, por Dios o por nosotros?». Nos han desenmascarado que el interés estaba en Dios y no tanto en ellos mismos.

Creíamos que por unos hechos externos —trabajar en lo mismo, el mismo «sueldo», vivir bajo el mismo techo, estar en la misma mesa— nos hacía como ellos.

Hemos tenido que aprender que queremos estar y hacer camino, porque ellos son personas, son como nosotros y nosotros como ellos; porque lo que nos une no son los comportamientos, ni las historias de nuestras vidas, ni las buenas intenciones... Nos une la *condición humana*; «condición humana», en la que se encarna Jesucristo y desde ella construye al hombre nuevo.

Finalmente, quisiéramos expresar el momento o eslabón en que se encuentra el grupo en este proceso.

Antonio Cartagena, en la carta que nos escribió, pregunta: «¿Qué os aporta la Doctrina Social de la Iglesia a vuestro compromiso y cómo es valorada?». Después de lo

explicado, creemos que la respuesta es: nada. Nadie de nosotros ha leído ninguna de las encíclicas que motivan este Simposio. Pensamos que si no se hubieran escrito posiblemente estaríamos donde estamos.

En la carta, Antonio nos sugiere «recoger el origen y las motivaciones evangélicas de vuestro grupo»; pensamos haber contestado a ello con nuestro compartir, aunque esquemáticamente, el proceso seguido.

La motivación es, pues, el Evangelio, el Reino de Dios, la condición humana... y no es la *doctrina*.

Pero no queremos acabar sin manifestar una inquietud que puede ser exponente del eslabón de este momento.

En la sociedad, cada día se habla más del tema de la marginación, de programas de pobreza, de simposios para temas sociales a nivel de España o de Europa.

En la Iglesia también se siente una preocupación por esta problemática; este Simposio es una muestra de ello. Nos atrevemos a decir que en casi todas las eucaristías dominicales se reza por los pobres... Pero ni en un ámbito ni en el otro los pobres están, y si estuvieran, pensamos que no se encontrarían a gusto.

Lanzamos una pregunta a esta asamblea, que, a la vez, es nuestro reto en los meses próximos o tiempos a venir:

¿Se tiene que acabar con la costumbre de que los cristianos nos reunamos para hablar de los pobres sin su presencia y participación?

¿En esta asamblea hay quien tenga esta inquietud como necesidad urgente o como intuición?

Deseamos muy de veras conectar con vosotros, porque éste es casi el principal motivo por el que aceptamos la invitación de Antonio Cartagena.

Deseamos que ésta sea la última vez que participamos en un coloquio para hablar de nuestra experiencia y hacer de portavoces de quienes no nos han delegado para ello.

Nos proponemos hacer unos «talleres» para ofrecerlos a quienes se interesen por el tema.

Una experiencia de vida de quienes caminamos juntos, de quienes tenemos la misma condición, con historias diferentes, pero ahora estamos en un proceso de crecimiento mutuo.

En resumen, intentamos caer en la cuenta de que, o aprendemos a leer el mundo, la vida y a nosotros mismos, *desde ellos y con ellos*, o continuará la realidad de los buenos y los malos, y, por tanto, de la marginación.

¿Podría ser el comienzo, para nosotros, de descubrir al Dios en el que cabemos *todos*?

EL ENTORNO SOCIAL DEL MOVIMIENTO OBRERO MEXICANO

JULIAN EREIVA PERALTA

México

Introducción

Siguiendo la directriz establecida por León XIII con la *Rerum novarum*, en 1891, hasta la reciente carta encíclica *Centesimus annus*, enunciada por Juan Pablo II en 1991, es necesario matizar el carismático talante con que se «reflexiona» la relectura del primero en el segundo documento acerca de los momentos económicos, políticos, sociales y, sobre todo, laborales, que hacen referencia a la «cuestión obrera», atinadamente definida en términos pragmáticos por el «Magisterio» de la Iglesia como la encíclica de los humildes. En este último concepto enfocaremos las presentes reflexiones a modo de explicar: «El entorno social del movimiento obrero mexicano».

Antecedentes

El movimiento obrero mexicano nace como organización en 1915, justo cuando el mundo católico era testigo de una de las luchas de autodestrucción de los hombres en la joven historia contemporánea de este siglo xx, la Primera Guerra Mundial.

Nace porque en esos momentos de agitación colectiva en el país, la soledad —única y fiel compañera— de la mayoría de la gente pobre y su fe en Dios hacía que las esperanzas de un bienestar social no quebrantara su voluntad de mejores condiciones de vida, a la luz de los veloces acontecimientos de la época.

La Iglesia católica mexicana

Pese a la secularización de los bienes eclesiásticos por el Estado mexicano en el siglo XIX, la Iglesia católica mexicana no ha dejado de ser un factor importante de cohesión en la esfera social, su labor callada, discreta y oportuna en pro de los sectores más desprotegidos, le ha valido hoy mismo el reconocimiento positivo del propio Estado mexicano; ciertamente, aunque oficialmente el Gobierno de México no ha renovado relaciones con el Estado Vaticano, las visitas recientes de Juan Pablo II, llevando consigo su mensaje de justicia social a todo el pueblo de México, ha creado una atmósfera de enorme simpatía y atracción masiva a la Iglesia de Cristo.

La ética laboral

León XIII pone de manifiesto que «a finales del siglo pasado la Iglesia se encontró con que el trabajo se había convertido en mercancía regulada sin tener en cuenta el mínimo necesario para el sustento de la persona». Si el trabajador, obligado por la necesidad, acepta un salario injusto porque se lo impone el empresario, esto es ciertamente soportar una violencia contra la que clama la justicia.

Juan Pablo II afirma ante estas tesis: «Los problemas laborales deben ser resueltos mediante el diálogo y no a

través de la violencia, pues los beneficios empresariales pueden conseguirse, pero no a costa de los derechos de los trabajadores».

En el caso mexicano, tanto obreros como empresarios han llegado a un acuerdo histórico, cuyo modelo es el siguiente: «Los obreros han acordado moderar sus peticiones de incrementos salariales, mientras que los empresarios han acordado moderar sus beneficios»; este hecho sin precedente hace que se ponga de manifiesto en la práctica la demanda de unión que la *Centesimus annus* hace alusión a la «solidaridad».

La ética empresarial

León XIII determinó que el campo de los descubrimientos científicos y sus aplicaciones había llegado progresivamente a nuevas estructuras en la producción de bienes de consumo. Había aparecido una «nueva forma de propiedad», el capital, y una «nueva forma de trabajo», el trabajo asalariado, caracterizado por gravosos ritmos de producción, sin la debida consideración para con el sexo, la edad o la situación familiar, y determinado únicamente por la eficiencia con vistas al incremento de los beneficios.

Juan Pablo II pone de relieve la siguiente consideración: «Hoy todavía se dan casos en los que se ignora —deliberadamente— la más elemental justicia en materia de trabajo de los menores de edad o de las mujeres, de horarios y de legítima retribución». Hay que garantizar horarios humanos de trabajo y de descanso, y el derecho a expresar la propia personalidad en el lugar de trabajo, sin ser forzados en la propia conciencia o en la dignidad.

Ante sendas afirmaciones, los sindicatos mexicanos han sabido definir hasta dónde legalmente el trabajador debe cumplir sus obligaciones laborales con la empresa.

Mientras que esta última también se compromete a respetar y no soslayar los derechos laborales de los trabajadores, ni tampoco socavar las libertades individuales ni afectar a la dignidad de las personas.

El papel de los sindicatos

León XIII afirma también «otros derechos» como propios e inalienables de la persona humana. Entre estos destaca el «derecho natural del hombre» a formar asociaciones privadas, de profesionales o de obreros exclusivamente. Esta es la razón por la cual la Iglesia defiende y aprueba la creación de los llamados sindicatos. No lo hace por prejuicios ideológicos, ni por ceder a una mentalidad de clase, sino porque se trata de un «derecho natural» del ser humano, anterior a su integración en la sociedad y en el Estado, donde este último «no puede prohibir su formación», porque «el Estado debe tutelar los derechos naturales, no destruirlos. Mientras que, prohibiendo tales asociaciones y/o sindicatos, se estaría contradiciendo el Estado a sí mismo».

Juan Pablo II, por su parte, agrega en esta tesis: «El movimiento obrero desemboca en un movimiento más general de los trabajadores y de los hombres de buena voluntad, orientado a la liberación de la persona humana y a la consolidación de sus derechos; hoy día está presente en muchos países y, lejos de contraponerse a la Iglesia católica, la mira con mayor interés».

Los sindicatos no son sólo instrumentos de negociación, sino también lugares donde se expresa la personalidad de los trabajadores, que contribuyen a una auténtica cultura del trabajo.

En el caso mexicano, la encíclica *Centesimus annus* responde acertadamente diciendo: «La sociedad y el Estado deben asegurar unos niveles salariales adecuados al

mantenimiento del trabajador y de su familia, incluso con cierta capacidad de ahorro».

Esto requiere esfuerzos para dar a los trabajadores conocimientos y aptitudes cada vez más amplios, capacitándolos así para un trabajo más cualificado y productivo, pero requiere también una asidua vigilancia y las convenientes medidas legislativas para acabar con fenómenos vergonzosos de explotación, sobre todo en perjuicio de los trabajadores más débiles, inmigrados o marginales.

En este sentido, es decisivo el papel de los sindicatos, que contratan los mínimos salariales y las condiciones de trabajo.

El entorno social

Bien es cierto que hoy en día la clase humilde, no sólo en México, sino en todo el mundo, sufre la injusta distribución igualitaria de los frutos del desarrollo. Pues si los hombres se consideraban todos hermanos, por ser hijos de Dios, ¿por qué entonces continúa el egoísmo entre individuos y naciones?

El reto social de los humildes consiste en no enraizar distensión y violencia ante los avances que en materia de bienestar han logrado conquistar. No es válido que por diferencia de nacionalidad sean objeto de ataques y/o amenazas por parte de grupos radicales y/o extremistas, como está sucediendo en países cuya xenofobia está siendo alimentada por dichas minorías dominantes. La justicia social no se resuelve socavando la dignidad de la persona y sus derechos más elementales, sino, por el contrario, tiene su máxima expresión a través de la práctica cristiana de los hombres de fe y de buena voluntad...

Quiera Dios que así sea.

CRISTIANOS EN EL MUNDO SINDICAL

SALCE ELVIRA
Madrid

Agradecer sinceramente la invitación a este Seminario, que valoramos muy positivamente.

Centraré mi breve intervención sobre el sindicalismo y los retos a los que debe hacer frente en el momento actual, que no son pocos ni sencillos, en un mundo que están teniendo lugar transformaciones importantísimas en un período muy breve de tiempo.

Soy de la opinión de que la razón de ser del sindicato, en este caso de CC.OO., no se agota en la mejora inmediata de las condiciones de vida de los trabajadores, ni aun en producir cambios mediatos económicos o políticos, por importantes que éstos sean, en un momento histórico determinado. Si fuese lo primero, el sindicato no pasaría de ser corporativista, que probablemente no sobreviviría (o sería irrelevante) en fases de capitalismo avanzado. Si el límite fuese lo segundo, apenas seríamos engranajes reformistas del sistema, carentes de autonomía por autolimitar nuestro proyecto a las coordinadas fundamentales de un sistema que no nos gusta y que queremos cambiar.

De ahí que, como decimos en las tesis de nuestro próximo Congreso, «el discurso, la reivindicación y la acción de CC.OO. hacen un todo congruente e indisociable entre el avance concreto del trabajo, la profundización y exten-

sión de los derechos democráticos de todo tipo, la defensa de la política social, la alternativa de crecimiento y distribución solidarios, frente a la acumulación antisocial e insolidaria, la defensa de lo público democráticamente gestionado frente a la prevalencia de lo privado como realización máxima de la libertad, es decir, trabajamos en la perspectiva de un Estado democrático y social regulador del mercado, donde la riqueza, la cultura y la política sean valores accesibles por igual a todos los ciudadanos para que todos puedan ser plenamente libres».

Centrándome en lo concreto: la situación de nuestro país en lo socioeconómico, está marcada por unas graves desigualdades sociales, cuya causa fundamental deriva de la política neoliberal aplicada por el Gobierno, que conlleva altísimos costos sociales al primar los temas económicos y subordinar a éstos cualquier medida de tipo social.

A modo de ejemplo voy a destacar sólo algunos de los graves desequilibrios que a mi modo de ver padece nuestra sociedad:

— Distribución injusta de la riqueza. En cuanto al reparto de la renta nacional, se ha producido una regresión importante, que se concreta en la caída de la participación de las remuneraciones de los asalariados en el PIB. Los datos de la contabilidad nacional muestran que la economía española dedicaba a retribuir a los asalariados en 1980, un 53,6 por 100 del PNB; diez años después, en 1990, dedica tan sólo el 50,7 por 100 del producto generado. En la última década, las rentas salariales han cedido más de tres puntos de su participación en el PIB en favor de los excedentes empresariales.

— Precariedad en el empleo. Más del 33 por 100 de los asalariados de este país tiene un contrato de trabajo temporal, con la inseguridad y desprotección que eso supone.

— Elevadísimo índice de desempleo, que está creando importantes capas de marginación y miseria. La frontera entre el paro y la pobreza es cada vez menos definida.

— En relación a lo anterior, se está produciendo un aumento de la pobreza, que alcanza en la CEE a 44 millones de personas. Si esta situación la concretamos en España, Cáritas ha hecho estudios serios y rigurosos que indican que entre 6 y 8 millones de personas padecen una situación de pobreza.

Como dice el Comité Económico y Social de la CEE, en un reciente informe, la pobreza incluye a «los hombres, mujeres y niños que deberían ser como los demás, pero no lo son; no comen cuando tienen hambre, tienen un alojamiento deficiente o no lo tienen en absoluto, no se visten adecuadamente y no pueden desarrollarse socialmente por falta de trabajo y, en ocasiones, por falta de relaciones familiares y de amigos, no tienen derecho a la expresión, ni posibilidades de comunicar. Las personas tan gravemente afectadas están marginadas, cuando no excluidas de la sociedad. Es necesario devolverles el uso de todos los derechos, los derechos de los hombres, de las mujeres y de los niños, para que puedan vivir en libertad, con justicia y dignidad...».

Quiero destacar en este aspecto cómo la mujer es la mayor protagonista de esta situación: lo que se ha venido en llamar «la feminización de la pobreza».

— Los gastos en protección social se mantienen en un 17 por 100 del PIB, desde 1982 (siete puntos por debajo de la media europea); sin embargo, el número de personas a proteger ha ido aumentando en varios millones en el mismo período.

— Si pasamos a analizar la sanidad, se constata un proceso de degradación del sistema sanitario público, debido a que el gasto sanitario se ha mantenido prácticamente congelado en términos relativos, desde 1982, en poco más del 4 por 100 del PIB, mientras la población

potencialmente protegida por la sanidad pública ha aumentado en cerca de cinco millones. De ahí las colas para admisión en los hospitales y el grado de degradación a que ha llegado la sanidad pública en nuestro país. Y para más sarcasmo ahora se habla de privatizar y de pasar parte de los costes a los colectivos más desfavorecidos, como son los pensionistas.

No quiero ser exhaustiva, sólo he intentado demostrar que la política seguida por el Gobierno, en lugar de apostar por una política redistributiva y solidaria, sigue primando a los que más tienen contra los necesitados; que es humilde con los banqueros y soberbio con los más marginados. En definitiva, que está apostando por la fragmentación social.

A esta situación de crisis económica y social, se une la crisis no menos importante de valores éticos, que se pone de manifiesto en nuestra sociedad y que tiene su expresión en algunos de estos fenómenos:

— El culto al dinero y la ética del beneficio, de la especulación. El enriquecerse rápidamente es el paradigma del ascenso social.

— La fragmentación de la conciencia social, con una insolidaridad en aumento.

— Se fomenta el «sálvese quien pueda y a costa de lo que sea»; así se crea la conciencia falaz de que el individuo necesitado no se ha esforzado lo suficiente y por tanto es el culpable de su situación.

— Se fomenta la cultura de la resignación ante la alta tasa de paro, la precariedad, la desprotección social y el dualismo social creciente con sus amplias capas de pobreza y marginación.

Los sindicatos hemos contestado a esta situación con los medios a nuestro alcance, tanto de negociación como

de movilización, cuyo máximo exponente fue la huelga general del 14 de diciembre de 1988.

Posteriormente, elaboramos la propuesta sindical prioritaria, cuyos primeros frutos los recogimos en los acuerdos llevados a cabo el año pasado, que supusieron avances importantes en cuanto a protección social, con el aumento generalizado de las pensiones, el establecimiento de la nueva Ley de Pensiones no Contributivas y la instalación en la mayoría de las Comunidades Autónomas del Salario Mínimo de Inserción, así como el acuerdo de Protección Sindical de los Contratos.

En la actualidad, con la elaboración, que culminará en próximos días, de la Iniciativa Sindical de Progreso, continuaremos en esta línea comenzada, ofreciendo alternativas concretas que favorezcan el bienestar social en un sentido de progreso en todos los órdenes: empleo, servicios públicos, desarrollo industrial, protección social, así como la equiparación en derechos con los trabajadores de la Europa comunitaria.

Otro objetivo fundamental en la estrategia de CC.OO. pasa por la construcción de la Europa social, marcando una estrategia común de los sindicatos europeos a través de la CES, para conseguir mayores espacios de bienestar y solidaridad. Sin olvidar el papel que debe jugar Europa de ayuda del Tercer Mundo.

Para ir terminando, quiero hacer algunas reflexiones que me parecen importantes:

Los sindicatos estamos seguros de que *es posible y necesario hacer compatibles: crecimiento económico, aumento del empleo, distribución más justa de la riqueza y elevación del nivel de protección social.*

Es imprescindible *seguir profundizando en la solidaridad y en la cohesión social*, en una sociedad que corre el peligro de desmembrarse totalmente; de ahí que entendamos la necesidad de seguir negociando aspectos imprescindibles para una más justa distribución de la riqueza.

Es necesario desarrollar cada vez más una política que integre a los distintos segmentos de la clase trabajadora, defender a todos: obreros y empleados, técnicos, activos y parados, jóvenes, ancianos y marginados, con atención especial a los más desfavorecidos y a los que tienen menos posibilidades de defenderse.

El sindicato, cada vez menos puede contentarse con defender lo existente; *debe exigir cambios profundos que hagan real la solidaridad*. Se debe impulsar un nuevo modelo de desarrollo, frente al mundo que sale de la confrontación Este-Oeste. El sindicato, con el resto de los sectores progresistas, debe impulsar una nueva política dirigida a acelerar el desarme, crear un nuevo modelo de desarrollo, reconstruir la cultura de la solidaridad, difundir un modo distinto de producción y consumo, y ayudar a salir del subdesarrollo a los países más pobres.

Esto obliga a un replanteamiento radical de los contenidos de la solidaridad y la función misma de la identidad del movimiento sindical, lo que requiere la modernización de la acción sindical para enfrentarse con cambios profundos de la conciencia colectiva de gran parte de la humanidad.

No obstante, el sindicato, junto a estos nuevos e importantes retos, a los que debe hacer frente, sigue teniendo grandes valores, que siguen siendo tan actuales como siempre (a pesar de la ola de modernidad que nos invade), como la libertad, la igualdad, la solidaridad, la justicia, la fraternidad y la participación.

El sindicalismo tendrá razón de existir mientras persista la explotación.

Coincido con el análisis de Eduardo Rojo Torrecilla y de García Nieto, en relación a los sindicatos en el futuro, cuando dicen: «Insistimos en que ha terminado —si es que alguna vez existió— el tiempo de las certezas absolutas y de que no existen varitas mágicas para resolver los problemas. Eso sí, existen unos valores que ningún pre-

tendido "fin de las ideologías" o "fin de la historia" podrá hacer desaparecer: *justicia y solidaridad*. Mientras existan situaciones de desigualdad, los sindicatos deberán seguir actuando para tratar de superarlas; mientras subsistan injusticias e insolidaridades, los sindicatos deberán seguir luchando por su desaparición. Y, desafortunadamente, el camino es largo y aún queda mucho trecho por recorrer».

Por último, el sindicato debe abrirse a todos los colectivos, aumentando su pluralidad, para que todos los que estén de acuerdo con la lucha por la justicia y solidaridad tengan un sitio en él, muy en especial los cristianos.

CRISTIANOS EN EL MUNDO OBRERO

ROSAURA
HERMANITA DE JESUS
Madrid

Nunca me he encontrado en una situación como ésta... tener que hablar en un contexto así, en un marco tan distinto de lo que es para mí habitual...

Vosotros, seguro, conocéis mucho mejor que yo la Doctrina Social de la Iglesia, la habréis reflexionado...

Yo, como muchos cristianos de a pie, me he leído las encíclicas en el momento de su publicación; unas más que otras, las he saboreado y he sentido como si todo lo que iba leyendo correspondiera sinceramente a las aspiraciones más profundas y por las que estaría dispuesta a dar todo. Pero poco más os puedo decir de ellas, sino que me encantaría que estos textos fueran más asequibles, más conocidos, más cercanos a todos los cristianos... Que en las parroquias, en los ambientes más sencillos, no se debatieran, pero sí que se profundizaran para que fuera algo que nos ayudara concretamente a vivir nuestro compromiso cristiano.

La gente con la que vivo, mis compañeras de trabajo, no conocen la Doctrina Social de la Iglesia, ni saben lo que es... Ellas no frecuentan el templo y ni saben leer. Pero a mí, el estar con ellas, me permite aseguraros que hay una Doctrina Social de la Iglesia «escrita» y otra «vida» por los «alejados», pero que son los «maestros» de la historia, pues Jesús fue con ellos con quienes convivió, con quienes caminó, con quienes se identificó.

Os preguntaráis seguramente quién soy yo... Me llamo Rosaura, llevo unos años en la Fraternidad de las Hermanitas de Jesús, del Hermano Carlos de Foucauld.

Con ellas aprendí a hacer una lectura distinta no sólo de la realidad sino del Evangelio. Nosotras queremos seguir a Jesús, no desde cualquier lugar, sino ubicadas en Nazaret, sí desde la condición nazarena.

El que esté metida en el mundo del trabajo no es por una «opción especial»; estoy trabajando (y mis Hermanas también) como una exigencia de nuestra fe y como una consecuencia del estilo de vida que un día nos sedujo: querer compartir la vida de la gente sencilla, el estar ahí, no «estando para algo en concreto», sino para identificarnos con ellos y para configurarnos con el Jesús de Nazaret.

Para nosotras, la vida de trabajo es parte integrante de nuestra vida religiosa; el pertenecer al mundo de los pobres es lo que deseamos. Por pura necesidad, trabajamos; comemos porque trabajamos, pero no en cualquier trabajo, sino en trabajos ordinarios o como a los que pueden acceder nuestros vecinos. Ahí está la realidad cotidiana marcada por el cansancio, el agotamiento, el peso de un trabajo duro, más embrutecedor... ¿Cómo vivir en cristiano? No estamos trabajando sólo para ganar nuestro sueldo (pero ojalá nos lo pagaran el día que corresponda y que fuera justo...); estamos como Iglesia, y esto es bien incómodo a veces porque nos exigen más, y el talento cristiano una lo va adquiriendo con los años.

Cuanto más nos codeamos con el Evangelio, cuanto más conozcamos al Artesano de Nazaret, mejor sabremos situarnos en este contexto laboral que tan al margen de la Iglesia está actualmente.

Llevo trabajando más de seis años en las «contratas» de limpieza. Ha sido una experiencia crucificante y liberadora a la vez... He tenido que aprender *todo*; con los años me he ido familiarizando con la realidad de tantas y

tantas mujeres y hombres que vivimos en este ambiente laboral. La mayoría son mujeres maltratadas familiarmente: separadas, divorciadas, con un nivel cultural bajo, muchas analfabetas que, como muchos dicen, «no sirven para otra cosa que para limpiar». Ellas necesitan trabajar, necesitan un contrato, porque tienen cargas familiares y esto hace que se presten a todo y en no importa qué condiciones: jornadas interminables, horas de viajes que no te pagan, ni vacaciones, nada de seguridad social... y una larga lista. Si queréis después preguntarme, no me importará comentaros lo que vive Remedios, Carmen, Ginesa..., mejor lo dejo, ya que no acabaría, porque es algo muy entrañable. Pero qué sorpresa cuando se descubre la política colaboracionista de algunas empresas con los mismos delegados y representantes de los trabajadores, que encubren contratos ilegales y adoptan posturas que humillan...

Os decía que desde la Fraternidad he aprendido a hacer una lectura distinta de la realidad. Allí donde vemos suciedad, porquería; donde sentimos desprecio, malos tratos; donde encontramos una explotación que clama al cielo, he podido descubrir también signos del Reino que me han revelado, creo yo, el verdadero Rostro de Dios: el compartir, la solidaridad, el vivir con naturalidad lo pequeño, lo cotidiano; el esperar contra toda esperanza; la amistad probada por las dificultades y la lucha vivida codo a codo. La capacidad de olvido, de riesgo, de las relaciones sencillas y del buen humor que las hace aún más sabrosas... La disponibilidad, la sinceridad, el padecer sufrido desde lo hondo y vivido con serenidad...

Embrutecedor es mi trabajo, sin ninguna duda, pero tan digno como cualquier otro, y esto es una «batalla» a ganar.

Hace unos meses, en Málaga, hemos vivido un conflicto durísimo a nivel del sector; más de diez años se ha estado gestando la movilización que se llevó a cabo, y,

después de una lucha dura, una mujer sin demasiada ciencia, sin haberse nunca encontrado en una situación igual, me dijo: «Antes de empezar esta huelga no éramos ná, ahora somos mujeres y trabajadoras».

Ella recobró su «dignidad», ella sabía quién era y yo me sentí agradecida de saberme a su lado, sencillamente una mujer trabajadora.

La Doctrina Social de la Iglesia habla del trabajo de una forma distinta de lo que yo descubro diariamente. Hoy, donde estoy, hay pocas salidas: haces lo que el patrón quiere y te prestas a todo o te vas a la calle; no hay más, y sin rechistar, sin «destacarte», como dicen en Andalucía, porque lo tendrás muy mal.

Hay todo un aparato injusto, encubierto desde la legalidad, y es como un monstruo que nos devora y con el que no podemos nada, y esta impotencia llega a consumirnos... Y la Doctrina Social de la Iglesia nos habla, pero yo tengo que callar, porque hablar puede ser tan subversivo como fue la vida y la doctrina de Jesús. A El lo quitaron de en medio; no creían que de Nazaret podía salir nada bueno, como hoy nada bueno puede salir de la Palmilla, pero ahí está Pura, Angelita, Loli, que saben dar la cara y más, que hablan y arriesgan este pan de cada día que a ellas les puede faltar porque otros comen el doble.

Como a Jesús, a ellas las quitarán de en medio; no tienen ningún amparo o muy poco; claro, los sindicatos están ahí, menos mal, pero hay miedo, amenazas, falta de conciencia sindical, y ni los mismos sindicatos saben cómo apoyarnos muchas veces...

Como al ciego de nacimiento, Jesús tiene que abrirnos los ojos para no sólo ver la injusticia, sino para que podamos afrontarla y no llegemos nunca a convivir con ella.

Denunciar es lo que la Iglesia, predicando la Doctrina Social de la Iglesia, haría; lo que pasa es que su voz suena donde no tiene que sonar... Aunque no olvidaré nunca el

eco que tuvo la carta de don Ramón Buxarrais, nuestro obispo, cuando con motivo de la huelga la leyeron en una asamblea del sindicato. Experimenté por primera vez, de forma como muy fuerte, que la Buena Noticia de Jesús llegaba a los pobres y que ellos eran los protagonistas de una página de la Historia de Salvación en Málaga. Gente que no sabe de rezos ni de ofrendas, pero que sabe de padecimientos, de incomprensiones, de trabajo penoso..., sintió cercano a su obispo, como siempre tendría que ser...

En la L.E., encontramos esta referencia (pág. 537):

«Son siempre necesarios nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo y con los hombres del trabajo para realizar la justicia social en el mundo. La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la "Iglesia de los pobres"».

Si la Iglesia verdaderamente está comprometida con la causa del mundo del trabajo, tiene mucho que hacer, gritar, denunciar y profetizar con valentía en la sociedad de hoy.

Pero ¿cómo podemos criticar y denunciar contra gobiernos, empresarios, sistemas injustos..., cuando la mayoría de la gente de Iglesia estamos dentro de este engranaje?

Por ejemplo: las «contratas» de limpieza están proliferando mucho; en Málaga existen unas 700, ¿por qué? Porque montar una empresa así no cuesta mucho, con cuatro fregonas se puede empezar, y sobre todo porque los servicios que ofertan interesan. Hoy, la misma Administración Pública y la Iglesia, contratándolas, están violando uno de los derechos que en el mismo Estatuto de los Trabajadores se dice: «A igual trabajo, igual salario». Pues bien, el trabajo de una contrata es mucho más barato y la diferencia con el personal fijo es más del doble.

Sin saberlo, seguramente, muchos centros religiosos se prestan a esta explotación. Me diréis que hoy tener gente fija es un problema, y lo sé, pero ahí tenéis un reto planteado.

Tenemos mucho que compartir y sudar para comprender lo que ahí se vive. Por experiencia, os puedo decir que la solidaridad tiene otro sabor cuando eres solidaria con una causa que intentas hacer tuya, o cuando la causa es tuya y suplicas solidaridad a tu alrededor.

Desde dentro, sólo desde el trabajo realizado en el anonimato, pero hecho cotidiano y pan sabroso, se puede entender y suplicar que esta fidelidad de los creyentes a Cristo-Trabajador sea auténtica.

No todo es evidente, hay muchas dificultades porque las motivaciones que nos mueven son muy distintas. ¿Cómo ir contra corriente en este vertiginoso afán de consumir que nos lleva a una locura y a pisar a los compañeros? ¿Cómo solidarizarnos con todos los pueblos pobres, expoliados por nuestro sistema capitalista? ¿Cómo priorizar las relaciones a la producción y al rendimiento? ¿Cómo afrontar problemas, como el desempleo, de forma solidaria? Y la conciencia profesional, y la responsabilidad, y las horas extras, y la doblez, y el venderse por mejorar el puesto... Y continuar creyendo, cuando los propios compañeros no creen en nada que no sea el dinero, es muy duro. Creer, cuando quienes te fallan son los de tu propia condición, es decepcionante, y es ahí que el reto se plantea: una soledad a vivir, pero que es camino de liberación, porque la fuerza de la Resurrección es aún «eficaz».

No se trata de idealismos; la realidad es aún más cruda, pero bella también; de ahí que tenemos que seguir en la brecha como todos, pero optando por irnos desvinculando progresivamente del arraigo que tiene en muchos sectores el sistema capitalista. La evangelización de la burguesía capitalista pasa por la denuncia profética de su

rol social y por la exigencia de una reorientación de la política, de la economía dirigida hacia la satisfacción de las necesidades de los sectores más empobrecidos.

Aplicar valientemente y con decisión los planteamientos que en materia socio-económica hace la Doctrina Social de la Iglesia implica potenciar todo lo que podamos la cultura solidaria. Y cómo no estar con los jóvenes, con los trabajadores que frecuentan nuestras iglesias y parroquias, para que juntos vayamos tras las huellas del obrero de Nazaret.

Me gustaría terminar con una parábola...

Todas las mañanas, en Gamarra, en la oficina de empleo, hay una interminable fila; muchos miran las listas de ofertas y no suele haber nada, otros sellan y ya ... No hay nada que hacer sino cobrar alguna ayuda o seguir esperando...

En todo el tiempo que he frecuentado la oficina, nunca vi a ningún patrón acercarse a contratar a nadie... Pero, suponiendo que lo hiciera..., ¿pagaría al de la primera hora lo mismo que al que contrató una hora antes de terminar la jornada?

Jesús habló en estos términos y El dijo que sí... que todos cobrarían lo mismo. Para mí es como si Jesús nos quisiera decir que esto del paro y el estar esperando una contratación es una injusticia, y pagando a todos por igual es como decirnos que los que no han trabajado es porque nadie los ha querido contratar y trabajar es un derecho del hombre... Y Jesús lo denuncia, pero hoy nos hemos acostumbrado a hablar del paro y ni reaccionamos... Jesús sigue comprometiéndose con miles y miles de parados.

Jesús, el obrero de Nazaret, está hoy pidiendo angustiosamente trabajo, sufre la explotación de una economía sumergida, de las empleadas de hogar, de la reconversión, de los contratos temporales, de los jornaleros... Jesús, en el evangelio de Mateo 25, no sólo se identifica con

el preso, el enfermo, el hambriento; se identifica con todos los hombres y mujeres que quieren trabajar y no pueden, que trabajan en condiciones inhumanas, que trabajar así deshumaniza...

Hoy también, Dios nos pregunta: «¿Dónde está tu hermano?». En mi compañera, quisiera responder.

Ya veis, lo que os he podido decir es algo muy vivencial y no sé muy bien si es lo que los responsables de esta mesa esperaban... y ni siquiera si lo que he dicho está de acuerdo con la misma Doctrina Social de la Iglesia.

Ahora quizá sois vosotros los que tengáis algo que decirme o corregirme... y perdonad.

Seminario tercero
CATOLICISMO SOCIAL Y POLITICA
Comunicaciones

COMISION E INSTITUTO DE REFORMAS SOCIALES

SECUNDINO-JOSE GUTIERREZ ALVAREZ

Madrid

La mentalidad gobernante estaba limitada por el liberalismo doctrinario y por la idea de la burguesía europea, que había identificado la «cuestión social» con la «cuestión obrera», es decir, con la falta de adaptación del obrero en esta sociedad industrial, que no encaja en la estructura antigua. Así, los problemas que surgen, como el estallido revolucionario de la Comuna de París y el alzamiento cantonal de 1873 en España, se presentan como choques que conmueven la sociedad y suscitan una respuesta defensiva de las clases medias gobernantes.

Señala Palacio Atard que «la clase política de los primeros años de la Restauración, ya sea liberal o conservadora, no propone soluciones concretas y la legislación protectora de los obreros tarda en aparecer» (1). Como sustituto se apela al paternalismo y a la educación religiosa, como proponía Donoso Cortés. El Estado liberal estaba, en verdad, mal preparado para afrontar el problema social, ya que era «un puro guardián de la libertad individual y de la propiedad privada» (2). Adolfo Alvarez

(1) PALACIO ATARD, V.: *La España del siglo XIX, 1808-1898*. Espasa Calpe, Madrid, 1978, p. 586.

(2) BORRAJO, EFREN: *De la cuestión social a la política social*. Ministerio de Trabajo, Madrid, 1970.

Buylla, al referirse a la discusión mantenida en el seno de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en 1890, sobre un trabajo presentado por el marqués de Pidal, sobre la legislación social del emperador de Alemania, dice que conservadores y liberales «se confunden en una misma oposición al intervencionismo del poder público para regular las relaciones entre patronos y obreros» (3). El marqués de la Vega de Armijo defendió un intervencionismo atenuado. El único académico que formuló entonces valientemente la doctrina intervencionista fue Sánchez de Toca, que dijo que la «fórmula de la oferta y la demanda aplicada al trabajo humano era inícu» (4)

La clase política no ignoraba la cuestión social. Cánovas lo trata en conferencias y en discursos parlamentarios en 1871 y 1872, y dice que frente a la fuerza bruta obrera —empleando el lenguaje de la época— se levantará un cesarismo que la oprima, aludiendo a la Alemania de Bismarck; ya que Cánovas no creía en aquellos años en la promoción cultural del proletariado, al no ver la posibilidad de desenvolver, en los ámbitos obreros, un programa educativo, por falta de tiempo. El planteamiento social de Cánovas, en sus dimensiones auténticas, está muy lejos del desarrollo político.

En torno a 1890-1891 se percibe el cambio que se opera en la mentalidad gobernante. En estos años se modifican criterios y se corrigen planteamientos anteriores, para corregir los fallos de la revolución liberal. «No hay que hacerse ilusiones —dice Cánovas—, el sentimiento de caridad y sus similares ya no son suficientes por sí solos para solucionar las exigencias del día. Necesítase, por lo menos, una organización supletoria de la iniciativa indi-

(3) ALVAREZ BUYLLA, Adolfo, y ALEGRE, G.: *La reforma social en España*. Real Academia de CC.MM. y PP., Madrid, 1917, p. 22.

(4) ALVAREZ BUYLLA, Adolfo, y ALEGRE, G.: o.c., p. 31.

vidual que emane de los grandes poderes sociales... Llegando el Estado hasta donde haga falta» (5).

Los gobernantes llevan al máximo la flexión de su línea ideológica social alrededor de 1891, cuando en este año ocurren dos hechos importantes, cuyo impacto se dejó sentir: la Conferencia de Berlín, sobre cuestiones obreras, convocada por el Kaiser Guillermo II, y la publicación de la encíclica *Rerum novarum* por el Papa León XIII. En cuanto a la postura abierta al diálogo sobre las cuestiones sociales, es sabido que los gobernantes españoles —incapaces para captar, sin limitaciones, la nueva revolución social— evolucionan también por la influencia de las reformas alemanas y de la Constitución suiza, así como de las ideas de Lorenz Von Stein, sobre la monarquía social, donde aparece la concepción «hegeliana» en la opción capital-trabajo. Fue grande la influencia de L. Von Stein (6). El pensamiento conservador español se había nutrido casi exclusivamente de fuentes francesas, olvidando las líneas inglesas y alemanas.

La Comisión de Reformas Sociales. Sólo a finales de 1883 se creó esta Comisión, primer organismo al que se encomienda el estudio de todos los problemas sociales. Fue el 5 de diciembre, siendo Segismundo Moret ministro de la Gobernación del ministerio presidido por el político asturiano Posada Herrera. Estuvo dirigido inicialmente por Cánovas del Castillo como presidente de la Comisión y el republicano Gumersindo de Azcárate como secretario. Poco después, al acceder Cánovas nuevamen-

(5) DEL CASTILLO, CANOVAS: «Discurso leído en el Ateneo de Madrid, 10 de noviembre de 1890», en *Problemas contemporáneos*, tomo III, Madrid, 1894, pp. 521-522. También «De los resultados de la Conferencia de Berlín y del estado oficial de la cuestión obrera», en *Problemas contemporáneos*, tomo III.

(6) Luis Díez del Corral destaca esta influencia en el prólogo a la edición castellana de la obra de L. VON STEIN, *Movimientos sociales y Monarquía*, traducida por Tierno Galván, Madrid, 1957.

te al gobierno en enero de 1884, la presidencia se encomendó a Moret, de filiación krausista.

El antecedente más inmediato de la Comisión de Reformas Sociales era la *Comisión de Información* parlamentaria que nombran las Cortes de 1871 y que preparó una encuesta con 253 preguntas sobre múltiples problemas sociales, pero no llegó a actuar eficazmente. En 1869 varios diputados de las Cortes Constituyentes presentan una *Proposición de ley* para que se abra una información parlamentaria, encargada de recopilar los datos sobre el estado de la clase obrera: «El estado material, intelectual y moral de las clases trabajadoras, así agrícolas como industriales» (7). Aunque la Comisión que se formó quedó desmantelada a los pocos meses, por falta de asistencia del Gobierno, el acuerdo de la sesión de Cortes del 12 de julio de 1869 será la base que se utilizará en 1871 para formar de nuevo una comisión informativa (8).

En aquellos años se estaba abriendo camino en los programas de los partidos europeos una legislación social, que en principio parecía contradecir la ortodoxia liberal, como acontece en Italia en 1879. El ministro italiano de Agricultura, Industria y Comercio enviaba a un gran número de autoridades, corporaciones y personalidades, un proyecto de ley sobre el trabajo de los niños y les pedía su parecer sobre el trabajo de los niños en las fábricas. De las 929 circulares que envió el ministro, respondieron 880. Por estas respuestas sabemos que en Como, en la industria de la seda, trabajaban, en 1873, 19.052 niños de ambos sexos; de ellos, 1.977 menores de nueve años.

(7) Archivo del Congreso de Diputados. Leg. 146, núm. 21-1.

(8) El profesor GUSTAVO PUENTE FELIZ estudia la información reunida por la Real Sociedad Económica Matritense, en *El reformismo social en España: La Comisión de Reformas Sociales*. Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1987, pp. 59-73.

Hemos de recordar también un precedente lejano de la Comisión de Reformas Sociales, que, aunque no pasó de la categoría de proyecto, es de una importancia grande en la historia de la reforma social, hasta por su condición de casi inédito. El ministro de Fomento, Francisco Luxan, y Pascual Madoz, presidente del Congreso de Diputados, proponen en 1855 la creación de una Comisión encargada de proponer al Gobierno las medidas conducentes a procurar la armonía entre patronos y obreros. Sería también objeto de la Comisión reunir «todos los datos y antecedentes relativos al estado y condición de las clases obreras y de las industriales; a la organización actual del trabajo, sus ventajas y sus inconvenientes; oír los comisionados de las partes interesadas y tener presente sus razones en el juicio que emita sobre la manera más justa y prudente de conciliar sus respectivos intereses; manifestar al Gobierno su opinión sobre cada una de estas importantes cuestiones, formulando una Memoria en la cual se ponga el medio de resolver, del modo más ventajoso, estas dificultades, y el progreso y desarrollo de la industria fabril y manufacturera a la estabilidad y conservación del orden público».

Adolfo Alvarez Buylla y G. Alegre fue el primero que habló de la existencia de este proyecto de decreto, que conoció a través de la familia del erudito José Caveda, empleado en el ministerio de Fomento en 1855 y que participó en la preparación y hasta en la redacción del importantísimo documento.

El objeto de la Comisión creada en 1883 era de carácter no sólo informativo sino también consultivo. Además de la Comisión central se preveía la creación de comisiones provinciales y locales. Las instrucciones para las comisiones provinciales y locales, redactadas en abril de 1884, disponían que estuviesen representados todos los sectores de la sociedad. Se crearon, aparte de las provinciales, 29 comisiones locales, 11 de ellas en Andalucía.

Este influjo dominante de las juntas locales andaluzas, y las alusiones a la Mano Negra en el decreto de 5 de diciembre, parecen destacar la prioridad dada a la cuestión agraria.

La *Información* oral y escrita, cuyos resultados se publicaron en cinco grandes volúmenes, constituye una encuesta muy interesante, aunque incompleta. La Comisión de Reformas Sociales, que fue concebida como un asunto de Estado y no de partido, plasmó la mentalidad de una clase dirigente. Como complemento importante de la Comisión, se creó el Servicio de Estadística, en agosto de 1894. Aparte de la labor llevada a cabo hasta completar la única información social realizada en España, la Comisión emitió los dictámenes técnicos sobre las disposiciones legislativas más importantes de la época.

En cuanto a la *Encuesta* de 253 preguntas, base de la información pública oral y escrita, es preciso señalar que es una de las materializaciones de la filosofía social del krausismo. Gumersindo de Azcárate, que a lo largo de los veinte años de existencia de la Comisión fue el colaborador más activo, es también el padre de la *Encuesta* y quien llevó la armonía krausista, primero a la Comisión de Reformas Sociales y después, en 1903, al Instituto de Reformas Sociales.

Escribe Juan Velarde que nada se entiende de la historia contemporánea de España sin hacer referencia al movimiento krausista, ni en la política social, pues el krausismo está en la raíz de la creación de la Comisión de Reformas Sociales (9). Eran krausistas: Azcárate, Adolfo G. Posada, Alvarez Buylla, Moret, etc. En la Universidad de Oviedo hubo un grupo compacto de profesores krausistas que destacaron la línea práctica de Krause; de ahí la vertiente social de estos profesores, como Alvarez Buy-

(9) Periódico *Ya*, 17-9-1982.

lla, Adolfo G. Posada, Leopoldo Alas, Sela, Altamira y Melquiades Alvarez (10).

El krausismo español, que llegó a ser una especie de filosofía del Estado, según Luis de Araquistain, estuvo presente en el activo reformismo social como freno a la revolución violenta (11). También se muestra como medida de control y autoridad simbólica, con el fin de mantener el orden establecido. Los ideales reformistas como controles sociales, se manifiestan, para Sholz, en el cuestionario de la *Encuesta*, de estructura vertical (12). El modelo de sociedad de Krause descansa asimismo en la igualdad, en una sociedad sin privilegios ni tensiones, armónica; en el «homo aequalis».

El reformismo español no se inspiró solamente en modelos alemanes a través de Lorenz Von Stein y Krause, sino también en modelos ingleses. Moret conoció en Inglaterra, entre 1871-1878, la política de Disraeli y las grandes reformas sociales, que intenta aplicar en España cuando instituye la Comisión de Reformas Sociales como organismo de canalización reformista.

Podemos hablar del *escaso interés público* ante la información oral y escrita que abrió la comisión nacional.

(10) ADOLFO G. POSADA es uno de los primeros escritores españoles que plantea la necesidad de los estudios de Sociología. En su espléndida obra *Principios de Sociología*, vol. II, p. 268 y ss., habla de la labor que deben realizar los «sociólogos de acción». ADOLFO ALVAREZ BUYLLA, en *La protección del obrero*, dice que no debe olvidarse la «influencia en el movimiento reformista social» del elemento intelectual. Refiere que antes de 1870 ya había participado, «en las largas noches de invierno del Norte», en la enseñanza de las primeras letras «a los infelices obreros». LUIS DE ARAQUISTAIN habla del «armonicismo krausista» aplicado a las relaciones del trabajo, *El pensamiento español contemporáneo*, Buenos Aires, 1962, pp. 37 y ss.

(11) DE ARAQUISTAIN, LUIS, o.c., p. 22 y DIAZ, ELIAS: «La Institución libre de enseñanza y el partido socialista obrero español», en *Reivindicación de Krause*, Madrid, 1982, p. 103.

(12) SHOLZ, J. M.: «La función sociopolítica del krausismo», en *Reivindicación de Krause*, p. 90.

Adolfo Alvarez Buylla, secretario de la Comisión provincial de Asturias, se refiere a las grandes dificultades que tuvo la Comisión para vencer la resistencia de los obreros, que se negaban a proporcionar información. En algunas provincias no fue posible hacer estadísticas válidas, porque la desconfianza obrera limitaba la fiabilidad de los datos que proporcionaba, ya que, además de hacer ostentación de una absoluta indiferencia, «no solamente acentuando su desconfianza a cuanto procede del Estado, sino retirando oficialmente la pequeña colaboración», como sucede en Oviedo después de dos larguísima sesiones «cargadas de gran pesimismo» (13), parecía «que el país entero se ha convenido en oponer sistemática resistencia al pensamiento de la información obrera» (14).

No sólo los obreros asturianos se mostraron reticentes ante la Comisión, sino que fue algo frecuente en otras comisiones provinciales. Así, en Madrid, García Quejido manifiesta: «Nosotros consideramos totalmente ilusoria la labor de esta Comisión... Esta información no puede producir resultado alguno, porque los señores que forman la Comisión no representan los intereses de la clase trabajadora».

Aparte de esto, podemos hablar de atonía de la prensa en relación con los temas sociales. Escribe el profesor Emilio de Diego que la creación de la Comisión de Reformas Sociales «despertó un notable, aunque pasajero, interés en la prensa», y al año siguiente, cuando se iniciaron las sesiones informativas de la Comisión en Madrid, la prensa madrileña dedicaba a las sesiones muy poca atención (15).

(13) *Información oral y escrita*, tomo V, Madrid, 1890, p. 364.

(14) O.c., p. 363.

(15) DE DIEGO GARCIA, EMILIO: «La opinión pública en la prensa diaria, ante la Comisión de Reformas Sociales», en *Reformismo social en España: La Comisión de Reformas Sociales*. Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1987, p. 51.

Ahora bien, *la recepción en los medios intelectuales* fue, en general, positiva, y aportaron datos interesantes y opiniones valiosas sobre la cuestión obrera. La intelectualidad se anticipó, con frecuencia, a las reivindicaciones populares. La Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, en los discursos de recepciones o en los leídos en sesiones solemnes, contribuyó a crear un cuerpo de doctrina importante sobre la política social en España. Cuando el Estado parecía incapacitado para realizar las reformas que reclamaba el cambio de coyuntura, la Real Academia fue, según Alvarez Buylla, «el genuino hogar intelectual de la reforma social en España».

Pero es preciso tener también presente la importancia académica de las intervenciones en el Ateneo de Madrid, sobre el reformismo social, con motivo del debate que tuvo lugar en el curso 1877-1878.

En cuanto a la valoración de la Comisión de Reformas Sociales, a lo largo de veinte años, habrá que hacerla teniendo en cuenta que el presupuesto ordinario no superaba las 3.000 pesetas anuales. Gracias a los esfuerzos de Azcárate, estas limitaciones no impidieron que la Comisión realizase múltiples dictámenes sobre anteproyectos de leyes de carácter social.

El *Instituto de Reformas Sociales*, creado por R.D., de 23 de abril de 1903, tiene en el Instituto de Trabajo el precedente inmediato. Esta laudable iniciativa de Canalejas, siendo ministro de Agricultura, Industria y Comercio, no llegó a su tramitación final en el Senado, después de haber sido aprobado en el Congreso en 1902. Canalejas escribió en el prólogo del libro *El Instituto de Trabajo* (1902) que «el liberalismo necesitaba un nuevo contenido que justificase su existencia y preparara su porvenir». Años después declaraba a Daniel López que 1902 había sido el punto de partida de una

transformación honda de las ideas del liberalismo histórico (16).

El Instituto de Reformas sociales estaba encargado, fundamentalmente, de preparar la legislación del trabajo, de organizar los servicios de inspección y estadística y de favorecer la acción social. La Secretaría general había tramitado en 1917 cerca de 350.000 asuntos.

Sería en la Iglesia donde despertaron gran interés los temas sociales. Detrás de la creación de cátedras de Sociología en 51 seminarios, se apuntaba, de hecho, un horizonte más ambicioso que quería poner a prueba la capacidad de los sacerdotes para aceptar el desafío social.

En 1901 se crea la primera cátedra de Sociología en el seminario de Toledo y en 1910, el cardenal Aguirre, Prímado de Toledo, pide que se funden en todos los seminarios cátedras de Sociología. En la estela de la *Rerum novarum*, en 1910 se impone como obligatoria la Sociología a todos los seminarios españoles (17).

(16) LOPEZ, DANIEL. (Ed.): *El partido liberal* (1912).

(17) AZNAR, SEVERINO: *Problemas sociales de actualidad*, Barcelona, 1914, pp. 166 y ss.

LA DOCTRINA SOCIAL DE LEÓN XIII EN GALDOS, «CLARÍN», PALACIO VALDES Y GUILLERMO VALENCIA. NOTAS DE UN ECO

RAUL FERNANDEZ SANCHEZ-ALARCOS

Almería

Escritores e intelectuales liberales de la Restauración acogieron con esperanza el pontificado de León XIII. Para aquellos hombres —pertenecientes ya a un mundo secularizado— que, como el personaje de un cuento de Clarín, no entraban en el templo para no profanarlo, quedándose en la puerta (1), la Iglesia de León XIII representó un punto de inflexión aperturista hacia las ideas modernas del siglo. Así pareció entenderlo Galdós cuando, con motivo de la encíclica *Inmortale Dei* escribió: «Este documento se distingue por lo templado y conciliador de su tono, que contrasta con el violentísimo y antievangélico de la prensa ultramontana de todos los países» (2).

Leopoldo Alas «Clarín» también tuvo una opinión muy favorable sobre este papa, poniendo de manifiesto en una ocasión el «...gran sentido cristiano y civilizador, de concordia y relativo progreso, que inspira la política social del admirable León XIII» (3).

(1) Se trata del cuento «El frío del Papa», que no es otro que León XIII, contenido en *Cuentos morales* (1895).

(2) «Alrededor de una encíclica», en *Cronicón*, Madrid, Renacimiento, 1925, p. 279.

(3) De una carta dirigida al obispo Martínez Vigil, en GARCIA SAN MIGUEL, LUIS: *El pensamiento de Leopoldo Alas «Clarín»*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, p. 233.

No es de extrañar, por tanto, que la *Rerum novarum* fuera bien recibida por los sectores más liberales de la burguesía, máxime si tenemos en cuenta que las agitacione y movimientos obreros de finales del siglo XIX son contemplados con honda preocupación —por lo que tienen de amenazadores— desde la clase media española (4). Desde este punto de vista, el espiritualismo de fin de siglo, el retorno de la figura de Cristo (5), son fenómenos que, además de responder a una reacción ideológica antipositivista, están estrechamente relacionados con la problemática social del momento. El siguiente texto de Galdós, fechado en 1885, parece corroborar esta afirmación: «...la cuestión social no es de fácil arreglo por los medios que conocemos, ni por los procedimientos políticos, ni por los morales. El espiritualismo es el que más se acerca a una solución, proclamando el desprecio de las riquezas, la resignación cristiana y el consuelo de la desigualdad externa por la igualdad interna» (6).

La clase media intelectual y demócrata encontrará, pues, en las encíclicas sociales de León XIII, pese a sus limitaciones, un lugar de referencia ideológica a la hora de ofrecer una respuesta a la crisis de fin de siglo. «Después de los progresos de la mecánica —pone Galdós en boca de su personaje Nazarín—, la Humanidad es más desgraciada; el número de pobres y hambrientos mayor; los desequilibrios del bienestar, más crueles» (7).

(4) Sobre el impacto de los movimientos obreros en Galdós y «Clarín» a fines del siglo XIX, véase LISSORGUES, IVAN Y SALAÜN, SERGE: «Crise du réalisme», en *1900 en Espagne (Essai d'histoire culturelle)*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1988, p. 139.

(5) Sobre este tema, véase HINTERHÄUSER, HANS: *Fin de siglo. Figuras y mitos*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 15-39.

(6) «El 1.º de mayo», en *Política Española*, 2, Madrid, Renacimiento, 1923, p. 273.

(7) *Nazarín*, Madrid, Hernando, 1974, p. 170.

En este contexto, la figura social de León XIII, en algunas obras de la literatura finisecular, llega a adquirir, directa o indirectamente, una dimensión mesiánica. En el capítulo 8 de *Nazarín*, por ejemplo, el señor de Belmonte interroga al protagonista de la novela del siguiente modo: «¿No cree usted que aparecerá, cuando menos se piense, uno de esos hombres extraordinarios (...) que conduzca a la Humanidad hasta el límite de sus sufrimientos, antes de que la desesperación le arrastre al cataclismo?» (8). A lo que el nuevo apóstol galdosiano responde: «...o mucho me engaño, o ese extraordinario Salvador será un papa» (9). El mesianismo con que se revisita la figura de León XIII en la literatura de la época asume tonos más llamativos en el poema «Anarkos» del colombiano Guillermo Valencia. Esta composición ejemplifica muy bien el tipo de tratamiento mitificador y medievalizante que la doctrina social de la Iglesia finisecular recibe por parte de la poesía modernista. El poema se abre con una visión apocalíptica de la humanidad doliente: «Mísero can, hermano / de los parias, tú inicias la cadena / de los que pisan el erial humano / roídos por el cáncer de su pena...» (10). Esta humanidad se sintetiza simbólicamente en la figura del minero y del artista bohemio. La legión oprimida se moviliza, por fin, bajo la consigna revolucionaria de «Anarkos». Pero el poema, que parece va a esgrimir la típica proclama «germinalista» de la época («¡Adelante!»), adopta en su remate un giro sorprendente con la aparición alusiva de León XIII; única presencia en el poema capaz de conciliar a patronos y obreros: «...el Patriarca de los Ritos viejos, / de sapiencia cubierto, se avecina, / con la nerviosa

(8) *Ibid.*, p. 172.

(9) *Ibid.*

(10) En *Poesía modernista hispanoamericana y española* (Ivan A. Schulman y Evelyn Picon Garfield Eds.), Madrid, Taurus, 1986, p. 214.

palidez de un mago» (11). Los últimos versos de «Anarkos» aluden a la solución de los conflictos sociales por la acción evangelizadora de León XIII: «...el Pontífice agosto / trae el bálsamo santo que redime, / y calma la batalla de panteras; / revalúa lo justo; / ya va a decir el símbolo sublime... / y de sus labios tiernos / salió, como relámpago imprevisto, / a impulso de los hábitos externos, / esta sola palabra: / Jesucristo» (12).

Para los sectores burgueses progresistas que propugnaban en materia socioeconómica un liberalismo armónico, la cuestión social —y en esto coincidían con la doctrina de la *Rerum novarum*— debía solucionarse por vía pacífica y consensual. Por ello, escritores como Galdós, «Clarín», Palacio Valdés o el mismo Valencia abordan la problemática social anteponiendo soluciones evangélicas, morales y de caridad a las estrictamente políticas o ideológicas.

La obra literaria de Galdós, escrita en la última década del siglo XIX, se dedica en buena medida a tratar temas como la usura, la caridad, o los valores del desprendimiento cristiano; temas éstos que se contemplan en la doctrina social católica de la época. Por ejemplo, en *La loca de la casa*, Galdós plantea una vaga solución utópica al tema del capitalismo (13), de modo que el triunfo descarnado del materialismo que representa Cruz se ve corregido y atemperado por la acción de su mujer Victoria, contrapunto cristiano de la pareja. En el ciclo narrativo de Torquemada, por otra parte, se caricaturiza a la nueva clase capitalista ascendente de la Restauración. En la conclusión de la última novela de la serie, *Torquemada y San Pedro*, podemos percibir ecos del espíritu de la *Rerum no-*

(11) *Ibíd.*, p. 221.

(12) *Ibíd.*, p. 222.

(13) Véase al respecto MAINER, JOSE CARLOS: «El teatro de Galdós: símbolo y utopía», en *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 177-212.

varum en la intervención del clérigo Gamborena, quien se desespera por convertir al impenitente y agonizante amasador de capitales: «Lo que tiene usted que hacer, señor mío, es purificar su alma de toda esa lepra de la codicia, ser bueno y humano, mirar más a las innumerables desdichas que le rodean para remediarlas y persuadirse de que no es justo que uno solo posea lo que a tantos falta» (14).

Desde otra sensibilidad literaria, «Clarín» ofrece en *Teresa* —uno de los primeros ensayos de teatro social de su tiempo— otra solución moderada y pretendidamente armónica de la cuestión social. Entre las posturas irreconciliables que representan Fernando, señorito burgués, y Roque, obrero socialista y revolucionario, sobresale en el drama la figura gallarda de Teresa. Esta mujer del pueblo rechaza seguir a Fernando, lo que significaría escapar de la miseria, permaneciendo fiel junto a Roque, su marido, si bien sin compartir sus ideas revolucionarias y exhibiendo un profundo sentimiento de dignidad y resignación cristianas. La pieza, en este punto, contiene reiteradas alusiones al símbolo de la cruz, y presenta la típica oposición maniquea de la época entre taberna=socialismo y religión=moralidad (15).

Veamos un último ejemplo de cómo la cuestión social es tratada por la literatura burguesa liberal de la época. Nos referimos a un curioso y breve diálogo alegórico escrito por Armando Palacio Valdés, que lleva por título el muy significativo de *La Catedral y la Fábrica*. Se aprecia en esta obrita de forma nítida el influjo de la *Rerum novarum*. Ambas personificaciones conversan en el marco de una ciudad industrial. Por boca de la Fábrica se denunciaban las injusticias que sufre la clase obrera. La Catedral

(14) *Las novelas de Torquemada*, Madrid, Alianza Editorial, 1967, p. 612.

(15) Véase al respecto SHUBERT, ADRIAN: «Paternalismo y minería», *Cuadernos del Norte*, 13 (1982), pp. 82-90.

se suma al dolor y a la indignación de su compañera, quien, extrañada, interpela a la primera del siguiente modo: «¿Cómo? ¿No te has alegrado de nuestra humillación? Tú que eres el sostén de los ricos, de los poderosos y los reyes, deberías alegrarte» (16). A lo que la Catedral responde: «Estás en un error. La religión cristiana es obra de los humildes. Obreros han sido los apóstoles y obrero ha sido su Divino Fundador» (17). Estas palabras reflejan el espíritu que, a partir de la *Rerum novarum*, anima a la doctrina social de la Iglesia católica frente al mundo surgido de la revolución industrial. Desde este punto el diálogo se basa en las argumentaciones que la Catedral esgrime en favor de la existencia de un catolicismo obrero y las objeciones y reparos que a éstas opone la Fábrica. En cualquier caso, lo más significativo para el tema que nos ocupa es distinguir en este diálogo postulados claves de la *Rerum novarum*. Así, por ejemplo, el que rechaza la igualdad de los hombres preconizada por el socialismo. La *Rerum novarum* expresa «... que no se puede igualar en la sociedad civil lo alto con lo bajo» (18). Al respecto, la Catedral hará hincapié en que «...la Providencia no distribuye sus dones por igual entre nosotros» (19), y que frente a nuestro prójimo Jesús pide «...nos alegremos de sus bienes y nos dolamos de sus males» (20). Se contiene también en este texto una defensa de la caridad. La Catedral matiza la cuestión de la limosna, humillante para quien la recibe, según las doctrinas socialistas. «Estoy lejos de pensar que la limosna —dice la Catedral— resuelva la cuestión social y otorgue la paz al mundo»; pero añade: «Es más que probable (...) que las relaciones entre el capital y el trabajo nece-

(16) *Obras completas*, tomo II, Madrid, Aguilar, 1965, p. 1463.

(17) *Ibid.*

(18) *Ocho grandes mensajes* (Jesús Iribarren y José Luis Gutiérrez García, Eds.), Madrid, BAC, 1974, p. 26.

(19) *O.c.*, p. 1463.

(20) *Ibid.*, p. 1464.

siten ser modificadas. Pues bien: modificadlas cuando queráis; no me opongo a ello. Sólo os pido a unos y a otros que procedáis con caridad» (21). Se alude asimismo al tema evangélico de que los ricos, pese a sus bienes, están lejos de alcanzar la felicidad. Exactamente sobre este punto la *Rerum novarum* dice: «Las riquezas no aportan consigo la exención del dolor; ni aprovechan nada para la felicidad eterna, sino que más bien la obstaculizan...» (22). Y las palabras que Palacio Valdés pone en boca de la Catedral acerca también de este tema rezan así: «¿Imaginas que hay algún ser exento de dolor sobre la tierra? Corre a preguntárselo a esos ricos, marcha a sorprenderlos en su lecho de plumas, verás que, a pesar de su blandura, no consiguen dormir mejor que tus obreros» (23).

Es sintomático del ambiente reformista de la época que, ante la crítica fabril acerca de los sacerdotes que «...olvidan que en su mayoría proceden del pueblo» y que «reniegan su casta y hacen causa común con los ricos» (24), la Catedral enarbole el modelo de San Juan Crisóstomo, es decir, del santo maestro que se distinguiera como un eficaz reformador de las costumbres y el clero de su tiempo (25).

El diálogo concluye, finalmente, con una templada y añorante capitulación de la Fábrica: «¡Cuán abatida me encuentro! ¡Mañana no tendrán pan mis hijos!... Quisiera tener una creencia como tú» (26).

En suma, todos los textos citados, a la hora de abordar la cuestión social, tienen como común denominador pro-

(21) *Ibíd.*

(22) *Ocho grandes mensajes, op. cit.*, p. 32.

(23) *O.c.*, p. 1467.

(24) *Ibíd.*, p. 1464.

(25) Sobre la vida de este santo véase DE LA VORAGINE, SANTIAGO: *La leyenda dorada*, 2, Madrid, Alianza Forma, 1987 (Reimpresión), pp. 591-599.

(26) *O.c.*, p. 1467.

poner soluciones muy próximas a las doctrinas sociales vertidas en la *Rerum novarum*. Este hecho apunta, entre otras cosas, al carácter moderado y utópico del reformismo burgués de fin de siglo. La realidad histórica, desgraciadamente, no admitió soluciones acordadas y armónicas. Desde esos mismos sectores burgueses reformistas no tardaron en dejarse oír voces jóvenes más críticas como la de Luis de Zulueta, que calificó de excesivamente prudente y diplomático al pontificado de León XIII (27). Por otra parte, las organizaciones obreras católicas, dirigidas, en la práctica, desde el poder y la aristocracia, limitaron gravemente su capacidad de maniobrabilidad entre la clase obrera. La novela *La horda*, de Vicente Blasco Ibáñez, critica esta situación a través del personaje de don Gaspar Jiménez, senador, aristócrata, vicepresidente de una liga obrera católica y «autor» de un ensayo titulado *El verdadero socialismo*. «El libro —cuenta el narrador— debía ser un himno a la caridad; que los ricos diesen a los pobres; que los pobres respetasen a los ricos, y unos y otros se confiaran a la dirección de la Iglesia Católica, maestra de siglos en estas cuestiones, y a Su Santidad el Papa, el primer socialista del verdadero socialismo» (28).

Con todo, no deberíamos dejar de tener presente lo que el reformismo burgués de fin de siglo tuvo de precursor. Como señala García San Miguel, al estudiar los programas sociales de los krausistas, «(su) proyecto era el de preparar la integración de la clase obrera en el sistema liberal, tras haberle procurado un lugar habitable dentro del mismo» (29).

(27) En «La prudencia de León XIII». Artículo publicado en *La publicidad*, de Barcelona, el 26 de julio de 1903. Recogido por Carmen de Zulueta y Antonio Jiménez-Landi en *Cartas (1903-1933) Miguel de Unamuno-Luis de Zulueta*, Madrid, Aguilar, 1968, pp. 297-300.

(28) *La horda*, Valencia, Prometeo, S. A., pp. 137 y 138.

(29) *O.c.*, p. 323.

LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y SUS IMPLICACIONES EN LA POLITICA

JULIO LOIS FERNANDEZ

Salamanca

La comunicación que presento se limita a precisar la significación política de la teología de la liberación.

Para plantear correctamente la cuestión conviene recordar la naturaleza propia de dicha teología. Consiste, como es obvio para los que la conocen y pese a las confusiones introducidas por críticas superficiales que pretenden negarle su estatuto teológico, en una corriente de teología cristiana, es decir, es un intento de interpretar la significación y alcance de la fe en Jesús, el Cristo de Dios. Los teólogos de la liberación —latinoamericanos, africanos, asiáticos...— no han pretendido jamás otra cosa que elaborar un discurso teológico. Toda su originalidad, relacionada con el contexto en que nace y derivada de la incorporación de innovaciones metodológicas de largo alcance, se desvirtúa cuando se ignora su naturaleza estrictamente teológica. Esto equivale a decir que su significación se sitúa, *en principio*:

— en el ámbito *teológico* (y no en otros ámbitos diversos: económico, político, ético, filosófico...);

— todavía más concretamente, en el ámbito teológico *cristiano*, es decir, en relación directa con la vigencia del hecho cristiano en la sociedad (si dejamos al margen los incipientes intentos de teología judía o islámica de la liberación).

En consecuencia, *directa e inmediatamente*, la más decisiva significación de la teología de la liberación hay que buscarla y encontrarla en el campo teológico, y referirla a la vida creyente de los cristianos personal y comunitariamente considerados.

Sin embargo, lo dicho no significa negar significación política a la teología de la liberación. En realidad, toda teología —sépalolo o no, quiéralo o no— ejerce una funcionalidad política. La sociología del conocimiento evidencia que toda reflexión humana —y la teología indudablemente lo es, aunque se refiera al misterio de Dios— es una actividad históricamente situada, es decir, tiene un lugar social que puede y debe detectarse en su origen («condiciones sociales de producción» del conocer) y en sus finalidades («funcionalidad social» de todo conocimiento). En este sentido, todo conocimiento humano tiene una dimensión práxica y ético-política, una cierta «operatividad histórica», cualquiera que sea su signo.

Al incorporar este hallazgo sociológico, que forma ya parte del patrimonio cultural de nuestro tiempo, es necesario rechazar toda pretensión de teología «pura» o neutral, carente de significación política. J. Moltmann lo expresa con contundencia: «Hay una teología que se hace consciente de su propia función política. Hay también una teología ingenua y políticamente inconsciente. No existe una teología apolítica, ni en la tierra ni en el cielo... Las teologías que acentúan más su carácter apolítico están siempre aliadas —como se puede demostrar—, de manera secreta pero firme, con movimientos políticos, casi siempre conservadores... » (1).

Ante cualquier teología, la cuestión no está en determinar si tiene o no significación política, sino en precisar

(1) Cf. *Fe y política*, en «Diálogo Ecuménico» IX (1974) 38 y también id. *Crítica teológica de la religión política*, en AAVV, *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca, 1973, 16.

la naturaleza de la significación que sin duda posee. Por eso, toda teología, consciente de su responsabilidad o críticamente responsable de la fe cristiana y sus implicaciones, tiene que preguntarse con el mayor rigor posible acerca de la funcionalidad política de sus palabras, imágenes y símbolos. Tiene, en concreto, que plantearse si sus enunciados contribuyen o no a favorecer la dignificación, humanización y liberación de los seres humanos a quienes se dirige. Superada toda falsa ingenuidad precrítica no puede ignorar la posibilidad que tiene de ejercer una funcionalidad política negativa o sospechosa (contribuyendo, por ejemplo, a la despolitización de la conciencia de los creyentes, favoreciendo la falsa resignación pasiva ante las situaciones de injusticia, forjando falsas reconciliaciones al margen de la conflictividad de lo real...).

Para realizar esta tarea de discernimiento crítico la teología «cada vez que habla de Dios debe preguntarse si está ofreciendo al pueblo opio religioso o un auténtico fermento de libertad». Y esto no requiere «que la teología tenga que dejar de hablar de Dios para dedicarse a la lucha de clases o al proceso de humanización». Quiere decir propiamente «que en cada palabra que pronuncia debe aparecer claramente si habla del Dios del crucificado, o del Baal de las naciones, o de los ídolos del corazón, si está difundiendo fe o superstición» (2).

En estas palabras del conocido teólogo alemán, se encuentra, a mi parecer, la clave para discernir la significación o funcionalidad política de cualquier teología, y también, por consiguiente, de la teología de la liberación. ¿Difunde fe o superstición? Es decir, ¿habla o no del Dios de Jesús? ¿Incorpora o no en el proceso mismo de su reflexión el grito de los pobres de la tierra? ¿Vincula o no la vida creyente a la verdad de lo real y a sus contradiccio-

(2) Cf. Moltmann, J.: *Crítica teológica... art. cit.*, 16.

nes? ¿Favorece o no el compromiso de los creyentes en favor de la justicia y de una sociedad nueva, solidaria y fraterna?... He ahí las preguntas decisivas.

Teniendo en cuenta estas consideraciones previas, que me parecen indispensables para centrar bien la cuestión y al compás de las preguntas anteriormente formuladas u otras similares, se puede ya hablar de la significación política o de las implicaciones políticas de la teología de la liberación. Lo haré, dada la brevedad obligada de esta comunicación, proponiendo una serie de afirmaciones, que apenas podré justificar y desarrollar, con la esperanza de estimular el diálogo y la reflexión de todos ustedes.

1. *La teología de la liberación supone un esfuerzo considerable por recuperar el rostro del verdadero Dios de Jesús y poner así de manifiesto las virtualidades humanizadoras y liberadoras del mensaje cristiano.*

La más profunda y radical originalidad de la teología de la liberación y, al mismo tiempo, la fuente mayor de sus implicaciones políticas, hay que encontrarla en su esfuerzo por recuperar el perfil del Dios de Jesús desde el lugar social en que sitúa la opción solidaria por los pobres y su causa justa de liberación integral.

Desde el horizonte hermenéutico que le proporciona la mencionada opción —traducción «contextuada» del seguimiento del Crucificado o incorporación de la Cruz al proceso del conocimiento teológico—, la teología de la liberación:

— Habla de Dios como Dios del reinado que llega, es decir, como Dios de vida y de los pobres frente a Manmón y demás ídolos de muerte, como Dios amor crucificado y resucitado, Dios «distinto», «diferente» y hasta «disidente», cuya afirmación y confesión quedan esencialmente vinculadas a la realización de la justicia y la fraternidad.

— Entiende la vida cristiana como seguimiento de Jesús al servicio de su causa del Reino, que implica la opción evangélica por los pobres, informada por el espíritu de las bienaventuranzas y traducida en praxis histórica de liberación integral.

— Vincula la verdadera espiritualidad cristiana a la historia concreta, a la honradez y fidelidad con lo real, tratando de superar todo falso dualismo excluyente entre natural y sobrenatural, historia y trascendencia escatológica, mundo y reinado de Dios, liberación y salvación..., incompatible con la concepción bíblica.

De esta forma la teología de la liberación ha contribuido y contribuye a la liberación de la teología, es decir, a neutralizar, por una parte, las funcionalidades ejercidas por interpretaciones supuestamente cristianas vinculadas en realidad a creencias en ídolos o dioses falsos, sacralmente legitimadoras de situaciones intolerables de injusticia y dominación, y a evitar, por otra, que la vida cristiana pueda evadirse de la historia real y de su mayor verdad: el grito apremiante de los pobres con sus demandas de vida y justicia.

2. La teología de la liberación supone también un esfuerzo considerable por liberar a las Iglesias cristianas de su talante «aburguesado» y evitar que puedan ejercer funcionalidades socio-políticas intrasistémicas, legitimadoras de situaciones de injusticia.

Habría que repetir, pero referidas ahora a la institución eclesial, las consideraciones hechas sobre la imposibilidad de una teología «pura» o neutral. De hecho, la Iglesia, en tanto que institución necesariamente anclada en la realidad social, ha ejercido y ejercerá siempre funcionalidades políticas de diverso signo. Una vez más el problema no puede centrarse en si la Iglesia ha de implicarse o no políticamente. Es inevitable esa implicación.

El problema está propiamente en la forma de implicarse y en el tipo de funcionalidad ejercida. Las Iglesias tienen que esforzarse por ser fieles a su propia identidad y ejercer una funcionalidad política coherente con su misión evangelizadora o su tarea de anunciar y hacer presente el reinado de Dios en la historia.

Las Iglesias, en virtud del influjo ejercido por la teología de la liberación, se muestran hoy, consideradas en su globalidad, más sensibles a la causa de los pobres. Sin caer en interpretaciones triunfalistas, puede decirse que se sienten más conscientemente desafiadas por el clamor de los pobres, por el grito que brota en el Sur, que constituye la gran verdad de lo real. A este respecto convendría recordar, como especialmente vinculado a la teología de la liberación, el movimiento comunitario eclesial de base —hoy extendido por toda la geografía eclesial, aunque con muy desigual implantación— con su proyecto de Iglesia pobre y de los pobres, estructurada por el eje comunidad-ministerios, sacramento de la acción salvífico-liberadora de Dios en la historia.

3. *La teología de la liberación fundamenta, motiva y estimula el compromiso socio-político de signo humanizador y liberador de los creyentes, personal y comunitariamente considerados.*

Con esta tarea de fundamentación, motivación y estímulo del compromiso socio-político de los creyentes y de las comunidades, la teología de la liberación ejerce una clara funcionalidad política. Clara y deseable, pues impide el abstencionismo y la evasión, actitudes que juegan funcionalidades políticas inevitablemente favorables a la conservación de lo dado al servicio de los intereses de los más fuertes.

4. *No sólo fundamenta, motiva y estimula el compromiso, sino que además lo ilumina e informa, fundamental-*

mente orientándolo a la defensa de la causa de los más débiles.

No es posible desarrollar este punto (3). Digamos solamente que la teología de la liberación, que insiste en la centralidad del Reino de Dios, sitúa al creyente en un horizonte históricamente indeducible de esperanza que otorga sentido al compromiso, incluso en circunstancias adversas, y actúa como instancia crítica y dinamizadora. Influye además en la realización concreta del compromiso, sobre todo rescatando «el lado oscuro de la realidad», es decir, haciendo memoria de los vencidos y humillados, de los pobres y marginados, y evidenciando que la vida cristiana o el seguimiento de Jesús implica la opción decidida por todos ellos y su causa. En un mundo regido por una lógica incapaz de experimentar la injusticia del sistema, que no sabe hacerse cargo de esa parcela de lo real que forman los pobres y marginados, los vencidos y hasta ya muertos, esta funcionalidad de la teología de la liberación adquiere especial significación.

5. *Finalmente, la teología de la liberación demanda la búsqueda y hasta la creación de cauces eficaces de realización del compromiso y la elaboración de corrientes liberadoras de pensamiento y acción a todos los niveles necesarios.*

No es función de la teología de la liberación proporcionar los cauces concretos de realización del compromiso. Pero sí estimular su búsqueda y, si es preciso, su creación. Tampoco puede la teología pretender deducir de la sabiduría de la fe el conjunto de saberes que se necesitan para poder configurar la realidad de forma justa. Corrientes liberadoras autónomas de pensamiento y acción, se necesitan en los distintos niveles de la realidad (econó-

(3) Cf. Lots, J.: *Identidad cristiana y compromiso sociopolítico*, Madrid, 1989, 73-140.

mico, jurídico-político, ideológico-cultural), para defender en la sociedad la causa de los pobres. La teología de la liberación no ignora la necesidad de esos saberes ni cae en la tentación integrista o arrogante de intentar deducirlos o de sustituirlos por sus propios enunciados. Reconoce su importancia y autonomía, y se limita a recordar su necesidad y a estimular su elaboración. Y al hacerlo ejerce una funcionalidad política nada despreciable.

Recapitulamos recogiendo la pregunta central: ¿Ejerce la teología de la liberación funcionalidades políticas? La respuesta tiene que ser afirmativa. Pero ahora podemos ya matizar más. Ejerce unas funcionalidades modestas y, al mismo tiempo, significativas.

Modestas, porque la teología de la liberación es, como hemos dicho, teología y teología cristiana. Esto significa que:

— otros muchos saberes autónomos se necesitan para que la política responda a las exigencias de la justicia;

— está vinculada a la fe cristiana que no es universalmente compartida, aunque en ocasiones su influencia pueda rebasar los límites de la confesionalidad.

Y, sin embargo, significativas, por todas las razones ya apuntadas, que no es preciso repetir. Tal vez por ello el llamado Documento de Santa Fe, elaborado por los asesores de Reagan en 1982, afirmaba con claridad que «la política exterior americana debe comenzar a contraatacar (y no sólo reaccionar en contra) a la teología de la liberación». Y tal vez por lo mismo hoy se intenta elaborar una teología del capitalismo democrático, presentándola como la nueva y auténtica teología de la liberación.

EL PRIMER SINDICALISMO CRISTIANO EN ESPAÑA

DOMINGO BENAVIDES GOMEZ

Oviedo

1. Los «círculos obreros» fueron la primera manifestación en España de lo que se suele llamar «catolicismo social». La experiencia, ampliamente difundida en Europa, se introdujo en nuestra nación por la influencia de la organización francesa, según confiesan sus propios propagadores, entre los que se destacó el P. Antonio Vicent, S.J.

Pretendían los «círculos» ofrecer una solución a la cuestión social, a través de la promoción cultural y profesional del obrero y la regulación solidaria y pacífica de sus relaciones laborales con el patrono.

En España, la obra tuvo su momento de mayor esplendor a raíz de la publicación de la encíclica *Rerum novarum*, pues, a pesar de que el Papa admitía las organizaciones formadas exclusivamente por obreros, los mentores del catolicismo social español prefirieron estas organizaciones mixtas cuando ya en Europa se estaban abandonando.

No se puede negar a los «círculos» una importantísima labor de promoción en las clases populares. A principios del presente siglo existían en España 264 organizaciones de este tipo, con numerosas escuelas, cajas de ahorro, seguros mutuos, cooperativas, etc., y en las que se encuadraban más de 76.000 trabajadores. Pero su efica-

cia había sido mucho menor por lo que se refiere a la regulación de las relaciones laborales.

2. Esta deficiencia hizo que los «círculos» comenzasen a recibir numerosas críticas en muchos casos de parte de los que hasta entonces habían sido destacados promotores de los mismos. Sociólogos de prestigio como Severino Aznar; propagandistas sociales como el canónigo Maximiliano Arboleya, y hasta el propio P. Vicent, llegaron al convencimiento de que no había otro camino para la organización cristiana de los obreros que el sindicato «puro», es decir, desvinculado del elemento patronal tan presente en los «círculos obreros».

Pero este cambio de orientación emprendido por los propagandistas más lúcidos no se realizó sin una tenaz resistencia de la burguesía y del propio clero. Quienes no habían tenido dificultad en gastar importantes sumas de dinero en los «círculos obreros», se oponían ahora a cualquier intento de emancipación del proletariado católico, siempre temerosos de la desorientación y de los previsibles desmanes de una clase obrera a la que consideraban incapaz de gobernarse por sí misma.

A pesar de todo, a lo largo de la primera década del siglo, la nueva tendencia sindicalista se fue abriendo paso en amplios sectores del catolicismo social, acabando por ser aceptada por todos los propagandistas sociales, con mayor o menor sinceridad. Sin duda, las reticencias mayores provenían precisamente de dos organizaciones que, con carácter oficial, habían venido orientando y dirigiendo la obra de los «círculos obreros»: el «Consejo Nacional de las Corporaciones Católico-Obreras» (fundado en 1893) y la «Asociación General para el Estudio y Defensa de la Clase Obrera» (1895). Estas dos organizaciones casi se confundían y estaban compuestas en gran parte por patronos y aristócratas, y en ellas ejercía una decisiva influencia el famoso marqués de Comillas.

3. Así comenzaron a surgir en numerosas localidades de España abundantes organizaciones sindicales cristianas, muchas de las cuales radicaban en domicilios de los antiguos «círculos». Pero en ellas pronto se manifestaron dos tendencias de orientación. Una, que podemos llamar conservadora, representada por los sindicatos, en los que, de forma más o menos sutil, los patronos seguían teniendo su influencia y defendían una muy acusada confesionalidad; en general, se puede decir que estaban en esta línea aquellos a los que orientaban miembros de la Compañía de Jesús y con frecuencia gozaban del patrocinio del citado marqués de Comillas. La otra tendencia, independiente y libre de ingerencias patronales, y sin más confesionalidad que la aceptada por los principios de la moral cristiana, tuvo por principales promotores al padre dominico Pedro Gerard y su hermano de Orden padre Gafo, y al ya citado canónigo Maximiliano Arboleya.

Se reseñan a continuación algunas de las organizaciones más significativas de estas dos corrientes.

4. En la línea conservadora o integrista hay que citar en primer lugar el «Centro Obrero Católico de Madrid»; radicaban en él sindicatos que se habían ido formando a partir de 1907 en los antiguos «círculos obreros», a los que se unieron otros promovidos por los jesuitas, constituyéndose al fin una Federación de Sindicatos Profesionales hacia 1915. Sobre estos sindicatos pesaría siempre una fuerte influencia patronal, y el marqués de Comillas sería su gran protector; pero también su gran mediatizador.

En Barcelona fundó en 1907 el P. Palau, S.J. la obra denominada «Acción Social Popular», en la que hay que distinguir dos facetas: una de propaganda y formación destinada a promover por distintos medios la acción social en España; y otra de promoción del sindicalismo cristiano en Cataluña. En el primer aspecto desarrolló

una amplia labor durante varios años, mediante la difusión de numerosas publicaciones; en el campo del sindicalismo, en su domicilio acabaron radicando numerosos sindicatos que se habían ido formando en la Ciudad Condal y sus hombres difundieron el sindicalismo cristiano en otras localidades de Cataluña.

La obra del P. Palau acabaría disolviéndose en 1916, como consecuencia de la crisis que por esas fechas atravesó la acción social en España. Pero esto no significó la desaparición del sindicalismo cristiano en Cataluña. Debemos precisar que la orientación del P. Palau era de talante más abierto que el de otros propagandistas de la Compañía de Jesús.

La «Casa Social Católica» de Valladolid fue inaugurada con gran solemnidad en 1915 y en ella desarrolló una intensa labor social el P. Nevaes, S.J. Allí se domiciliaron también un buen número de sindicatos obreros y la Federación de Sindicatos Agrícolas que en aquellas fechas aglutinaba 70 organizaciones de este tipo en toda la provincia. En esta Casa acabarían también radicando dos sindicatos de carácter nacional: el Sindicato Ferroviario (1913) y el Sindicato Católico Obrero de Mineros Españoles (1918).

5. De la corriente que atrás calificamos de independiente o libre y de confesionalidad más atenuada, merecen destacarse dos organizaciones:

La «Federación Nacional de Sindicatos Libres Católicos», que quedó constituida en 1916, pero que agrupaba sindicatos de varios puntos de España surgidos como fruto de las fogosas propagandas del P. Gerard, O.P. Estos sindicatos tomaban como modelo los fundados en Bélgica por el P. Rutten, O.P. y se distinguían por su vigor reivindicativo. El P. Gerard había comenzado su labor sindicalista en Jerez y se había revelado como abanderado de una nueva corriente de sindicalismo cristiano en la Se-

mana Social de Pamplona, celebrada en 1912, donde su vehemente intervención levantó las más encontradas reacciones.

La «Federación de Sindicatos Independientes» de Oviedo fue fundada en 1913 por el canónigo Maximiliano Arboleya, que se había destacado como publicista y periodista social desde principios de siglo. En el domicilio que denominó «Casa del Pueblo Católica» se establecieron varios sindicatos fundados en la capital del Principado y durante algún tiempo formó parte del mismo un sindicato minero fundado en la Hullera Española sita en el municipio de Aller y propiedad del marqués de Comillas. La ideología de estos sindicatos era muy similar a los del P. Gerard; se declaraban «independientes», tanto de los patronos como de los socialistas, y en cuanto a la confesionalidad explicaba su fundador: «Nuestros sindicatos son católicos, pero el socio basta que sea un obrero digno, así pertenezca a la religión de Mahoma o no tenga ninguna».

6. Estas dos corrientes de sindicalismo cristiano se hostigaron tremendamente en sus respectivos órganos de propaganda y en sus relaciones personales. Sin duda, fueron estas hostilidades una de las causas que, hacia 1916, hicieron entrar en crisis al sindicalismo cristiano, acabando por imponerse la línea conservadora. El P. Gerard fue apartado de la acción social por sus superiores, presionados por el Nuncio y el marqués de Comillas, y fallecería poco tiempo después. Arboleya, acosado también por el integrismo social y desamparado por la jerarquía, acabó abandonando ese mismo año sus obras sociales. Hasta el P. Palau se vería afectado por la crisis, viéndose obligado, como ya dijimos, a disolver la «Acción Social Popular» y siendo enviado él mismo a la Argentina.

Es fácil comprender que estas luchas intestinas esterilizaban en gran medida la acción del sindicalismo cristia-

no. Pero para explicar la escasa influencia del sindicalismo confesional en el mundo laboral en España hay que añadir otras dos consideraciones. Por una parte, los patronos, en general católicos, no sentían la menor simpatía por el sindicalismo cristiano y con frecuencia preferían atender las reivindicaciones que les presentaban los sindicatos socialistas; y, por otro lado, estas organizaciones socialistas se ocuparon de descalificar a los sindicatos católicos, tachándolos de «amarillos», sin pararse a hacer distinciones, celosos de no perder el monopolio en el mundo obrero.

7. Con lo dicho no queda descrito todo el panorama del sindicalismo cristiano español en estos primeros años; los grupos mencionados fueron citados como exponentes de las dos corrientes. A ellos habría que añadir otras muchas organizaciones más o menos afines a una u otra tendencia como la «Federación de Uniones Profesionales» de Bilbao, la «Solidaridad de Obreros Vascos», la «Unión de Sindicatos Obreros Católicos» de Zaragoza, la «Casa de los Obreros de San Vicente Ferrer» en Valencia, la «Unión de Sindicatos del Centro Obrero» de Vitoria, etc.

Y aún hay que añadir otro interesantísimo aspecto del sindicalismo cristiano: el sindicalismo agrario. La ley de sindicatos agrícolas de 1906 favoreció notablemente al sindicalismo agrario católico, ya que tenía un marcado carácter cooperativista que era precisamente lo que caracterizaba a los sindicatos cristianos en el campo. A estos sindicatos la ley les ofrecía grandes desgravaciones fiscales e importantes ayudas del Estado. A partir de esa fecha el número de organizaciones católicas con el nombre de «sindicato agrícola» comenzó a multiplicarse prodigiosamente, alcanzando en el segundo decenio de este siglo un notabilísimo desarrollo.

8. La dispersión y la desunión, cuando no la hostilidad mutua de los sindicatos cristianos, era algo sentido por todos. Había habido algunos intentos de unión sin re-

sultado cuando llegó a la Sede Primada de Toledo monseñor Victoriano Guisasola, que sería también Delegado Pontificio para la Acción Social en España. Aunque era hombre conciliador, sus ideas sociales eran más afines a las de Arboleya y el P. Gerard que a las del marqués de Comillas y la Compañía de Jesús.

Fue el cardenal Guisasola quien se propuso vertebrar la acción social católica en España a través de dos grandes confederaciones, una de sindicatos agrarios y otra de sindicatos obreros. Salvando numerosas dificultades presentadas por la corriente integrista a la que se había unido el Nuncio en España, monseñor Ragonesi, logró constituir en 1917 la «Confederación Nacional Católica Agraria», que agrupaba 21 federaciones con 1.500 sindicatos y 200.000 socios, fuerza social importantísima que desarrolló una benemérita labor de promoción en el campo español.

Pero lo que fue posible en el sindicalismo agrario no lo pudo conseguir en el sindicalismo obrero, a pesar del tesón con que lo pretendió. Después de muchos preámbulos y reuniones, en las que el cardenal quería suavizar los antagonismos, en abril de 1919 se convocó en Madrid un congreso de todos los sindicatos cristianos obreros de España, del que debía salir una confederación única. Las dos tendencias descritas acudieron al congreso tremendamente recelosas y acabaron por chocar frontalmente hasta el punto que los sindicalistas «libres» y los «independientes», junto con otras organizaciones afines, abandonaron las reuniones, con lo cual el congreso podía darse por definitivamente fracasado en su pretensión confederal. Es cierto que de él salió constituida la «Confederación Nacional de Obreros Católicos», en la que se consideraban confederados 192 sindicatos que representaban un total de 60.000 trabajadores; pero fuera quedaban las piezas más representativas del sindicalismo cristiano español.

El resto de la historia del sindicalismo cristiano en España sobrepasa los límites de esta comunicación.

LA ACCION CATOLICA EN LA SEGUNDA REPUBLICA

FELICIANO MONTERO

Madrid

1. Del Movimiento Católico a la Acción Católica de Pío XI

El modelo de Acción Católica propugnado por Pío XI, es decir,

«... una Acción Católica predominantemente religiosa, apolítica (apartidista), estrechamente ligada a las directrices de la Jerarquía, preferentemente dirigida a la formación y encuadramiento de la juventud»,

se distingue de la Acción Católica global, equivalente al concepto de Movimiento Católico, que es el modelo vigente en la Iglesia en el tiempo de León XIII y de Pío X.

El paso de uno a otro modelo se lleva a cabo mediante un proceso de distinción de las obras económicas y sociales (asociaciones sindicales y profesionales) y de los nuevos partidos «populares», respecto del resto de las «obras católicas». Esa distinción de la nueva Acción Católica respecto de las asociaciones sindicales o profesionales católicas, expresaba la creciente necesidad táctica de estas últimas de presentarse públicamente como aconfesionales, profesionales e independientes.

Las Bases de Reig, 1926

En España, el paso de un modelo a otro se opera durante la dictadura primorriverista, y se ve especialmente influida por la experiencia italiana y las directrices de Pío XI. *Los Principios y Bases para la reorganización de la Acción Católica*, proclamados por el primado Reig Casanova el 31 de octubre de 1926, son el acta de nacimiento de la nueva Acción Católica. Dichas Bases constituyen el primer intento serio de coordinar eficaz y prácticamente, en el ámbito de todo el Estado y bajo una dirección central, toda la multiplicidad y diversidad de obras católicas preexistentes. No era tarea fácil coordinar e integrar en una organización jerárquica, paralela a la de la Iglesia (diócesis, parroquia), obras que tenían su propia organización supradiocesana. Era necesario, por otra parte, distinguir entre las asociaciones piadosas y las propiamente apostólicas, según decían las Bases de Reig:

«...Las asociaciones piadosas en general no forman parte de la organización de la Acción Católica. La gran masa continuará perteneciendo a las asociaciones piadosas... Por otra parte, pretender que todas las asociaciones piadosas se agreguen a la Acción Católica sería causa de una verdadera confusión y una dificultad insuperable para la soltura de movimientos que exige la organización de la Acción Católica».

Las *asociaciones profesionales y sindicales* católicas, cuyo aconfesionalismo o neutralismo se rechazaba tajantemente, quedaban integradas plenamente (aunque salvando una cierta autonomía) en el conjunto de la Acción Católica. Esta cuestión, la del lugar que las llamadas «obras económico-sociales» deberían ocupar en la Acción Católica, será uno de los caballos de batalla de las sucesivas Bases. El debate sobre este tema es un buen hilo conductor para perfilar la evolución de la Acción Católica durante estos años.

Junto al rechazo del aconfesionalismo de las obras económico-sociales, la otra seña de identidad de la Acción Católica era su declarado apoliticismo, o más bien apartidismo, lo que no implicaba abstención o inhibición. Por el contrario, la Acción Católica debía «preparar los individuos a la vida política», promover la unión de todos los católicos, aun de diversa tendencia, en el campo religioso y moral, y «fijar las líneas programáticas fundamentales». La Acción Católica tenía, pues, una función prepolítica.

*De la Acción Católica de Segura a la de Herrera.
Del integrismo al posibilismo*

El desarrollo y puesta en práctica de las Bases de la Acción Católica de 1926 va a pasar rápidamente por dos etapas distintas, que se corresponden con dos coyunturas históricas radicalmente diferentes: los últimos años de la dictadura primorriverista y la Segunda República.

*La etapa integrista. El I Congreso nacional
de Acción Católica*

En la primera etapa, que podemos denominar integrista, bajo la dirección del cardenal Segura, la Acción Católica plantea abiertamente como objetivo la recristianización, la restauración social del cristianismo, y afirma explícitamente y sin complejos la confesionalidad de todas las obras católicas, como objetivo y como método.

El tono de los trabajos y conclusiones del I Congreso nacional de Acción Católica, celebrado en Madrid del 13 al 17 de noviembre de 1929, expresa el momento ofensivo y triunfalista de la Iglesia y la confianza aún en la realización de la «cristiandad». El plan de actuación de la

A.C.E., presentado por Postius, está dominado por esa visión global de la sociedad cristiana que se pretende restaurar, siguiendo un modelo presentado ya en el siglo XIX por el Padre Claret:

«La sociedad para ser feliz debe caminar sobre estas cuatro ruedas de la Religión: la Moral, la obediencia a la Iglesia y la obediencia a la autoridad».

La lista de «intereses religiosos, morales y sociales urgentes», que el ponente resume a partir de las diferentes memorias, es impresionante por su carácter totalizante. Igual se puede decir de la lista de «lacras sociales» o manifestaciones de inmoralidad pública que había que eliminar.

En medio de la incertidumbre que abría la caída de Primo de Rivera, una carta de Pío XI al cardenal Segura, con motivo del Congreso, indicaba el sentido y el alcance del «apoliticismo» de la Acción Católica, que en ningún caso había que confundir con la inhibición o no participación, especialmente si se daban situaciones extremas.

La nueva Acción Católica de Herrera Oria

A la Acción Católica triunfalista de Segura sucede la Acción Católica discreta, pero creciente y eficazmente organizada de Herrera Oria, acorde con la nueva dirección «posibilista» de la Iglesia ante la nueva coyuntura política republicana. Este giro se concreta inicialmente en la elaboración de unas *nuevas Bases de reorganización de la Acción Católica*. Frente al centralismo se propugna una organización más flexible que tuviera en cuenta las distintas asociaciones católicas preexistentes, así como las características peculiares de cada región. En cuanto a las «obras económico-sociales» se propugnaba una integra-

ción mucho más flexible (obras adheridas) en el conjunto de la Acción Católica acorde con el reconocimiento de una cierta aconfesionalidad.

La lenta elaboración de las nuevas Bases, en cuyo proceso no faltaron algunas diferencias entre el criterio de los Metropolitanos españoles y la Santa Sede, retrasó los nombramientos del obispo consiliario, el presidente y la Junta Central. Las nuevas Bases habían sido aprobadas por la Conferencia de Metropolitanos en noviembre de 1931, pero no fueron definitivamente aprobadas por la Santa Sede hasta junio de 1932. La constitución de la Junta Central, tras el nombramiento de Angel Herrera, no se hizo hasta febrero de 1933. De la discreción con que se llevó a cabo todo el proceso da idea el que no se diera publicidad a las nuevas Bases hasta febrero de 1934, cuando ya la Junta Central de Acción Católica llevaba un año de importante labor organizativa y propagandística.

El primer objetivo y tarea de la Junta Central, como base para su posterior despliegue propagandístico, fue *la formación de un grupo de sacerdotes especializados en la Acción Católica*, destinados a propagar y divulgar el nuevo concepto y modelo de la obra. Ellos, entre los que figuraba Vicente Enrique y Tarancón, serían los encargados de participar en Semanas Diocesanas de Acción Católica, con el objeto de constituir o renovar Juntas Diocesanas y Parroquiales de Acción Católica. En el verano dirigirían en Santander un curso sobre Acción Católica dirigido a seminaristas. También, en el verano, visitarían la Acción Católica italiana, belga, francesa, para conocer de cerca la experiencia concreta de esos países. Entre otras cosas, en esos viajes tomaron contacto con los movimientos especializados juveniles.

Quizá la lección más importante aprendida en el extranjero fue la necesidad de dar una buena base económica y personal a la organización, creando los corres-

pondientes secretariados con personal retribuido, liberado. La creciente actividad de la Junta Central que preside Angel Herrera corre pareja con el aumento del presupuesto y del personal dedicado profesionalmente a las tareas administrativas.

Por otra parte, el establecimiento de un *Secretariado de Obras Económico-Sociales* implicaba la superación de las tradicionales divisiones del catolicismo social y de los diversos sindicatos cristianos sobre la cuestión de la confesionalidad y la autonomía obrera o dependencia patronal. Alberto Martín Artajo fue el encargado de poner en marcha dicho Secretariado sobre la base de instituciones ya fundadas por los Propagandistas, como el Instituto Social Obrero. Desde el Secretariado se impulsaría el proyecto de unidad sindical católica alentado especialmente por el P. Gafo, que desembocará en la fundación de la CESO.

En el breve tiempo que va hasta el estallido de la guerra, la *expansión e implantación* de este nuevo modelo de Acción Católica fue muy notable: celebración de Semanas Diocesanas de Acción Católica; constitución de Juntas Diocesanas de Acción Católica y de las diversas ramas. Creación de las diversas ramas de Acción Católica.

La Juventud de Acción Católica

En el conjunto de la expansión de toda la Acción Católica merece un estudio aparte la *Juventud de Acción Católica*. Ella es la que mejor refleja el nuevo modelo de Acción Católica que se trata de implantar. Los debates que la atraviesan son también los que mejor definen los límites, contradicciones y esperanzas que suscitaba esa Acción Católica. Dos debates nos interesa especialmente destacar: el del *apoliticismo* y el de la *especialización* (el *jocismo*).

La Juventud de Acción Católica, especialmente entre 1934 y julio del 36, hace constantes y dramáticos llamamientos al retraso de la entrada en política (en partido) de los jóvenes de Acción Católica, en contra del ambiente crecientemente politizado y de las demandas concretas de los partidos católicos:

«Nos oponemos (al encuadramiento juvenil) porque la formación religiosa y moral debe anteceder a la social y política... porque la actuación prematura de los jóvenes les sustrae a la Iglesia, única maestra infalible de la verdad (...). La Acción Católica debe conseguir que los partidos que se orientan e inspiran en principios católicos fijen una edad de ingreso en sus agrupaciones» (editorial en «La Flecha», agosto 1934, en relación con la polémica surgida en la reciente asamblea de la Confederación Católica de Padres de Familia).

Frente a los que, siguiendo el modelo jocista, propugnaban la especialización, se expresan los recelos de los que temen la reproducción en la Acción Católica de la separación de clases:

«La organización de los jóvenes obreros, a fin de formarles como católicos militantes, puede hallar cauce adecuado en las Secciones Obreras de que trata el reglamento de la Juventud de Acción Católica (...). En cuanto a los grupos de la JOC establecidos hasta la fecha, mirándolos con interés y cariño, conviene sin embargo vigilarlos para que se conserve siempre el buen estado de armonía de clases y no perturben la unidad y eficacia de la Juventud de Acción Católica».

Así pues, durante la Segunda República se inició en España un nuevo modelo de Acción Católica que, de haberse consolidado la República, hubiera podido dar lugar al surgimiento por primera vez en España de un movimiento demócrata-cristiano y un sindicalismo cristiano,

al estilo de los que arraigaron en Europa en esos años anteriores y posteriores a la Segunda Guerra Mundial. La Guerra Civil frustró la maduración de esa vía posibilista, paralela a otras iniciativas políticas (la CEDA). El resultado de la guerra dio a la vía integrista la posibilidad de aplicar su modelo.

Esta comunicación es la síntesis abreviada de algunos artículos sobre el tema publicados en diversos sitios. «El factor católico en los antecedentes de la Guerra Civil. Del Movimiento Católico a la Acción Católica» en *Memoria e Historia de la Guerra Civil*, vol. 3, ed. Junta de Castilla-León; «La Acción Católica española entre la República y la Guerra Civil», en *Memoria Académica del Instituto Fe y Secularidad*, 1986-87; «Juventud y Política. Los Movimientos juveniles de inspiración católica en España», 1920-1970, *Studia Historica*, vol. V, núm. 4 (1987).

Su base documental son algunas carpetas sobre la actividad de la Junta Central de Acción Católica durante la Segunda República, conservadas en la Casa de la Acción Católica; la documentación sobre Acción Católica publicada en el «Arxiu Vidal i Barraquer»; algunas revistas internas como «La Flecha», órgano de los Jóvenes de Acción Católica, y otras publicaciones de la época.

EL CATOLICISMO SOCIAL: LA CEDA

EMILIO DE DIEGO GARCIA
Madrid

El espectacular cambio en el poder operado en la Segunda República española como consecuencia de los resultados electorales de noviembre de 1933, supuso la ocasión de llevar a la práctica una política social inspirada en las doctrinas de la Iglesia. La CEDA, bien indirectamente hasta octubre de 1934, bien de forma más directa desde esa fecha hasta febrero de 1936 (1), estaría en condiciones de aplicar, en la crispada España de aquellos momentos, los principios del catolicismo social enunciados por León XIII en la *Rerum novarum* (15-5-1891) y actualizados por Pío XI en la *Quadragesimo anno* (23-5-1931).

Cualquier balance de aquella gestión debe empezar considerando las circunstancias en que tuvo lugar, pues, tanto en el orden interno como en el internacional, se trataba de unos momentos muy difíciles. Las secuelas de la crisis de 1929 en la economía occidental se dejaban sen-

(1) En su discurso en Covadonga, el 9 de septiembre de 1934, a las Juventudes de Acción Popular, Gil Robles reconocía que hasta la fecha y en consonancia con la relación de fuerzas en las Cortes «éramos demasiado pocos para gobernar solos y éramos demasiados para ser simplemente una fuerza de oposición...; así que no participamos directamente en el Gobierno, pero sí definimos una política y marcamos unas condiciones en el debate parlamentario».

tir, aunque con algún retraso, en nuestro país. La tasa de desempleo crecía espectacularmente, sobre todo en medios campesinos. Los sistemas políticos de corte liberal, como la Segunda República española, se veían cuestionados, cuando no aplastados, por intentos totalitaristas de uno y otro signo en diversos países europeos. Resumiendo, un oscuro panorama de problemas económicos, tensiones sociales, crispación política en España y en Europa y, como sentimiento dominante, por encima de todo ello, el miedo. Un temor que se traduce en actitudes violentas ante la amenaza real o supuesta del enemigo político o social.

Teniendo en cuenta tan importantes obstáculos, vamos a hacer un rápido repaso de los principios del catolicismo social entonces enunciados, de los problemas sociales a los que hubo de enfrentarse la política cedista y de los resultados obtenidos.

El proyecto social de la CEDA

¿Cuáles eran los puntos esenciales del programa «netamente social» que según Gil Robles se habían propuesto defender las derechas y del que se sentía particularmente satisfecho? Apoyado en la doctrina eclesiástica sobre la propiedad, el trabajo, las relaciones de producción, la primacía de la dignidad de cada hombre ante cualquier enfoque totalitario, el papel de la familia, la función del Estado... y, en última instancia, su concepto global de la actividad económica, el ideario social de la CEDA incorporaba todas las virtudes y algunos defectos derivados de aquélla.

Imbuidos de una profunda preocupación por la justicia social, entendida no sólo como problema económico, sino ético y moral, los sectores democristianos de la CEDA incorporaron a sus objetivos una serie de puntos

que formaban la base del programa del partido: distribución equitativa de la riqueza, salario mínimo justo, salario familiar, jornada laboral regulada, seguro obligatorio integral de base tripartita, arbitraje de jurados mixtos de patronos y obreros en los posibles conflictos, apoyo a la pequeña propiedad, etc.

Adolecía de un cierto paternalismo y de falta de concreción en el modo de realizar en la práctica sus postulados al servicio de una justicia social concebida como medio y como fin, por cuanto su logro supondría la existencia del orden social. Una nota de pragmatismo, ésta, deseable siempre pero más en una sociedad en la que Herrera Oria, inspirador de la CEDA, diagnosticaba «...o socialismo masónico o burguesa y catolicismo» (2).

Aunque no intentaremos en tan pocas páginas abordar todos los aspectos de la política social de la CEDA, veamos el comportamiento del catolicismo con este bagaje, frente a la más urgente demanda de la sociedad de aquel momento.

El desafío social

El más acuciante de los problemas sociales en la España republicana era, sin duda, el paro. Las cifras de

(2) Ver GIL ROBLES, J. M.^a: *Discursos parlamentarios*, Madrid, 1971. Esta idea conforme a la realidad cada vez más dicotomizada del país la repite Gil Robles en numerosas ocasiones. Así, al dirigirse al público que asiste a escucharle en el hipódromo de Armilla de Granada, el 17 de marzo de 1935, diría defendiendo la necesidad de la reforma agraria: «O justicia inspirada en Cristo o revolución inspirada en el odio». Poco después, el 30 de junio de 1935, en Valencia, vuelve sobre la urgencia de la política social cristiana: «Cuando hay en el alma de las sociedades un vacío de justicia... si no se llena con espíritu cristiano se llenará de odio y destrucción...».

desempleo de 1931 a 1936 y su evolución muestran un panorama desolador:

| Fecha | Número de parados |
|----------------------|-------------------|
| Enero 1932 | 389.000 |
| Diciembre 1933 | 618.947 |
| Diciembre 1934 | 667.898 |
| Diciembre 1935 | 674.161 |
| Junio 1936 | 801.322 (3) |

Ante aquella realidad angustiosa la CEDA reclamaría soluciones prontas al Gobierno radical, constituido tras las elecciones de noviembre de 1933. Las medidas adoptadas buscarían un doble objetivo: a) Primero y más inmediato, facilitar ayuda a los parados; b) segundo, fomentar la creación de puestos de trabajo. Precisamente para atender a las necesidades de los desempleados existía, desde el 25 de mayo de 1931, una Caja Nacional contra el Paro Forzoso, entre cuyos fines estaba la implantación de un fondo de solidaridad y el estudio de las fórmulas adecuadas para crear el seguro obligatorio contra el paro (4). El problema radicaba en la insuficiencia de dotaciones para alcanzar las metas propuestas.

(3) BALCELLS A.: *Crisis económica y agitación social en Cataluña*, Barcelona, 1971.

(4) SAMANIEGO BONEU, M.: «La lucha contra el paro obrero durante la Segunda República», en *El Reformismo social en España. La Comisión de Reformas Sociales*, Jaén, 1987, p. 333. «Los beneficiarios del Seguro de Paro de la Caja serían todos aquellos trabajadores, socios de las entidades primarias autorizadas, comprendidos entre las edades de dieciséis a sesenta y cinco años, cuyo salario anual no sobrepasa el nivel de 6.000 pesetas... en cantidades que en ningún caso podrían superar el tipo máximo del 60% del salario a que el trabajador en paro hubiera sido acreedor y ello durante un tiempo no superior a los 60 días al año».

Esta vía de política «a la defensiva», que había puesto en marcha Largo Caballero, sería continuada por la CEDA, a partir de 1934, impulsando la formación de una Comisión parlamentaria que se ocupara de combatir el paro y obteniendo, en julio de ese año, la publicación de una Ley sobre el Paro Obrero que, con objetivos moderados pero realistas, procedería a incrementar las cantidades destinadas a subsidios contra el desempleo; si bien continuaban siendo muy escasas. La actividad legislativa en este terreno culminaría, en junio de 1935, en las «Normas para remediar el Paro involuntario», desde las que se profundizaba en lo dispuesto el año anterior mejorando las prestaciones estatales a la Caja contra el Paro.

Con todo, los resultados fueron poco halagüeños, pues tan sólo se abonaron 2.311.108 subsidios a 164.418 parados, de 1931 a 1936. No obstante, dentro de ellos, cabe señalar que, tanto las cifras de beneficiarios como las de asignaciones públicas, crecieron entre el 200 y el 300 por 100 durante 1934 y 1935 con relación a 1933, y el movimiento del número de parados muestra una ralentización que si no imputable exclusivamente a la política contra el desempleo tampoco le era ajena por completo.

En cuanto a la que podríamos denominar la política «de ataque» contra el paro, pasaba, obligatoriamente, por la reforma agraria en el marco de una filosofía económica, compartida de modo involuntario, tanto por las izquierdas como por la mayoría de las derechas. Todos coincidían en el propósito de atenuar los efectos de la crisis del 29, priorizando las actividades y la producción agrícolas. Aunque, como es lógico, los criterios e intereses de unos y otros al respecto variaran notablemente.

La CEDA asume en principio la necesidad de la reforma, pero la va aplazando y reduciendo a la mínima

expresión (5). Con la Ley de Arrendamientos se dieron los primeros pasos para abordar la cuestión agraria. Pero ya la aplicación de su contenido, esperanzador en ciertos aspectos como la regulación de los plazos de los contratos, lo referente a las mejoras de las explotaciones, la garantía en los litigios, etc., encontró la ineficacia en este campo de una política basada en la concordia. Se cometieron toda clase de abusos; «...los mismos que apoyaban electoralmente a la CEDA y financiaban sus campañas, fueron, con toda probabilidad, los que utilizaron las disposiciones transitorias de la ley para expulsar a sus colonos en aras de una pretendida vuelta al "cultivo directo"» (6).

Nada extraña por tanto que, a pesar de los esfuerzos de algunos de sus hombres, en especial el que fuera ministro de Agricultura, Manuel Jiménez Fernández, empeñados en potenciar el número de pequeños propietarios mediante la venta a plazos a los campesinos de las tierras del Estado, la provincia y/o las ofrecidas o expropiadas a quienes no cumplieran los requisitos del bien común, la reforma agraria se paralizase. En la práctica, las tesis de los sectores más reaccionarios de la propia CEDA acabarían imponiendo la contrarreforma, aunque aquel sector de latifundistas, intitulados católicos, veía a los cristianos con más prevención que a cualquier otro enemigo (7).

(5) En marzo de 1935, Gil Robles seguía invocando en sus intervenciones públicas la exigencia de una ley para proporcionar el acceso de los colonos a la propiedad. Pero el texto aprobado por esas fechas en medio de grandes resistencias de los terratenientes y de la descalificación de las izquierdas fue recortado por nuevas disposiciones a partir de julio de 1935, vaciando de todo contenido a la reforma agraria.

(6) TUSELL, J.: *Historia de la democracia cristiana en España*, Madrid, 1974.

(7) Así lo demuestran los ataques en las Cortes a la política de Jiménez Fernández por parte de Lamamie de Clairac, Daza, Oriol de la Puerta, Casanueva, Rodríguez Jurado y otros diputados de la extrema derecha de la CEDA, y la campaña en el mismo sentido de algunos periódicos, como «ABC», «La Epoca», «La Nación», «El Siglo Futuro», etc.

Otras disposiciones encaminadas a solucionar el problema del paro mediante el incremento de las obras públicas y de los incentivos a la inversión privada, tampoco tuvieron el alcance que la situación exigía. El propio Gil Robles, analizando las causas de la derrota de las derechas en las elecciones de febrero de 1936, admitía el fracaso de su política social. Más allá de invocaciones técnicas, como la estrategia hacendística de recorte del gasto que privó de recursos a los planes sociales o la falta de un proyecto económico verdaderamente renovador, el líder de la CEDA aducía como razones explicativas la falta de coherencia moral en muchos sectores del catolicismo y denunciaba su comportamiento: «Hay muchos... que con un egoísmo suicida, tan pronto como llegaron a tener participación las derechas en el Gobierno, bajaron jornales, elevaron rentas, intentaron deshaucios injustos y olvidaron la triste experiencia de 1931-33». «...¿Qué pensarán ahora los que a todas horas nos atacaban cuando hablábamos de justicia social o nos combatían en las Cortes cuando intentábamos realizarla?» (8).

Fracaso que, aun cuando puede relativizarse por comparación de algunas cuantificaciones reveladoras de los logros sociales de aquel bienio, frente a otras etapas del período republicano, no puede disimular la frustración ante la insolidaridad, que dejaba las puertas abiertas a la guerra civil. La facción más conservadora de la CEDA no supo anteponer los valores morales y éticos al egoísmo económico, sin darse cuenta de que, al no sacrificarse voluntariamente en aras de la justicia social, llevaba al país a la catástrofe.

(8) «El Debate», 6 de marzo de 1936.

SIGNIFICACION DE «EL DEBATE» Y «YA» EN EL PENSAMIENTO CATOLICO ESPAÑOL

JOSE MARIA GARCIA ESCUDERO

Madrid

El 31 de julio de 1968, con ocasión de la muerte de Angel Herrera, Pedro Laín Entralgo publicó en el diario «Ya» un artículo sobre el cardenal; en él afirmaba lo siguiente: «Antes de la obra de Angel Herrera nuestro catolicismo se hallaba empapado del siglo XIX, del siglo XIX anterior a León XIII; esto es, de una situación histórica en la cual los católicos no habían sabido entender y aceptar la realidad que de ordinario llamamos mundo moderno. Dupanloup y sus seguidores en Francia, el Centro Católico en Alemania y —a la cabeza de todos— el gran Papa León XIII, mostraron que el catolicismo sólo podía ser históricamente eficaz aceptando ese mundo, con su interna pluralidad, con su concepción neutral o ampliamente tolerante del Estado, con su altísima estimación de la inteligencia secular, y actuando limpia y competitivamente dentro de él. Esta fue la gran obra española de Angel Herrera, tanto en la dirección de “El Debate” como en las empresas que en torno a ella fueron surgiendo», y permite a Laín asegurar «que todo lo que en la incipiente empresa de actualización religiosa y social llegue a ser fruto logrado tendrá en su fondo, como una etapa y una condición estrictamente necesarias, la grande, la admirable obra personal de Angel Herrera». Es un juicio que todos los que posteriormente se han ocupado de la gran figura mencionada han ratificado plenamente.

Ese magno servicio al catolicismo español lo prestó Herrera, en primer lugar, con su persona; en segundo lugar, mediante la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, que desde el primer momento presidió; en tercer lugar, con un periódico, «El Debate», que dirigió desde que apareció, el primero de noviembre de 1911, hasta que en 1933 cesó en el cargo para ocupar la presidencia de la Junta Central de Acción Católica. A «El Debate» y a su sucesor, «Ya», he dedicado dos libros, ambos publicados por la Biblioteca de Autores Cristianos: el que apareció en 1983 con el título «El pensamiento de “El Debate”. Un diario católico en la crisis de España (1911-1936)» y el que se publicó al año siguiente, titulado «“Ya”. Medio siglo de historia (1935-1985)». A ellos me remito para ampliar lo que aquí sólo puede ser una brevísima referencia orientadora.

«El Debate» existía desde hacía un año: era un periódico que se presentaba como «católico e independiente» y que arrastraba una existencia tormentosa, de acuerdo con las personalidades pintorescas de sus hombres más destacados. La idea de adquirirlo para convertirlo en caja de resonancia de la Asociación de Propagandistas tomó cuerpo en la compra del periódico por la Editorial Vizcaína, que en seguida lo transfirió a la Editorial Católica: el 23 de noviembre de 1912.

Herrera no era periodista ni había soñado serlo, pero su periódico llegó a ser considerado como el mejor hecho de España y uno de los mejores del mundo. A nuestros efectos interesa más la evolución de su pensamiento, desde el catolicismo de réplica y combate que anunciaba el anacrónico editorial de su primer número, «A banderas desplegadas y alta la visera», hasta el catolicismo constructivo y moderno que alabaría Laín. Como dice concisamente Fermín Zelada: «Cristianizar a nuestros católicos y democratizar a la derecha». O aplicar los consejos que León XIII, el primer gran Papa de los tiempos mo-

ernos, había dado tan infructuosamente a los católicos españoles.

Era base de tales consejos la aceptación del mundo moderno para actuar dentro de él en vez de consumirse estérilmente en la añoranza del pasado. Es la explicación del posibilismo por el que «El Debate» fue duramente criticado, lo mismo cuando lo aplicó a la Monarquía liberal de Alfonso XIII que cuando lo hizo con la República, como más tarde «Ya» con el régimen de Franco. La finalidad era conseguir la cristianización de la sociedad, no mediante hipotéticas y en realidad imposibles restauraciones, sino mediante la aplicación paciente y fervorosa de los grandes principios de cualquier política: el respeto a los hechos, el sentido de convivencia y de tolerancia, la condena del catastrofismo, la alabanza de la continuidad, la preferencia de la evolución sobre la revolución: todo aquello que tan a contrapelo se les ha hecho siempre a los españoles, pero que sin duda es la lección más valiosa y permanente del Diario.

Como garantía de la predicación del Evangelio debe estar la aportación de los cristianos a los dos grandes problemas de nuestro país, que son el problema social y el cultural.

En cuanto al primero, la aportación de «El Debate», para el cual fue sin duda el problema número uno, el problema de los problemas, asombra. Repasando los editoriales del periódico, descubrimos que la función social de la propiedad, la denuncia del régimen económico «insostenible» de la época, la condena del «terrorismo desde arriba» de los «propietarios anarquizantes», la reclamación del establecimiento del salario familiar, la propuesta de que los trabajadores participen en sus empresas, el retiro obrero, la sindicación y una profunda reforma agraria, son defendidos desde antes de 1920 o en fechas inmediatamente posteriores. Y el periódico no se limita a exposiciones doctrinales, sino que respaldó constantemente y difundió to-

das las iniciativas prácticas de carácter social, como la Confederación Nacional Católico-Agraria que significó el predominio de los sindicatos agrarios católicos en el norte de la península y Castilla, o los primeros pasos en la sindicación obrera. Se puede afirmar que esas obras no se habrían podido realizar y la conciencia social de los católicos se habría quedado estancada en el estado anterior a 1911, si «El Debate» no hubiese existido.

Sería engañarnos afirmar que «El Debate» llegó a significar en el campo cultural lo mismo que en el político o el social; pero lo que hizo no fue nada despreciable. También en este campo encontramos el apoyo a las iniciativas concretas de los católicos en la enseñanza, desde la primaria a la universitaria, y los editoriales de carácter doctrinal. Los extraordinarios culturales de «El Debate» honran al periódico, el cual funcionó como centro de atracción y potenciación (escaparate, podríamos decir) del pensamiento católico, hasta entonces condenado a una especie de «ghetto» cultural como aquel en el que, lamentablemente, se encuentra hoy.

El gran momento de «El Debate» coincidió con la Segunda República. El editorial en que estimulaba a los católicos a aceptarla y trabajar dentro de ella fue el más importante en la historia del Diario y seguramente, por sus consecuencias, en la historia del periodismo español. Desgraciadamente, aquella iniciativa no obtuvo la comprensión de las izquierdas, ni de las derechas extremas, y las mismas masas que la secundaron y el partido que para articularlas se formó, después de su gran victoria electoral en 1933, se dejaron vencer por el miedo a los indispensables avances en materia social y por el mimetismo fascista característico de la época. Es justo decir que «El Debate» sostuvo el programa reformista del ministro Jiménez Fernández, y que en una época en que los radicalismos se adueñaban de los corazones supo mantener ejemplarmente su equilibrio, que no era otro que el de un

gran Pontífice, Pío XI. ¡Si se hubiesen seguido los consejos del periódico! ¡Si se hubiese desconfiado de los «extremismos acusados y feroces» que el periódico denunciaba en vísperas de la Guerra Civil! Pero que la tragedia estallase no desmerece el elogio que «El Debate» merece ni quita ejemplaridad a su conducta.

«El Debate» no murió: lo mataron. Su último número regular salió a la calle el 19 de julio de 1936. El 28 de marzo de 1939, el mismo día en que las tropas nacionales entraban en Madrid, un grupo de redactores y alumnos de la Escuela de Periodismo consiguió lanzar otro número. Inmediatamente llegó la orden prohibiendo su reaparición. Se permitió la del «Ya», que la Editorial había lanzado poco antes de la guerra, el 14 de enero de 1935, como un hermano menor de «El Debate», dirigido a un público más amplio y popular, y que así tuvo que asumir las funciones y responsabilidades de aquél, aunque con las restricciones de un director impuesto por el Estado y las generales del régimen de censura. Es la explicación de que yo inicie mi antología del periódico en el período en que, levantado el sistema de censura, pudo ser auténtico dueño de sí mismo.

Naturalmente, los principios no variaron, como «Ya» recordaba el 9 de abril de 1980, a la cabeza de su número 13.000: la supremacía de la dignidad humana sobre el materialismo, la defensa de la libertad y el reconocimiento de la igualdad sustancial entre los hombres y de los derechos y deberes que se derivan de ese reconocimiento. Son los grandes principios del humanismo cristiano, y específicamente de la fe católica, servidos con obediencia filial al magisterio de la Iglesia como en cada momento exijan las circunstancias y siempre con espíritu conciliador, de profundo respeto a las personas y a las opiniones, buscando lo que une más que lo que separa y rechazando los radicalismos de cualquier signo. No son las instituciones más firmes por el espesor de sus muros, sino por la

profundidad de sus cimientos. La fidelidad a los principios, servicios con inteligencia y espíritu de concordia, prevalece donde las intransigencias acaban desmoronándose.

En cuanto a la aplicación de esa actitud, era natural que el periódico continuase la línea social y cultural de su antecesor; en la política, ante una situación análoga a la de la Dictadura de Primo de Rivera, «Ya» actuó como entonces lo había hecho «El Debate»: apoyando al régimen del general Franco en lo que debía ser apoyado, pero pidiendo sin descanso su evolución hacia un régimen institucionalizado y de libertad. Esa actitud, que durante mucho tiempo asumió «Ya» prácticamente en solitario, ha sido reconocida con gratitud desde sectores de opinión muy diversos; a punto de acabar aquella etapa con la muerte de Franco, se vio en «Ya» al «portavoz más coherente, sistemático y, sobre todo, tenaz de la filosofía aperturista en los últimos siete años». No se trataba sólo de política, sino de llevar a ésta, pero a todos los demás sectores de la vida, el nuevo espíritu de apertura aportado por el segundo Concilio Vaticano.

Se ha destacado al respecto la importancia que en la transición tuvo el grupo «Tácito», que escogió «Ya» como tribuna; y, efectivamente, difícilmente se puede rebajar la importancia de las campañas que dicho grupo realizó. Pero en rigor eran sólo parte de la actitud general del periódico. Cuando se produjo la victoria socialista de 1982, su editorial del 29 de octubre fue como un eco, y a menudo deliberada reproducción literal, del famoso de «El Debate» del 15 de abril de 1931.

No es posible analizar aquí las muy diversas causas que han intervenido en la posterior crisis del periódico, y le ha conducido hasta un final tanto más triste cuanto que su tradicional denominación sirve únicamente para cobijar un producto ajeno a su tradicional significación. Quizá el periódico no tuvo la necesaria capacidad

de reacción ante las nuevas circunstancias, con los inevitables desplazamientos en la opinión, o la capacidad de aguante para esperar tiempos más propicios; quizá allí donde se debería haber comprendido la primacía que hoy tiene el problema cultural no hubo esa comprensión. En todo caso, la huella de los dos principales periódicos de la Editorial Católica, «El Debate» y «Ya», a lo largo de tres cuartos de siglo, ha sido lo suficientemente profunda para que sin ellos sea imposible explicarse una gran parte de las obras de nuestro catolicismo durante ese tiempo; sin ellos, el catolicismo español no sería lo que es.

LA IGLESIA ESPAÑOLA EN LA TRANSICION HACIA UNA SOCIEDAD DEMOCRATICA

JOSE MARIA MARTIN PATINO

Madrid

Prenotandos

1. Entiendo que se me piden unos cuantos puntos de reflexión para provocar el diálogo sobre la presencia de la Iglesia en una sociedad, como la española, cada día más plural.

2. Esta voluntad de concisión y de objetividad me obliga a renunciar a la crónica de ese período llamado «transición política». Creo que hay que dejarla a la interpretación de los historiadores, cuando dispongan de la suficiente perspectiva del tiempo y analicen seriamente los hechos y los documentos. Rehuyo conscientemente el género de las «memorias», hoy tan abundante, donde cada autor se convierte en protagonista y trata de interpretar los personajes desde su inevitable subjetividad.

3. Entiendo que la vida política es, ante todo, intercambio de la palabra. Y desde esta perspectiva podemos destacar el papel que desempeña la Iglesia.

Durante los últimos años del régimen anterior, la Iglesia española fue palabra y testimonio, dos formas de expresión permanentemente válidas, tanto cuando había que criticar atropellos de los derechos humanos como en

los momentos actuales en los que se niega ciudadanía al discurso religioso.

4. Muchos de los que ahora censuran a la Iglesia por hablar de política, querían entonces que ella se pronunciara claramente en el mundo de la política. Y a este respecto quiero dejar muy claro que aquel discurso en defensa de los derechos humanos fundamentales era auténticamente religioso. Se evitó cuidadosamente el partidismo político, y la Iglesia se alejó conscientemente de los partidos para poder hablar con todos, sin comprometerse con ninguno.

El desafío actual

1. La Iglesia española se enfrenta ahora a una de sus crisis más graves de comunicación con la sociedad. Los esfuerzos dirigidos a la modernización de su lenguaje y a ocupar espacios en los medios de comunicación sólo tocan la periferia del problema. Las declaraciones colectivas del Episcopado, las «glosas dominicales» y «cartas cristianas» de este o de aquel obispo, han mejorado indudablemente su forma literaria, tratan temas de actualidad, pero apenas logran salir de un mundo amurallado, excesivamente clericalizado y autocomplaciente. «La Iglesia debe entablar diálogo con el mundo en el que tiene que vivir. La Iglesia se hace palabra. La Iglesia se hace mensaje. La Iglesia se hace coloquio» (Pablo VI, *Ecclesiam suam*, n. 60).

2. Debo mostrar aquí, sincera y modestamente, mis preocupaciones. La lealtad a la Iglesia y a su Jerarquía y mi convicción profunda en la eficacia del diálogo, inspiran y guían estas reflexiones. No parece posible entablar verdadero diálogo de poder a poder. No es aconsejable

que en el debate sobre la moral pública, la voz de la Iglesia se apoye en circunstancias de influencia o poder, extrínsecas a la simple fuerza persuasiva de la palabra evangélica. Ni siquiera la prepotencia del Estado, ni la arrogante ignorancia de algunos líderes de opinión, pueden justificar una respuesta paralela de hostilidad arrogante. Sin comprensión y respeto demostrado, fracasa cualquier intento de diálogo. Descendamos a ejemplos concretos.

3. La sociología de las encuestas se queda siempre a la puerta del hecho propiamente religioso. Las mayorías sociológicas, argumentadas con cifras de sondeos de opinión, por muy cualificados que éstos sean, no deberían utilizarse como argumento de poder social. Mucho menos pueden ser de amenaza. Es además un argumento débil, porque todos somos conscientes de que la mayoría de los creyentes ha perdido la coherencia de sus propias creencias. Eligen unos principios y rechazan otros, según su conocimiento, guiados por el propio interés. Esta enfermedad no puede ser desatendida. Tendrá su tratamiento propio. Pero no puede ser ignorada a la hora de utilizar las tablas sociológicas en el debate con la opinión pública o con los poderes públicos.

4. Tampoco nos parece prudente confrontar maniqueamente la «cultura presidida por la fe» con la «cultura de la riqueza sin Dios». Esta confrontación se debilita por su misma simplificación retórica. La fe preside o es invocada de hecho en culturas y comportamientos cristianos mezclados con otros reprobables. Y aun dentro de la «cultura laicista» no sería difícil descubrir valores y pautas de vida radicalmente cristianas. El maniqueísmo es lo contrario del diálogo. La imagen retórica, gráfica y brillante pretende probar demasiado. Y «quod nimis probat nihil probat» dice un sabio aforismo de la lógica escolástica.

La confrontación maniquea de las culturas encierra otra peligrosidad más grave. Si volvemos la mirada a nuestra historia, resultaría fácil demostrar que tales enfrentamientos teóricos terminan encarnándose en movimientos y grupos que se erigen en abanderados de bandos belicistas. Ninguna cultura, movimiento u organización humana puede ser íntegramente canonizada. Estas llamadas de alerta, dirigidas a despertar la conciencia cristiana, incitan a la guerra de religión, nunca purificada de intereses menos confesables. La falta de respeto al pensamiento adversario engendra intolerancia en las personas y en las instituciones. Actúa en el supuesto de que el diálogo es imposible.

5. Nos permitiríamos subrayar, en fin, otras dos condiciones para el diálogo. En primer lugar, la veracidad y la autenticidad. La Iglesia pierde credibilidad, cuando exige determinadas demandas, por ejemplo, mayor espacio de libertad, si ella misma no está dispuesta a concederlo en su propia praxis o no da razones convincentes de la limitación que impone a determinados sujetos en el derecho de expresión. En segundo lugar, no parece que esté reñido el ejercicio de la autoridad con los argumentos racionales que apoyan esa autoridad. Ofrecerlos y someterlos al debate público, ensancharía el camino del diálogo.

6. No es discutible el derecho de la Iglesia, como grupo social, a utilizar en su favor los medios legales propios del Estado de derecho. Debemos, sin embargo, interrogarnos cuáles deben ser las estrategias propias de una Iglesia que aspira a ser toda ella palabra y coloquio, aunque tenga que autolimitarse a sí misma en el ejercicio de sus derechos democráticos.

A esta autolimitación se refiere Pablo VI en la misma Encíclica: «Nuestra misión, aunque es anuncio de verdad indiscutible y de salvación necesaria, no se presentará ar-

mada con la coacción exterior. Discurrirá solamente por las vías legítimas de la educación humana, de la persuasión interior, de la conversación común, para ofrecer su don de salvación, respetando siempre la libertad personal y civil» (*ibídem*, n. 69). El difícil arte del diálogo no tiene por qué traducirse en una atenuación, ni en una merma de la verdad. El irenismo y el relativismo son formas de escepticismo; pervierten el mismo diálogo, tanto más penetrante cuanto más firme sea la voluntad de adentrarse en los contextos que dan sentido a las palabras de los otros. Para conseguirlo hay que «escuchar la voz, más aún, el corazón del hombre; comprenderlo en cuanto sea posible, respetarlo y, donde lo merezca, secundarlo... El clima del diálogo es la amistad» (*ibídem*, n. 80). Estas graves afirmaciones del Papa Montini, lógicamente deben ser interpretadas en el contexto de toda la tercera parte de la Encíclica. Marcan una pauta fundamental en el gran problema de la comunicación de la Iglesia con las sociedades modernas. Aun los textos constitucionales y concordatarios se convierten en papel mojado cuando se debilita el clima de la amistad y de la mutua confianza. Esos textos que se redactaron para la concordia, nunca deberían ser esgrimidos como armas.

7. A modo de ejemplo, podemos referirnos a tres hechos socioculturales, característicos de nuestro tiempo, que ponen a prueba la capacidad comunicadora de la Iglesia:

— El ritmo de los cambios es mucho más veloz que el del conocimiento, comprensión y valoración de los mismos. Cualquier grupo humano que desee influir en su propio contexto social siente este creciente retraso con el que suele llegar a interpretar los nuevos indicadores sociales, los fenómenos emergentes, el sentido y vigor de las nuevas tendencias que moldean e impulsan de hecho a

las sociedades. La distancia que media entre la complejidad creciente y nuestra capacidad de hacerle frente, amontona los obstáculos para construir un mensaje que pueda penetrar en el corazón de las decisiones de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. La tentación de invocar modelos culturales tradicionales puede agrandar esa peligrosa distancia.

— En segundo lugar, la conciencia de la multiplicidad y del recorrido de las realizaciones históricas, nos hace vivir en una especie de historicismo de masa, dentro del cual los valores y las formas espirituales posibles son consideradas como algo provisional. Nietzsche comparó la cultura moderna con el guardarropa de prendas teatrales. La tradición occidental de la libertad de opinión, de tolerancia y de democracia, presenta los valores como en un supermercado donde cada uno elige lo que le gusta. La voz de la Iglesia, de hecho, se convierte en una opinión más en la competitividad del mercado de las ideas. En esta situación, la aplicación de normas o principios tradicionales a los problemas nuevos y concretos, tiene que vigilar especialmente el trecho de la lógica deductiva que media entre el principio comúnmente aceptado («No matarás») y la norma concreta propuesta como solución a los nuevos problemas. En todo caso, ese espacio de la deducción tiene que asumir el riesgo del debate en la «opinión pública». Porque no es igual una norma de valor absoluto que la conciencia que se tenga de esa norma. Y una conciencia que pretenda ser absoluta pierde la dimensión moral de la franquía, de la apertura hacia el otro. Se genera una moral cerrada y un absolutismo en la inteligencia de la norma. El diálogo entre conciencias absolutas tiene que resultar falso o inviable.

— El discurso religioso despierta, en tercer lugar, la sospecha sobre su valor universal: una norma moral concreta unívoca, propuesta como universal, en una sociedad dominada por la pluralidad de culturas, es asociada

instintivamente a una de las tradiciones, en nuestro caso a la occidental, que despierta todos los temores por su tendencia hegemónica. Se debilita así, de hecho, su función principal, como oferta de sentido de vida. Algo tiene que ver con esto el que, entre los códigos vigentes de interpretación, la sabiduría cristiana sufra el desgaste en su propio derecho de ciudadanía.

8. Existe, sin embargo, una gran afinidad entre las ofertas de sentido, elaboradas desde la fe religiosa, y las incertidumbres que experimenta el hombre moderno. Además la Iglesia cuenta con la presencia capilar de sus propias instituciones (parroquias, colegios, obras asistenciales, etc.) que impregnan la vida diaria del tejido social. Pero estas unidades experimentan las mismas dificultades para entender el discurso unificador del magisterio y para abrirse al diálogo con la sociedad de su entorno. Los intentos de crear cultura cristiana en todos los ambientes tienden a encerrarse en sí mismos, con demasiada frecuencia, como si tuviéramos que resignarnos a crear mundos de vida marginales o espacios artificiales de respiración asistida.

9. La Iglesia española, que colaboró positivamente en la defensa de los derechos democráticos, aparece hoy, ante muchos, más preocupada de sí misma que de la defensa de las libertades, cuando se ve obligada a defender sus derechos institucionales de libertad religiosa frente al Estado o cuando exige a éste leyes que suenan a recortes de las libertades ciudadanas. No se debería dar nunca la impresión de que confiamos más en el derecho penal que en las estrategias de persuasión y formación de las conciencias.

LOS CATOLICOS ESPAÑOLES EN LA POLITICA DE LA RESTAURACION

DOMINGO BENAVIDES GOMEZ

Oviedo

Los historiadores se han preguntado en ocasiones por qué en España no surgió un partido confesional como sucedió en otros países europeos. Por lo que se refiere a los años de la restauración borbónica, quizá esta comunicación pueda ofrecer alguna explicación.

1. *Los católicos y la Restauración.*—A partir de la revolución de 1869 los católicos españoles se habían considerado vejados y perseguidos; la guerra carlista, que aún estaba en curso cuando Alfonso XII fue proclamado rey, estuvo en buena parte sostenida por este sentimiento. Efectuado el cambio político, las nuevas autoridades se prodigaron en abundantes rasgos de benevolencia hacia la Iglesia: devolución de bienes, restablecimiento del presupuesto eclesiástico, derogación de leyes sobre el matrimonio y la enseñanza, etc.

Pero en un punto Iglesia y Estado chocaron frontalmente: la libertad religiosa. Cánovas estaba dispuesto a llevarla a la Constitución, quizá presionado por razones de política exterior, y la jerarquía católica puso todo su empeño en que la llamada «unidad católica» de España no se rompiese; en medio de una airada polémica llegó a involucrar al propio Papa Pío IX, que escribió un documento oponiéndose también a las pretensiones de Cánovas.

vas. A pesar de todo este esfuerzo y de la decepción que causó a un sector importante de católicos y, por supuesto, a la jerarquía, el artículo 11 de la Constitución sancionaba la libertad religiosa en España, es verdad que en términos moderadísimos que aún quedaron más mitigados con posteriores disposiciones.

No obstante las buenas relaciones de la dinastía restaurada con la Iglesia, la postura de la jerarquía sobre la injustificada introducción de la libertad religiosa se mantuvo firme durante todos los años en que la citada Constitución estuvo vigente, lo que quizá impidió a los católicos moverse con libertad en la vida pública, sin llegar nunca a la formación de un partido católico, para el que no faltaron intentos, como vamos a ver.

2. *La Unión Católica.*—Ante la política religiosa que Cánovas había imprimido a la Restauración y que la jerarquía había repudiado tan rotundamente, surgieron dos sectores católicos dispuestos a intervenir en la vida política con criterios específicamente confesionales, pero en modo alguno coincidentes. Formaban el primer grupo católico, afectos a la monarquía alfonsina, partidarios de una política de libertades constitucionales, pero siempre fieles a las orientaciones de la jerarquía católica. Su líder era Alejandro Pidal y Mon, vástago de una familia famosa de políticos. Y su meta parecía ser la fundación de un partido político similar al belga o al Centro Alemán. Los adeptos al segundo grupo procedían de las derrotadas filas carlistas, cuyo programa político era bien conocido: una monarquía de corte tradicional, sin democracia ni parlamento y absolutamente intransigente en materia religiosa. Cándido Nocedal y su hijo Ramón, al frente del periódico «El Siglo Futuro», fueron por muchos años los aglutinantes del sector tradicionalista. Estos dos grupos, a pesar de su confesionalidad, nunca unirían sus fuerzas en la política, pues los tradicionalistas no consideraban a

Pidal y a sus correligionarios como auténticos católicos, sino como «mestizos», es decir, contaminados de «liberalismo», «católicos liberales» condenados repetidas veces por la Iglesia.

Los atacados se defendieron enérgicamente de esa imputación, rechazando indignados que tuvieran nada que ver con el catolicismo liberal desautorizado por la Iglesia. La polémica que comenzó apenas aprobada la Constitución continuó virulenta a través de varias décadas.

Los prelados hacían denodados esfuerzos para que estos dos grupos dejaran a un lado sus diferencias políticas y se uniesen en defensa de la Iglesia y de los valores cristianos que consideraban atacados por corrientes laicistas y desecristianizadoras.

Fruto de estas exhortaciones episcopales fue la fundación de la «Unión Católica», promovida en 1891 por un grupo de relevantes personalidades políticas de ambos bandos que se proponían trabajar juntos en la línea que los prelados pedían, sin apartarse de sus propias formaciones políticas. Allí estaban Pidal y Mon y sus amigos, pero también el conde de Orgaz, el marqués Villadárías, el conde de Canga Argüelles y otros destacados tradicionalistas.

La acogida de esta iniciativa por parte del episcopado fue en general de simpatía y el Primado, cardenal Moreno, daría a la organización sus «bases» constitutivas que también serían aprobadas por el Papa.

La organización tenía unas características particulares, pues, según se decía en sus bases, pretendía conseguir unos objetivos llamados «religiosos y sociales», para cuyo logro era inevitable en algunos casos la acción política; pero los organizadores pensaban que éstos se podían conseguir desde sus propios partidos. No querían, en principio, crear un partido nuevo. De forma hábil trataron de desvincular la nueva organización de los prelados,

a pesar de todas las aprobaciones que por parte de éstos había recibido. Presentaron a la «Unión Católica» como un intento tramado por Pidal y Cánovas para acabar con el partido tradicionalista y arrojaron del mismo a los militantes de éste que habían entrado a formar parte de ella, así como los periódicos —«El Fénix» y «La Fe»— que la apoyaban.

Durante varios años la lucha del tradicionalismo dirigido por Cándido Nocedal contra la «Unión Católica» fue violentísima, tratando los «mestizos» de defenderse de las graves acusaciones y tergiversaciones de Nocedal con no menor brío. Este, en su afán de demostrar que las fuerzas católicas estaban con él y no con los defensores de la «Unión», consiguió de forma verdaderamente audaz autorización de Roma para llevar a la capital de la cristianidad una abrumadora peregrinación. Al fin, ésta no se celebraría porque algunos obispos se negaron a participar y el propio Gobierno llegó a temer el apoyo que la empresa daría al tradicionalismo; finalmente, el mismo Papa la desautorizaría.

Los mutuos ataques continuaron tan violentos que algunos periódicos comenzaron a hablar de un verdadero cisma en la Iglesia española. Ante esta situación, se vio obligado a intervenir el propio Papa León XIII por medio de la encíclica *Cum multa*, intentando poner paz entre los católicos españoles, tan divididos en la acción política.

Este importantísimo documento, publicado en diciembre de 1882, trataba de precisar los términos en que los católicos debían intervenir en la política, y sus líneas generales parecían favorecer los postulados de la «Unión Católica». Sin embargo, Nocedal, con su acostumbrada osadía, trató de demostrar con retorcidos argumentos que el documento favorecía sus posiciones, apelando para ello a una carta reservada que, según él, había recibido la Nunciatura. Aunque los «mestizos» de la «Unión» se resistían a creer en la existencia de tal carta, al fin, en una circular

del Nuncio, monseñor Rampolla, de abril de 1883, ésta quedaba confirmada, aunque negando que contuviese nada distinto de lo que se decía en la encíclica. Sin embargo, las precisiones que en esta circular se hacían trazaban una senda tan estrecha para la acción de la «Unión Católica» que la convertían en una mera asociación piadosa, como Nocedal había pedido en muchas ocasiones.

La circular del Nuncio suponía la muerte de la «Unión Católica» tal como la habían concebido sus fundadores, al quedar desvirtuada para actuar en la vida pública. El propio Papa aconsejó a Pidal que se uniese al partido más «afín», en el que existían hombres con buena voluntad hacia la Iglesia, comenzando por el propio presidente. Y, en efecto, en enero de 1884, Pidal entraba como ministro de Fomento en un gabinete presidido por Cánovas, con gran regocijo de Nocedal, que veía confirmado en este hecho sus acusaciones.

Como resumen, podemos decir que Nocedal, en sus ataques a la «Unión Católica», había rozado la difamación; las «bases» que el cardenal Moreno y el propio Papa habían aprobado no daban pie para decir lo que el jefe del tradicionalismo dijo sobre la misma. Pero hay que reconocer que lo que en aquel momento no era propiamente una organización política podía ser el camino para llegar a serlo. Esto parece que era lo que temía Nocedal, y consiguió darle muerte en su cuna.

3. *Crisis del Tradicionalismo*.—Con la desaparición práctica de la «Unión Católica» había desaparecido la posibilidad de unir a los católicos en la política. La Comunión Tradicionalista pretendía ser el partido católico; pero era una formación política anacrónica que admitía la Constitución y la democracia sólo formalmente y, por consiguiente, en modo alguno podía ser el aglutinante de la acción política de los católicos en aquel momento. A pesar de las recomendaciones constantes de los pre-

lados pidiendo la unión, los episodios polémicos surgían a cada momento. Un buen ejemplo de esto lo constituye la publicación del libro «El liberalismo es pecado», del presbítero catalán Félix Sardá i Salvany, al que contestó el canónigo de la Catedral de Vich, Celestino Pazos, con el opúsculo «El proceso del integrismo». Los dos libros dieron lugar a la intervención de la Congregación del Índice en favor del primero y a una apelación de los «mestizos» que provocó una nueva intervención de la Congregación casi contraria a la primera.

Pero, al fin, el Tradicionalismo entró en crisis. Cándido Nocedal había ejercido sobre el partido y sobre el pretendiente don Carlos una dictadura de muchos años. Aunque había obispos que le apoyaban, sus tesis extremas chocaban frecuentemente con los criterios de la mayoría de los prelados y algunas veces con la misma Nunciatura, pues la Iglesia había acabado por reconciliarse con la dinastía, como lo demuestra el documento firmado por 25 obispos con ocasión de los funerales por el Rey Alfonso XII.

Esta dictadura finalizaría con la muerte de don Cándido en 1885. Don Carlos no quiso confirmar a su hijo Ramón Nocedal en los poderes que tenía su padre. Esto hizo que el influyente periódico ya mencionado, «El Siglo Futuro», entrase en polémica con el Pretendiente, acabando por romper con él en 1888 por medio de la famosa «Manifestación», firmada en Burgos por dicho periódico y un buen grupo de publicaciones tradicionalistas que acusaban a don Carlos de haber incurrido en errores «liberales»; Dios y el Rey, decían, se hacían incompatibles, y ellos optaban por Dios.

Esta escisión dio origen a un nuevo partido que con el nombre de «Partido Integrista» se formó en 1889 y que dirigiría don Ramón Nocedal hasta su muerte en 1907. Su propio nombre indica la línea de intransigencia religiosa en que movería su actividad.

4. *Los proyectos políticos del cardenal Cascajares.*—

Los católicos españoles atravesaron la última década del pasado siglo más divididos que nunca. Carlistas, integristas y «mestizos» se hostigaban constantemente. Situación que contrastaba con los constantes llamamientos de la jerarquía a la unidad política. El segundo congreso católico, celebrado en Zaragoza en 1890, publicó unas llamadas «reglas prácticas» encaminadas a terminar con las polémicas político-religiosas. El propio Papa León XIII, con ocasión de la magna peregrinación a Roma en 1894, hizo precisas recomendaciones a los católicos españoles para que diesen tregua a sus disensiones políticas y se sujetasen sinceramente a los «poderes constituidos». Estas recomendaciones del Papa y los comentarios a las mismas por parte de los obispos españoles sólo sirvieron para atizar las viejas polémicas.

Pero en 1896 un prelado español, el arzobispo de Valladolid y cardenal Cascajares, dio un paso verdaderamente audaz proponiendo la creación de un partido católico, cosa que ningún prelado se había atrevido a hacer hasta aquel momento. En una pastoral en que se analizaba la calamitosa situación de España pedía la «organización de las fuerzas católicas», aludiendo a la voluntad del Papa, pero avanzando en una propuesta concreta, la de constituir «un partido verdaderamente nacional» que podría ser llamado a gobernar por la Reina Regente. El cardenal ya había expresado esta idea con anterioridad y había formulado ante relevantes personalidades, tanto políticas como eclesiásticas, la posibilidad de unir las dos ramas dinásticas a través del matrimonio de don Jaime, hijo del Pretendiente, con doña Mercedes, hermana del futuro Rey Alfonso XIII. Las ideas expuestas ahora en la pastoral fueron rechazadas por los carlistas; pero el cardenal no cesó en sus maniobras políticas creyendo ver el momento propicio para la creación de su partido a la muerte violenta de Cánovas. Decepcionado de la escasa

acogida que sus ideas tenían entre la clase política, en 1888 firmó otra pastoral proponiendo de nuevo el partido católico como solución a los grandes males nacionales. Ahora fue la prensa liberal la que atacó al cardenal de forma verdaderamente insultante, hasta el punto que éste se vio obligado a publicar un nuevo documento titulado «En propia defensa», y en el que volvía a insistir en la oportunidad del partido católico, sin que sus ideas acabasen por cuajar en nada concreto.

5. *Las últimas polémicas político-religiosas.*—Las distintas posiciones de los grupos católicos seguían tan irreductibles, y cualquier insinuación por parte de los obispos para conseguir la unión levantaba una tormenta en la prensa. Así sucedió en 1899 con ocasión de un folleto en el que el cardenal Sancha, Primado de España, ofreció unos «consejos» en los que se abordaban las relaciones de los católicos con los poderes públicos y se pedía a todos la aceptación «sincera y leal del régimen constitucional sin subterfugios y sin segundas intenciones». Toda la prensa tradicionalista se echó sobre el cardenal y Ramón Nocedal trató de enfrentar al Primado con el cardenal Espínola, arzobispo de Sevilla, que había autorizado la publicación de un folleto que se oponía a las ideas del cardenal Sancha.

Las polémicas siguieron cada vez más ruidosas, en las que siempre destacaba «El Siglo Futuro» dirigido, como sabemos, por Ramón Nocedal, que no dudó en muchas ocasiones en oponerse a las orientaciones políticas de la jerarquía cuando no coincidían con las de su partido.

Sería el obispo de Madrid, Victoriano Guisasola, quien lograría terminar con aquella guerra alucinante entre los católicos. La nueva contienda comenzó por un artículo publicado en la revista «Razón y Fe» por el jesuita Venancio Minteguiaga, en el que este religioso pedía que se aplicase a la práctica electoral la doctrina moral del

«mal menor», es decir, que los católicos votasen aquel candidato que favoreciese más o perjudicase menos los intereses religiosos, cuando no pudiese encontrarse otro sinceramente católico. Esto que pudiera considerarse elemental iba directamente contra las ideas de Nocedal, que consideraba más peligrosos a los «mestizos» que a los que se confesaban abiertamente no católicos. Por este motivo levantó una campaña en su periódico atacando a las ideas del jesuita, que suponían un cambio en la trayectoria de la Compañía de Jesús, que se había distinguido por el apoyo a las tesis integristas.

Los jesuitas no contestaron a las invectivas de Nocedal, pero lo hizo por ellos el mencionado obispo de Madrid, Victoriano Guisasola, que había enviado a Roma el artículo del citado jesuita junto con otro del padre Villada, publicado en la misma revista «Razón y Fe», de la que era director, y que defendía las mismas ideas políticas. El propio Pío X contestaba al obispo de Madrid con el famoso documento «Inter Cathólicos Hispaniae» en el que el Papa encontraba correctas las doctrinas de los dos jesuitas. Nocedal quiso, como había hecho en otras ocasiones, interpretar a su manera el documento del Papa, entrando en una polémica, que al fin se haría pública, con monseñor Guisasola, que, al fin, haría callar al famoso polemista, que fallecería en abril de 1907.

6. *El Partido Social Popular.*—Cuando bastantes años después se intentó otra experiencia política de inspiración cristiana, ésta tuvo lugar en un marco completamente diferente.

En efecto, a finales de 1922 se fundó en Madrid el Partido Social Popular: Con esta iniciativa, España se unía a la corriente de los partidos populares fundados en varias naciones europeas después de la II Guerra Mundial. Eran partidos que se apoyaban en organizaciones sociales católicas creadas a partir de la *Rerum novarum* y

que pretendían ser una réplica y alternativa a los emergentes partidos socialistas.

El catolicismo social español había seguido una trayectoria bastante conservadora; con el fin de corregir este rumbo había nacido en 1919 el «Grupo de la Democracia Cristiana», que aglutinaba a un sector importante de intelectuales católicos presididos por Severino Aznar, prestigioso catedrático de la Universidad Central. El «Grupo» contaba con el apoyo del cardenal Guisasola, en aquel momento Primado de España, pero fue violentamente atacado por el integrismo, que seguía utilizando «El Siglo Futuro» como instrumento de su guerra, viéndose el propio cardenal obligado a defenderse y a defender al «Grupo» ante la misma Curia Romana, donde había sido denunciado.

Es necesario precisar que el «Grupo de la Democracia Cristiana» no era ninguna organización política, sino una escuela de pensamiento; pero fueron algunos hombres de este «Grupo» los que en el citado año 1922 intentaron fundar un partido a semejanza del Partido Popular italiano, que, creado en 1919, había logrado aquel mismo año 102 escaños. La iniciativa partió de dos catedráticos de la Universidad de Zaragoza, miembros del «Grupo», Inocencio Jiménez y Salvador Mindijón, que formularon el primer proyecto concreto, quedando constituido el Partido Social Popular en la asamblea celebrada en diciembre de 1922 en Madrid.

En esta asamblea se eligió el primer «Directorio». La procedencia de los hombres del nuevo partido era bastante plural; además de los provenientes del «Grupo de la Democracia Cristiana» o de la Asociación de Propagandistas, estaban los que procedían del Maurismo, como Osorio y Gallardo, y no faltaban personas del sector tradicionalista, como Víctor Pradera.

En los meses siguientes a su fundación, el Partido realiza una intensa labor de propaganda, recibiendo los

esperados ataques del integrismo políticamente moribundo. Pero fue la dictadura del General Primo de Rivera, implantada, como sabemos, en septiembre de 1923, la que provocaría la crisis del Partido Social Popular, que en poco tiempo le llevaría a su desaparición. En efecto, en el seno de la recién fundada organización política surgieron dos tendencias: los que pensaban que era oportuno colaborar con la nueva situación y los que creían que era preferible mantenerse al margen. En la asamblea celebrada en Madrid en diciembre de aquel año se consumó la escisión, lo que suponía la práctica desaparición del partido.

EL SUJETO CRISTIANO, CLAVE DE LA ACTIVIDAD POLITICA

MOVIMIENTO COMUNION Y LIBERACION

Madrid

Existe en España, y se ha agravado en los últimos años, la conciencia de que cristianismo y política son términos ajenos entre sí, a menudo incluso contrapuestos. Se puede ser cristiano en casa y en la Iglesia —se afirma—, pero en política «todos somos iguales». Y para el que se atreva a afirmar lo contrario queda el cartel de «integrista». En esta breve intervención se pretende precisamente afirmar esto que resulta tan escandaloso: que cristianismo y política son extremos entre los que existe una continuidad.

Suponer que el cristianismo se reduce a la esfera privada y excluye la pública, es suponer que el acontecimiento cristiano es un hecho parcial. Esto es, que la salvación —que se llama Cristo— sólo adviene en el ámbito privado. Ello significaría que el cristiano estaría condenado a una esquizofrenia: a vivir de un modo su vida privada, pero de otro —según el esquema o la ideología más apropiada— su vida pública. La identificación con esta división es lo que una y otra vez precipita de forma pendular a la cristiandad hacia los espiritualismos pietistas o los praxismos moralistas que tan a menudo terminan con el olvido del cristianismo en su dimensión de fe.

Pero si algo merece la pena del cristianismo es justamente su pretensión de absoluto. Cristo se presenta a sí

mismo como La Verdad. Así pues, como cristianos podemos decir que lo que tenía que ocurrir para que el hombre se salvase, ya ha ocurrido. En otras palabras, que lo que tenía que ocurrir para que la vida tuviese sentido, para que el hombre afrontase la felicidad como una posibilidad racional, ya ha ocurrido. Ningún proyecto político puede suplantar este hecho. He aquí la diferencia sustancial entre cualquier Utopía y el hecho cristiano.

Llegados a este punto podemos preguntarnos de qué sirve, pues, la política. Bien, hacer política es intentar organizar la convivencia entre los hombres de acuerdo con unos principios y valores. Para nosotros, lo más importante es Cristo. Y Cristo se nos ha hecho presente gracias a un encuentro, a una amistad. A una comunión, que a su vez ha nacido del carisma. Esta comunión responde al reto de la realidad que le rodea, generando unas obras. La actividad política, en consecuencia, se debe orientar a favorecer estas obras y la comunión que las hace posibles. Porque son los lugares físicos que ofrecen al mundo la posibilidad de conocer la novedad que da La Vida.

Es preciso subrayar en este punto que nosotros defendemos la laicidad de la política. Pero laicidad no quiere decir indiferencia ante el hecho religioso. Laicidad quiere decir para el cristiano moverse y comprometerse en el mundo para que exista libertad real para todos los hombres, incluida su dimensión esencial, que es la religiosa. Queremos poder educar a nuestros hijos según la cultura que consideramos verdadera; queremos poder construir iniciativas económicas, cooperativas, empresas con las que comunicar lo que vivimos. Pero lo pedimos para todos. Si en una sociedad hay libertad para los cristianos, hay libertad para todos.

Lo esencial de cara a la política no es, pues, el método —un partido, una campaña, un proyecto—, sino el sujeto capaz de esta presencia renovadora. Sin el sujeto, ningún

plan, por genial que sea, generará la experiencia de salvación.

Podemos sintetizar en siete puntos las experiencias acumuladas en este sentido durante estos años:

1. La novedad real del catolicismo social no consiste esencialmente en lo que se realiza, sino en ser expresión de un Acontecimiento de gracia que se manifiesta en la carne de testigos (carisma). Así pues, la actitud del movimiento que nace de esta gracia no es defensiva, no nace como reacción al poder dominante —lo que podría llevar tanto a una postura conservadora, reaccionaria, como a una postura progresista—, sino como reconocimiento de un milagro. Es una actitud positiva, original, que no adopta parámetros ideológicos.

2. Puesto que no nace de una reacción, no se trata de una «tercera vía» (y en esto la *Centesimus annus* ha sido transparente), sino de hacer presente, a partir de los intereses personales y las circunstancias imperantes, un acontecimiento nuevo dentro del mundo, capaz de renovar desde dentro la realidad.

3. La renovación ética acaece como un milagro de ósmosis por la relación con el carisma. Es fruto de la amistad y no de un discurso ideológico como los que tan acostumbrados estamos a oír en boca de los políticos. Esto es especialmente importante hoy cuando la sociedad civil, esto es, el mundo del trabajo, es un lugar de división, una jungla de intereses y egoísmos. El trabajo ante todo es «para el hombre» y no el hombre «para el trabajo». Pero esta afirmación teórica, universal, sólo es realizable cuando el prójimo adquiere un rostro. Entre nosotros se prohíbe el amor por el más lejano si antes no es posible el amor del más cercano.

4. El motivo por el que se hacen «obras» actualmente es distinto del que caracterizaba al movimiento católico en el pasado. Mientras que en el siglo pasado las diver-

sas iniciativas tenían sobre todo como objeto la tutela de la fe del pueblo creyente, hoy día, en el actual contexto secularizado, las obras son más bien una «ocasión» para que cualquiera pueda, libre y gratuitamente, encontrarse con el acontecimiento cristiano. Desde este punto de vista la confesionalidad del pasado representaría hoy un obstáculo para una auténtica postura misionera.

5. El criterio político —repito una vez más— es la defensa de una novedad de vida, capaz de modificar incluso la organización del poder: Es decir, la tutela y representación de aquella parte de la sociedad que quiere vivir en la verdad. Es a esto a lo que se refiere Vaclav Havel en su libro «El poder de los sin poder»: «Defender al hombre y a las intenciones reales de la vida contra las intenciones del sistema o del poder». No se trata, pues, de encontrar, como cristianos, un discurso perfecto que constituya una mediación entre utopía y praxis, sino de la defensa pura y dura del hombre concreto y de sus obras. Buen ejemplo de ello sería la protección de las personas que actualmente desarrollan una labor social —sanitaria, escolar, caritativa— a favor del hombre, sin dejar al Estado estos ámbitos y sin abandonarlos tampoco exclusivamente al ámbito privado. Estas personas encarnan el principio de subsidiariedad de la doctrina social, en la medida en que no radicalizan la estricta división que se tiende trazar entre lo privado y lo público y tienen en cuenta la dimensión social de las obras.

6. Si el criterio para la praxis política de un nuevo catolicismo social consiste en la tutela de las obras que surgen de la amistad cristiana (mirando, a la manera tomista, al «bien común»), entonces la confrontación con el universo político tradicional tendrá lugar, prioritariamente, justo a causa y a partir de dicha tutela. Ahora bien, esto significa, en el contexto actual de un proceso de secularización, que vacía progresivamente a los partidos de sus contenidos ideales, que dicha relación, tendencial-

mente, no puede ser más que a través de las personas concretas que demuestren tener alguna afinidad con la orientación que hemos indicado. Con aquellas, en definitiva, que todavía busquen la verdad, desde el punto de vista que sea. Las etiquetas no significan nada. No se trata de deslegitimar la democracia en sus esquemas actuales; pero lo cierto es que debe actuarse con una libertad de acción y relaciones mayor que en el pasado.

7. El nacimiento de una compañía de las obras como la descrita es de enorme relevancia para el afianzamiento de una verdadera democracia. Un tejido social de este tipo significa el nacimiento de espacios de libertad donde la persona se hace fuerte frente al poder. Porque, como afirma Tocqueville, ni siquiera en las democracias queda automáticamente garantizado el efectivo ejercicio de las libertades. Por el contrario, es posible el desarrollo de una tiranía, donde —como observa Nicola Matteucci— «los hombres serán necesariamente cada vez más iguales, no sólo en el plano de los derechos políticos o de las condiciones económicas, sino sobre todo en sus almas, en su individualidad interior, en sus pensamientos, sentimientos y pasiones». Tocqueville cifraba la superación de esta antinomia entre igualdad y/o libertad en la fraternidad: «Que los simples ciudadanos puedan constituir, asociándose, entidades muy influyentes (...) para que, al defender sus derechos particulares contra las exigencias del poder, salven al mismo tiempo las libertades comunes». La postura de Tocqueville coincide en esto plenamente con la de la doctrina social católica, cuando ésta se refiere a la necesidad de los «cuerpos intermedios» en cuanto límites para el poder estatal y condición real para una libertad efectiva.

La perspectiva resumida en estos siete puntos es totalmente análoga al ideal benedictino que se expresa en la frase «Ora et labora»: hay un puente que permite un

apostolado activo capaz de escapar a la alternativa entre espiritualismo y moralismo activista. Ese «puente» es el carisma. De su presencia o ausencia depende la real novedad del catolicismo social, el que éste no sea sólo una «red de obras», una organización, sino, sobre todo, una «red de amigos». Todas las iniciativas sociales en la historia de la Iglesia han surgido gracias a la acción de testigos. Pensemos en San Francisco o en la Compañía de Ignacio de Loyola. Una compañía de las obras cristianas corresponderá sólo a su finalidad si permanece en el tiempo como un instrumento que permita, al ir consolidándose la amistad, la percepción del carisma.

Seminario cuarto

CATOLICISMO SOCIAL Y REALIZACIONES

Comunicaciones

LA OBRA SOCIAL Y CULTURAL SOPEÑA

DAMAS APOSTOLICAS

Madrid

Pretendo exponer brevemente cómo la Obra Social y Cultural Sopeña es una realización concreta en la aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia. Partiré de las intuiciones de la fundadora —Dolores Rodríguez Sopeña—, iluminándolas con algunas citas de la *Rerum novarum* y *Centesimus annus*, tomando sólo estos dos documentos, «extremos» de estos cien años. Enunciaré después, también brevemente, la proyección que quisiéramos dar hoy a este trabajo, siempre en la línea del magisterio social y a partir de los cambios observados en estos últimos años en la misma Obra.

La Obra Social y Cultural Sopeña comenzó con este siglo y tiene sus raíces justamente en los años anteriores, iluminados por la *Rerum novarum*, y se la puede colocar en el mismo surco que otras iniciativas sociales de la época. Es una pequeña semilla, pero lleva en sí el vigor y la vitalidad del Reino y, por eso, al mismo tiempo que le hace presente, colabora a que venga.

Dolores Sopeña «oye la voz del gran Pontífice León XIII —“id al obrero”—, sigue este consejo y lo cumple a maravilla» (Card. Quiroga P., noviembre de 1964. «Cartas Postulatorias»). Ella está, sin duda, entre «esos millones de hombres, quienes a impulsos del magisterio social se han esforzado por inspirarse en él, con miras al propio com-

promiso con el mundo..., ellos han constituido como un gran movimiento para la defensa de la persona humana y para la tutela de su dignidad, lo cual, en las alternantes vicisitudes de la historia, ha contribuido a construir una sociedad más justa o, al menos, a poner barreras y límites a la injusticia» (CA, 3).

Dios prepara a los fundadores para la misión que va a confiarles. Les prepara el corazón, los ojos, las manos... El corazón por medio de una penetración especial en el Misterio de Cristo. Unos ojos para mirar la realidad, para percibir con particular agudeza un aspecto de ella. Con esos ojos, ella —Dolores— ve «la situación de los obreros», justamente el título de la encíclica *Rerum novarum*. Ve esta situación, tal como viene descrita en el número 1 y otros. «Vemos claramente, cosa en que todos convienen, que es urgente proveer de la manera oportuna al bien de las gentes de condición humilde, pues es mayoría la que se debate indecorosamente en una situación miserable y calamitosa..., el tiempo fue insensiblemente entregando a los obreros, aislados e indefensos, a la inhumanidad de los empresarios..., un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios» (RN, 1).

Contempla esta realidad desde dos ángulos: desde la clase a la que pertenece, una clase acomodada, y la contempla también «desde abajo», desde los pobres, porque se acerca. La interpela, pues, no sólo «la situación de los obreros», sino «la división de la sociedad en dos clases separadas por un abismo profundo» (CA, 5, citando a RN). Y con esto intuye que el egoísmo es la causa de la miseria de tantos y que en los más pudientes está en gran parte la solución.

¿Qué hace? Su respuesta no es teórica; ella sabe muy poco. Son sus obras concretas las que expresan una extraordinaria riqueza de contenido. Antes de ver lo que hace, y aunque parezca obvio, será útil recordar que algunos principios, hoy comunes, representaban entonces una

novedad de incalculable alcance. En realidad es la «novedad» misma del Evangelio y la que no cesa de enseñarnos la Doctrina Social de la Iglesia.

Dolores Sopena parte de una convicción profunda: la conciencia de la dignidad de cada hombre y especialmente de ese hombre, cuya dignidad no es reconocida y está como escondida en unas condiciones de vida y de trato que por eso llamamos «inhumanas». Este hombre era el obrero de su tiempo. En este contexto, ¿no les parece maravillosa esta frase suya escrita hace casi un siglo?: «*Dignificar más y más al trabajador ha sido la más grande aspiración de mi vida*».

Iluminando esta frase con la Doctrina Social de la Iglesia todos sabemos que nos encontramos en el corazón mismo de ella, en el punto más alto que lo abarca todo; el punto sobre la verdad sobre el hombre y sobre esa «dignidad humana, de la que Dios mismo dispone con gran reverencia» (RN, 30). Y en la *Centesimus annus* leemos que la única finalidad de la Iglesia, al manifestar repetidas veces su pensamiento en estos últimos cien años, «ha sido la atención y responsabilidad hacia el hombre confiado a ella por Cristo mismo» (CA, 53).

A este hombre, Dolores Sopena lo ve, a la luz de su profunda fe, como *hijo de Dios* y, por tanto, *hermano de los otros hombres*, independientemente de la situación económica y social en la que se encuentre. Y aquí es donde se le desdobra la respuesta.

Por un lado, trata de «dignificar», es decir, hacer que esa dignidad sea reconocida, promovida, para que sea más plena y más fecunda.

Por otro lado, quiere sensibilizar, despertar la responsabilidad cristiana, acercar, para que vea con los propios ojos la necesidad.

Al mismo tiempo, siembra en todos el amor, «*para hacer de todos los hombres una sola familia en Cristo Jesús*» (RN, 14 y otros).

Desarrollando la idea de «dignificar», y para conseguirlo, se dedica a lo que hoy llamamos «promoción cultural y social». No es su misión la de ofrecer una ayuda material, aunque a veces lo haga, urgida por la necesidad que ve, sino que trata de ayudar para salir de la situación precaria, para superarse, y usa unos medios sencillos, pero eficaces... hace lo que está a su alcance. Los Centros Obreros de Instrucción son esa oportunidad que la sociedad no brindaba. Y no era solamente «instrucción» lo que allí se encontraba, sino también expansión, cultivo de cualidades artísticas y un apoyo sinceramente *fraterno*. «...Cierta tipo de necesidades requiere con frecuencia una respuesta que sea no sólo material, sino que sepa descubrir su exigencia humana más profunda» (CA, 48).

Es de notar como un dato interesante que estos Centros no eran —y no son— Centros «católicos», sino abiertos a todos sin distinción de ideas políticas o religiosas. Los Centros eran —y son— un lugar de expresión cultural, de preciosa convivencia, de experiencia personal y participativa.

Cito un párrafo de la *Centesimus annus* sobre el «desarrollo», que me parece interpreta y expresa la intuición y la acción de D. Sopeña a este respecto. «... El desarrollo... no sólo económico, sino bajo una *dimensión humana integral*... hace crecer efectivamente la dignidad y la creatividad de toda persona, su capacidad de responder a la propia vocación y, por tanto, a la llamada de Dios. El punto culminante del desarrollo conlleva el ejercicio del derecho-deber de buscar a Dios, conocerlo y vivir según tal conocimiento» (CA, 29, citando a SRS).

Este desarrollo humano integral de cada persona es para ella un proceso, respetuosamente acompañado, que desemboca, casi obviamente para muchos, en un paso hacia la fe en Cristo Jesús y su Evangelio.

Con el grupo que ella llama «clase alta y acomodada» es más exigente, aunque también lo ve «necesitado» des-

de el punto de vista humano y religioso. Le pide más porque es lógico pedir más al que más puede. «...Cada uno debe aceptar su papel..., sobre todo los que por su educación, su situación y su poder tienen grandes posibilidades de acción» (PP, 32) y porque se trata de la «causa de los pobres». «... Recuerden sus deberes los ricos y patronos, esfuércense razonablemente los proletarios, *de cuya causa se trata*» (RN, 41).

En este grupo sembró la semilla de la inquietud social cristiana. «... Logró inquietar a la llamada clase alta de la sociedad para sembrar en ella los mismos ideales» (A. Tabera, obispo de Albacete, noviembre de 1964, «Cart. Post.»). «... Crea en ella una conciencia de solidaridad, un acercamiento de caridad y fraternidad cristiana que la lleve a la realización de una verdadera justicia social» (José María Domínguez, obispo de Matanza y otros obispos cubanos).

Y siempre ilumina desde la fe y desde las exigencias sociales del Evangelio. En un opúsculo, publicado en 1900, es decir, en los primerísimos tiempos, refiriéndose al trabajo que D. Sopena hacía con las personas ricas que la ayudaban, encontramos este párrafo que ustedes mismos juzgarán. «... Sucede con harta frecuencia que las personas de elevada posición se forman un cristianismo a su gusto, muy distinto, por cierto, del que Cristo estableció... Han tomado por virtud lo que es sentimentalismo; han tomado por piedad lo que es sólo pietismo. Y rodeándose de las prácticas de una falsa devoción se encierran en un egoísmo funesto y lamentable, sin cuidarse para nada de sus hermanos necesitados y creyéndose que con arrojar las migajas de su mesa a los pobres han cumplido ya con todos sus deberes... Esta Obra ha llamado a la puerta de estos corazones. Sabed, les ha dicho, que muy cerca de vosotros hay hermanos vuestros que sufren porque no tienen ni pan... ni fe... ¿Pensáis que Dios os ha entregado las riquezas y os ha dado los tesoros de la fe

para que gocéis de ellos vosotros solos, sin acordaros para nada de vuestros hermanos? ¿No sabéis que en este organismo de la sociedad unos miembros deben vivir para los otros?... y después les ha llevado a las mansiones del infortunio y les ha acercado a esa porción sufriente de la sociedad» (Sevilla, 1900).

Sobre todo, intenta acercar el corazón de unos a otros, por medio del conocimiento y del trato mutuo, y siembra en ambos grupos a manos llenas la verdad y el amor, que deshacen prejuicios e indiferencia.

Pese a todas las limitaciones que las formas concretas de este acercamiento de las clases sociales haya tenido en la práctica, hay en el fondo de este planteamiento una enorme confianza en el corazón de los hombres, en su profundo deseo de fraternidad y en la fuerza y el dinamismo bienhechor que encierra un verdadero encuentro personal.

También para este encuentro —como hace para el encuentro con Dios— ella *prepara el camino*, crea el marco y el ambiente donde este encuentro pueda darse con respeto y dignidad para todos, y esto es más eficaz que la explicación teórica de unas ideas sobre el amor. Porque es *el amor* el que puede sugerir las soluciones y ponerlas por obra. Esta idea de que en el amor está la clave, la solución de la cuestión social, está avalada ampliamente por la Doctrina Social de la Iglesia. «... La ansiada solución —dice León XIII— se ha de esperar principalmente de una gran efusión de la caridad; de la caridad cristiana entendemos, que compendía en sí toda la ley del Evangelio» (RN, 41) y «... como entonces —dice Juan Pablo II— hay que repetir que no existe verdadera solución para la cuestión social fuera del Evangelio» (CA, 5). Todos sabemos que se trata de un amor operativo y coherente, que debe traducirse en fórmulas, medidas, criterios de acción..., los que nos ofrece la Doctrina Social de la Iglesia.

Hoy la Obra Social y Cultural Sopeña está en un proceso de renovación no fácil. En esta evolución hay elementos de continuidad, en fidelidad a la finalidad y a la misión, que sigue siendo la misma:

Promoción integral del trabajador y su familia, y hacer de todos los hombres una sola familia en Cristo.

Hay elementos nuevos; los más significativos son los siguientes:

- Las personas que llenan hoy los Centros OSCUS, no tienen las características de los obreros del principio. Se han ido transformando en las llamadas «nuevas clases medias», al menos en España e Italia; no tanto en América Latina. Muchos de ellos han pasado a ser colaboradores activos, ofrecen lo que ellos han recibido y están al servicio de los demás. Han asumido, en parte, la función que desempeñaban personas de clase alta.

- Esta «elevación» del nivel económico y social de los «destinatarios» produce la tendencia a desplazar los Centros a sectores más necesitados, más parecidos a aquellos en los que la Obra nació, pues «también hoy —nos dice el Santo Padre—, en gran parte del mundo, semejantes procesos de transformación económica, social y política originan los mismos males» (CA, 11)

- Los grupos de «clase alta» se han reducido, aunque no faltan personas con alto sentido cristiano y exquisita dedicación. Son más frecuentes los colaboradores profesionales «voluntarios» y en algunos casos personal retribuido con motivación apostólica o social.

- La «promoción» tiende a ser cada vez más cualificada. En algunas ciudades hay Escuelas Profesionales y Centros de Educación Permanente de Adultos. El mayor número son los Centros Femeninos, de gran atractivo e interés, a juzgar por el éxito que tienen. Están en alza los Centros Familiares y prácticamente han desaparecido los Centros sólo para hombres.

- Queda siempre la impronta, en todas las actividades, de un ambiente maravilloso de unión, alegría, amistad, el sello de la fraternidad y el amor, «esos nuevos modos de proximidad y relaciones» que pide la *Octogesima adveniens*, 12.

Nuestros objetivos

Está en fase de reorganización el movimiento de laicos colaboradores. De hecho, son ellos los protagonistas de esta Obra; su presencia y su trabajo en ella son *esenciales*. Nosotras —la institución religiosa— estamos para sostener, amar, ofrecer continuidad carismática.

Nos proponemos en estos años intensificar la formación cristiana de estos laicos, con acento especial en la Doctrina Social de la Iglesia. Pero no sólo en ellos, sino a todo nivel, empezando por nosotras mismas. Deseamos colaborar a esa «gran obra educativa y cultural» (CA, 36) que es formar para la *solidaridad*, para pasar *todos* del «piadoso deseo» al «compromiso concreto de vida» (CA, 57), pues «hoy más que nunca la Iglesia es consciente de que su mensaje social se hará creíble por el testimonio de las obras» (CA, 57).

Deseamos buscar y proponer a todos los miembros de la Obra, «estilos de vida diferentes» (CA, 36) o, al menos, multiplicar los gestos que se oponen al egoísmo y al consumo. Recogemos el enorme reto que supone llevar a la práctica esta orientación de la *Centesimus annus* (30, 36, 43 y otros), y la realizaremos en el pequeño marco de nuestro trabajo.

Si la Iglesia, dice el Santo Padre, «nunca ni bajo ningún aspecto regateará su esfuerzo» (CA, 58, de RN), tampoco nosotras en ella.

Permítanme que termine con la oración colecta de la Misa «Por el desarrollo de los pueblos» que Juan Pablo II

cita al final de su encíclica *Sollicitudo rei socialis*, porque aquí quedan expresados los más grandes ideales a los que aspira la Obra Social y Cultural Sopeña:

«Oh Dios, que diste un mismo origen a todos los pueblos y quisiste formar con ellos una sola familia en tu amor, llena los corazones del fuego de tu caridad y suscita en todos los hombres el deseo de un progreso justo y fraterno, para que se realice cada uno como persona y reinen en el mundo la igualdad y la paz» (SRS, 49).

Algunos datos estadísticos

La Obra Social y Cultural Sopeña está establecida en nueve países: España, Italia, Argentina, Colombia, Chile Ecuador, México, Perú y República Dominicana.

Sostiene 83 Centros OSCUS para adultos de ambos sexos y 46 Centros de Capacitación para jóvenes (academias nocturnas o Escuelas Profesionales). Realiza otras actividades complementarias, como cooperativas de ahorro y vivienda (4), dispensarios (3), guarderías laborales (9), polideportivos (2).

El total de personas inscritas es de 65.100: 5.900 hombres, 27.800 mujeres, 5.200 en centros familiares, adultos de ambos sexos, 23.970 jóvenes de ambos sexos y 2.230 niños.

Este trabajo es posible gracias a la colaboración de más de un millar (no tengo datos exactos) de colaboradores y profesores laicos.

LAS SEMANAS SOCIALES DE ESPAÑA: SIGNIFICACION

JOSE TOMAS RAGA GIL

Madrid

Cuando, el 15 de mayo de 1891, el Papa León XIII publicaba su trascendental encíclica *Rerum novarum*, afirmaba la indelegable obligación de la Iglesia de entrar a enjuiciar los problemas terrenos, llevando a ellos la luz del Evangelio, que también en las cosas temporales es guía inapelable para cristianos y hombres de buena voluntad.

Son palabras del Sumo Pontífice cuando dice: «Confiadamente, y con pleno derecho nuestro, atacamos la cuestión, por cuanto se trata de un problema cuya solución aceptable sería verdaderamente nula si no se buscara bajo los auspicios de la religión y de la Iglesia. Y estando principalmente en nuestras manos la defensa de la religión, la administración de aquellas cosas que están bajo la potestad de la Iglesia, Nos estimaríamos que, permaneciendo en silencio, faltábamos a nuestro deber. Sin duda que esta grave cuestión pide también la contribución y el esfuerzo de los demás; queremos decir de los gobernantes, de los señores y ricos, y, finalmente, de los mismos por quienes se lucha, de los proletarios; pero afirmamos, sin temor a equivocarnos, que serán inútiles y vanos los intentos de los hombres si se da de lado a la

Iglesia. En efecto, es la Iglesia la que saca del Evangelio las enseñanzas en virtud de las cuales se puede resolver por completo el conflicto o, limando sus asperezas, hacerlo más soportable; ella es la que trata no sólo de instruir la inteligencia, sino también de encauzar la vida y las costumbres de cada uno con sus preceptos; ella la que mejora la situación de los proletarios con muchas utilísimas instituciones; ella la que quiere y desea ardientemente que los pensamientos y las fuerzas de todos los órdenes sociales se alíen con la finalidad de mirar por el bien de la causa obrera de la mejor manera posible, y estima que a tal fin deben orientarse, si bien con justicia y moderación, las mismas leyes y la autoridad del Estado» (1).

De forma clara y contundente, la Iglesia reclama para sí el derecho a orientar a sus fieles y al mundo en general en las cosas de su quehacer cotidiano, para que en ellas encuentren un camino de perfección que les acerque a la meta que todo hombre debe perseguir: el encuentro con Dios.

La oportunidad de la encíclica no presentaba el mínimo reparo. Las cosas nuevas de la época podían resumirse en el planteamiento conflictivo entre hombres y grupos sociales, tratando de defender la parcela que cada uno consideraba propia e irrenunciable. «... Los adelantos de la industria y de las artes, que caminan por nuevos derroteros; el cambio esperado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros; la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría; la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos, juntamente con la relajación de la moral, han determinado el planteamiento de la contienda...» (2).

(1) *Rerum novarum*, n. 12.

(2) *Rerum novarum*, n. 1.

La encíclica, toda ella, es una llamada a la concordia, al imperio del amor, lejos de soluciones estereotipadas que en todo caso tratan de disfrazar las pretensiones individuales, de grupo o clase. La Iglesia no podía permanecer callada ante aquella situación. La carta del Pontífice apela a cada uno en su propia responsabilidad: «Que se ciña cada cual a la parte que le corresponda y con presteza suma, no sea que un mal de tanta magnitud se haga incurable por la demora del remedio» (3).

La encíclica de León XIII supuso un verdadero aldabonazo en la sociedad de fines del XIX y su tañer se sigue percibiendo hoy. El mandato que todo católico recibe de su jerarquía para la labor de apostolado, empezó a notarse desde los primeros momentos.

Ya por aquel entonces (año 1890), el «Volksverein» fundado por Windthorst impartía en Alemania cursos sociales. Los nombres que van a catalizar las iniciativas de grupos de estudio de la doctrina social católica serán, por parte de la jerarquía, monseñor Ketteler en Alemania, el cardenal Manning en Inglaterra, el cardenal Gibbons en Estados Unidos, el prelado Mermillod en Francia, el obispo Sarda y Salvany en España, siendo de destacar, por parte de laicos y clérigos, La Tour du Pin en Francia, Vogelsang en Austria, Löwenstein en Alemania y, en fin, personas como Albert de Mun, Lorin, Le Play, Decurtins, Pothier, Hitze, Toniolo, Taparelli, Pesch, etc.

Gracias a la labor de tantos y tantos católicos, nominados y anónimos, comienza a gran escala la difusión de la doctrina social de la Iglesia, a cuyo servicio han prestado una estimable contribución las Semanas Sociales.

Las primeras que reciben el nombre de tales son las que se celebran en Francia en 1904, dando comienzo la andadura en España en 1905, al tiempo que lo harían también en Austria y Holanda. En el año 1907 serían Ita-

(3) *Rerum novarum*, n. 41.

lia y Polonia los países que vendrían a sumarse a aquel camino iniciado por Francia. Bélgica lo haría en 1908, Lituania y Méjico lo hicieron en 1909 y en 1910 sería Suiza, a la que seguirían en años posteriores muchos países de América y algunos otros de Europa.

Las Semanas Sociales recibirían un aliento de inestimable fuerza en su andadura cuando S.S. Pío XI tuvo a bien manifestarse, con ocasión de la conmemoración de la que se ha venido en llamar primera gran encíclica social, en los siguientes términos: «De este modo, mostrando el camino y llevando la luz que trajo la encíclica de León XIII, surgió una verdadera doctrina social de la Iglesia, que esos eruditos varones, a los cuales hemos dado el nombre de cooperadores de la Iglesia, fomentan y enriquecen de día en día con inagotable esfuerzo, y no lo ocultan ciertamente en las reuniones cultas, sino que la sacan a la luz del sol y de la calle, como claramente lo demuestran las tan provechosas y celebradas escuelas instituidas en universidades católicas, en academias y seminarios, las reuniones o "*semanas*" sociales, tan numerosas y colmadas de los mejores frutos» (4).

En España, si bien sus manifestaciones ya hemos dicho comienzan en 1906 con el «Curso de Cuestiones Sociales» organizado en Madrid, la estructura institucional de las Semanas Sociales de España no se perfecciona hasta 1907 con la organización en Valencia de una Semana que llevaba por título: «Cuestiones agrarias, obreras y asuntos diversos».

Desde sus inicios hasta el día de hoy, el espíritu de las Semanas Sociales ha estado siempre vivo en nuestro país. Con periodicidad poco sistemática, tampoco el país lo es más en otros campos de la acción, la inquietud de la doctrina social de la Iglesia en su marco institucional de las Semanas Sociales no ha cesado. Naturalmente, se han

(4) *Quadragesimo anno*, n. 20.

dejado sentir en esta ya larga historia los distintos acontecimientos por los que ha atravesado el país, el laicado y, por qué no decirlo, la propia jerarquía; pero a través de estos ciclos inevitables en su cuerpo social, a través de los tiempos, España es el único país que no necesita reinstaurar las Semanas Sociales, cuando por S.S. Juan Pablo II se denuncia de nuevo el letargo de los católicos en el estudio, difusión y puesta en práctica de la doctrina social de la Iglesia. El hecho de que en este momento esté en preparación la celebración de la XXXVI Semana Social en Córdoba, es una buena muestra de ello.

Los temas estudiados por las Semanas Sociales han sido numerosos y variados. Cabe mencionar los agrarios, industriales, gremiales, empresariales, de clases sociales, laborales, distributivos, morales en sus más diversas vertientes, de vivienda, del mundo y de la comunidad internacional, de migración, de asistencia social, desarrollo, de aglomeración urbana, sistemas políticos, juventud, educación, paro, vida, comunicación, etc.

Desde todos y cada uno de ellos, las Semanas Sociales han tratado de ser siempre un fiel difusor de la doctrina social de la Iglesia. No en vano fueron calificadas como «cátedra ambulante». Han sido siempre la voz no conformada con el poder o con el dominio, sea éste político o económico. En este sentido, en épocas han sido temidas y en otras deliberadamente silenciadas.

Su voz, sin duda, y ahí está su grandeza, ha penetrado, en mayor o menor medida, en empresarios, obreros y en los gobernantes, influyendo decisivamente en los de mejor voluntad para un acercamiento más firme hacia la «verdad» en el reconocimiento del hombre, en su dignidad.

Resulta difícil de imaginar cuál sería el estado hoy de la cuestión social si no se hubiera iniciado aquel camino de la encíclica leoniana con las instituciones que, en el cumplimiento del mandato apostólico, estudiaron, traba-

jaron y difundieron la doctrina social de la Iglesia, como es el caso evidente de las Semanas Sociales.

Quizá hoy más que nunca estaría vigente la afirmación de Mauricio Barrés, según la cual, después de la encíclica *Rerum novarum* y de la dirigida a los católicos de Francia, era incomprensible cómo podían quedar anticlericales.

EL MOVIMIENTO SOCIAL CATOLICO EN NAVARRA

JAVIER RUIZ DE ARCAUTE

Vitoria

El movimiento social en Navarra cristaliza en una serie de instituciones desperdigadas a través de toda la geografía navarra, cuya vida, en muchas de ellas, sigue aún hoy en día con los inevitables cambios que el tiempo exige inexorablemente.

Indudablemente, entre estas instituciones, las Cajas Rurales son el instrumento fundamental y, a su alrededor o dentro de ellas, surgirán los sindicatos, las diferentes cooperativas de producción y consumo y los Círculos Católicos.

El primer y principal pionero en este movimiento es el cura de Olite, don Victoriano Flamarique, y modélico el pueblo de Olite durante mucho tiempo por el impulso, variedad de instituciones y buque insignia del movimiento social navarro, y eso aun a pesar del descalabro que dio al traste con ellas en fechas posteriores, por avatares que contaremos.

Aunque se puede hablar de un incipiente movimiento social católico a caballo entre los últimos años del siglo XIX y primeros del XX, no cabe duda que en el movimiento social el que enciende el semáforo verde es el nuevo obispo de Pamplona, fray José López de Mendoza. A su visto bueno y bendición surgirán, como principales protagonistas, don Antonino Yoldi y don Victoriano Flamarique.

En definitiva, también la influencia del P. Vicent, «el patriarca del catolicismo social en España», como lo llamaba Severino Aznar. En la VI Semana Social, que se llevó a cabo en Pamplona, y que tuvo un gran impacto, Yoldi decía:

«La figura del P. Vicent se destaca sobre todas en el campo del catolicismo social, él es el más intrépido de los protagonistas, el más antiguo de los organizadores, el primer maestro de la sociología y el apóstol más incansable que ha recorrido toda España.

Identificado el P. Vicent con el «*misereor super turbam*» del Divino Maestro por más de medio siglo, ha cruzado todas nuestras provincias predicando la doctrina social del Evangelio y de la Iglesia en cursos y conferencias sociales al clero, con lecciones en Semanas Sociales, con interminable correspondencia, libros y folletos, organizando asambleas regionales y consejos diocesanos y asociando a los obreros en toda clase de instituciones sociales».

Para Yoldi, dos son los acontecimientos más sobresalientes del catolicismo social en España: primero, la publicación de la encíclica social *Rerum novarum*, el día 15 de mayo de 1891, comentada por el P. Vicent en su libro «Socialismo y anarquismo», y la asamblea nacional de Valencia, en mayo de 1893, iniciada por el P. Vicent con la cooperación del cardenal Sancha y el marqués de Comillas.

Al impulso del P. Vicent se deben, según don Antónino, las más de cien instituciones nacidas en Navarra en dos años.

La devoción por el P. Vicent en los propagandistas punteros de Navarra es evidente y permanente, si bien se le oponen cuando trata de centralizar la acción social en Madrid y se hacen solidarios, con harta contrariedad para el P. Vicent, con los católicos sociales de Bilbao. En el fondo, hay además un motivo de ideología política. Se puede decir que, en líneas generales, el clero navarro, y

sobre todo el de la acción social, participa de la ideología carlista, mientras los prohombres del P. Vicent son alfonosinos. Es más, algunos quisieron ver en la peregrinación a Roma de obreros con el marqués de Comillas un intento de recabar del Papa la condena del carlismo.

El movimiento navarro de acción social se gana la simpatía de la España católica y es presentado como ejemplo a seguir.

Fray José López de Mendoza va a tener especial relieve por su apoyo al movimiento social navarro. Hay dos ocasiones en que de una manera especial y con singular virulencia el «Diario de Navarra» se enfrenta al obispo (aparte de otros enfrentamientos y por otros motivos), por el problema que presenta el movimiento social católico.

Así, por ejemplo, ante el anuncio dentro de la dinámica cooperativa de lograr una fábrica cooperativa de abonos por los mismos cooperativistas, se establece una gran polémica en el «Diario de Navarra». Yoldi y el obispo son duramente atacados hasta el punto de que «El País»..., «diario revolucionario en el que colaboran unos cuantos curas renegados y concubinaríos», según el «Diario de Navarra», dice:

«Temblemos por el cura Yoldi y aun por el obispo de Pamplona. Es probable que don Canuto (portavoz de la polémica), que es rico, compre de la curia romana una condenación para Yoldi como cura modernista y una admonición para el prelado. El Vaticano gusta de clericales como don Canuto, malos católicos, pero buenos suscriptores del dinero de San Pedro».

En lo social, el obispo aparece como persona avanzada. A raíz de las conferencias del P. Vicent en Pamplona en 1906, el periódico local «El Demócrata Navarro» dice:

«El obispo hizo el resumen de las conferencias, alabando la labor del hijo de San Ignacio. Se declaró socia-

lista católico, afirmó que la sociedad actual está fundada sobre el egoísmo de los hombres; que los obreros, la mayor parte de las veces, se quejan con sobrada razón, porque se les explota injustamente y porque tienen derecho a mayores beneficios; que los conflictos sociales se arreglan con la doctrina de la Iglesia; que los católicos han desnaturalizado la religión de Cristo; que la raza de los católicos va degenerando; que los hombres han perdido su virilidad y se afeminan vergonzosamente...» (18 de agosto de 1906).

La visita, siempre paternal, protectora y estimulante del obispo Mendoza a los centros donde funcionan obras sociales o donde han de ser fundadas, como su asidua visita a Olite con ocasión de las fiestas de la Caja Rural, son un indicador más de su apoyo entusiasta del movimiento social navarro. Asimismo, la solución de la crisis de la Federación recién nacida, se debe a su mediación y a su apoyo incondicional a los propagandistas navarros.

Atanasio Mutuerría es el primer líder del cooperativismo en Tafalla. La fórmula de su Caja Rural será distinta a la que se impuso en las Cajas Navarras, que ensayan un nuevo estilo dentro del raiffeisseniarismo.

El P. Noguera escribe que «la caja agrícola es con vistas al sistema Raiffeissen; no sólo Mutuerría fue su alma y mentor, sino que además lanzó a la luz un periódico donde en larga serie de artículos expuso el sistema Raiffeissen».

De una manera especial ayuda a Flamarique en los comienzos de sus obras, como así lo hace constar el cura de Olite.

Sus publicaciones en los periódicos de Pamplona y sus colaboraciones en «El Progreso Navarro» y después en «La Acción Social Navarra», nos traen la estampa de un cooperativista nato, de acción social anclada en sus convicciones católicas y que sintoniza con los problemas graves de sus convecinos. Es uno de los personajes señeros entre el grupo de hombres que en Navarra enarbolan la bandera del coo-

perativismo en búsqueda de soluciones para los problemas sociales. Más tarde, observamos, a través de la «Acción Social», cómo las relaciones entre Mutuverría y Flamarique se enrarecen, en función de puntos de vista distintos.

En 1902 funda la Caja Agrícola, que es la primera de Navarra.

En 1903 la Diputación publica la primera memoria de la Caja en relación a sus primeros nueve meses de vida.

Mutuverría reconoce que «el resultado de la Caja, sin llegar a ser halagüeño, puede considerarse satisfactorio, atendiendo al total de la cantidad impuesta, pero dista mucho de lo que cabe prometerse el número de las imposiciones efectuadas; la cantidad de abonos adquiridos para la venta por la cooperativa de consumo de la última época de siembra excedió no poco a lo esperado, no habiendo, sin embargo, sido suficiente para satisfacer los pedidos hechos a última hora por los señores socios; el número de préstamos constituidos durante el pasado año forma, por el contrario, una cifra que puede llamarse insignificante.

Como no tiene la sociedad objeto de mayor interés que el de dispensar al agricultor necesitado los posibles beneficios por medio del préstamo, siempre que medien las garantías apetecibles de redención del mismo, conviene indagar las causas que expliquen el escaso resultado obtenido al comenzar».

El primer año, la Caja sólo concede trece préstamos, el mayor de quinientas pesetas. Pero, en lo que se refiere a la cooperativa de abonos, el objetivo resulta más logrado.

La Caja Rural de Olite, que empezará a funcionar dos años más tarde, hizo en sus primeros nueve meses 200 préstamos. La diferencia es sorprendente y tiene relación con el método adoptado.

Subrayando, como se merece, la labor social de Mutuverría, hay que decir que no se ve en ella el empuje y exposición que encarna el espíritu del movimiento social

navarro, portador de más garra y agresividad. La Caja de Tafalla aparece más encogida ante el préstamo.

La Caja Rural de Mendigorria

El 25 de noviembre de 1904 se funda la Caja Rural de Mendigorria. Su fundación puede darnos, en una muestra más, el guión de los pasos a seguir en la constitución de las Cajas con ligeras variantes. Aquí el iniciador y fundador es el párroco (como pasó en todas las Cajas) de Mendigorria, don Zósimo Muruzábal. Convoca a reunión a todos los vecinos en la iglesia el 16 de noviembre. Allí les expone su pensamiento, rebate las objeciones que le salen al paso y les insta a la obligación que tienen todos de prestar su concurso para levantar al pueblo de la postulación en que se encuentra:

«Deseo, sobre todo, hermanar las dos clases, los ricos y los pobres, a fin de que reine el bienestar de la paz y la tranquilidad. Pero conste que si los ricos no quieren apoyarla, más, si la combaten, yo les aseguro que contra viento y marea se ha de establecer la Caja de Mendigorria. Porque no tengo duda que la clase media, que es indudablemente la más ordenada en todos los pueblos, secundará mi proyecto y realizaré, pese a quien pese, mi pensamiento» (P.N.).

¿Para qué buscar postura más decidida? Y esta actitud será la que tienen la mayoría de los párrocos navarros. Por segunda vez convoca don Zósimo a todos los hombres y mujeres en la iglesia. Expone la triste situación de la villa y su origen, se condeule de la espantosa emigración de sus feligreses, motivada por la carencia de todo auxilio, y esto es lo que obligó a pensar para poner remedio a tamaño mal. Para el párroco de Mendigorria:

«Las causas de la miseria y por ende de la emigración, como todos lo sabéis, la pérdida del rico viñedo y

los vicios que como consecuencia de vuestra riqueza se introdujeron y tomaron carta de naturaleza entre vosotros, ¿y cómo remediar situación tan apurada y estado tan apremiante? Por medio de las Cajas de Préstamo y Ahorro. Con la primera obtendréis dinero para trabajar vuestros campos; en la segunda depositaréis vuestras economías, vuestros ahorros, con los cuales podréis hacer frente a toda calamidad y no veros sumidos en la miseria a la que han venido a parar algunas casas, como todos lo veis» (P.N.).

El párroco invita a sus feligreses a ahorrar más y a visitar menos la casa de juego, tan frecuentada por pobres y ricos; afán de ahorro que han de inculcar a sus hijos, para lo cual se creará la casa infantil de ahorro, para que todos los domingos puedan depositar una pequeña cantidad, siendo la más pequeña de diez céntimos. Y, para apuntalar y aclarar más su idea, llama a don Victoriano Flamarique:

«Avisado el pueblo para que asistiera a la iglesia, a oír la autorizada palabra de don Victoriano Flamarique, acudió en masa y, por tercera vez, oyó hablar de lo que ha de ser la salvación de su pueblo, de la Caja Rural».

Don Victoriano, en su conferencia, una de las muchas que después daría en su vida, previa fundación a las Cajas, habla al pueblo de la lucha que se está librando en el mundo, guerra a muerte, entre el capital y el trabajo, y, ante el conflicto, la alternativa de la Iglesia católica es la creación de las Cajas Rurales. Expone qué son las Cajas, cómo se forman y cómo funcionan:

«Al día siguiente fueron llamados a la sacristía todos aquellos que el párroco avisara, con el fin de estudiar el reglamento y se enteraran de todo. Los llamados por el párroco fueron noventa y asistieron casi todos. Si no llamó a más no fue porque sólo los llamados habrían de aprestarse gustosos, sino porque sería demasiada gente y, en principio, no convenía para empezar las operacio-

nes. La lectura del reglamento fue escuchada con interés y quedaron satisfechos con las explicaciones del mismo. En el mismo año fue constituida la junta interina, que será la que elija la junta general. Con el fin de empezar cuanto antes las operaciones se firmaron al día siguiente las solicitudes y reglamento para que sea aprobado por el gobernador civil de la provincia» (P.N.)

Esta Caja de Mendigorria es la segunda que se funda en Navarra según el sistema de Raiffeissen...

En circunstancias parecidas, y con variantes accidentales propias del esfuerzo de adaptación del sistema a cada localidad, es como los párrocos navarros van eliminando obstáculos y uniendo sus afanes a los católicos seculares navarros. En cada pueblo se encuentra ese grupito de entusiastas en quienes se cimenta la acción social.

Para la constitución de la Caja de Fitero se reunieron en la casa parroquial media docena de fundadores «dos meses consecutivos, todas las noches sin dejar una, este puñado de buenos patriotas, hasta que redactaron y pusieron en marcha el reglamento» (s. la ASN, 1931).

La llamada a la Caja

En la mayoría de los pueblos, el sacerdote ya ha fijado aquel grupito de hombres en el que, de una manera especial, podía confiar. Entre ellos también son llamados los pudientes e influyentes del pueblo, y hay que reconocer que aunque en muchos hubo reacción en contra ante la novedad de la institución, sobre todo por lo que llevaba de compromiso la solidaridad ilimitada, en otros pueblos el sacerdote iniciador contó con los pudientes, a quienes convenció de que se embarcaban en una aventura como consecuencia de su vivencia católica y que era el modo de hacer el bien y ejercitar la caridad a través de estas instituciones.

Después de las consabidas reacciones de exposición sobre fines, forma y modos de actuación de las Cajas, se nombraba una junta provincial hasta que se eligiese por los socios el consejo de administración con los cargos correspondientes, en los que sólo tendrá derecho a un sueldo el cajero, si no es miembro del consejo de administración.

La Caja Rural, sobre todo por lo que lleva de riesgo el prerrequisito raiffeisseniano de la solidaridad ilimitada, exige que los fundadores entiendan bien la responsabilidad sin miedos desmedidos, pero sin alegrías ligeras. Pero los propagandistas urgen a esas reuniones de información y ese estudio de los reglamentos estatutarios que han de aplicarse con modificaciones especiales que por circunstancias del lugar convenga introducir.

En la constitución de las Cajas se tienen en consideración fundamentalmente cuatro puntos:

1. Los socios.
2. El vínculo de la responsabilidad ilimitada que une a los socios, la llamada espina dorsal de la institución.
3. Magnitud o extensión de la Caja.
4. Régimen y gobierno. Dentro de este régimen hay que distinguir: la junta general, que es la autoridad suprema, y los órganos destinados al desempeño de las funciones sociales, es decir: el consejo de administración y el consejo de vigilancia.

Conseguir fondos

Cada Caja se las debe ingeniar para recabar fondos para poder empezar a prestar dinero. En algunas ocasiones se recurre al Crédito Navarro o al Banco León XIII, y más son los casos en que un generoso mecenas y las imposiciones de la gente van entrando por la ventanilla del

ahorro para salir por la del préstamo. Por ser raiffeisiana, la Caja no puede tener capital social, y de alguna manera hay que conseguir fondos.

Los fines de las Cajas Rurales

Como podemos ver, en la Caja de Fitero, en respuesta al Instituto de Reformas Sociales, el objeto de la Caja Popular de Crédito es «matar la usura, proporcionando préstamos a sus socios a un interés módico; caja de ahorros; compra en común de abonos minerales y utensilios necesarios a sus campos».

El fin primordial es la ayuda al labrador, dentro de un momento de relanzamiento de la agricultura, en el que la fertilidad de los campos iba a recibir la gran inyección masiva de abonos nitrogenados y la maquinaria iba a hacerse presente, aumentando el rendimiento, facilitando los trabajos y así humanizando el trabajo. Junto a ello, otras motivaciones iban a cargar la tensión ideológica del empeño de los propagandistas católicos: la usura, el caciquismo, el socialismo, el liberalismo que cristaliza en un capitalismo monopolista y explotador, la reacción ante la revolución anarcosindicalista, el celo religioso, el poder de la Iglesia, el control socio-moral de los pueblos, etc.

Es fundamental buscar para el labrador un crédito barato que no exceda del cinco por ciento y así se mate la usura, que cobra también en Navarra cotas inadmisibles.

Los créditos serán para las tareas del labrador. No para el consumo, sino para fines agrarios, para invertir en la producción, como consignarán puntualmente los reglamentos. Los vecinos socios de la Caja velarán para que el destino del crédito se cumpla. De ahí, la circunscripción territorial de la Caja. Todos se conocen en los pueblos y saben lo que pasa en la casa del vecino.

Amarillismo

El sambenito de amarillismo no pudo faltar, por parte de sus detractores, para con los sindicatos y Cajas Rurales navarras.

Nada más lejos de los curas navarros y su acción social que hacer el caldo gordo a los sindicatos rojos, pero en ellos hay una meridiana actitud reivindicativa, aunque no sea en la línea de socialistas y anarquistas, y es difícil ver en ellos esa domesticación que al sindicalismo católico se le achaca y que aquí no nos toca enjuiciar... Pero ¿es que se puede echar en el mismo saco del amarillismo a unas instituciones cuyos principales adversarios son los ricos, los grandes patronos, los liberales, los socialistas?

Dentro de la línea de la encíclica, el movimiento social cristiano apuesta porque todos sean propietarios. Su actuación en el grave problema de los terrenos comunales en pugna con los corraliceros, porque en esos terrenos está la solución de la propiedad de la tierra, para todos estará el punto de mira del movimiento social. Frente a planteamientos colectivistas de la tierra, ellos están a favor de conseguir la propiedad privada para todos. Asimismo, están en contra frontalmente del liberalismo y, por tanto, del capitalismo. Contra el caciquismo, contra el latifundismo (también importante en Navarra, aunque no tenga las dimensiones de otros sitios de España), la usura, la emigración, la regeneración de costumbres (aquí tendrán su quehacer fundamental los Círculos Católicos) y, en definitiva, lo que ha de ser veta fundamental en un sacerdote: lograr que sus feligreses sean cada vez mejores cristianos.

La sexta asamblea social en 1912, en Pamplona, tuvo resonancia singular. Allí, las actuaciones audaces del P. Gerard y de Antonino Yoldi y otros, colmaron de escándalo a ciertos católicos de Navarra y de toda España. Don Antonino desaparece de la esfera social y, asimismo, dos

años más tarde, el P. Gerard y otros. Las Semanas Sociales sufrirán un parón de veinte años. Es indudable que estuvo la mano de los «prudentes». Una vez más fue más fácil matar al mensajero. Pero el movimiento social católico siguió en Navarra. En 1910 se funda la Federación Navarra. No dejó de tener dificultades desde su nacimiento. En 1935 se celebran sus bodas de plata, ya consolidada y potente. La cuantificación, aunque difícil de llevar a cabo, del servicio de las Cajas, sindicatos, cooperativas de consumo, etc., ofrece a nuestra contemplación frutos ubérrimos.

Hoy en día, en la Navarra industrializada a partir del año sesenta, el cooperativismo agrario de Navarra es, a nivel de provincia, de lo más importante de España. La revista «La Acción Social Navarra», que se llamó al principio, desde 1906, «El Progreso Navarro», hasta 1908, recoge hoy en día puntualmente los problemas del campo navarro. Detrás queda como definitivo el impulso creador del movimiento social católico navarro, en el que tanto protagonismo tuvieron los curas sociales navarros.

**LA ENSEÑANZA DE LA DOCTRINA SOCIAL:
DE LAS ESCUELAS SACERDOTALES, A LEÓN XIII
Y A LA FACULTAD DE LA UNIVERSIDAD
PONTIFICIA DE SALAMANCA**

P. CARLOS SORJA, OP.

Roma

Entre las «realizaciones históricas» del catolicismo social español, dentro del campo específico de la enseñanza y difusión de la Doctrina Social de la Iglesia, destacan sin ninguna duda, entre las principales, aquellas inspiradas por don Angel Herrera.

Había comenzado don Angel a interesarse por la difusión de la Doctrina Social de los Pontífices, desde el principio de su vida pública. Primero, en la Asociación Nacional de Propagandistas (presidente desde 1903 a 1935), luego en «El Debate» y en la primera Editorial Católica, a los que dirigió desde 1911 a 1931, y finalmente en la Acción Católica de los años treinta como presidente de la Junta Nacional, sin olvidar su participación en las Semanas Sociales de la época y en otras manifestaciones importantes del catolicismo social durante las tres primeras décadas del siglo. Estas instituciones constituyeron, en su época de militante seglar, la principal preocupación de su vida, antes de decidirse a abrazar el sacerdocio en vísperas de la guerra civil. Ya en esta primera época de su vida, aparecen claramente, entre sus intereses y tareas fundamentales, el tema de la falta de conciencia social de los españoles

y la necesidad de la difusión de la Doctrina Social de la Iglesia (1).

En esta comunicación, sin embargo, como indica su título, nos vamos a fijar únicamente en las instituciones dedicadas a la enseñanza de la Doctrina Social, que don Angel creó y dirigió hasta su muerte, a partir de su vuelta a España, al iniciar su trabajo sacerdotal y apostólico en Santander, y después como obispo de Málaga y cardenal (2).

(1) Como recuerda José M.^a García Escudero, no tenemos «inconcebiblemente» una biografía de don Angel Herrera digna de su «indiscutible figura nacional». *Conversaciones sobre Angel Herrera*. BAC, Madrid, 1986, pág. 8. Para conocer las obras sociales del primer Herrera puede verse, además del libro anterior, otra publicación del mismo García Escudero: *El pensamiento de Angel Herrera. «Antología política y social»*, BAC, Madrid, 1987, donde se encuentran referencias a las principales fuentes sobre la figura del cardenal Herrera.

(2) Esta breve exposición, dentro de los límites de una comunicación, no pretende aportar datos nuevos, sino desde mi propia experiencia, como profesor del León XIII desde 1955 hasta hoy, intento resumir los momentos más significativos de las instituciones que Herrera creó y dirigió para la enseñanza y difusión de la Doctrina Social de la Iglesia. Nos inspiramos principalmente en las dos obras de García Escudero, citadas en la nota anterior. *Las Conversaciones sobre Angel Herrera* recogen datos de primera mano, aportados por los diversos colaboradores de don Angel, entre ellos, cardenal Tarancón, monseñor Maximino Romero de Lema, Rafael González Moralejo, José M.^a Guix, Emilio Benavent, José M.^a Eguaras, Angel Berna, etc. También constituye una fuente imprescindible el estudio monográfico de José Sánchez Jiménez, *El cardenal Herrera Oria. Pensamiento y Acción Social*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1986. Para completar y matizar algunos juicios, un tanto polémicos, de este magnífico y serio estudio histórico, puede verse la obra colectiva, Fundación Pablo VI: *La conciencia social de los españoles. «En el centenario de Angel Herrera (1886-1986)»*. BAC Popular, Madrid, 1987. Especialmente, las aportaciones de monseñor Emilio Benavent y de Manuel Capelo.

Las Escuelas Sociales Sacerdotales

Don Angel, ya en su primera experiencia apostólica apenas vuelto a España, en Maliaño (Santander), caracterizada por su preocupación en mejorar el ministerio de la Palabra de Dios, que culminaría más adelante con la publicación de la monumental obra en diez volúmenes de la BAC, *La Palabra de Cristo* (1953 ss), el tema social constituirá uno de los aspectos más cuidados y novedosos de un tipo renovado de homilética. La preparación de esta obra, comenzó en la residencia sacerdotal en Maliaño, donde Herrera constituyó una primera escuela de formación, al mismo tiempo homilética y social, que marcó profundamente a algunos de los que habían de ser luego sus principales colaboradores, como Maximino Romero de Lema, González Moralejo, Puchol, Eguaras, etc. También funcionó en Maliaño una escuela de formación obrera, como recuerda Julián Gómez del Castillo, que fue su dirigente, bajo la inspiración de Herrera, y que declara: «El León XIII tuvo su germen en la escuela sacerdotal de Maliaño. El (Herrera) nos pidió entonces nuestra opinión sobre un instituto de formación social para sacerdotes y religiosos. Mi respuesta fue que en primer lugar deben ser sacerdotes y después aprender economía y ciencias sociales, pero de alguna manera don Angel creía lo contrario» (3).

En 1947, don Angel Herrera es consagrado obispo de Málaga, y tres meses después de su entrada en la diócesis funda ya la Escuela Social Sacerdotal de Málaga, que comienza a funcionar en el propio edificio del obispado con González Moralejo como director. Según el decreto episcopal que la constituye, su objetivo inmediato es «una realización eficaz de la Doctrina Social de la Iglesia», mediante la formación teórica y práctica de «verdaderos

(3) GARCIA ESCUDERO, *o.c.*, pág. 278.

apóstoles sociales», para «la santificación y salvación de las almas», a través de «la instauración de un nuevo orden social, en el que la riqueza producida se distribuya más equitativamente y el obrero quede adscrito a la fábrica y el bracero a la tierra y sea plenamente digna la posición de los trabajadores en la vida». Para esto se necesita una mejor preparación en los campos técnico y científico, y una utilización de los instrumentos idóneos para el nuevo orden social. A este fin, el plan de estudios comprende tres grupos de materias básicas: Primero, *Sociología*, entendida como estudios ético-sociales, inspirados en los documentos pontificios; segundo, *Economía: Teoría y Estructura Económica*, con análisis de la realidad española y mundial, así como la Política Económica, especialmente referida al crecimiento y distribución de las rentas; tercero, *aspectos jurídicos*: legislación social, instituciones laborales, etc. A esto se añadía una especial atención al problema del comunismo, llevada entonces por don Emilio Benavent, y el aprendizaje de lenguas vivas, con vistas a los viajes al extranjero para estudiar otras experiencias del catolicismo social. Como decía el decreto: «Un excelente programa que como punto de partida debiéramos adoptar para realizar en nuestra patria el pensamiento católico social» (4).

La Escuela Social de Málaga se extendió con unos cursos de verano en Vitoria, que tuvieron gran éxito y larga duración (de 1948 a 1956), y bajo su inspiración se crearon Escuelas Sociales, aunque de menor entidad, en las diócesis de Valencia y de Oviedo. Como dice Sánchez Jiménez, todas estas Escuelas «colaboraban no ya sólo a conocer, profundizar y extender la Doctrina Social Católica, sino a romper el rígido esquema de formación de los Seminarios, en exceso rural, mermado y siempre alicorto y ritualista» (pág. 125).

(4) Todos estos datos, como la mayoría de los que iremos aportando, están tomados de la o. c., de Sánchez Jiménez, págs. 122 ss.

El Instituto Social León XIII

Ya desde el principio de esta experiencia, tanto don Angel como sus inmediatos colaboradores, fueron percibiendo sus límites y la necesidad de trasladar la sede de la Escuela Social a Madrid, en busca de un sitio céntrico para facilitar la incorporación de sacerdotes y religiosos de todas las diócesis y de los que trabajaban en las instituciones sociales oficiales. A esto se añadía en la mente de don Angel la preocupación por la situación de Hispanoamérica, con el peligro del comunismo; sólo desde Madrid era posible la proyección del Instituto hacia América. Igualmente la ilusión de abrir la enseñanza social católica a la juventud universitaria seglar, sólo factible entonces en la capital de España. Por otra parte, Madrid permitía utilizar la colaboración de personas preparadas en el campo social de las órdenes religiosas, en especial de los jesuitas y dominicos, lo mismo que la incorporación de los mejores especialistas de las ciencias sociales, que enseñaban en la Universidad civil, además del acceso a bibliotecas especializadas. De todas estas motivaciones y circunstancias surge la creación, en 1950, del Instituto Social León XIII, que bajo los auspicios de la Comisión Episcopal de Doctrina y Orientación Social, comenzaría a funcionar en el Colegio Mayor San Pablo, en enero de 1951 y luego pasaría al edificio de la Iglesia, en Alfonso XI, 4, antes de trasladarse definitivamente en 1958 a la Ciudad Universitaria.

Los estudios sociales se organizaron al principio en dos ciclos, uno de dos años, que concluye con el título de graduado, y otro de cuatro años, con el de diplomado. El plan de estudios se perfecciona y enriquece notablemente, respecto al de las Escuelas Sacerdotales. Continúa la insistencia en el conocimiento y profundización de la Doctrina Política Pontificia, sigue la importancia de la Teoría y Política Económicas, encomendadas a prestigiosos profesores de la recién creada Facultad de Ciencias

Económicas, y se parte también, en un intento de aproximación, al estudio de la «estructura social general», de una «Historia de las Estructuras Sociales», que imparte el profesor Fraga Iribarne, entonces catedrático de Derecho Político y encargado de Sociología en la Sección de Ciencias Políticas de la citada Facultad. Se incorpora a las materias jurídicas el «Derecho Laboral Español», que explica el doctor Pérez Botija, y el «Derecho Fiscal Español», enseñado por el catedrático de Economía Política y Hacienda Pública, doctor Mariano Sebastián, dos figuras eminentes en las respectivas materias.

El Instituto se proyecta hacia los problemas más acuciantes de la actualidad, con la organización de *cursos monográficos*: donde además del «Comunismo» destacan los referidos a «Instituciones del Estado español», «Problemas contemporáneos internos e internacionales» e «Instituciones de difusión y propaganda» abierto al análisis de la prensa como institución social y política. Completan el plan, un grupo de *seminarios permanentes*, técnico-prácticos, con vistas a la observación de la realidad social de España y la aplicación a ella de la Doctrina Social de la Iglesia.

Hasta su muerte en 1968, ya cardenal, don Angel Herrera siguió siendo el director del Instituto, aunque delegaba muchas funciones, sobre todo ejecutivas, en los subdirectores y colaboradores, todos ellos figuras eminentes posteriormente de la Iglesia española: cardenal Tarancón, Maximino Romero de Lema, Rafael González Moralejo, José M.^a Guix, José M.^a Eguaras, Francisco Echamendi, etc. En la lista de profesores de esta época herreiriana figuran la mayoría de los nombres más significativos de las ciencias sociales, clérigos y seculares, dentro de la Iglesia española, así como algunos personajes pertenecientes al mundo puramente laico. El primer curso tuvo cincuenta y cuatro alumnos, de los cuales diez extranjeros, más veinticinco oyentes, y en 1954 llegarían a ciento cuarenta, con un tercio de extranjeros.

Durante la vida de don Angel, el Instituto, gracias a sus desvelos, acaba incorporándose, en 1964, a la Universidad Pontificia de Salamanca, como sección de Ciencias Sociales de la Facultad de Filosofía, según reza el decreto de erección por la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades. La Santa Sede había seguido ya esta fórmula, por razones principalmente de carácter canónico, en la creación, durante los años cincuenta, de los Institutos de Ciencias Sociales, en la Universidad Gregoriana y en el «Angelicum», de Roma, a los que se concedía la facultad de conceder los grados académicos superiores de licenciado y doctorado.

En toda esta época se habían ido consolidando y ampliando las características universitarias del Instituto, al mismo tiempo que se extendía hacia el campo editorial y hacia diversas actividades sociales, relacionadas con los problemas más candentes de la sociedad española de los años cincuenta y sesenta, con una significativa proyección en el campo internacional, especialmente hacia la América española.

Tanto la Escuela Sacerdotal de Málaga como toda la primera época del León XIII, tuvieron gran éxito y aceptación por parte del clero y laicado más sensibilizados socialmente. Sin embargo, fueron objeto al mismo tiempo de gran aversión y oposición por parte de muchos ambientes eclesiásticos, que juzgaban su orientación excesivamente avanzada, y especialmente por parte de muchos sectores oficiales del régimen socio-político entonces imperante. La habilidad y las buenas relaciones que don Angel Herrera cultivaba en todos estos ambientes, incluso con el mismo Franco, lograron superar felizmente algunas situaciones críticas.

Durante la vida de don Angel, que muere en 1968, gracias a su estímulo e influencia en la Editorial Católica, se editan, con la colaboración determinante de los profesores del León XIII, una serie de publicaciones importan-

tes, sobre la Doctrina Social de la Iglesia, en la BAC. Desde la magnífica colección de *Documentos sociales, políticos y jurídicos*, una de las mejores que existen, por calidad científica, en el mundo internacional, hasta los comentarios a las encíclicas *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris* y *Ecclesiam Suam* y el dedicado a la *Gaudium et Spes*, también bajo su dirección, pero editado después de su muerte. Antes, en 1967, se había publicado por el Instituto León XIII un *Curso de Doctrina Social Católica*, con prólogo del cardenal, muy significativo de su visión más moderada de los problemas sociales y de la misma doctrina en los últimos años de su vida.

El Instituto había publicado en 1964, un *Curso de Doctrina Social Católica*, para servir de texto en el curso Preuniversitario y COU, donde figuraba en los programas oficiales una asignatura con el mismo título. Escrito por don Angel Berna, José M.^a Guix y José M.^a Osés, profesores del León XIII. Tuvo una difusión enorme, y muchos de la generación de intelectuales que protagonizaron la transición política conocieron a través de esos cursos y ese libro las líneas esenciales de la Doctrina Social de la Iglesia.

Otra iniciativa en este campo, de cierta importancia, aunque no tuvo larga duración por diversas circunstancias del momento, fue la colaboración con el Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos en la creación de unos cursos de verano sobre la Doctrina Social, por donde pasaron muchos sacerdotes y seglares de toda España. Sus clases fueron impartidas por los profesores del León XIII.

Como derivaciones del León XIII, y estrechamente relacionadas con el campo de la enseñanza y difusión de la Doctrina Social de la Iglesia, don Angel había creado a partir de 1960, dentro del mismo edificio, la «Escuela de Periodismo de la Iglesia» y la «Escuela de Ciudadanía Cristiana», con sede en el recién construido Colegio Pío XII. Estas instituciones no tuvieron mucha continuidad, en par-

te por una visión excesivamente utópica en su realización, en parte por dificultades de todo tipo, entre ellas las económicas, agravadas por la precaria situación de los últimos años y la muerte de don Angel. Aunque no sería justo despreciar la semilla que dejaron en muchos de los que gozaron de sus servicios, entre los que figuran algunos que más tarde serían personajes de la vida pública española.

En cambio, el proyecto de un Instituto Social Obrero para la formación de militantes obreros en la Doctrina Social de la Iglesia, que empalmara con una realización similar antes de la guerra, a pesar de haberle dedicado mucha atención y esbozar diversos proyectos, no llegó finalmente a cuajar.

La Facultad de Ciencias Sociales (1971) y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología (1976) de la Universidad Pontificia de Salamanca

Con vistas a la institucionalización de todas sus obras y para preparar su futuro, ante su muerte previsiblemente cercana, don Angel crea, poco antes de su muerte, en 1968, la Fundación Pablo VI. Según sus estatutos, comprenderá además del León XIII, que académicamente pertenecía a la UPS, todas las demás obras que habían ido surgiendo bajo su inspiración y tenían la sede en el grupo de edificios construidos en torno al pabellón inicial de la Ciudad Universitaria.

En el campo estrictamente académico, la gran preocupación de aquellos años fue lograr para el Instituto la autonomía que suponía su conversión en Facultad independiente dentro de la Universidad Pontificia, con la intención de llegar posteriormente a su reconocimiento civil a todos los efectos universitarios.

Todo esto se consiguió en dos etapas, ya desaparecido don Angel, gracias a los esfuerzos de los diversos respon-

sables de la Fundación y del Instituto León XIII. En junio de 1970, la Sagrada Congregación para la Educación Católica, que había sustituido después del Concilio a la de Seminarios y Universidades, «constituye y erige al mencionado Instituto Social León XIII en Facultad de Ciencias Sociales de la UPS, otorgándole la potestad de conferir el grado académico de diplomado después del primer ciclo (tres años), el de licenciado después del segundo (dos años) y el de doctorado al terminar el tercero (dos años)». El decreto lo justifica «teniendo en cuenta que el Instituto ha modificado su plan de estudios de acuerdo con las últimas disposiciones legales, tanto de la Iglesia como del Estado Español». Además subraya que «la Facultad deberá mantener siempre estrechos vínculos con la Universidad y demás Facultades, especialmente con las de Teología y Filosofía».

La misma Congregación, en diciembre de ese año 1971, erigiría canónicamente la «Sección de Periodismo», en la Facultad, aunque no continuará mucho tiempo.

En una segunda etapa, después de laboriosos trámites burocráticos que obligaron a nuevas adaptaciones de los planes de estudios e incluso a cambiar el nombre mismo de la Institución, que pasó a llamarse Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Pontificia de Salamanca, se ha conseguido el reconocimiento de los *efectos civiles* para los estudios de la Facultad por un Real Decreto de 21 mayo de 1976.

Estos cambios formales, tanto según la legislación eclesiástica como civil, han ido acompañados y responden a un largo y difícil proceso interno de evolución y adaptación, cuyos pasos nos es imposible seguir aquí. Los libros que hemos citado en nota, en los que se han inspirado en gran parte estas consideraciones, proporcionan abundantes datos y a ellos nos remitimos para quien desee mejor información. Baste decir aquí que la realidad profunda de los hechos es enormemente compleja, por lo

que debe evitarse (yo he sido testigo directo de muchos de ellos) la tentación de simplificarlos excesivamente. A las graves dificultades de orden económico que surgen a la muerte de don Angel y que ponen en peligro la misma supervivencia de la Institución, se añade el complicado proceso histórico, tanto de la Iglesia universal y española (Concilio, crisis de la Doctrina Social de la Iglesia durante el pontificado de Pablo VI, grave crisis de los movimientos e instituciones católicas en España, secularización, etc.) como de la vida socio-política española (desarrollo, últimos años del franquismo, transición, cambios sociales, etc).

Al terminar este brevísimo y apresurado repaso histórico de la obra creada por don Angel Herrera para la enseñanza y difusión de la Doctrina Social de la Iglesia, es de toda justicia señalar los méritos de las personas que, en medio de las enormes dificultades de los años setenta y ochenta, supieron salvar la existencia de la Institución, en un momento en que tantas otras instituciones y organizaciones de la Iglesia, ilustres e importantes en este campo, han desaparecido y será muy difícil su recuperación. En este punto es también de estricta justicia citar, entre la lista de personas que han contribuido eficazmente a «este esfuerzo de salvación», los nombres de don Angel Berna, director de la Fundación Pablo VI desde 1976, y de don Manuel Capelo, decano de la Facultad, que han dirigido directamente durante estos años difíciles la vida de todas estas instituciones.

Presente y futuro

Con el pontificado de Juan Pablo II, sobre todo a partir de la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), y de los acontecimientos que han cambiado el mundo, tan bien analizados por la *Centesimus Annus* (1991), la Doctrina

Social Pontificia recupera su importancia y protagonismo en la proyección social de la Iglesia. Desde hace cuatro años, la Fundación Pablo VI y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UPS, con el alto patronazgo de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, viene organizando cada año Cursos de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia, a los que han acudido centenares de sacerdotes, religiosos y religiosas y militantes de toda España y de algunos países de América Latina. Este año 1991 se ha dedicado al tema «De la "Rerum Novarum" a la "Centesimus Annus". 100 años de doctrina y aplicación del magisterio social de la Iglesia en España». Animados por el claro éxito de estos cursos, las instituciones organizadoras han preparado un proyecto de un curso anual para master o diplomado en Doctrina Social de la Iglesia y expertos en pastoral social. El plan de estudios abarca, junto a un estudio cuidadoso de los principales puntos de la Doctrina Social de la Iglesia, una contextualización de la realidad social, a través de conceptos fundamentales de la Sociología, de la Historia Social Contemporánea, de Derecho Social, de Política y Economía, de opinión pública y medios de comunicación, completado todo ello con una serie de seminarios prácticos, con vistas a la proyección de la Doctrina Social sobre la realidad española. Junto a los cursos universitarios de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, cuya experiencia y prestigio son garantía de una seria preparación académica, y a los cursos de Doctrina Social de la Iglesia que se imparten en la Escuela y la nueva Facultad de Informática, creada por la Fundación Pablo VI dentro de la UPS, este nuevo curso de master o diplomado en Doctrina Social significará un enriquecimiento y actualización de la labor de este Instituto en la línea del pensamiento y proyectos de don Angel Herrera, con el alto patronazgo de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

EL CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES DEL VALLE DE LOS CAIDOS

JOSE JIMENEZ QUILFZ

Madrid

Se me ha pedido un repaso a la actividad del desaparecido Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos. Con la mayor objetividad posible, lo ofrezco a continuación:

El Centro de Estudios Sociales fue creado como parte integrante de la Fundación del Valle de los Caídos, establecida por decreto-ley de 23 de agosto de 1957.

Su finalidad era:

- seguir al día la evaluación del pensamiento social en el mundo;
- su legislación y realizaciones;
- recopilar la doctrina de los pontífices y pensadores católicos sobre la materia;
- mantener al día una biblioteca especializada en materia de pensamiento político-social;
- llevar a cabo la redacción y en su caso la divulgación de aquellos trabajos que sobre estas materias realice el propio Centro;
- celebrar tandas de ejercicios espirituales especialmente dedicados a fomentar el cumplimiento de los deberes sociales por los patronos, técnicos de empresa y obreros;
- preparar aquellos trabajos e informes que en orden a los problemas sociales le encomiende el Patronato.

Este Patronato estaba constituido por representantes al más alto nivel de los Ministerios de Trabajo, Justicia y Secretaría General, y por prelados en número equivalente. El Patronato se reunía dos veces al año: para aprobar el presupuesto y conocer el resultado del ejercicio económico anterior, así como el plan anual de actuación que proponía el abad del Monasterio de la Santa Cruz. El importe del presupuesto aprobado lo dotaba el Patrimonio Nacional.

El Centro se propuso desde el primer día, bajo la dirección del abad Pérez de Urbel y el profesor Luis Sánchez Agesta en la Secretaría General, que su actuación consistiera en la formulación de ideas y la investigación de conceptos y problemas sociales, así como la formación de hombres capaces de traducir tales ideas y estudios en fórmulas prácticas plenas de sentido cristiano y de aplicarlas a la realidad en la medida de sus posibilidades. En esta primera etapa se mostró muy atento a su desarrollo el cardenal Herrera Oria.

Los propósitos fundacionales fueron cumplidos con bastante exactitud, salvo en la celebración de ejercicios espirituales.

El Centro elaboró un completo fichero de la Doctrina Social Católica, que permitió la edición del Diccionario de la Doctrina Social Católica, obra ciertamente importantísima. En 1980, la biblioteca alcanzaba la cifra de más de treinta mil volúmenes.

El Centro publicó un boletín, en realidad una revista del mayor rigor intelectual, exigentemente universitaria. Su director fue el profesor Sánchez Agesta.

La segunda etapa de este boletín, ya bajo la denominación de «Revista de Estudios Sociales», fue confiada al profesor Luis González Seara, en 1969. Se pretendía constituir un punto de encuentro entre las distintas ciencias sociales y servir para el estudio y difusión de la doctrina social católica. «La Revista —advertía— acogerá en sus páginas la colaboración de todos los especialistas en

estas disciplinas que quieran honrarla con su participación, sin más exigencias que las requeridas por la seriedad y el rigor científico». Ahí están los densos números publicados que dan pleno testimonio de cómo, efectivamente, se cumplió el propósito. El Consejo de Redacción de la revista estaba formado en esta segunda etapa por los profesores César Albiñana, Efrén Borrajo Dacruz, Manuel Capelo Martínez, José Castillo Castillo, Juan Díaz Nicolás, Santiago García Echevarría, José Manuel González Páramo, José Jiménez Blanco, Manuel Jiménez Quílez, Carmelo Lisón Tolosana, Carlos Moya Valgañón, Francisco Murillo Ferrol, José Luis Pinillos, Luis Sánchez Agesta y Juan Velarde Fuertes.

El nuevo abad del Monasterio de la Santa Cruz, don Luis María Lojendio, es el director del Centro en esta época.

En 1979 se inicia una tercera etapa de la revista, que habría de ser la última. Dirigida por el profesor Manuel Capelo, se publican dos números que son una muestra de buen hacer. Modélica desde un punto de vista de su presentación y ordenación tipográfica, Capelo logra cumplir los propósitos que formula al hacerse cargo de la dirección de la revista: «Los hombres que van a intentar realizar este proyecto de revista son ante todo personas independientes... La parcela acotada para esta revista es el hombre, su pensamiento y su cultura, su forma de vida en sociedad... No es ésta una revista científica, pero si deseáramos que lo que llene sus páginas sea un verdadero producto intelectual, con una finalidad de esclarecimiento, un sentido equilibrador y una aspiración integradora... Todo ello asumido desde una perspectiva concreta: la del compromiso con una concepción cristiana de la vida, cimentada en la afirmación del hombre en su dignidad y en su destino trascendente y desde una gran ilusión por el futuro colectivo de los españoles, por su convivencia en paz y concordia». El Consejo de Dirección de la revista está integrado por los profesores José Jiménez Blanco,

Vicente Palacio Attard, Luciano Pereña, Federico Rodríguez y José Luis Varela Iglesias.

Olegario González de Cardedal, Efrén Borrajo, Konrad Keppegen, el profesor Botella Llusía, Santiago García Echevarría, Martín González, José María Desantes, Luciano Pereña, Fernando Guerrero, José María Rodríguez Delgado, Luis Sánchez Agesta, Carmen Castro, Juana Gil, Octavio Uña, monseñor González Moralejo, colaboran en estos dos espléndidos números.

En junio de 1961 se iniciaron las Mesas Redondas del Centro, cuya celebración se mantuvo hasta 1980. A ellas fueron invitados profesores e investigadores nacionales y extranjeros que en la discusión de las ponencias contrastaban sus puntos de vista. Sus estudios, revisados después de la discusión pública, se publican en los «Anales de Moral Social y Económica», que hasta 1981 alcanzó el número de 52 volúmenes.

Estos tomos dan testimonio de la seria actividad del Centro y de la amplitud de los temas tratados. Ni que decir tiene que en ninguna de las Mesas Redondas celebradas fue declarado «tabú» ningún tema, ni la variedad amplísima de los asistentes se tradujo nunca en la defensa de posiciones que no fueran las que desde el punto de vista científico y académico resultaban precisas.

Por evidentes razones de espacio es imposible ofrecer las listas de los asistentes a las Mesas Redondas (constan en cada volumen): cerca de mil quinientos. Ninguna personalidad con autoridad intelectual en los temas que las Mesas Redondas debatían dejó de ser invitada a participar en las discusiones. Por otra parte, la lista de los ponentes que actuaron en dichas Mesas, cerca de 300 en las 52 celebradas, constituye el catálogo de las personalidades más relevantes del saber social de la época. Un ejemplo del amplio criterio que presidía la selección de invitados a participar en las Mesas Redondas lo tenemos en la última celebrada: «Presencia de lo católico en la socie-

dad actual». Los ponentes fueron los siguientes: José Luis Gutiérrez, José Botella Llusía, José María García Escudero, Vintila Horia, Juan Velarde, Joaquín Ruiz Giménez, Fernando Guerrero, José María Gil Robles y Quiñones, Cándido Pozo, José Luis Pinillos, Marcelo González Martín, Mercedes Gómez del Manzano, José María de Azcárate, Octavio Carpena y José Barrena Fernandino.

Las Mesas Redondas y por consiguiente los anales que publicaban los textos discutidos y acordados, trataron los temas más diversos: Doctrina Social de la Iglesia; la economía; la empresa artesana y cooperativa; problemas morales de la empresa en relación con el trabajo, con el Estado, con la sociedad; la ciencia, la investigación y la técnica ante el proceso de desarrollo; el cooperativismo; movimientos de población en España; la agricultura española; la promoción social en España; la empresa y el orden económico y social; situación y revisión contemporánea del marxismo; la familia española; la integración de Europa desde la perspectiva española; sociología de la Administración Pública española; la persona humana en la sociedad contemporánea; la concentración urbana en España; los medios de comunicación de masas ante la moral; la educación en España; problemas de la juventud en el mundo actual; la sociedad del año 2000; la pequeña y media industria; el cristiano ante el futuro; economía de consumo y sociedad; fe y comportamiento cristiano; juventud y formación religiosa; el reparto de la carga fiscal; expresiones actuales de la cultura del pueblo; la transformación económica del territorio español; en torno a la manipulación del hombre; la socialización de la cultura; la pornografía, la tentación del cristiano hoy; el neopositivismo; el estructuralismo y la sociología profunda; el materialismo en la vida; la tentación contra la esperanza; ecología y medio ambiente; el paro juvenil...

Publicación muy importante del Centro fueron los tres tomos del Diccionario de Doctrina Social de la Iglesia, a

cargo de José Luis Gutiérrez: selección cuidadosa de aquellos documentos del Magisterio, producidos desde León XIII hasta el Concilio Vaticano II y la *Populorum Progressio*, de Pablo VI.

De este Diccionario se hizo una edición de bolsillo, de la que se agotaron diversas ediciones.

Hasta aquí un esquema de la actividad del Centro de Estudios Sociales. No puedo acabarlo sin dos notas: gratitud y elogio al abad Luis María de Lojendio, que presidió las actividades del Centro con enorme amplitud de criterio. También, mi petición de perdón por las dificultades de documentación que se advierten, que no me fue posible superar.

PASADO Y FUTURO DE LA BAC

JOAQUÍN L. ORTEGA

Madrid

Al hablar en esta breve comunicación del «pasado y futuro de la BAC» pudiera parecer que se prescinde deliberadamente del «presente». No es así. El presente es el punto de observación, la bisagra desde la que se avista por igual el pasado que el futuro. En el caso de la BAC el presente no es mera continuidad entre lo hecho y lo por hacer. Es una encrucijada en la que se perfila la nueva identidad y los nuevos rumbos de esta institución. Identidad que no negará, en absoluto, su pasado, pero que quiere abordar con brillantez un nuevo futuro.

En más de una ocasión, de palabra y por escrito, me he referido a la irrelevancia cultural y social del catolicismo español de nuestros días, a su probada incapacidad para producir hoy obras o instituciones, para generar personas o grupos que alcancen alguna significación social o cultural, cual parece corresponder a un país cuyos entresijos están impregnados de cultura y de presencia cristiana.

Esta situación de debilidad, como de impotencia, contrasta con la creatividad de que hizo gala lo que se ha llamado «el catolicismo social español» de la primera mitad de este siglo. La brevedad de esta comunicación me impide entrar en detalles, pero queda dicho que la «Biblioteca de Autores Cristianos», vulgo BAC, es una de esas realiza-

ciones que nacen en la matriz del catolicismo social impulsado por Angel Herrera. Un catolicismo que fue fecundo en obras e instituciones y, por supuesto, en personas empeñadas en tres vertientes bien netas y bien diferenciadas de la presencia pública de los católicos: lo social, lo cultural y lo político.

La «Biblioteca de Autores Cristianos» se engasta en el área cultural, y también social, de ese catolicismo «herreiriano» protagonizado por seglares antes de que sonara en la Iglesia «la hora de los laicos». No deja de contener su dosis de ironía la constatación de que esta línea laica y creativa del catolicismo español haya florecido antes del Vaticano II y se haya agostado tras su celebración.

1. Algunos datos históricos y cronológicos

Para entender bien los perfiles de esta realización social y cultural que es la BAC, hay que tener en cuenta algunos datos elementales. Datos de la cronología y de la historia:

— En noviembre de 1908 se sitúa el nacimiento de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACN de P), impulsada por el jesuita Ayala y en cuyo grupo inicial destaca ya Angel Herrera.

— En 1912 se constituye la Editorial Católica, que publicará primero «El Debate» y luego el «Ya», a partir de enero de 1935.

— 1944 es el año del nacimiento de la BAC. Nace como una «biblioteca» al servicio de la Iglesia y de la cultura españolas. Nace en el seno de la ACN de P, siendo sus dos especiales impulsores dos seglares: Máximo Cuervo y José María Sánchez de Muniaín, ambos posterior y sucesivamente directores de la BAC. Es acogida a la sombra de la Editorial Católica y publica con fecha 18 de

marzo de 1944 su primera obra: la Sagrada Biblia, versión directa de las lenguas originales, por Eloino Nácar y Alberto Colunga.

— En 1983, la Conferencia Episcopal Española, para evitar el desmoronamiento ideológico y económico de la Editorial Católica, compra la mayoría de sus acciones. La Editorial Católica incluye a la sazón el diario «Ya», la agencia Logos y la editorial BAC. (No es éste el lugar de hacer la historia de la decadencia de estas «realizaciones sociales», ni del impulso preconiliar del catolicismo español).

— En octubre de 1989, tras varios años de intentos fallidos de reflotar el «Ya», la Conferencia Episcopal se desprende de su mayoría. Al hacerlo, conserva la propiedad exclusiva de la «Biblioteca de Autores Cristianos».

— El presente, este septiembre de 1991, nos encuentra empeñados en la redefinición jurídica, mercantil e ideológica de la BAC, tarea que personalmente espero y deseo quede cumplida dentro de este otoño y a la que me incorporaré, por nombramiento del Comité Ejecutivo de la CEE, en el mes de mayo de este mismo año.

2. Naturaleza y estructura de la BAC

La inspiración originaria de la BAC cristalizó pronto en algunos criterios fundamentales, a los que, a pesar de los avatares arriba, más que descritos, insinuados, se ha mantenido fiel en estos casi cincuenta años de existencia.

Tales criterios podrían sintetizarse de la siguiente manera:

1) *Servicio a la cultura y a la fe*

El eslogan de «el pan de nuestra cultura católica», que la BAC adoptó desde el principio y que hoy puede sonar

un poco arcaico, representa la voluntad de servir al público lo mejor del acervo de la sabiduría cristiana, las fuentes de su pensamiento y los estudios más caracterizados de su historia y de su presente. La BAC se imponía la tarea de remediar la indigencia histórica de cultura y de lecturas que, tradicionalmente, venía padeciendo el catolicismo español.

2) *Sentido jerárquico y universal*

La BAC ha mantenido inmutada la referencia al magisterio de la Iglesia y a su autoridad, personalizada en el Romano Pontífice, como criterio último de su trabajo. Fuera de tal fidelidad, la BAC se ha esforzado por acentuar su naturaleza católica y universal, abriendo y manteniendo encendido un hogar en el que cupieran todos. De hecho, y aunque regida por seculares en la gran mayoría de sus años de vida, ha estado al servicio del clero diocesano, de las diversas órdenes y congregaciones religiosas, que la han tenido por suya a la hora de sus grandes ediciones, y de cuantos grupos, instituciones y personas han querido entrar en la dinámica de servicio a la fe y a la cultura propia de la editorial.

3) *Comunidad de autores, editores y lectores*

La BAC no ha sido hasta el presente una institución oficial, ni ha disfrutado de ningún mecenazgo. Ha tenido, eso sí, el respaldo científico de la Pontificia Universidad de Salamanca; respaldo que podría ser, a partir de ahora, más amplio y más efectivo. Fuera de eso ha sido siempre una comunidad moral de autores, lectores y editores, regida por las preferencias de los unos y por las directrices de los otros. La función de la editorial ha consistido en suscitar o

recoger la creatividad de los autores, para ofrecérsela a los lectores, según sus gustos y tendencias. Para subrayar ese talante de comunidad moral, alguien proponía, hace ya mucho tiempo, que se llamara «Biblioteca de Autores y de Lectores Cristianos» (José María García Escudero).

Por lo que hace a la estructura editorial de la BAC, cabe decir que la vastedad de la «literatura» cristiana —Sagrada Escritura, Teología y Cánones, Santos Padres, Ascética y Mística, Historia y Hagiografía, Filosofía, Pensamiento social y político cristiano, Literatura y Arte—, todo ello ha ido encontrando cauce y medida en las distintas colecciones que constituyen la vertebración tradicional de la BAC. En el primer libro publicado, la Biblia, a la que ya he hecho referencia, se describía la estructura de la BAC de la siguiente candorosa manera: «La flor de la antigüedad y la flor de las ciencias sagradas modernas, en una colección rigurosamente pensada y escogida con carácter orgánico y formativo».

Las distintas colecciones a las que me he referido son las siguientes:

a) *La BAC normal*, la primera y la más nutrida de todas, verdadera columna vertebral de la biblioteca, con más de 500 volúmenes entre ediciones bíblicas, fuentes patrísticas, obras completas de grandes santos y escritores, textos fundamentales de la tradición y del magisterio reciente, etc.

b) *La BAC minor*, abierta a partir de 1967 a obras de pensamiento o a estudios que por su carácter de libros de consulta frecuente requieren un tamaño manual. Los títulos publicados en esta colección son 73.

c) *La BAC maior*, que se inaugura en 1972 para cubrir exigencias de obras de mayor formato, de mayores exigencias críticas, en una palabra, de mayor complejidad. Treinta y seis de estas obras, naturalmente algunas de varios volúmenes, han aparecido en la maior.

d) *La BAC popular*, que se propone, desde 1976, en un estilo más sencillo y divulgativo, acercar las grandes verdades y los grandes libros a los creyentes menos ilustrados, y que propone especialmente al conocimiento común de los fieles el testimonio de los santos como ejemplos vivos de fidelidad al Evangelio. Hasta el presente son 96 los títulos que figuran en esta colección.

A esta reseña, para que sea completa, hay que añadir los 11 títulos de la BAC-Documentos, los 131 de los Cuadernos-BAC y las 23 obras que figuran como «fuera de colección».

Metidos ya en cuantificaciones, diré que la producción total de la BAC, desde 1944 a 1990, alcanza la cifra de 1.283 volúmenes editados, de los cuales, 700 son primeras ediciones y 583 reediciones. El dato es revelador. Quiere decir que el fondo editorial de la BAC abunda en obras de valor permanente, fundamental, que, por servir como instrumentos para el estudio en los diversos campos de la cultura religiosa, son objeto de continuas reediciones o reimpressiones a lo largo de los años.

La cuantificación global, ejemplares de todos los títulos lanzados al mercado por la BAC desde 1944 hasta 1990, es de 20 millones de libros. Una cifra más que respetable y dentro de la cual la mejor parte se la llevan las diversas ediciones bíblicas con nueve millones de ejemplares.

Una última actualización de cifras, para satisfacer la curiosidad y para sacar alguna conclusión. La BAC ha vendido, en 1990, 189.261 libros. ¿Cuáles figuran en cabeza de su «hit parade» particular?:

| | | |
|--------------------------------------|--------|------------|
| La Biblia Nácar popular | 28.524 | ejemplares |
| El Nuevo Testamento popular | 14.481 | » |
| El Nuevo Testamento de bolsillo..... | 10.044 | » |
| La Oración de la Iglesia | 7.918 | » |
| Documentos del Concilio Vaticano II | 7.301 | » |
| Código de Derecho Canónico | 7.133 | » |

3. Algunas valoraciones sobre la BAC

Admitiendo la ley universal de que ni todo lo ha hecho bien la BAC, ni todos los momentos de su historia han sido por igual creativos o brillantes, también hay que admitir que su cumplimiento de los fines que se proponía en su creación y su contribución a la cultura y a la fe ilustrada de los españoles están por encima de cualquier duda.

No es éste el lugar de la reseña pormenorizada de los juicios y valoraciones emitidos sobre la BAC desde diversas instancias. Hay cartas pontificias —de Pío XII, de Pablo VI y de Juan Pablo II— sumamente halagüeñas para la BAC, que ponderan la aportación que ha hecho a la cultura y al pensamiento cristianos, insistiendo en el servicio a toda la catolicidad de habla española.

Hay en los archivos de la BAC testimonios muy abundantes y muy cualificados que describen su labor como «una empresa que enorgullece a España y que sorprende y maravilla a los editores católicos de otras naciones europeas». Uno de esos testimonios dice lo siguiente: «Constituye esta colección, sin disputa, el mayor esfuerzo editorial realizado por los católicos españoles desde hace siglos». Y otro testimonio, para concluir, remata así: «Si atendemos a la alta calidad de las obras editadas, escogidas acertadamente en el tesoro de la sabiduría cristiana, podemos afirmar que la BAC es una de las empresas mejor logradas del catolicismo español en el orden cultural y social».

No haría bien la BAC en adormecerse entre el vapor de tales y tamaños elogios a su trayectoria editorial. Pero tampoco sería cuerdo ignorar, a la hora de su reestructuración, la sustancia de semejantes ponderaciones.

En definitiva, se trata de ser conscientes de un prestigio adquirido que hay que empeñarse en mantener. Y de un prestigio que viene de la seriedad intelectual, de la co-

herencia práctica y del servicio a unos ideales permanentes, como son la fe y la cultura en sus contextos españoles o, más extensamente, de habla y de tradición españolas.

Basta con darse un paseo por el ancho mundo para percibir y calibrar en los lugares más variopintos, y muy especialmente en Europa y en toda la América hispana, la huella marcada por la BAC. Una huella que se convierte en acicate para el presente y en estímulo para el futuro.

4. El momento presente de la BAC

Dicho queda más arriba que desde octubre de 1989 la Conferencia Episcopal es la propietaria de la BAC. Hay que añadir ahora que la Conferencia estudia en estos momentos lo que podríamos llamar «la institucionalización» de la editorial. Es decir, la fórmula precisa que permita a la BAC un desarrollo en plenitud de sus objetivos editoriales como empresa competitiva y en fidelidad a lo que ha sido su trayectoria ideológica.

Es muy posible —y sería, desde luego, deseable— que este proceso «constituyente» de reformulación de la BAC, previo e indispensable antes de su total relanzamiento, se cerrara cuanto antes. Las provisionalidades nunca son buenas, y menos en una empresa mercantil que tiene que merecer diariamente el crédito que se le otorga. Todo hace esperar que dentro del presente año esté concluido el proceso de institucionalización de la BAC con una fórmula que compagine la propiedad, mayoritariamente en manos de la Conferencia Episcopal, con la autonomía de gestión que es propia de una sociedad mercantil dedicada a la edición y comercialización de libros.

Dentro de este período de «redefinición», y al objeto de recabar juicios y sugerencias que ayuden a dicha labor, la BAC ha realizado una «consulta» entre trescientas personas cualificadas —profesores, obispos, autores, escritores,

eclesiásticos y laicos—, en la que se pregunta sobre el talante deseable para la BAC, sus campos específicos, el nivel de sus publicaciones, la estructuración en colecciones, etcétera. Las respuestas están siendo evaluadas. Pero hay un dato que me parece altamente revelador. Contra el pronóstico de los sociólogos, que auguraban una respuesta no superior al 15-20 por ciento, se ha pasado del cuarenta y cinco. Dado que la «consulta» reclamaba respuestas difusas y complejas, no cabe interpretar tan amplia respuesta sino como un índice de aprecio a la labor de la BAC en el pasado y de apoyo a su nueva andadura en el futuro.

Un futuro que no comenzará de la nada, por cierto. En la BAC ocurre ahora lo que en las carreteras: que se construye la autopista mientras están transitando ya los coches. Quiero decir que mientras llegan las novedades estructurales de la BAC tiene ya diseñado su «Plan editorial para el 1992», en el que se prevé la publicación de 25 títulos nuevos y que tendrá muy en cuenta una aportación específica a los temas propios del V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América.

5. El futuro —pendiente— de la BAC

Supuesta la pronta normalización de la BAC, creo que cabe augurarle y exigirle un futuro que no desmerezca de su pasado. Ni en la cantidad ni en la calidad de su catálogo editorial.

No me parece exagerado hablar de la BAC como de un patrimonio consolidado del catolicismo español. Un patrimonio moral y espiritual acumulado con la aportación de muchos y que hay que conservar y potenciar con el apoyo de todos. Su peso en el panorama cultural y religioso de habla española está más que demostrado. A ese peso hay que añadir vuelo, es decir, amplitud y perspectivas de futuro.

Y ello sin tocar, a mi entender, las paredes maestras del edificio, tan larga y tan trabajosamente construido. No se trata, tirando de la metáfora, de hundir la casa sino de reformarla y de adaptarla a las nuevas exigencias. No es cuestión de aventar la herencia de la BAC, improvisando una fisonomía nueva, sino de cuidarla y de hacerla crecer en la dirección que marcan los nuevos tiempos.

Esos nuevos tiempos, más la fuerte competencia comercial entre las muchas editoriales religiosas hoy venturosamente existentes, obligan a definir bien el campo específico de cada una de ellas. La BAC lo ha tenido siempre bien definido. Tendrá que mantener la definición y actuar dentro del propio campo con autoridad y competencia.

Pero los nuevos tiempos y las posibilidades que hoy brindan la técnica y la comunicación obligan también a aunar esfuerzos y empeños que pueden hacer posibles proyectos editoriales difícilmente abordables por una editorial en solitario. La BAC, por su tradición integradora y por la «universalidad» que le brinda su actual pertenencia a la Conferencia Episcopal, podría y debería abrirse a proyectos conjuntos de gran calado editorial que, sumando fuerzas, sirvieran a la cultura y a la fe como ambas lo merecen en el área de la lengua española.

Ese podría ser un camino para recuperar la relevancia cultural y social del catolicismo español.

¿COMO APLICAR LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA?

TIRSO DE ANDRES ARGENTE

Jerez (Cádiz)

La pregunta del título, hecha sin más, es demasiado amplia como para tener respuesta en el breve espacio de una comunicación: hay que acotarla. No se trata de saber qué han de hacer todos y cada uno de los miembros de la Iglesia, sino ver más concretamente qué hemos de hacer los que estamos incluidos en el conjunto de pastores. Además, no en general sino en particular los sacerdotes. Aunque parte de lo que se diga afectará de algún modo a los obispos y, de manera diferente, a los religiosos, no es el propósito de estas páginas referirse *in recto* a ellos. Las distintas misiones eclesiales están suficientemente definidas, para nuestro propósito, en la Constitución Dogmática *Lumen gentium*, del Concilio Vaticano II.

Con esta precisión, la pregunta se podría formular así: *¿Cuál es la tarea fundamental —que nunca puede dejarse, aunque se emprendan otras— que debe atraer los mejores y mayores esfuerzos de los sacerdotes para conseguir que la Doctrina Social de la Iglesia sea aplicada?* Es decir, aquí se procurará obtener un criterio que permita distinguir entre las tareas urgentes y las importantes, de forma que la necesidad urgente de apagar fuegos no lleve a olvidar que la labor primaria es cuidar y acrecentar un bosque vivo. No es cuestión baladí, pues lo urgente siempre clama con gritos más estentóreos que lo importante, por lo

que puede llevar a olvidarlo, y al final nos encontramos con que no hay bosque en el que apagar fuegos. Por lo mismo, se debe tener en cuenta que aquí se estudiará una cuestión particular: la aplicación práctica de la Doctrina Social de la Iglesia. En los tiempos que corren es una tarea muy urgente, pero en ella no se resume *toda* la vida de la Iglesia, y es esa vida, en todas sus manifestaciones, la que hay que cuidar, las fundamentales (evangelización, santificación, etc.) primero.

Para poder contestar a la pregunta, como las iniciativas posibles son innumerables, quizá sea útil clasificarlas en los tres tipos siguientes:

1. Tareas *negativas genéricas*: denunciar los males presentes en la sociedad: ser conciencia crítica, hacer denuncia profética, destacar los elementos negativos, hoy abundantes, etc. Dado que no se trata de faltar a la fama de nadie, ni mucho menos insultar, hay que hacer esto de manera genérica respecto de actuaciones individuales, y puede hacerse en concreto respecto de organizaciones, sistemas, valores, estructuras, actitudes, etc. Este grupo de tareas se ordenan más a evitar un mal que a conseguir un bien (1).

2. Tareas *positivas respecto de organizaciones*: estructuras, sistemas, procesos, instituciones, etc.: fomentar, promover, organizar, crear los instrumentos asistenciales de beneficencia, etc. necesarios para paliar o evitar males sociales y para conseguir determinados bienes.

3. Tareas *positivas y negativas respecto de personas*: aquí entramos en el campo de la evangelización y de la formación de conciencias. Se trata de conseguir una *me-*

(1) Por su misma naturaleza puede verse que no son las tareas más fundamentales, pues «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». JUAN PABLO II: Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 41.

tanoía personal, de cambiar los corazones: exhortar, enseñar, animar, corregir, impulsar, predicar, etc.

Pues bien, de las tres, las últimas son las más fundamentales y necesarias siempre. El problema ahora es fundamentar esta afirmación; las razones se expondrán con brevedad —casi a uña de caballo— a continuación:

1. El ejemplo de Jesús y de los Apóstoles

No parece que Jesucristo dedicase la mayor parte de su tiempo y esfuerzos a modificar las estructuras económicas y de poder de su tiempo (2). Comienza su misión pública llamando a la conversión y a la penitencia, como algo personal que afecta a lo más íntimo, a eso que denominamos *corazón* de las personas. Anuncia y prepara así la venida y la recepción del Reino, que no es de este mundo ni se entiende plenamente con categorías intramundanas; aunque tenga dimensiones y exigencias temporales evidentes, no agota su riqueza en ellas. Donde se unen el cielo y la tierra, donde se hace presente el Reino de los cielos es en el corazón de las personas, único sitio donde puede habitar por el amor el Dios que es Amor, para desde allí irradiar e inundar de Amor toda la tierra.

Se preocupa Jesús, con corazón lleno de misericordia, por los pobres: curó numerosos enfermos, dio de comer a la muchedumbre y practicó la limosna. Se preocupa más aún de la pobreza más radical, la que afecta a la persona no en lo que tiene, sino en lo que es: la falta de amor en el propio corazón, la ausencia del Amor —Dios— y de los amores que de El nacen y se nutren. Esta es la más abso-

(2) Permítaseme ahorrar citas. Las afirmaciones son tan generales y conocidas en el foro al que se dirige esta comunicación, que sirve la casi totalidad del Evangelio para corroborarlas.

luta indigencia y fuente de indigencias, pues es la raíz del mal en la tierra y de toda infelicidad. Desde la plena y verdadera riqueza del corazón que ama, y sólo desde ella, se entiende que Jesús llame bienaventurada a aquella pobreza «hecha a base de desprendimiento, de confianza en Dios, de sobriedad y disposición a compartir con otros» (3).

Sobre todo, y muy en primer lugar, se ocupó Jesús de los Apóstoles y de los discípulos. De los que, unidos a El —como los sarmientos a la vid— y por El unidos entre sí, —*consummati in unum*— serían sus testigos por todo el mundo hasta el fin de los tiempos, predicando el Evangelio y convirtiendo a todas las personas para que creyesen, se bautizasen y fueran salvadas.

Convirtiendo a las personas —cambiando los corazones— es como consiguieron modificar los valores, las actitudes y, después y como consecuencia, los sistemas y las estructuras: eliminaron la esclavitud, promovieron la dignidad de la mujer, instauraron la libertad de conciencia frente a los poderes temporales omnímodos —la sangre de los mártires fue el precio; ahora se ha vuelto a pagar para conseguir ese bien en muchos países—, fomentaron los derechos y la protección de los débiles, inventaron la asistencia a enfermos y desheredados, también la enseñanza para todos, etc.

Pero siempre sembrando en los corazones en primer lugar, de manera que de ellos surgieran todas esas iniciativas y fuesen eficaces a la medida de su tiempo, sin cataclismos, como el crecer natural de una vida, que se desarrolla y da fruto, como dice Jesucristo de la semilla a la que compara el Reino de Dios. En este sentido resulta paradigmática la actitud de Pablo enfrentado al grave caso del esclavo Onésimo. Podría haber aconsejado a Onésimo

(3) CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE: *Ins. Libertatis conscientia*, n. 66.

multitud de acciones posibles —de rebelión o protesta—, y otras tantas a Filemón, su amo; de hecho, se siente con «plena libertad en Cristo para ordenarte lo que convenga» (4). Pero lo que hace es mandar a éste que le reciba «no ya como siervo, antes, más que siervo, hermano amado, muy amado para mí, pero mucho más para ti, según la carne y según el Señor» (5). De esta manera consigue, por arriba y no por abajo, haciendo un bien sin violencias traumáticas, que la institución jurídica de la esclavitud sea ininteligible e impracticable, con lo que deja de tener sentido y fallece de muerte natural.

2. La exigencia misma de la Doctrina Social de la Iglesia

La Doctrina Social de la Iglesia es Teología Moral; por ello se ordena en primer lugar a «orientar la *conducta de las personas*» (6). Estará mal hecha, enseñada y puesta en práctica, si ese fin primordial no se persigue como lo más básico y fundamental. Hay que desarrollarla y enseñarla de manera que pueda orientar efectivamente la conducta de las personas: éste es el trabajo teológico primario, y a conseguir este fin se debe orientar básicamente la formación de los pastores en este campo. Las personas, no las instituciones, «son los sujetos activos y responsables de la vida social» (7). No se puede olvidar este fundamento de la entera moral social a la hora de difundirla y procurar su aplicación: se daría una contradicción intrínseca.

(4) SAN PABLO: *Epístola a Filemón*, v. 8.

(5) *Ibidem*, v. 16.

(6) JUAN PABLO II: *Enc. Sollicitudo rei socialis*, n. 41.

(7) *Ins. Libertatis conscientia*, n. 73.

Además, uno de sus principios fundamentales es el principio de subsidiariedad, vigente para todas las relaciones interpersonales, también en las que se dan en las organizaciones religiosas. Lo exige la dignidad natural de la persona, y mucho más lo exige su dignidad de hija de Dios en Cristo. Toda organización religiosa en este campo debe saber que su función es subsidiaria, tiene como fin primario el que las personas, por sí mismas, pongan los medios para alcanzar los fines propuestos. Si se les propone una institución para que colaboren, debe ser con la conciencia clara de que hay que pasar el testigo de la responsabilidad cuanto antes a los niveles inferiores. Por otra parte, se deben apoyar más las organizaciones que surgen de la iniciativa y unión libre de las personas, que aquellas que vengan *de arriba*. Estas deberán promoverse sólo en el caso, subsidiario, de que falten aquéllas, y tendrán como misión principal suscitarlas (8). Dicho con brevedad: conseguir que cada palo aguante su vela.

Es decir, se trata de que las iniciativas, por así decir, institucionales, se propongan en primer lugar ayudar a cada persona a «descubrir y aprovechar lo mejor posible el espacio de la propia libertad» (9). Hay que conseguir que cada uno ponga «el espíritu de iniciativa, es decir, la subjetividad creativa» (10), al servicio de la solidaridad. Sólo así la solidaridad podrá ser riqueza compartida y no pobreza compartida; se igualará por arriba, al alza, y no por abajo. Vivir este principio de subsidiariedad en las iniciativas sociales eclesiales, viene exigido por un mñi-

(8) Aquí, siguiendo la tradición apostólica, estaría uno de los principales papeles de la misión específica de los diáconos: alentar, impulsar, sugerir, coordinar, intercambiar experiencias sobre iniciativas de los fieles, conocer y dar a conocer —concienciar— los problemas y necesidades existentes en cada lugar concreto, etc.

(9) Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 32.

(10) *Ibidem*, n. 15.

mo de coherencia. Resultaría chocante que la Iglesia no viviese su Doctrina Social al llevarla a la práctica.

Por otra parte, si sólo se consigue que los fieles colaboren en diversas organizaciones ya dadas que se les proponen y no que ellos mismos promuevan y saquen adelante muchas otras, complicándose la vida en serio con trabajo de primera línea, se les hace en realidad un daño. Pues no deben conformarse con poner sus talentos en el banco para ayudar a quienes ya trabajan, sino que deben procurar que rindan al ciento por ciento, pues el Señor les pedirá cuentas (11).

3. Las enseñanzas del último Concilio, sobre los laicos

Sobre esta cuestión el Concilio Vaticano II ha iluminado con especial claridad (12), de manera que se puede decir que uno de los puntos centrales alrededor del cual giran sus enseñanzas es destacar el papel esencial de los laicos en la Iglesia y en el mundo, muy diferente del de los sacerdotes y religiosos. Estos no deben suplantarlos, sino que su misión es conseguir «que cada uno de los fieles sea llevado, en el Espíritu Santo, a cultivar su propia vocación de conformidad con el Evangelio, a una caridad sincera y activa y a la libertad con que Cristo nos libertó» (13). De manera que sus actos de culto u organizativos servirán de poco «si no se ordenan a educar a los

(11) Cfr. *Mt*, 25, 14-30.

(12) Los documentos básicos son: Const. Dog. *Lumen gentium*; Const. Past. *Gaudium et spes* y el Decreto *Apostolicam actuositatem*. No hace falta decir que estas enseñanzas han sido reiteradas por Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II, propuestas de nuevo con especial vigor en el Sínodo sobre los laicos y en el que se celebró a los veinte años del Concilio.

(13) CONCILIO VATICANO II: Decreto *Presbyterorum ordinis*, n. 6.

hombres para que alcancen la madurez cristiana» (14). Por lo tanto, hay que movilizar al entero Pueblo de Dios, para que marche hacia el Reino con sus propios pies y lo construya en la tierra con sus propias manos.

Es misión propia de los laicos procurar «que el mundo se impregne del espíritu de Cristo y alcance su fin con mayor eficacia en la justicia, en la caridad y en la paz» (15). «A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena» (16). «Toca a los Pastores el manifestar claramente los principios sobre el fin de la creación y el uso del mundo y prestar los auxilios morales y espirituales para instaurar en Cristo el orden de las realidades temporales».

«Es preciso, sin embargo, que los seglares acepten como obligación propia el instaurar el orden temporal y el actuar directamente y de forma concreta en dicho orden, dirigidos por la luz del evangelio y la mente de la Iglesia y movidos por la caridad cristiana; el cooperar, como conciudadanos que son de los demás, con su específica pericia y propia responsabilidad, y el buscar en todas partes y en todo la justicia del reino de Dios» (17).

Los fieles no deben ser tratados, por consiguiente, como si fueran niños, con un paternalismo deformado que les mantenga en la inmadurez. No debemos buscar los sacerdotes ser la guinda de todos los pasteles, ni los promotores, controladores y fiscalizadores de toda iniciativa, so capa de la unidad pastoral. Con nuestras vidas y actuaciones no debemos convertir la rica eclesiología del Concilio en jerarcología, practicando un nuevo clericalismo de corte social. Es esencial que los pastores «reconozcan y promuevan la dignidad y responsabilidad de los lai-

(14) *Ibidem*.

(15) Const. Dog. *Lumen gentium*, n. 36.

(16) Cons. Past. *Gaudium et spes*, n. 43.

(17) Decreto *Apostolicam actuositatem*, n. 7.

cos en la Iglesia (...). Dénles libertad y oportunidad para actuar; más aún, anímenles incluso a emprender obras por propia iniciativa» (18). Todo esto, gracias a Dios, lo vamos entendiendo cada vez mejor; hay así un florecer de iniciativas laicales ricas, diversas y eficaces.

4. ¿En qué puntos insistir?

Si en lo dicho hasta ahora hay algo de razón, se pueden obtener algunas consecuencias interesantes para la práctica pastoral. Se expondrán resumidamente, sin fundamentación ni desarrollo:

1. Insistir en que lo que se enseña es moral, no ideologías ni teorías sociopolíticas o económicas bienintencionadas. Por lo tanto, implica consecuencias personales en forma de deberes —y derechos para poder practicarlos— graves. Los fieles se juegan el alma al poner o no en práctica estas enseñanzas sobre su actuación temporal, pues «el cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo; falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación» (19). La fe debe empapar todas sus actuaciones en el mundo: «El divorcio entre la fe y la vida diaria debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época» (20). Además no deben esperar soluciones concretas, deben resolver los problemas «con su libre iniciativa, y sin esperar pasivamente consignas y directrices» (21).

2. En toda actuación deben preguntarse: ¿Tengo en cuenta, trato, valoro, ayudo... a las personas en primer lu-

(18) Const. Dog. *Lumen gentium*, n. 37.

(19) Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 43.

(20) *Ibidem*.

(21) PABLO VI: Enc. *Populorum progressio*, n. 81.

gar?; este proyecto, gasto, trabajo, vacaciones, ocupación de tiempo..., ¿es solidario o egoísta?; ¿tengo en cuenta la libertad, la iniciativa, la diversidad, la riqueza de las personas y las fomento, o uniformizo? Estas tres preguntas, que deben adaptarse en su formulación a cada persona, resumen los tres principios morales de la Doctrina Social de la Iglesia: primacía de las personas, solidaridad y subsidiariedad. Estos son los tres elementos que deben valorar en sus proyectos, decisiones y actos. Ellos son los que deben impulsar sus iniciativas.

3. Como campos en los que deben mostrar una especial dedicación, por ser los más importantes, puede servir la enumeración recogida en la *Gaudium et spes*: «El matrimonio y la familia, la cultura humana, la vida económico-social y política, la solidaridad de las naciones y la paz» (22).

Esta ordenación de temas principales debe ser subrayada, pues conviene no empezar la casa por el tejado. Como se trata de conseguir el bien de las personas, no hay que olvidar que lo primero que las afecta es la familia: de ella depende su constitución como personas. Si la familia está mal, la entera sociedad marcha al desastre (23). Aquí la diversidad de iniciativas es diversísima: en la propia familia, en la ayuda a otras, en las actitudes respecto de la familia, las leyes, los programas de ayuda, los hogares dignos, etc. Después, la cultura: la educación, los medios de comunicación, los valores vigentes, etc. Si no se cambia la mentalidad de las personas, por más agitación externa que haya, se cambia muy poco. En tercer lugar, la vida económico-social y política; por último, la solidaridad de las naciones y la paz. Este orden, si no

(22) Núm. 46.

(23) *Ibidem*, n. 47: «El bienestar de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligado a la prosperidad de la comunidad conyugal y familiar».

queremos echar en saco roto las mismas enseñanzas sociales de la Iglesia, debe ser respetado. Hay que hacérselo presente a los fieles, para que lo tengan en cuenta. Y siempre, en los diversos terrenos, preguntándose y concretando personalmente acerca de los tres principios morales que resumen la entera Doctrina Social de la Iglesia.

Es cierto que la Iglesia no ofrece soluciones técnicas ni programas concretos. Sin embargo, tiene la mejor de las soluciones, la única que ofrece cambios positivos, mejoramientos ciertos y desarrollos verdaderos: las personas, cada persona, convertida al bien y comprometida con los demás por el amor. Al mejorarlas, cambia el mundo e instaura en la tierra el Reino de Dios, reino de justicia, de amor y de paz.

QUE SON LAS HERMANDADES DEL TRABAJO

HERMANDADES DEL TRABAJO

Madrid

Definición

Las Hermandades del Trabajo somos una organización apostólica de trabajadores que busca evangelizar desde dentro el mundo del trabajo. Pretendemos el desarrollo integral de los compañeros del trabajo, luchando por su dignidad y derechos; y nos solidarizamos en la búsqueda de su promoción impulsando obras y servicios sociales.

Nuestro servicio al Evangelio y al mundo del trabajo, nos responsabiliza en hacer crecer la Iglesia a través del Movimiento de las Hermandades del Trabajo, sintiéndonos en comunión con nuestras Iglesias locales diocesanas y con la Iglesia universal.

Características y rasgos fundamentales de nuestro Movimiento

Son características peculiares de nuestro Movimiento y rasgos fundamentales de su identidad y carisma:

— *La profesionalidad*, que nos lleva al compromiso social y al testimonio explícito de Jesucristo en nuestras empresas, centros de trabajo y ambientes laborales.

— La preocupación y el *espíritu apostólico* con nuestros compañeros, principalmente los alejados y no creyentes.

— La *hermandad* como signo e instrumento de la fraternidad universal por la que trabajamos y luchamos.

— La inquietud y *compromiso social* en todo cuanto contribuya al bien de los trabajadores.

— La *solidaridad de las obras y servicios sociales* ante las necesidades del mundo del trabajo.

Atentos a los signos de los tiempos y a las particulares situaciones de cada país en el que estamos presentes, tratamos de adecuar, en cada momento, las acciones y actividades de nuestros Centros y Núcleos de Hermandades a las exigencias que demanda el mundo del trabajo, en un contexto económico, social, cultural y religioso de cambios profundos.

Nos esforzamos en ofrecer programas y compromisos de acción capaces de contribuir a que los trabajadores, y especialmente los jóvenes, puedan ser protagonistas de su propio desarrollo y así contribuir a la construcción del Reino de Dios.

Objetivos fundamentales

Los objetivos fundamentales de nuestro Movimiento son los siguientes:

— La vivencia del Evangelio en los ambientes del trabajo.

— La difusión de la Doctrina Social de la Iglesia aplicada a la realidad de los trabajadores, ayudando a crear la sensibilidad social y orientándola dentro del espíritu cristiano mediante programas adecuados.

— La promoción de la justicia social, con base en la Doctrina Social de la Iglesia.

— La promoción integral del trabajador y su familia, a partir de los propios recursos y necesidades.

— La formación, información y orientación religiosa y social de los trabajadores, en orden a su actuación como militantes cristianos en la vida pública, social y privada.

Para el cumplimiento de estos objetivos las Hermandades del Trabajo hemos venido creando y manteniendo obras de promoción y animación humana, y programas de promoción y animación social, con énfasis en los campos de formación y capacitación profesional, la promoción de líderes y militantes, y la animación social dirigida a las familias, los jóvenes y los más necesitados.

Existe, además, un Ideario, en donde se expresa una manera de actuar o estilo peculiar que refleja el carisma del Movimiento y que inspira las actividades de todos los Centros de Hermandades de España y América.

Breve historia del Movimiento

El Movimiento de Hermandades se inició en Madrid en 1947 y fue extendiéndose por varias provincias españolas, para pasar después de 1960 a diversos países de América.

Fue su fundador, don Abundio García Román, sacerdote de la diócesis de Madrid, quien, junto con un grupo de trabajadores cristianos, ante la necesidad y problemática del mundo del trabajo de aquellos momentos, sintieron la urgencia de dar una respuesta social y cristiana a dicha situación, creando este Movimiento de evangelización y desarrollo integral de los trabajadores.

Actualmente existen centros y núcleos de Hermandades en los países y lugares siguientes:

En España:

Almería, Almadén, Alicante, Avila, Badajoz, Barcelona, Bilbao, Córdoba, Cuenca, Guadalajara, Jaén, Jerez de la Frontera, Logroño, Madrid, Portugalete, Puertollano, Sanlúcar de Barrameda, Segovia, Sevilla, Valencia y Zaragoza.

También forman parte del Movimiento:

— La Federación de Hermandades de la Seguridad Social.

— La Federación de Hermandades Ferroviarias.

Ambas Federaciones están implantadas en gran parte de las principales ciudades españolas.

En América:

Colombia (Bogotá, Medellín y Barranquilla); Costa Rica (San José y Grecia); Ecuador (Quito); Méjico (Coatzacoalcos y Minatitlan) y Perú (Lima, El Callao y Chimbote).

En cada lugar donde se encuentran plenamente constituidas, las Hermandades del Trabajo tienen la aprobación eclesiástica y la personalidad jurídica adquirida por su inscripción en el registro civil. El obispo respectivo avala a la institución en su diócesis y nombra al consiliario.

Actualmente, los afiliados a Hermandades son 65.000. En España: 55.000, y 10.000 en América.

Los que consideramos militantes del Movimiento son aproximadamente 3.000, con diversos grados de colaboración y responsabilidad.

Organización

La Hermandad es el núcleo base de la organización, donde los trabajadores se afilian y con su cuota mensual contribuyen al sostenimiento de las actividades.

Las Hermandades pueden ser de profesión o empresa, según agrupen a trabajadores de un mismo sector laboral o trabajadores de una misma empresa, y son dirigidas por sus Juntas de Gobierno, que se eligen de entre los afiliados militantes.

Esta peculiar forma de organización, a tenor de lo que se pueda pensar, la consideramos como uno de nuestros rasgos constitutivos y como un instrumento muy eficaz de evangelización, ya que facilita el poder desarrollar el sentido de amistad y fraternidad entre los mismos compañeros de trabajo.

La otra faceta de la organización es la que trata de promover y desarrollar las obras y servicios más convenientes y necesarios en cada momento y ponerlos a disposición de los trabajadores. Estos instrumentos son los que llamamos Departamentos de Actividades, y su creación estará únicamente condicionada por el grado de desarrollo del Centro de Hermandades en cada caso y por la colaboración y entusiasmo que en todo ello pongan las personas.

Estos Departamentos se agrupan en tres grandes áreas de actividad:

- Area de formación y promoción.
- Area de obras y servicios.
- Area de ocio y cultura.

Area de formación y promoción

Como organización de trabajadores siempre tuvimos claro que, más graves que las desigualdades económicas o del *tener*, son las desigualdades en los conocimientos y en el saber, es decir, en el *ser*. Por eso, desde el principio, los mayores esfuerzos fueron en dirección de hacer capaces a los trabajadores de su propio desarrollo, tanto en lo religioso como en lo humano y profesional.

Entre las actividades más importantes en este campo destacamos las siguientes:

— *Acción apostólica.* Coloquios de formación (todos los jueves), conferencias cuaresmales, cursillos para animadores de grupos, cursos de Historia de la Iglesia, cursos sobre la identidad cristiana, ejercicios y retiros espirituales, plan de formación de los martes sobre fundamentación cristiana y social.

— *Acción familiar.* Vivencias matrimoniales, equipos de matrimonios, cursillos de educación de los hijos y escuela de padres, gabinete de asesoría familiar, cursillos prematrimoniales, ejercicios espirituales y retiros para matrimonios, encuentros padres e hijos, cursos prácticos para el hogar.

— *Acción social.* Asesorías laboral y jurídica, conferencias sobre temas sociales y laborales, cursos de Ciencias Sociales, cursos de formación para representantes sindicales, participación en campañas diocesanas de lucha contra el paro, información sobre declaraciones de la renta, conferencias preparatorias y celebración del 1 de mayo.

— *Caridad.* Asistentes sociales, campañas contra el paro, donación de sangre, grupos de visitadores, campañas de ayuda en Navidad y Reyes, ayudas a personas en necesidades perentorias.

— *Formación profesional.* Centros de educación básica, alfabetización, educación permanente de adultos, preparación para ingreso en la Universidad de mayores de veinticinco años, idiomas, electricidad, electrónica, mecánica de coches, corte y confección, administrativos, secretariado, contabilidad, mecanografía, informática, cursos de pequeños empresarios, cursos sobre cooperativismo. Algunos de estos cursos se realizan en colaboración con el INEM.

Area de obras y servicios

Obras sociales. Residencias de verano, colonias infantiles, comedores populares, cooperativas de consumo, cooperativas de descuentos, créditos para compras, piscinas familiares.

Area de ocio y cultura

— *Deportes.* Baloncesto masculino y femenino, colegio de árbitros, fútbol, fútbol sala, gimnasio, grupos de montaña, etc.

— *Cultura y arte.* Aula cultural, biblioteca, cine club, concursos de pintura, grupos de teatro, bailes regionales, visitas a exposiciones culturales y museos.

— *Turismo.* Escuela de actividades turísticas, excursiones fin de semana, viajes por España y el extranjero.

Realidades que merecen una mención especial en la vida de Hermandades

1. *La obra de la vivienda*

Esta actividad comenzó en el Centro de Madrid con la creación en noviembre de 1951 del Patronato Madrileño Virgen de la Almudena. Eran viviendas muy económicas que se asignaban según las necesidades, no sólo entre afiliados a Hermandades, sino también entre las distintas parroquias de Madrid, ya que el Patronato tenía un carácter diocesano.

Desde 1954 hasta los años 70, el Patronato había construido 3.950 viviendas, repartidas por distintos barrios de Madrid, como son: Colonia Virgen de las Gracias, Colonias del Patriarca Eijo Garay, Ntra. Sra. de Valvanera, Ntra. Sra. de Guadalupe, Ntra. Sra. de los Remedios,

Ntra. Sra. del Rosario, Colonia de la Paz y algunos bloques más por distintos puntos de Madrid.

Su financiación fundamental se conseguía con la famosa y tradicional Tómbola Diocesana de la Vivienda, que los dirigentes de Hermandades llevaban a cabo con gran entusiasmo y desinteresada colaboración.

Otra manera de promover viviendas, en la década de los 60, fue en colaboración con URBIS, fundamentalmente en el Barrio de Moratalaz. URBIS las construía y Hermandades las vendía, facilitando gran parte de su financiación, si se quería, por medio de la Central de Ahorro Popular.

Por este sistema se promocionaron alrededor de 5.000 viviendas, que aunque eran en un régimen diferente a las anteriores siempre resultaban más asequibles que las de libre iniciativa.

También Hermandades promovió, a principios de los años 70, 1.000 viviendas en régimen cooperativo. Estas cooperativas fueron: Duero Domus, Roncesvalles, Gran Capitán y alguna otra, casi todas ellas en San José de Valderas, cerca de Alcorcón.

En total, el Centro de Madrid se aproximó a las 10.000 viviendas, en sus distintas formas de promoción.

Por último hay que destacar las cerca de 1.300 viviendas promovidas por el Centro de Hermandades de Sevilla, entre los años 1968 y 1975, también en régimen de cooperativas, distribuidas por los barrios de Triana, La Macarena, Genaro Parlade y Santiago Apóstol.

Fue una labor ingente hecha con gran espíritu y deseos de contribuir a paliar en parte uno de los problemas más acuciantes de aquella época.

2. *Residencias de verano*

También desde el principio fueron adquiriendo los distintos Centros de Hermandades, Residencias de vera-

no para que sus afiliados pudieran disfrutar de un merecido y asequible descanso en la época estival.

Su distribución es la siguiente:

Centro de Hermandades de Madrid: tres Residencias en el pueblo segoviano de El Espinar, Chipiona (Cádiz), Rincón de la Victoria (Málaga), Cambrils (Tarragona), Palma de Mallorca, Benicasim (Castellón), La Pineda (Tarragona), ésta para colonias infantiles.

Centro de Hermandades de Córdoba: Cerro Muriano.

Centro de Hermandades de Valencia: Bejís (Castellón) y Serra (Valencia).

Centro de Hermandades de Barcelona: Corbera.

Centro de Hermandades de Sevilla: Punta Umbría y Mazagón (Huelva).

Centro de Hermandades de Badajoz: Punta Umbría (Huelva).

Centro de Hermandades de Zaragoza: Broto (Huesca).

Federación de Hermandades de la Seguridad Social: Arenys de Mar (Barcelona).

Es de destacar la gran labor social y apostólica que se realiza en estas Residencias durante el verano, además de su utilización de los Centros de Hermandades durante el invierno para convivencias, retiros, ejercicios espirituales, etc.

3. *Formación profesional*

Como decíamos más arriba, siempre tuvieron las Hermandades del Trabajo muy claro que la ignorancia y la falta de preparación son las peores discriminaciones e injusticias.

Por eso, la labor llevada a cabo desde el año 1954 ha sido enorme, y raro es el Centro de Hermandades que no tiene alguna realidad importante en este campo. En un primer momento, cuando la masiva inmigración del cam-

po a la ciudad, faltaba mano de obra cualificada, y conseguirlo se presentaba como lo más urgente a realizar.

Después vino la industrialización del país y había que llegar a una mayor cualificación de los trabajadores, o transformar de una profesión a otra por necesidad de las empresas. El Ministerio del Trabajo, mediante los Fondos del Patronato de Protección al Trabajo, destinó partidas importantes para cursos de Formación Intensiva Profesional, ofreciendo subvenciones a aquellas entidades que quisieran participar en esa tarea y tuvieran los medios adecuados, como locales, equipamientos, etc. Los cursos duraban entre tres y seis meses y se abonaba un salario estímulo y el transporte.

Estos eran de muy diversas profesiones, tales como: albañilería, fontanería, soladores, ajustadores, torneros, instaladores electricistas, bobinadores, mecánica del automóvil, electricidad del automóvil, carpintería, peluquería, administrativos, electrónica, informática. También se crearon la Escuela de Técnicos de Empresas Turísticas y la Escuela de Asistentes Sociales, que llegaron a tener un gran prestigio.

Otra gran actividad fueron los Institutos Filiales de Enseñanza Media, que Hermandades construyó en algunas de las colonias más importantes donde antes había promovido las viviendas. Estos eran dos Institutos en la Colonia Virgen de las Gracias y otros dos en la Colonia Eijo y Garay.

Sólo un dato concreto para hacernos idea de lo que esta actividad suponía: en el curso 70/71 se dieron 141 cursos de Formación Intensiva Profesional, con 2.433 alumnos, y el total de los que estudiaron en los distintos centros de enseñanza de Hermandades en ese año fue de 4.530.

Es cierto que esta actividad hoy no es tan importante como lo fue, pero también es cierto que muchos miles de alumnos se han podido beneficiar y siguen beneficiándose de esta ingente labor que durante treinta y muchos años se viene realizando.

LOS «CIRCULOS CATOLICOS DE OBREROS» DEL CARDENAL CEFERINO GONZALEZ

P. MANUEL GONZALEZ POLA, O.P.
Madrid

Nuestra comunicación versa sobre los *Círculos Católicos de Obreros*, que el cardenal Ceferino González estableció en su diócesis de Córdoba, en 1877.

Su creación, sin ser la primera ni en Europa ni en España, fue una aportación muy significativa a la doctrina y acción social de la Iglesia en España en el siglo XIX, en la etapa previa a la *Rerum novarum*. El cardenal Ceferino fue el primer obispo español que los estableció, organizó y promovió con vivo interés en una diócesis de España, en su diócesis de Córdoba. Después lo harían otros, entre ellos el obispo de Segorbe, que había sido rector del seminario y presidente de la junta promotora de los Círculos de Córdoba; el jesuita P. Antonio Vicent y otros. Por eso, merece que se recuerde su actuación, siquiera sea brevemente, en esta conmemoración centenaria de la *Rerum novarum*.

Su actuación se inscribe también en la mentalidad y talante renovador y aperturista del cardenal Ceferino ante los problemas religiosos, científicos, culturales y sociales de su tiempo, y sus soluciones, que tanto le caracterizan.

Por otra parte, en los estudios monográficos sobre el cardenal Ceferino apenas se hace resaltar la dimensión social de su doctrina y actuación. Y apenas se le menciona tampoco cuando se estudia la historia del movimiento

obrero cristiano o las actuaciones de la Iglesia en España en el siglo XIX, salvo raras excepciones (1).

En esta breve exposición nos limitamos a presentar la creación y promoción de los *Círculos de Obreros* en su etapa de obispo de Córdoba, prescindiendo de su actuación a este respecto en su sucesiva labor pastoral como arzobispo de Sevilla (1883-85), de Toledo (1885-86) y de nuevo en Sevilla (1886-90). En ella estudiaremos su fundación, su naturaleza y características, su organización, su aceptación y difusión y su relación con otros *Círculos* similares, anteriores y posteriores, y con la *Rerum novarum*.

I

FUNDACION. SU NECESIDAD Y FINALIDAD

Su fundación data del 22 de enero de 1877. Ese día expidió el cardenal Ceferino una *Circular* al clero y fieles de su diócesis de Córdoba, en la que expresaba su deseo y voluntad de que se erigiesen *Círculos de Obreros* en todos los pueblos y parroquias de la diócesis, establecía las ba-

(1) De hecho, hasta época muy reciente, no se ha hecho referencia a su doctrina social, ni a los *Círculos de Obreros* de Córdoba. La hicieron últimamente A. GONZALEZ POLA, en su tesis doctoral sobre el cardenal Ceferino, inédita, de la que se publicó el capítulo relativo a su pensamiento social con el título: «Tradición y modernidad en el pensamiento de Fray Ceferino González (1831-1894)», en: *Revista de Estudios Políticos*, núm. 202 (1975), págs. 155-204; J. ANDRES GALLEG0: «Los *Círculos de Obreros* (1864-1887)», en: *Hispania Sacra*, 29 (1976), pp. 259-307, en que dedica unas páginas a los de Córdoba (págs. 273-278) y, sobre todo, L. PALACIOS BAÑUELOS, en su obra *Círculos de obreros y sindicatos agrarios en Córdoba (1877-1923)*, en que les dedica una buena parte del libro. Una referencia minimizante a los *Círculos de Córdoba* del cardenal Ceferino la había hecho ya J. DIAZ DEL MORAL, en su obra *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*, ed. Madrid, 1967, págs. 143-146.

ses sobre las cuales se habrían de erigir y disponía que los arciprestes y párrocos procedieran a organizarlos en sus respectivos pueblos y parroquias, de modo que pudieran establecerse, a ser posible, el día primero de abril de dicho año. La circular fue publicada en el número 3 del *Boletín* de la diócesis de aquel año, correspondiente al 1 de febrero (2).

La fundación obedeció —decía el obispo— a una verdadera *necesidad* que tenía el pueblo sencillo de la diócesis, «bueno y generoso en su mayoría», pero que podía ser engañado y pervertido, y que estaba ya siendo inficionado por malas doctrinas respecto de la manera de mejorar sus condiciones de vida moral y social. Era necesario —añadía— oponer a aquella corriente antirreligiosa y revolucionaria la buena doctrina, haciéndola llegar hasta las aldeas, las fábricas, los talleres y el campo de labor, mediante asociaciones informadas, unificadas e inspiradas por la caridad cristiana. Y era la hora —proseguía— de demostrar con obras y de verdad al pueblo sencillo y a las clases obreras la virtualidad del cristianismo, que sabe, puede y quiere buscar y promover el bienestar social (3).

Y su voluntad era que se fuesen estableciendo en *todos* los pueblos, por pequeños que fuesen y aunque las ideas socialistas y revolucionarias no hubiesen hecho todavía estragos en ellos, porque «el pobre obrero y el jornalero del campo» se ve de continuo asediado por las malas doctrinas que propalan los tribunos y políticos, ambiciosos y audaces, la prensa impía y las novelas licenciosas (4).

Esa misma necesidad es la que fundamenta y determina su *finalidad* y los *medios* a utilizar para conseguirla,

(2) *Boletín Oficial Eclesiástico* de la diócesis de Córdoba (*BOEC*), 1877, págs., 42-52. El texto lo reproduce PALACIOS BAÑUELOS en su obra *Círculos de Obreros*, págs. 169-172.

(3) *BOEC*, *ibíd.*, págs. 46-48 y PALACIOS BAÑUELOS, *ibíd.*, páginas 169-171.

(4) *BOEC*, *ibíd.*, pág. 47; PALACIOS BAÑUELOS, *ibíd.*, pág. 170.

que el cardenal Ceferino especifica en la primera *base* que estableció para su creación, a saber:

- 1) Propagar y arraigar en los socios las creencias religiosas y fomentar entre ellos las buenas costumbres.
- 2) Proporcionarles y perfeccionar sus conocimientos religiosos, morales, científicos, literarios y artísticos.
- 3) Proporcionarles trabajo cuando lo necesiten.
- 4) Crear *Cajas de Ahorros*, para socorrerse mutuamente en caso de enfermedad o inhabilitación.
- 5) Proporcionarles medios de honesta recreación y expansión, principalmente en los domingos y días festivos (5).

Como se puede advertir fácilmente, los Círculos tendrían una triple dimensión: *religiosa, cultural y social*, que el cardenal Ceferino contempla al sentar las *bases* de su organización y que nosotros recogeremos y destacaremos en los dos apartados siguientes sobre su organización y características.

II

ORGANIZACION

La diseñó el cardenal Ceferino en su *Circular* (6). Los Círculos constarían de *socios* y una *Junta Directiva*. Los socios podrían ser *activos* y *honorarios* o protectores.

(5) *BOEC, ibíd.*, pág. 49, y P. BAÑUELOS, *ibíd.*, pág. 171 (base 1.ª).

(6) *BOEC, ibíd.*, págs. 49-52: *Bases de los Círculos*; P. BAÑUELOS, *ibíd.*, págs. 171-173. En una nueva *Circular*, del 13 de marzo de 1879, modificó y amplió algunas de estas *bases*, introduciendo en ellas algunas mejoras que la experiencia y las nuevas circunstancias aconsejaban o reclamaban. La más importante fue la nueva *base 17.ª* en que se creó la *Junta de Fomento*, que debía ser el *centro de unión* de todos los Círculos de la diócesis y debía promover otros nuevos y revisar sus Reglamentos. Fue publicada en el *BOEC*, 1879, págs. 161-168.

Los socios *activos* serían los *obreros*, mayores de dieciocho años, de buena conducta moral, cualquiera que fuere el tipo de trabajo que ejercieren: obreros de empresa, trabajadores del campo —propio o ajeno—, artesanos o jornaleros, y cualquiera que fuere la facción política a que pertenecieren, con tal de que fuese compatible con los principios de la religión católica. Podrían asociarse todos juntos o por gremios, según lo exigieran o permitieran el número y las condiciones locales (bases 4.^a, 8.^a y 9.^a).

Los socios *honorarios* o *protectores* serían los que, sin pertenecer a la clase obrera, desearan formar parte de los Círculos. Contribuirían con su aportación personal y económica a los diversos fines de los Círculos, pero sin tener derecho a intervenir en la administración ni a participar en las ayudas y prestaciones sociales, como los activos. Unos y otros contribuirían a los fines de los Círculos con una cuota mensual, a ingresar en la Caja de Ahorros (base 10.^a).

La *Junta Directiva* debía constar de presidente, un vicepresidente, un consiliario (eclesiástico), un tesorero, un secretario y un vicesecretario. Y donde fuere conveniente o necesario debía incluir además un bibliotecario, un recaudador y otros dos vocales. Los miembros de la Junta se renovarían cada dos años por elección de los socios, previa presentación de una terna propuesta por la Junta saliente para cada uno de los cargos (bases 11.^a, 12.^a y 13.^a).

Cada Círculo tendría su propio *Reglamento*, acomodado a las circunstancias especiales de cada localidad, redactado en conformidad con las bases establecidas para los Círculos y aprobado por el arcipreste del distrito (base 15.^a) o por la Junta de Fomento (base 15.^a, de 1879) (7).

(7) PALACIOS BAÑUELOS reproduce en el Apéndice II de su obra, págs. 175-186, el *Reglamento* del Círculo de Córdoba, de la edición que se había hecho en Córdoba, en 1877. Los demás Círculos parece que tenían dificultades en redactar los suyos propios. Publicado en 1877 el del Círculo de Córdoba, es fácil que los demás lo utilizaran adaptándolo a las condiciones especiales del propio Círculo.

En las poblaciones donde pudieran realizarse todos los fines señalados, además de la Junta Directiva, debería haber *comisiones*, nombradas por la Junta, para cada ramo: de bibliotecas, trabajo, Cajas de Ahorros, escuelas, etc. (base 14.^a).

Más tarde, en 1879, creó una *Junta de Fomento*, a nivel diocesano, que sirviera de *centro de unión* de todos los Círculos de la diócesis, fomentara la creación de otros nuevos, revisara sus reglamentos y resolviera las dificultades que surgieran. A ella deberían remitir todos los Círculos, relación del estado y marcha de los mismos, sus recursos y sus necesidades (8).

III

CARACTERÍSTICAS. SU DIMENSION SOCIAL

En la mente e intención del cardenal Ceferino, estos Círculos debían de ser *religiosos y sociales*, «una institución propia y acomodada para fomentar la prosperidad moral, religiosa y material de las clases menesterosas» (9).

1. Círculos religiosos, católicos

Estos Círculos habían de ser, en primer lugar, *religiosos, católicos*. En ellos se procuraría, ante todo, instruir a sus socios en las verdades de la religión católica y promover la práctica de la religión y moral cristianas, oponiendo y contrarrestando la doctrina de la Iglesia católica a las doctrinas antirreligiosas y de inmoralidad de las

(8) Circular del 13 de marzo de 1879, base 17.^a, en *BOEC*, 1879, págs. 166-167. Véase también la circular del 22 de mayo de 1880, *BOEC*, 1880, págs. 372-365.

(9) *BOEC*, 1877, pág. 48.

corrientes ideológicas y revolucionarias de la época. Una de las condiciones para la admisión y permanencia de los socios en dichos Círculos sería su condición de católicos sinceros y de conducta intachable (base 9.^a). Y este aspecto religioso viene matizado por la decisión de adoptar como patrono de ellos a la Sagrada Familia (base 3.^a) y la disposición de que en todo Círculo debía de haber un consiliario —que será siempre un sacerdote—, que debería velar por el cumplimiento del Reglamento en la parte religiosa, conforme a la moral católica (bases 11.^a, 12.^a y 13.^a).

2. Círculos sociales

No obstante ser fundamental el carácter religioso de los Círculos, es su *carácter social* el más significativo y el que haría que dichos Círculos representasen una etapa importante en el movimiento y acción social de la Iglesia en España en las décadas anteriores a la *Rerum novarum*.

Este carácter social viene afirmado y determinado por la constitución misma de dichos Círculos y su finalidad. Son, en efecto, *Círculos de Obreros*, de una parte importante de la sociedad y precisamente de la parte *menos favorecida* de la sociedad, cuya condición de vida se pretende mejorar. Su programa va todo él ordenado a promover, potenciar y así mejorar las condiciones de vida del obrero como miembro de la sociedad y en la sociedad concreta en que está inserto y en la que ejerce su trabajo.

Esta mejora de las condiciones de vida social de los obreros la pretenden lograr los Círculos en un conjunto de aspectos: cultural, laboral, económico y recreativo, que afectan a la persona misma del obrero y a las condiciones de su inserción en el entorno social en que vive. Y así se pretende promover y mejorar la persona misma del obrero:

a) *A nivel individual y familiar*: procurándole una mejor *instrucción*, organizando *conferencias* culturales y científicas y estableciendo *escuelas nocturnas gratuitas*, en las que se proporcione a los obreros y sus hijos la *primera instrucción*: leer, escribir, contar, a los que lo necesiten, o se les perfeccione esa instrucción primera ya adquirida, extendiéndola a la gramática, geografía, historia, matemáticas, dibujo, etc., perfeccionando así sus conocimientos científicos, literarios y artísticos (10).

b) *A nivel de su inserción en la sociedad*: 1) proporcionando *trabajo* a los socios que lo necesiten; 2) creando una *Caja de Ahorros* para socorrerse mutuamente los socios en caso de enfermedad o inhabilitación inculpable, y 3) proporcionándoles medios sanos de expansión y recreación con salas de juegos sanos y de lectura, poniendo a su disposición buenos periódicos, revistas católicas, científicas, literarias y artísticas, a que puedan acudir en tiempos de ocio y de fiesta (11).

3. Círculos «sociales», no «políticos»

Se afirma también en las *bases* de su organización: los socios pueden provenir de cualquier opción política, siempre que sea compatible con la religión católica, pero se ha excluir de ellos toda discusión y confrontación política: «Se prohíbe en ellos de una manera absoluta las discusiones políticas» (base 8.^a).

Y cuando, por desprestigiarlos o contrarrestar su influencia, se les quiso tildar de *políticos*, reaccionó la Di-

(10) En orden a su promoción religiosa, cultural y social, se pondría más tarde, en 1879, una amplia temática que debería ir presentándose en las *conferencias* de los Círculos, indicativa de la gran ambición religiosa y cultural que alentaban los Círculos y su creador, el cardenal Ceferino.

(11) Preámbulo a la Circular y bases 1.^a, 5.^a, 6.^a y 7.^a

rección del *Boletín del Obispado*, en nombre del obispo, proclamando categórica y enérgicamente que los Círculos «no se mezclan ni se mezclarán nunca en política». Se han creado, dice, por

«la necesidad de evangelizar al pueblo, de catequizar esas masas que... son ciegos instrumentos de todos los despotismos, pero que, guiados por la luz de la fe... son el antemural más sólido... y el fuerte sostén de las ideas bien entendidas de libertad y justicia... Los Círculos de Obreros tienen un fin exclusivamente católico, que es moralizar al pueblo y subvenir en lo posible a sus necesidades por medio de bien entendidas asociaciones de socorros mutuos. Los Círculos Católicos *no se mezclan ni se mezclarán nunca en política*» (12).

4. Círculos de Obreros, no exclusiva ni preferentemente urbanos, fabriles o de artesanos

A diferencia de otros *Círculos de Obreros*, anteriores o posteriores, establecidos en España en aquella época, que algunos han caracterizado de «casi exclusivamente urbanos y artesanos» (13), los Círculos de Obreros de Córdoba no fueron ni exclusiva ni preferentemente *urbanos ni artesanales*, sino también de *obreros del campo*, de sus campos propios o ajenos (jornaleros).

a) *No exclusivamente «urbanos»*

Al establecerlos, el cardenal Ceferino propuso crearlos y establecerlos «en la capital y en todos los pueblos donde sea posible», incluso en las «poblaciones de escaso vecin-

(12) «Los Círculos Católicos», *BOEC*, 1877, págs. 284-285.

(13) Cfr. ANDRÉS GALLEGO: «Los Círculos...», en: *Hispania Sacra (HS)*, 1976, pág. 304.

dario» (14). Y la razón era porque, «si en unas partes es preciso combatir contra el mal (que logró infiltrarse en ellas) y atraer al buen camino a los extraviados, en otras conviene preservar y robustecer contra el mal a los buenos y en todos los Círculos tienen una alta misión que cumplir» (15).

b) *Ni simplemente fabriles o artesanales*

También se determinaba en la Circular institucional: los *Círculos Católicos* «podrán serlo de obreros, de trabajadores del campo, de artesanos o jornaleros, o juntos o separadamente, según lo exijan o permitan las condiciones locales» (16). Una prueba concreta y esclarecedora de esta diversidad de oficios, se podría extraer de la relación de socios de diversos Círculos de la diócesis que obtuvieron algún diploma en la Asamblea General del 25 de abril de 1880 por su ejemplaridad en el cumplimiento de sus deberes (17).

5. Círculos sociales, «no reivindicativos»

No aparece en ellos, ni en su organización ni luego en su actuación, ninguna actitud *reivindicativa*, ni contra la legislación social del Estado respecto de los obreros, ni contra las clases acomodadas. Al contrario, se invita a las clases acomodadas a formar parte de ellos a modo de socios honorarios, bienhechores y protectores, «como prenda de unión y de simpatía a dicha clase (de obreros)» (bases 9.^a y 10.^a) (18).

(14) *BOEC*, 1877, pág. 47.

(15) *Ibíd.*, pág. 48.

(16) *Ibíd.*, pág. 49.

(17) *Ibíd.*, 1880, págs. 321-324.

(18) Tampoco Andrés Gallego encontró esta actitud reivindicativa en otros Círculos de Obreros de la época. Cfr. ANDRÉS GALLEGO: *Los Círculos*, en *HS*, 1976, pág. 307.

IV

ACEPTACION, EXPANSION Y DESARROLLO

El cardenal Ceferino había propuesto el primero de abril como fecha del comienzo de la instalación de los Círculos en los diversos pueblos y parroquias de la diócesis, con sus Reglamentos y Juntas Directivas. Y aunque el clero y el pueblo acogió con entusiasmo la idea y proyecto de su pastor y obispo, el plazo resultó demasiado corto: había que darlo a conocer, asimilarlo, valorarlo y estimular entre los obreros su incorporación a los mismos, organizar las Juntas Directivas locales, preparar los Reglamentos. Todo esto requería su tiempo. Para el primero de abril sólo se habían establecido en Córdoba. Pero en los meses de abril y mayo ya se habían organizado y establecido en unos 20 pueblos; al cabo del año de 1877, en casi unos 50 pueblos, y en años sucesivos se fueron estableciendo en otros más (19).

En enero de 1879, afirmaría el obispo que estaban establecidos en las principales poblaciones de la diócesis, se complacía en ello, agradecía la buena acogida que habían tenido y se reafirmaba en su propósito de seguir impulsándolos, «por cuyo fomento, propagación y desarrollo hemos trabajado y seguimos trabajando con gusto» (20). Y el 13 de marzo de ese año revisaba y perfeccionaba la

(19) En el *Boletín Oficial* del Obispado se iba dando cuenta de su instalación en los diversos pueblos de la diócesis, de sus actividades, del entusiasmo con que eran acogidos y de los frutos que se iban logrando con ellos a nivel religioso, cultural y social, y también de las dificultades que iban encontrando a veces. Díaz del Moral y Andrés Gallego, que no parecen haber consultado el *Boletín*, minimizan el número de pueblos donde se establecieron. Palacio Bañuelos, que lo ha consultado y utilizado ampliamente, es más detallado y completo en la presentación de su establecimiento, actividades y frutos.

(20) Pastoral del 24 de enero de 1879, en *BOEC*, 1879, pág. 53.

organización de los Círculos y establecía la *Junta de Fomento* (base 17.^a), una de cuyas tareas sería la de fomentar la creación de nuevos Círculos y otra coordinar las actividades de los mismos a nivel diocesano (21); y el 3 de abril nombraba los miembros de dicha Junta y presentaba un *Programa de materias* que debían enseñarse y temas que podían tratarse en las *conferencias* de los Círculos sobre doctrina cristiana (39 temas), los mismos Círculos (12), historia sagrada (53), historia eclesiástica y de España (36) (22).

En abril de 1880 y 1881 se celebraron en Córdoba sendas Asambleas Generales de los Círculos, en que se examinaron y ponderaron sus éxitos, dificultades y problemas y sus proyectos. La impresión en una y otra fue muy positiva (23). El obispo expresaba así su satisfacción por la marcha de los mismos: «Mucho hemos esperado siempre de los Círculos Obreros; mas nuestras esperanzas se aumentaron y robustecieron con la unión, el celo y el buen afecto de que dieron muestra los representantes que concurrieron a la Asamblea General» (24).

En 1883, el obispo Ceferino fue promovido al arzobispado de Sevilla. En su carta de despedida encarece «la necesidad de conservar y fomentar este elemento poderoso y práctico de regeneración religiosa y social, tan eficaz como apropiado a las condiciones y necesidades de nuestros tiempos» (25).

Con su marcha perdieron los Círculos su mentor y principal impulsor. Continuaron, pero con una vida lán-

(21) *BOEC*, 1879, págs. 161-168.

(22) *Ibid.*, págs. 221-228 y 283-288.

(23) Crónica de las Asambleas de 1880 y 1881, en *BOEC*, 1880, págs. 310-327, y 1881, págs. 324-337.

(24) *BOEC*, 1880, pág. 365.

(25) *BOEC*, 1883, pág. 200; Cfr. PALACIO BAÑUELOS: *Círculos*, págs. 72-73.

guida, que acabaría por ir extinguiéndose al cabo de los años en bastantes poblaciones. Algunos, sin embargo, persistieron hasta finales de siglo e incluso hasta principios del xx, y empalmarían con el nuevo impulso que adquirieron los Círculos y Asociaciones Obreras después de la *Rerum novarum*, gracias a la protección que les dispensó el obispo Pozuelo, natural de Pozoblanco y antiguo colaborador del cardenal Ceferino en la promoción de los Círculos (26).

V

OTROS CIRCULOS O ASOCIACIONES DE OBREROS EN ESPAÑA

1. Sociedades y Círculos de Obreros anteriores

Ante la situación precaria de la clase obrera en España en la primera mitad del siglo XIX fueron surgiendo diversas asociaciones o sociedades de obreros, en defensa de sus intereses, especialmente en Cataluña por los años 1840 y 1855/56, que fueron reducidas a la clandestinidad ante la represión de la autoridad gubernativa.

Al proclamarse en 1868 la *libertad de asociaciones* y ante el temor de que se implantara la revolución social con apoyo de las masas obreras del país, los católicos se unieron para defender los valores religiosos, fundaron periódicos, establecieron *sociedades católicas*, abrieron escuelas para obreros, etc., logrando notables resultados. Las más importantes fueron la *Asociación de Católicos* (1868) y la *Juventud Católica* (1869). Su objeto era dirigir y promover la acción de los laicos en los ámbitos religioso, cul-

(26) Cfr. PALACIO BAÑUELOS: *Círculos*, págs. 72-84 y 129-140.

tural y social, llevándola incluso hasta los medios proletarios: organizaron escuelas gratuitas para obreros en Barcelona y Valencia (1871), asilos para jóvenes abandonados en Madrid (1872), escuelas para trabajadores en Córdoba (1872/73), conferencias para obreros en Alcoy y Pamplona, etc. (27).

El primer *Círculo de Obreros* propiamente dicho en España, fue el fundado en Alcoy, ciudad fabril donde la propaganda revolucionaria había logrado numerosos adeptos. Se inauguró el 6 de enero de 1873 por iniciativa, al parecer, del padre jesuita Pablo Pastells, inspirándose en los *Círculos de Obreros* establecidos en Francia por el conde de Mun y el marqués de la Tour du Pin. Pero no pudo subsistir. Ese mismo año o al siguiente hubo de suspender sus actividades por las dificultades que suscitó contra él la Internacional Socialista (28).

A raíz de la fundación del de Alcoy se intentaron fundar otros en diversas regiones. El obispo de Avila, Fray Fernando Blanco, expresó su deseo de fundarlos en las principales poblaciones de su diócesis. Lo mismo el de Barcelona. Pero no se sabe casi nada de dichos *Círculos* hasta la década de los ochenta. Posteriormente, en 1875, se organizó el *Instituto Catalán de Artesanos y Obreros*; en 1876, la *Sociedad Católica de Obreros* en La Laguna (Canarias), y en 1877, la *Sociedad Protectora de Menores de la Clase Obrera*, de Gerona (29).

(27) ANDRES GALLEGO: *Los Círculos...*, págs. 264-267.

(28) *Ibid.*, págs. 269-273, y *Revista Popular*, 1873, pág. 44. Aunque suele citarse como primer *Círculo de Obreros* el fundado en Manresa por el jesuita P. Antonio Vicent en 1864-66 para los alumnos externos de su colegio, no parece haber tenido propiamente carácter de *Círculo de Obreros*. Cfr. ANDRES GALLEGO: *Ibid.*, págs. 262-264 y «El movimiento obrero cristiano. Replanteamiento», en: *Nuestro Tiempo*, núm. 49 (1978), marzo, págs. 284-285.

(29) ANDRES GALLEGO: *Los Círculos*, págs. 272-273.

2. Círculos Católicos de Obreros posteriores

En este clima de asociaciones en favor de los obreros es cuando el obispo de Córdoba, Fray Ceferino, tomó la decisión de fundarlos y establecerlos en su diócesis, con su circular del 22 de enero de 1877. Su fundación iba respaldada con su autoridad de pastor celoso del bien espiritual y aun material de sus ovejas y con el prestigio de su personalidad, que era grande.

Su decisión tuvo inmediata repercusión. Un mes más tarde reanuda sus actividades el *Círculo de Alcoy* y en años posteriores, sobre todo en la década de los ochenta, surgen aislados varios *Círculos Católicos de Obreros* en otras regiones: en León, Castilla la Vieja, Aragón y Navarra, y, de modo más revelante, en la zona del Levante, desde Almería hasta Cataluña, pero principalmente en Valencia y Tortosa, siendo su principal promotor el jesuita P. Antonio Vicent, ya de regreso a la patria (30). Se organizaron también en la diócesis de Segorbe, establecidos seguramente por el obispo don Francisco de Asís Aguilar, nombrado en 1881, que provenía de la diócesis de Córdoba, donde el obispo Fray Ceferino lo había nombrado rector del Seminario y presidente de la Junta de Fomento, que coordinaba los distintos Círculos diocesanos. Su experiencia en Córdoba le facilitaría, sin duda, la tarea.

VI

LOS CIRCULOS CATOLICOS DE OBREROS DE CORDOBA Y LA «RERUM NOVARUM»

El 15 de mayo de 1891, promulgó el Papa León XIII su encíclica *Rerum novarum* (RN) sobre la situación de

(30) *Ibid.*, págs. 275 y 293-301.

los obreros. ¿Cabe establecer alguna relación entre la encíclica y los Círculos de Obreros de Córdoba, entre el cardenal Ceferino, creador de los Círculos, y el Papa de la *Rerum novarum*? Creemos que sí, ya que los Círculos de Obreros del cardenal Ceferino son un *anticipo* —no el único, es verdad— de algunas de las propuestas del Papa en la *Rerum novarum* para la solución de la situación obrera.

En efecto. Entre los principios básicos propuestos por el Papa en su encíclica para la solución de la precaria situación de la clase obrera está el *derecho de los trabajadores a asociarse*, bien entre ellos solos o bien en asociaciones mixtas de obreros y patronos: «Vemos con complacencia cómo se van formando por todas partes asociaciones compuestas de obreros solos o de obreros y patronos, y es de desear que aumenten en número y eficacia» (RN). Y la creación de los Círculos de Obreros —de obreros y patronos o socios honorarios— de Córdoba, con los objetivos que hemos recordado, no sólo está en la línea de la *Rerum novarum*, sino que son un *anticipo* —en catorce años— de esa propuesta del Papa.

Y si bien esta propuesta no es exclusiva de la *Rerum novarum*, pues ya la había propuesto en otras cartas apostólicas, entre ellas en la encíclica *Quod apostolici muneris*, del 28 de diciembre de 1878, también esta propuesta es *posterior* a la creación de los Círculos y el mismo cardenal Ceferino vio en ella una confirmación y como un espaldarazo pontificio a su propia iniciativa de constituir, proteger y promover los Círculos de Obreros en su diócesis (31). «Es oportuno —decía el Papa en dicha encíclica— favorecer las asociaciones de proletarios y obreros que, colocados bajo la tutela de la religión, se habitúen a contentarse con su suerte, a soportar meritoria-

(31) *BOEC*, 1879, págs. 51-54.

mente los trabajos y a llevar siempre una vida apacible y tranquila» (32).

Haciéndose eco de este deseo del Pontífice, afirmaba el cardenal Ceferino, con gran complacencia: «Afortunadamente, en los pueblos principales de nuestra diócesis se hallan ya establecidos los *Círculos Católicos de Obreros*, para cuyo fomento, propagación y desarrollo hemos trabajado y seguimos trabajando con gusto» (33). Estaba en la línea que, trece años más tarde, se propondría de un modo más solemne en la encíclica *Rerum novarum*.

* * *

Estos son los principales aspectos de los *Círculos Católicos de Obreros* de Córdoba, establecidos por el cardenal Ceferino en su diócesis, que me ha parecido bien recordar y presentar ante ustedes en este seminario organizado con ocasión del centenario de la *Rerum novarum*.

(32) *Ibid.*, págs. 55-68 (texto de la encíclica) y págs. 52-56 (*Instrucción* del cardenal Ceferino sobre la encíclica). Años más tarde, en la *Rerum novarum* (1891), el Papa será más exigente y categórico. Ya no hablará de «oportunidad» sino de *derecho de los obreros* a constituirse en sociedades o asociaciones, bien sea de solos obreros o de obreros y patronos.

(33) *BOEC*, 1879, pág. 53, *Pastoral*, del 24 de enero de 1879.

**ASOCIACION BENEFICA «LA SAGRADA FAMILIA»,
PARA CONSTRUCCION DE VIVIENDAS SOCIALES
EN CORDOBA**
**La obra de Fray Albino González Menéndez-Reigada,
O.P., obispo de Córdoba (1946-1958)**

FRAY CARLOS ROMERO, O.P.
Córdoba

Reconocimiento y gratitud

La Iglesia y el pueblo de Córdoba tienen una deuda pendiente. Una inmensa deuda de admiración y gratitud al preclaro obispo de esta diócesis, Fray Albino González Menéndez-Reigada, o.p. Su *servicio* a Córdoba está escasamente reconocido y valorado: falta un estudio serio y documentado que complete la trayectoria de su polifacética figura. Inexplicablemente, ninguna de las bien cortadas plumas cordobesas de estos últimos treinta años, y ninguno de los acreditados investigadores e historiadores de esta tierra, han querido o han podido saldar, hasta la fecha, esa vergonzosa y vergonzante deuda. Apenas se han dado pequeños gestos testimoniales de entidades menores muy localizadas en el ámbito de sus beneficios; un mortecino rescoldo de amor de corazones agradecidos en gentes del pueblo de generaciones ya maduras y esporádicos escritos de particulares, salidos más del afecto personal que de una seria investigación científica capaz de valorar y justipreciar la *obra* del P. Albino. Esta *comunicación* es otra prueba más de ese rescoldo que deja el amor a su persona y no pretende otra cosa que ofrecer un breve y precipitado *testimonio* de lo que un creyente en Jesús, un testigo fiel del Evangelio, fue capaz de emprender desde

su profundo conocimiento teórico y el valiente atrevimiento realizador del *compromiso social* de la Iglesia.

La persona

Nace Fray Albino en Corias (Asturias), el 18 de enero de 1881. En el convento dominicano de su ciudad natal ingresa en la Orden de Predicadores y profesa en 1897. Estudia Teología en Salamanca, Derecho Civil y Filosofía y Letras en Salamanca y Madrid. Ordenado sacerdote en Valladolid en 1906, completa estudios en Berlín, Roma y Friburgo. Reintegrado a la patria en 1912, dirige la revista «Ciencia Tomista» y comienza su prolífera labor como escritor, con más de 35 obras publicadas y asiduas colaboraciones en revistas y periódicos nacionales y extranjeros. Eximio predicador. La Orden le otorga los títulos de lector y maestro en Teología y predicador general, máximos exponentes de la doble acción evangelizadora de un dominico. Fue también predicador de su Majestad el Rey y predicador de honor en la Universidad de Salamanca. En 1924 es nombrado obispo de Tenerife. Entre las distinciones a que se hace acreedor sobresalen: asistente al Solio Pontificio, capellán y caballero secretario de las Reales Maestranzas de Sevilla y Ronda, Gran Cruz de Oro de los Cruzados de Tierra Santa, Gran Cruz de Beneficencia, Gran Cruz Meritísima de San Raimundo de Peñafort y de Alfonso X el Sabio..., algunas de las cuales no llega a sacar, porque le remuerde la conciencia de humilde y pobre fraile, hijo de Santo Domingo, gastar en esos trámites un dinero que puede invertir en sus obras o en socorrer a los necesitados. En 1946 es nombrado obispo de Córdoba, donde muere el 13 de agosto de 1958, después de doce años de impagable servicio a los cordobeses, para los que desde su llegada a la diócesis y hasta hoy ha sido, sobre todo, el «Padre Albino».

Su servicio a Córdoba

Pese a no ser el objetivo primordial de esta *comunicación*, y tratando de evitar tergiversaciones pseudo-sociales, es justo indicar someramente algunos de sus logros de carácter estrictamente pastoral: la reestructuración del Seminario Mayor y la creación del Menor en la serranía de Hornachuelos; la constitución canónica de 89 nuevas parroquias y provisión mediante oposiciones generales de todas las existentes, dando entrada a numerosos sacerdotes jóvenes en feligresías importantes; la construcción de 35 nuevos templos parroquiales y locales anexos; por dos veces organiza misiones generales en la capital y prácticamente en toda la diócesis; visita de forma habitual hasta los últimos rincones de su parcela pastoral; fomenta el trato paternal con todos los sacerdotes, y, desde el primer día, entra en contacto con el pueblo y se esfuerza por conocer y compartir sus verdaderos problemas de todo orden.

Antes incluso de adentrarse en los muchos asuntos urgentes, posponiendo encuentros con la Curia, el clero y organismos oficiales, siente impaciencia por conectar con la realidad social cordobesa; visita los centros de trabajo en grandes empresas y talleres artesanos; entra en las casas de vecinos, donde capta el hacinamiento y la promiscuidad; recorre los suburbios del cinturón marginal que ha ido surgiendo con la inmigración desesperada del campo y tantos pueblos sin porvenir; su figura blanca se hace popular en los «chozos» y las chabolas... En pocas semanas lo ve todo, capta la realidad del pueblo al que viene a servir. Habla con todas las gentes, cambia puntos de vista, se deja informar y asesorar por aquellos sacerdotes que palpan con más realismo y cercanía la situación... y hace su primera *predicación* «profética» que molesta a los de siempre: «Se necesitan iglesias para las almas, casas dignas para los cuerpos y escuelas para los

niños». Aquí comienza en realidad su «Pontificado» y con una premisa clara: las soluciones tienen que ser *sociales*, no de carácter *benéfico*. Hay que exigir a los poderes públicos, despertar las conciencias, buscar la colaboración de hombres de buena voluntad, llamar a todas las puertas. Como hombre de Iglesia es consciente de su papel: aunar voluntades, estimular compromisos, poner en la empresa sus grandes conocimientos sociológicos, su experiencia, sus muchas influencias y amistades en Madrid, y todo ello sazonado con su capacidad de dar a sus obras y mantener a su alrededor una motivación exclusivamente evangélica.

El 5 de febrero de 1947, a los siete meses y 26 días de su entrada en la diócesis, se firmaba la escritura fundacional de la *Asociación Benéfica «La Sagrada Familia»*.

Es lógico suponer que a la constitución jurídica de la obra predilecta de Fray Albino precedieron muchas horas de programación, sondeos estadísticos, búsqueda de colaboraciones, actitudes realistas. Todo se hizo, partiendo de una realidad nada optimista: «No hay una peseta, ni un metro de terreno». Pero había una enorme preocupación por las dimensiones del problema. Las estadísticas estremecían. En carta dirigida al director general del Instituto Nacional de la Vivienda, ya en junio de 1955, ante las dificultades para continuar la promoción de viviendas y poder llegar a las 10.000 del proyecto inicial, afirmaba nuestro obispo: «Hoy este problema, a pesar de las 4.700 viviendas construidas, sigue siendo tan grave como hace ocho años, según nos dicen los siguientes datos tomados de recientes estadísticas oficiales: hay 11.870 familias que habitan en viviendas de una sola habitación; 4.284 que viven a razón de dos familias en una sola vivienda; 813 que están agrupadas en tres por recinto habitable; ocho familias apiñadas en grupos de a cuatro, y otras diez en grupos de a cinco familias por vivienda. Hay dos viviendas donde llegan a reunirse

en una seis familias y en otra ocho. En total, 16.999 familias mal albergadas que, teniendo en cuenta el término medio de cinco individuos por familia, resulta que 84.995 personas no tienen vivienda decorosa, es decir, que casi la mitad de la población de Córdoba no desarrolla su existencia en el espacio vital acondicionado a que tiene un indiscutible derecho».

Desde el punto de vista de la urgencia no era utópico el objetivo de construir 10.000 viviendas. Lo que sí resultaba casi una locura era su valoración: más de 300 millones de pesetas, en el año 1947. Y la «locura» se puso en marcha paso a paso. Y con unos propósitos claros en la mente de Fray Albino, que la hacían más complicada: serían viviendas *unifamiliares* para fomentar la integración familiar; con *amplitud* suficiente para familias con los hijos que quisieran, dotadas de dormitorio para niñas y niños separados del de los padres, y que *no faltara el patio*, habida cuenta de la meteorología cordobesa; de *rentas asequibles* a los jornales de la época y financiadas de forma que no fuera preciso ningún tipo de entrada dineraria; por último, que con el tiempo *pasaran a propiedad* de los inquilinos. Suya es la frase repetida en sus continuas visitas calle por calle: «¡Cuidarlas mucho, mimarlas, que pronto serán de verdad vuestras!».

El primer gran acierto del obispo fue dejarse asesorar en los nombres y después convencer y subir a su barco al equipo de hombres que habían de ayudarle en su empeño. En la historia que algún día se escribirá, abrirá esta página de «colaboradores» el benemérito sacerdote don Juan Font; en los asuntos jurídicos y legales, don Vicente Flores de Quiñones; en los proyectos técnicos y de ejecución, don Carlos Sáenz de Santamaría y don Carlos Font; en la complicada labor empresarial y administrativa, don Baldomero Moreno y don José Pérez Barquero, quienes desde el primer momento además de con su tiempo y su coraje respaldaron con su garantía personal

los préstamos crediticios que se fueron precisando, llegando esas garantías, en algún momento, hasta los 20 millones de pesetas. Iniciada la barriada de Cañero, se incorpora don Bernardo López Baena. Y tendrá algún día que completarse esta relación con los hombres que pusieron en marcha los distintos «Patronatos» y las múltiples actividades docentes, deportivas, artísticas y de promoción profesional.

«Nadie cobró jamás una peseta, ni siquiera como dieta con que atender a los innumerables viajes que se originaban a Madrid para resolver muchos asuntos, como cupos de gasolina para nuestros camiones, de cubiertas, cemento, hierros y la revisión y cobro de las certificaciones de las obras».

Todos ellos han manifestado siempre su amor sincero al obispo que les dio la oportunidad de hacer algo útil por los demás; su admiración profunda «al sociólogo eminente, a la mente preclara, al humilde religioso y apóstol ejemplar que legó plena libertad a sus colaboradores, porque una de sus virtudes era *dejar hacer* a aquellos hombres en los que depositaba su confianza».

Como primer paso se empezó a buscar y conseguir terrenos: primero, unas veredas pecuarias y descansaderos del Campo de la Verdad, junto a una cantera al parecer sin propiedad, que fueron conseguidos en concesión del Estado, a lo que se fueron añadiendo adquisiciones y expropiaciones de terrenos circundantes, rematadas con la generosa donación de don Antonio Cañero. Fray Albino abrió una suscripción pública a la que Córdoba respondió generosamente en forma de donativos o de préstamos sin interés. Se eligió el procedimiento de montar al estilo mercantil una empresa constructora que trabajara por administración, sin contratistas, incluso en el transporte, para lo que se compraron camiones del ejército, bajo la dirección desinteresada de los componentes de la Comisión Ejecutiva. Se montó una fábrica de ladrillos,

taller de carpintería, se adquirió andamiaje y se edificaron unas rudimentarias oficinas. La escasez de materiales que padecía la España de entonces obligó a fabricar los propios materiales, naturalmente contando «con los materiales de aquella época, que eran cales, poco cemento, arenas, ladrillos y maderas..., huyendo de estructuras complicadas que exigían elementos férricos o de hormigón armado». Se comenzó con 50 obreros; antes del año ya trabajaban más de 200, llegando a tener 1.200, lo que supuso, también indirectamente, solución para el paro reinante y el consiguiente alivio para otras tantas familias obreras. Paralelamente se montó un comedor para los trabajadores, donde podían comer por 1,50 pesetas.

La financiación se fue complicando a medida que avanzaba el proyecto. Como solución más inmediata se recurrió a los créditos, tarea nada fácil y en la que se le cerró alguna puerta donde más esperanzas se tenía por el carácter benéfico de la entidad. Otras se abrieron y enseguida Fray Albino hubo de recurrir a los poderes públicos, mendigando por despachos y antesalas hasta ganarse el apoyo y hasta la admiración de muchos en las más altas esferas del Estado. Para ello tuvo que conseguir la modificación de la vigente legislación que acogiera la nueva figura de las «asociaciones benéficas constructoras», que abrieron posibilidades a muchos intentos posteriores en todo el ámbito nacional y que trajeron a Córdoba infinidad de imitadores y admiradores. Fray Albino resultó el hombre que creó conciencia del problema de la vivienda; de ahí que su fama y su obra fuera noticia, actualidad y ejemplo en los medios de comunicación nacionales y extranjeros, y que su figura «blanca» adquiriese prestigio mundial y hasta un profundo aprecio y respeto en el Vaticano. Por aquel tiempo fue «vox populi» que no aceptó la propuesta del arzobispado de Tarragona para dedicar toda su atención a «su» obra.

La obra realizada

En octubre de 1948, poco más de un año desde la constitución de la Asociación, se entregaban las llaves de las 219 primeras viviendas. Fue todo un récord, pero sólo el inicio. Esquemáticamente, éstas son las cifras:

Barriada de Fray Albino (Campo de la Verdad)

Primer proyecto: 788 viviendas. Edificios complementarios: mercado, iglesia, grupos escolares, cine y locales comerciales.

Segundo proyecto: 611 viviendas.

Tercer proyecto: 1.557 viviendas. Edificios complementarios: iglesia, reforma de la existente, grupos escolares, panadería, economato y locales comerciales.

Barriada de Cañero (Carretera de Madrid)

Proyecto único: 1.842 viviendas. Edificios complementarios: iglesia, grupos escolares, cine y locales comerciales.

Llama poderosamente la atención la constatación de las *rentas asignadas* a los distintos tipos de viviendas y que han permanecido inalterables hasta el paso a propiedad de las mismas: tipos A, B, C y D, según sean de cuatro, tres, dos o un dormitorio, más en todos los casos: comedor, servicios, cocina y patio, y que fueron respectivamente:

| | Fray Albino | Cañero | «Ultra-baratas» |
|--------------|------------------|--------|-----------------|
| Tipo A | 117,20 ptas. mes | 147,80 | 70 |
| Tipo B | 101,50 » » | 126,30 | 50 |
| Tipo C | 83,80 » » | 106,00 | 45 |
| Tipo D | 66,00 » » | 97,20 | 40 |

Hay que añadir que las iglesias disponen de viviendas para sacerdotes, salones para actividades apostólicas y demás servicios. Además se construyó un Campo de Deportes, con capacidad para 5.000 espectadores sentados, y en cada barriada un casino o casa social.

Pareja a estas realizaciones, pudo hacerse la gran labor social de promoción profesional, transformando en oficiales de la construcción a más de 650 peones en ocho años, 86 oficiales de mecánica del automóvil, de carpintería y ebanistería; más una escuela de aprendices para los niños procedentes de los grupos escolares. Promovidos por Fray Albino y en algunos aspectos financiados por la *Asociación* fueron también surgiendo varios *Patronatos*:

— «San Alberto Magno»: con 203 escuelas creadas en la diócesis para más de 9.000 alumnos.

— «San Eulogio»: para la promoción del deporte, la música, el teatro: creándose varios coros, rondalla, el equipo de fútbol San Alvaro, que alcanzó categoría nacional, y fue cantera de grandes deportistas y otros de deportes varios.

— «Nuestra Señora de la Fuensanta» y el «Patronato Social Obrero», con muy diversas obras sociales: escuelas de artesanía, radio, encuadernación, platería, etc.

Y al final...

Cuando mayores eran las ilusiones porque más evidentes iban siendo los logros, arreciaron las dificultades y las «zancadillas»: frías, y sin alma, normas urbanísticas y planificaciones de los tecnócratas, más algunas envidias e intereses bastardos de algunos politicastros, mermaron las posibilidades de completar y culminar tantos proyectos. Primero, minando, incluso con bulos y falsedades, la moral de los valiosos colaboradores, hasta hacerlos desistir, y después llenando de piedras el camino. La muerte

impidió a Fray Albino ver coronada su obra con el paso a propiedad de las viviendas, que, tras muchas dificultades, pudo ser realidad bastantes años después.

Ojalá que cuando en 1996 se cumplan los cincuenta años del comienzo de su servicio pastoral a la Iglesia y al pueblo de Córdoba, alguna entidad eclesial, académica o financiera, sea capaz de propiciar ese trabajo de investigación y divulgación que haga justicia a la memoria del, para bastantes cordobeses —yo en la última fila—, inolvidable y venerado *Fray Albino*.

SEVERINO AZNAR: UNA PRIMERA REVISION DEL MOVIMIENTO CATOLICO-SOCIAL

JOSE ESTARAN MOLINERO
Zaragoza

En algunas ocasiones, se ha insistido críticamente en la revisión de las cifras que las estadísticas daban sobre asociaciones católicas. Esto no es algo novedoso. Desde una perspectiva cristiana y constructiva, ya lo realizó don Severino en 1905.

«Nacido en 1870, en aquel molino de Tierga en el que, ochenta años después, se le rindió un cordial y emotivo homenaje, hizo sus primeros estudios en Calcena y Trasobares, desde donde, creyendo su vocación religiosa, pasó al Seminario Conciliar de Zaragoza, donde estudió, con las notas más brillantes, Humanidades, Filosofía y Teología de 1883 a 1893. En 1894 lo hallamos ya en Zaragoza, donde cursó la carrera en Filosofía y Letras, haciendo, luego, en Madrid, el doctorado». Esta es la sencilla semblanza que don Miguel Sancho Izquierdo hace de don Severino (1). Se encierran muchas vivencias en estas pocas líneas: un destierro, estudios, éxitos periodísticos (Nozaleda)...

Su vocación social surge casi por casualidad, si por casualidad entendemos al nacimiento de una semilla en

(1) Se trata de una conferencia que bajo el título «La paz social, adelantados y sembradores», pronunció don Miguel en la institución «Fernando el Católico», de Zaragoza, en abril de 1953, y cuya copia manuscrita obra en mi poder.

un campo enormemente abonado. Como sus biógrafos y él mismo cuentan, corría el verano del año 1804, cuando don Severino se hallaba pasando sus vacaciones cerca de su pueblo natal, concretamente en Tarazona (Zaragoza). Recibe, entonces, una invitación de su amigo, el obispo Salvador y Barrera, para que asista a una reunión que ha convocado con todos los arciprestes de aquella pequeña diócesis. «Un anciano religioso, el P. Vicent, les hablaba un lenguaje para mí nuevo que revolvió en mi alma emocionada imágenes y recuerdos confusos... Aquel discurso decidió mi pobre vocación social» (2).

Desde entonces, y hasta su muerte, ocurrida en 1959, su vida caminará ineludiblemente por la senda de la acción social.

Aznar entendió y escribió sobre previsión y retiros obreros (1915, 1917, 1918, 1925, 1935 y 1945), sobre emigrantes (1913), sobre relaciones de producción y asalariado (1921 y 1935), prensa (1904), acción social agraria (1916, 1925 y 1927), sindicatos (1931), subsidio de maternidad (1931 y 1936), salud e higiene (1936, 1940, 1946 y 1949), despoblación y colonización (1930), ahorro (1938), cooperativismo (1947), organización del catolicismo social (1906, 1946 y 1947), jurados mixtos (1916), demografía (1927, 1928, 1931 y 1932), seminarios y acción social parroquial (1931), movimiento internacional católico (1931), familia (1926 y 1942), encíclicas sociales (1941), accidentes de trabajo (1923), estadística (1931)... Participó activamente en las Semanas Sociales, de las que se puede considerar como su fundador; estuvo presente en asambleas y congresos (Buena Prensa de 1904, Coope-

(2) Así explica don Severino este momento en *Problemas sociales de actualidad. Primera Serie*. Barcelona, 1914, pág. 20. La citada reunión debió influir seriamente en nuestro hombre, porque de nuevo la recuerda en el parlamento que pronuncia con motivo de su homenaje, en 1950. Para ello, ver varios: *La vida de un luchador*. Madrid, 1952, págs. 11-12.

rativas de 1813, Seguros Sociales de 1917 y 1922, Educación Católica de 1924, Cajas Colaboradoras del Instituto Nacional de Previsión en 1924, 1930, 1931, 1932 y 1934, Población de 1928 en París y 1931 en Roma...). A él se debe, en gran parte, el Instituto Nacional de Previsión, cuya delegación representó en diversos países de Europa. Fue vocal del Instituto de Reformas Sociales (1908), del Consejo Nacional de Corporaciones Católico-Obreras (1910), del Secretariado Nacional de Sociedades Agrícolas (1912), miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (1921), de la de Ciencias Sociales de La Habana, de la Asociación Internacional de Sociología de París, llegando a vicepresidente de honor (1950). Fundador y presidente de la Asociación para el estudio de los problemas de población (1949), fundador y presidente de la Asociación española de Sociología (1950), cofundador de la revista «La Paz Social»...

Don Severino, fue, en fin, catedrático de Sociología en la Universidad Central.

Se trata de una enumeración no exhaustiva de los hechos y dichos de nuestro personaje. Un simple repaso a la misma produce una sensación de admiración respetuosa ante tan ingente actividad. Parece como si don Severino hubiera entendido de todo lo referente al campo social. Incluso, se asoma la tentación de pensar que este hombre ha tratado de todo lo que a su mente y pluma se acercara, de forma indiscriminada.

Pero no es así. Si algo más podemos decir de don Severino, que no se haya dicho, es que el de Tierga sabía lo que hacía y sabía lo que no había que hacer. Don Severino eligió, seleccionó, discriminó sus caminos por muchos y largos que éstos fueran. Contrariamente, desechó otros; lo que indica bien a las claras su personalidad. Precisamente, en este aspecto discriminador de don Severino voy a detenerme. Mostraré al señor Aznar crítico, duramente crítico y hasta desafiante en unos momentos

esenciales para su vida, pues son los primeros años de su puesta en la escena social, y también para el movimiento católico social (la primera década del siglo).

En mayo de 1905 se encuentra establecido en Madrid, con domicilio en la calle Apodaca 5, 3.º. Desde Madrid, como periodista, envía información al periódico zaragozano «El Noticiero», que puntualmente publica en la sección titulada «Crónicas Madrileñas». Varias de estas «crónicas» van a ser la fuente para la elaboración de estas líneas, pues en ellas queda reflejada la postura crítica y revisionista del catolicismo social vigente, un tanto eufórico por las estadísticas publicadas (las de 1900 del C.N.C.C.O.).

El 27 de mayo, don Severino escribía el comentario sobre la Asamblea Regional de Corporaciones Católicas, celebrada recientemente en Valencia. Habían estado presentes sociedades de todo el Levante, Aragón y Navarra. En sus frases elogiosas hacia la misma, se observa un matiz polemizante. En varias ocasiones indica que ha sido la mejor asamblea en la historia del catolicismo social hispano: «Esta asamblea es el primer paso enérgico y decidido de este movimiento»; «...con ella ha escrito el catolicismo social español su primera página brillante...»; «En primer lugar la Iglesia ha estado con obreros...». Era mucho decir cuando, hasta entonces, se habían celebrado grandes asambleas, como los Congresos Nacionales, desde 1889 a 1902; o las asambleas de Corporaciones en Valencia (1893) y Madrid (1895), de donde había surgido el máximo intento organizativo cristalizado en el Consejo Nacional de Corporaciones Católico-Obreras.

Siguiendo con su comentario, Aznar matiza aún más, indicando que el éxito de esta convención de Valencia se debe a su practicismo y, por contra, a la ausencia de «grandes programas teóricos». Toda la guirnalda de elogios a la asamblea se rompe cuando el hilo del comentario le lleva a mencionar al C.N.C.C.O., de cuyos miem-

bros dice estas claras y duras frases: «Los duques y los marqueses, los generales, políticos y banqueros que en Madrid forman el Consejo Nacional de los Círculos Católicos, no han aparecido en la asamblea. Si no ofician de protectores de Dios, como irónicamente decía Zahonero el otro día, es indudable que se llaman protectores de los obreros. ¡Qué ocasión mejor para mostrar con hechos su interés por estos obreros que esta asamblea de Valencia! Los pobres no han podido aprovecharla». Don Severino ponía en cuestión a la poderosa y consensuada Organización.

Animados, quizá, por el éxito de esta asamblea regional, desde Valencia y Santander surgen voces que proponen la celebración inmediata de un Congreso Nacional Católico Obrero. A don Severino van llegando estas noticias, bien directamente a través del director de «El Pueblo Obrero», de Valencia, o por medio de otros comunicantes. Cierta parte de la jerarquía, incluso, veía con buenos ojos este proyecto.

La primera alusión que nuestro autor hace sobre dicho evento se produce el 3 de septiembre de 1905, en sus «Crónicas Madrileñas». Tímidamente expresa sus dudas sobre la eficacia de estos grandes acontecimientos: «Parece ser que la experiencia ha demostrado que los Congresos Católicos son en España un peligro. Para dar más eficacia a sus acuerdos se han colocado sobre el terreno político, y la política entre nosotros es pasión irritable y odio que se aviva al rozarla con la discusión. ¿Por qué no colocarlos en el terreno social, virgen casi en España, y aún no contaminada y perturbada por los furios de nuestras discusiones?».

Al parecer, esto no era suficiente ante sus lectores para explicar las reservas que intuía don Severino ante este Congreso. Por lo que, en sucesivas crónicas, el señor Aznar va a hablar de forma clara y diáfana, «destapando» todo su pensamiento.

El martes 5 de septiembre titula su crónica con el significativo «¿Ha llegado ya la hora?». De principio y de forma sorprendente declara que dicho Congreso no puede realizarse. El desarrollo de su crónica será la demostración de esa afirmación. Indica que no puede llevarse a cabo porque no existe una Organización que tenga como lógico florecimiento la celebración de un Congreso, ni la Organización existente es tan fuerte como para sostenerlo económicamente. Dice así: «Hasta ahora vivimos un poco al azar y es difícil saber qué fuerzas católicas hay agrupadas en el terreno social. Esas agrupaciones fragmentadas viven autónomas y sueltas... Entre nosotros van apareciendo acá y allá núcleos más o menos vacilantes o fuertes, pero sin una orientación definida y sobre todo sin un pensamiento ni un lazo de unión». No contento con esta descripción, apela a los datos. Según las estadísticas, existen en España 396 asociaciones católicas. «Esta cifra es consoladora, comenta, pero adviértase que hasta ahora el mayor número corresponde a los Círculos y Patronatos, reconocidos como convenientes pero también insuficientes y de muy limitados efectos. Téngase en cuenta, además, que varias de estas distintas corporaciones están, a su vez, agrupadas. Su gremio suele tener cooperativa y caja de crédito y de ahorros y aun de socorros mutuos, y son los mismos asociados los que llenan los cuadros de todas ellas». Refiriéndose a la «exitosa» última Asamblea de Valencia, dice: «¡De modo que de 252 corporaciones se hicieron presentes en Valencia 124, es decir, menos de la mitad...! ¡Y esto en un congreso regional!».

El 6 de septiembre sigue con su demoledora crítica, en crónica titulada «Regiones desiertas», que por proporcionar datos poco usuales transcribo en su mayor parte. «Para que este Congreso Obrero fuera nacional, tendrían que tener en él representación obrera todas las provincias o, al menos, todas las regiones. ¿Podrían llamar nacional a un Congreso Obrero al que no concurrieran los campesi-

nos andaluces y gallegos o los obreros fabriles de Cataluña?... Estas regiones serían el terreno mas fértil para la acción social de los católicos. Allí donde podrían hacer más el gremio, la cooperativa y la caja rural. ¿Y sabéis lo que allí se ha trabajado? Poco menos que nada. En las provincias gallegas sólo hay cuatro Círculos Católicos y tres sociedades de crédito. No hay ninguna cooperativa, ningún gremio. En las ocho provincias andaluzas, hay tres cooperativas, una caja rural y tres cajas de ahorros. Ni un sólo gremio... ¿Y de Cataluña? Allí hay bastantes cooperativas, pero ni una sola han fundado los católicos. Casi todas están en poder de los socialistas. Pues ahora echemos una ojeada rápida por las Castillas. Tienen algunas cajas rurales, las fundadas por Chaves, y algunos Círculos Católicos bien organizados y fuertes, como los de Santander y Palencia. Pero ¿qué significa todo eso para mover una masa obrera respetable y llevar decorosa representación a un Congreso Católico Obrero nacional? En las provincias de Avila, Burgos, Valladolid, Salamanca, León, Segovia y Cuenca, no hay, a lo que creo, ni una cooperativa ni un gremio ni una caja rural. Cuentan con algún Círculo Católico —prestemos atención a lo que comenta de los Círculos— donde los obreros reciben alguna instrucción y algún socorro y con elementos meramente pasivos, como el que recibe una limosna. Pero ¿adónde se va con ellos?, ¿qué organización tienen?, ¿qué orientación se les da?, ¿qué fines de justicia frente al Estado y al patronato cumplen?, ¿cómo se estimula en ellos la propia iniciativa, el sentimiento de la mutualidad, la creencia reflexiva y consciente de que sólo en el Evangelio está su rehabilitación, como estuvo la de los siervos y la de los esclavos?... ¿Qué se hace en ellos para ser, en una palabra, fuerza social? En algunos, algo. En la generalidad, nada».

Y concluye, manifestando sus temores: «Temo que a ese Congreso no pudieran ir muchos obreros porque se les ha dado poca participación en las ya viejas organiza-

ciones de los Círculos Católicos, porque se les ha relegado a la pasividad, porque se ha hecho en sus inteligencias muy poca labor social y muy poca propaganda, porque no se mueven por sí mismos con clara visión de su interés y de sus convencimientos y por la poca vitalidad de esos Centros. El Congreso no sería sinceramente obrero, sino de sus directores y patronos».

El 16 de septiembre vuelve sobre el asunto. Evitando el derrotismo muestra las líneas por las que, en su opinión, debería caminar el catolicismo social. Con rotundidad declara: «Mientras la Iglesia española no se ponga al frente de este generoso movimiento para la reforma social, este movimiento será lento, vacilante y de muy modesta eficacia». En realidad, esta especie de proclama encerraba una nueva denuncia. La de que, hasta entonces, la Iglesia no estaba «al frente» del movimiento, como lo confirma más adelante al presentar una tristísima imagen de los sacerdotes, haciendo suyas unas palabras del P. Vicent: «¡Dios mío! Muchos no me comprenden. Nada hacen para facilitar mi acción. Los unos, por indolencia; los más, por una ignorancia absoluta de estas cosas».

Siguiendo en la línea de marcar pautas de trabajo, aconseja que habría que hacer un gran esfuerzo reflexivo sobre la situación social, sobre el liberalismo, el socialismo... «porque (la Iglesia) mal podría combatir el efecto, erigiéndose en guardián de la causa». Por fin, indica: «Me contentaría con un Congreso Católico Social que se dedicara exclusivamente al estudio de las cuestiones sociales y que dedicara la parte más substancial de sus tareas a investigar y poner bien de relieve cuál es la misión del sacerdote. ¡Que la Iglesia marche, ése es el gran problema!»

Este es el Severino Aznar revisionista. De forma sutil, demostró que no era oportuno un Congreso, porque no sería ni católico, ni obrero, ni nacional. El Congreso no se realizó. En cambio, en 1906 se celebraba en Madrid la primera Semana Social, verdadero encuentro de refle-

xión; el mismo año se celebraba en Zaragoza una magna Asamblea diocesana para acercar el clero a la acción social y en 1907 salía «su» revista «La Paz Social», auténtico foro de opiniones.

Don Severino sabía de las lagunas del movimiento católico social. Las sabía y las manifestaba, pero con ese talante de luchador, de forma constructiva. «Odiaba el odio», como escribe en la presentación de «La Paz Social». Para concluir y centrar esta positiva postura crítica, nada mejor que las frases con las que nuestro autor cierra la información que hace de la primera Semana Social: «Que no se me haga la injuria de pensar que he sentido animadversión por nadie; si mis palabras no han reflejado todos los méritos, supuestos o auténticos, que personas o instituciones se reconozcan, culpa será de mi escaso ingenio o desmaña de mi pluma. Pero Dios sabe que en el pobre altar de este libro sólo he querido que ardiera una pasión, mi pasión, por los triunfos del catolicismo social» (*El catolicismo social en España. Nuestro primer curso social*, tomo II, Zaragoza, imp. M. Escar, 1907, pág. 95).

otras
comunicaciones

TEOCENTRISMO DE LA ANTROPOLOGIA CRISTIANA Y LA PASTORAL SOCIAL

Es cierto que el mundo se rige por las ideas, y la vida social por las ideas dominantes sobre el hombre y la sociedad. Esto se cumple en lo negativo —como causa de los problemas sociales— y en lo positivo —para una recta ordenación social—.

En esta ponencia intentaremos ver sintéticamente, en primer lugar, la concepción errónea sobre el hombre que subyace a las tensiones e injusticias sociales, para ver su insuficiencia y cómo es la causa de ese mal; y procuraremos ver, después, la concepción cristiana del hombre como capaz de fundar un mundo digno del hombre. Y al hablar de esta antropología cristiana consideraremos cómo está fundada y referida completamente a Dios: es teocéntrica. Y, por último, veremos algunas consecuencias que se derivan para la pastoral.

1. La causa de los problemas sociales

Son muchos y variados los problemas sociales con los que se encuentra el hombre en sociedad, y a los que la Iglesia quiere dar solución. Es evidente que una solución será verdaderamente eficaz solamente si se dirige a las causas profundas del mal y las corrige; de otra manera

sólo tendremos intentos superficiales, múltiples e ineficaces para remediar los males.

a) *¿Cuál es el diagnóstico de las causas profundas de los males sociales?* Es conocido el diagnóstico inequívoco que ha dado repetidas veces el Magisterio de la Iglesia (1): la causa es el pecado de los hombres, el alejamiento y rechazo de Dios. Esto no se refiere sólo al pecado que una criatura puede cometer por flaqueza, sino también las llamadas estructuras de pecado, esas ideologías, leyes, instituciones, reglamentos, convenciones sociales, etc., creadas por el hombre, que son contrarias a la Voluntad de Dios y que actúan contrariamente al bien común.

Esta actitud —en su forma extrema— supone una concepción previa del hombre, de un hombre sin Dios, absolutamente autónomo, expresión del «seréis como dioses» (2), que está en la raíz y origen del pecado y del mal.

Este juicio que hace el Magisterio de la Iglesia no es algo genérico, teórico e irreal, sino que se refiere a los problemas actuales y a las concepciones más arraigadas y extendidas —dominantes— en el mundo moderno, que son expresión del ateísmo o tienden, por propia lógica, hacia él (3). Es decir, según el autorizado diagnóstico del Magisterio de la Iglesia, la causa profunda de los proble-

(1) Por ejemplo, cfr. JUAN PABLO II: Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-87 (SRS), núms. 35-40-46; Exhort. Ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 2-XII-84 (RP), núm. 16; CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instruc. *Libertatis conscientia*, 22-III-86 (LC), núms. 38-42.

(2) *Gén.*, 3, 5.

(3) Sobre el marxismo, cfr. JUAN PABLO II: Enc. *Centesimus annus*, 1-V-91 (CA), núms. 13-14; sobre el secularismo, cfr. *RP*, núm. 18; sobre las teorías que absolutizan la libertad del hombre, cfr. *LC*, núm. 27; sobre el secularismo y la mentalidad laicista, cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instr. *La Verdad os hará libres*, 20-XI-90 (VL), núm. 28.

mas sociales que padecemos está en la idea del hombre sin Dios, que está profundamente extendida y arraigada en la civilización actual y en las actitudes que conlleva.

b) *¿Constituye —el alejamiento y rechazo de Dios— la verdadera explicación de los males sociales? ¿No será quizá la pobreza, la injusta distribución de la riqueza o alguna situación de opresión? No. La causa verdadera es el pecado.*

Al apartarse y prescindir de Dios, el hombre —buscando su total autonomía y autarquía— experimenta una doble reducción: primeramente, se rebaja de su condición sobrenatural de hijo de Dios, partícipe de la vida divina, a la condición simplemente natural; y además experimenta una segunda reducción de lo natural —que es racional, propio del hombre— a un nivel inferior al natural, más animal y material. Y la consecuencia de esta doble reducción es una conducta inhumana que daña a la sociedad.

Al negar la verdad de su ser de criatura amada por Dios, dependiente enteramente de su Creador y Padre, altera profundamente el orden a su Principio y a su Fin. Sin Dios el hombre no se conoce verdadera y completamente a sí mismo (4): no sabe quién es, cuál es el sentido de su vida, dónde va, dónde está su bien y felicidad. Esta alienación, respecto a la verdad de su ser, «es la raíz de todas las demás alienaciones» que experimenta (5). Pues sin amor al Fin que es Dios y sin reconocer la dependencia de nuestro Creador, no hay ya Moral objetiva, no hay bien ni mal objetivos. Esa negación de Dios desencadena las pasiones, que son causa del desequilibrio y de los conflictos en lo íntimo del hombre.

Al poner el amor propio como regla de conducta, la perfección y el progreso humano se miden con un metro

(4) Cfr. CA, núms. 54-55.

(5) LC, núm. 38.

subjetivo y egoísta que no es el del Creador Sapientísimo de nuestra naturaleza y de la sociedad; el amor al prójimo no será universal y constante cuando exija abnegación, los demás hombres serán medidos de acuerdo con la propia conveniencia —no en sí mismos—: las relaciones con los demás hombres están falseadas y deformadas. De aquí derivan inevitablemente los desórdenes que afectan la esfera familiar y social: permisivismo sexual, injusticias, violencias. Es decir, una conducta inhumana que atenta al bien y a la dignidad de los demás componentes del cuerpo social.

c) *Esta es la enseñanza de la Sagrada Escritura.* La Escritura, efectivamente, nos muestra ya en los primeros capítulos del Génesis que el origen del mal en el mundo está en el apartamiento de Dios, y nos explica la corrupción del hombre en su dignidad y en su conducta, con sus trágicas consecuencias para la historia.

San Pablo, en su Carta a los Romanos (6), dice que los hombres «inexcusablemente» no reconocieron ni glorificaron a Dios; por lo cual, «se oscureció su insensato corazón, y alardeando de sabios se embrutecieron» y se sometieron a los ídolos; y por esto permitió el Señor que se rebajaran a realizar acciones indignas del hombre: «Y como no procuraron conocer a Dios, Dios los entregó a su réprobo sentir, que los lleva a cometer torpezas y a llenarse de toda injusticia, perversidad, codicia, maldad; llenos de envidia, dados al homicidio, a contiendas, a engaños, a malignidad; chismosos, calumniadores, abominadores de Dios, ultrajadores, orgullosos, fanfarrones, inventores de maldades, rebeldes, insensatos, desleales, sin amor, despiadados» (una conducta social inhumana).

(6) Cfr. *Rom.* 1, 18-32.

d) *La historia del pensamiento occidental de los últimos siglos testimonia igualmente ese proceso.* Sumariamente señalemos la evolución histórica del pensamiento que da origen a las concepciones actualmente más extendidas e influyentes en la vida de las personas y de los pueblos. En el siglo xvii, con el racionalismo, nace en el seno de una sociedad cristiana una filosofía que pone a la razón humana como juez supremo, en el lugar de Dios. Desde esa época la mayoría de los filósofos empieza a negar claramente todo lo sobrenatural, la Revelación, etc., aunque admita una religión natural. Encontramos aquí una primera reducción: de lo sobrenatural a lo meramente natural.

Tardará poco en llegar la segunda: de lo natural a lo simplemente terreno y material. Aunque esta reducción ya había aflorado en algunos deístas ingleses, se hará más explícita con el materialismo francés del siglo xviii (esta degradación no se da sólo en el pensamiento, sino también en la vida de bastantes de esos mismos pensadores). Los materialistas del siglo xviii, aunque radicales, todavía se mueven dentro de un cierto orden racional (por ejemplo, admitían ciertas normas morales de convivencia).

Esta degradación irá en aumento y llegará —paso a paso— a las formas más ínfimas y materialistas, como son el marxismo o la actual revolución hedonista, donde dominan las motivaciones del «afán de riqueza y de ganancias», «la sed de poder a cualquier precio» y «la búsqueda del placer» (como verdaderas formas de idolatría (7) y de paganismo ateo), que llegan a legitimar el divorcio, el aborto, la eutanasia, la guerra y numerosas formas de injusticia, opresión y manipulación de las personas (8).

(7) Cfr. SRS, núm. 37; *Fil.* 3,19: «Su dios es el vientre».

(8) Cfr. VL, núms. 4-20.

2. El principio de la solución de los problemas sociales

Siendo la causa profunda de los problemas sociales el alejamiento y el rechazo de Dios por parte del hombre, que se cree absoluto, sin dependencia alguna, autosuficiente en su ciencia, sabedor del bien y del mal, el principio de la solución estará en reconducir al hombre a Dios, que es el fundamento de su ser, de su dignidad, de su condición solidaria con los demás, que es su bien y su fin.

a) *La antropología cristiana enseña la verdad sobre el hombre.* Este es uno de los puntos en que pienso hay más claridad y unanimidad entre los cultores de la Doctrina Social de la Iglesia, y además se trata explícitamente en este Simposio nacional, por lo que no me extenderé.

Sólo la doctrina cristiana sobre el hombre muestra su dignidad y su verdad de ser «un sujeto, un alguien» al que Dios ama por sí mismo, con un destino eterno. Sólo desde esta perspectiva encuentran los derechos humanos su firmeza, su «inalienabilidad» y su defensa. Sólo así se fundamenta la solidaridad entre los hombres. Sólo así se entiende que la persona humana es el principio y el fin de la sociedad. Sólo así se aprecian los verdaderos valores humanos en los que está nuestra perfección y bien.

b) *Esta antropología cristiana es teocéntrica.* Es decir, está fundada y referida esencialmente a Dios: en referencia inmediata a nuestro Creador. ¿Por qué subrayo este punto? Lo hago porque, a mi entender, si bien puede haber una cierta unanimidad en admitir esa subordinación y dependencia respecto a Dios, muchas veces las expresiones que quiere recoger la Doctrina Social de la Iglesia pueden tener un tono «demasiado humano» y poco teológico.

Por ejemplo, es frecuente encontrar citas del Magisterio de la Iglesia fuera de su contexto, que podrían confir-

mar una antropología y una sociología antropocéntricas. Frases como: «El hombre... es el primer principio y, se puede decir, el corazón y el alma de la enseñanza social de la Iglesia», o «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana» (9), hay que entenderlas dentro de la relación entre las criaturas de esta tierra. Y valen sólo en este supuesto, ya que hablando absolutamente —con propiedad, sin supuestos— el hombre está radicalmente subordinado a Dios, como señalan claramente esos mismos textos magisteriales.

Y como hemos dicho, una doctrina social antropocéntrica no es capaz de dar un fundamento al mismo ser del hombre, ni a sus verdaderos valores, ni a sus derechos fundamentales. «El hombre es el camino de la Iglesia», como gusta repetir el Papa, pero quiere indicar que tiene que ser cada hombre el objeto de atención y preocupación, y hay que procurar que vea cómo sus aspiraciones más íntimas y nobles de verdad, de salvación y de felicidad, encuentran cumplimiento en Cristo. «Sin embargo, solamente la fe revela plenamente su identidad verdadera (del hombre), y precisamente de ella arranca la Doctrina Social de la Iglesia»; esta doctrina es instrumento de la misión evangelizadora de la Iglesia, y «en cuanto tal (doctrina), anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo» (10).

Así le gusta aclarar al Papa que la enseñanza social de la Iglesia «es teología» (11); no cualquier antropología —y menos, una ideología—, sino la antropología que se

(9) CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, núms. 17.25. O también expresiones como: «Todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos».

(10) CA, núm. 54.

(11) Cfr. CA, núm. 55.

hace desde la Revelación y la fe, y tiene por finalidad la salvación de las almas. Por eso, opino que tendría que brillar más claramente la fundamentación en Dios de las soluciones sociales, su conexión con el plan divino (más que buscar recetas concretas para los problemas sociales): una fundamentación teológica para los creyentes y también una fundamentación en Dios, racionalmente conocida para todos los hombres de buena voluntad (donde también se incluyen los creyentes).

Esto debe hacerse por razón de coherencia de la Iglesia consigo misma, por razón de la eficacia que tiene el mensaje cristiano y por razón de fidelidad a los hombres que tienen esas aspiraciones inextinguibles en su corazón, de llegar a la verdad, del perdón de los pecados, de la virtud, de la salvación..., de Dios, que es el fin de todos y de cada uno.

c) *Hay que meter a Dios no sólo en el pensamiento, sino también en la vida de los hombres.* Es obvio que los problemas sociales no se solucionan solamente con ideas, aunque éstas sean las que orientan la conducta humana, sino con la acción que lleve a la práctica la enseñanza de la Iglesia.

Por eso la Iglesia pide hombres nuevos, renovados, para llevar a cabo esta Doctrina Social, que es parte de la reevangelización de la sociedad contemporánea. Seglares, pues a ellos corresponde directamente «ordenar según el querer divino los asuntos temporales» (12), que tengan las siguientes características:

— Formación doctrinal clara, completa y profunda. Ideas claras sobre Dios, sobre el hombre (su fin y destino último, los valores humanos y cristianos, la moral,

(12) CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen Gentium* (LG), núm. 31.

la vida social). Con convicciones profundas hechas propias (13).

— Vida cristiana real, vida de fe, con un corazón convertido a Dios. Unos cristianos que se esfuerzan por ser fieles luchando contra el pecado, por practicar las virtudes cristianas apoyándose en la gracia divina y por extender el Reino de Cristo en este mundo. Y que saben que «la fe vence al mundo» (14).

— Cristianos con madurez humana, capaces de actuar con personalidad, que no son «cañas agitadas por el viento» (15). Hombres que tienen que actuar por propia iniciativa, guiados por su conciencia cristiana, con libertad, prudencia y sentido crítico para elegir por sí mismos las resoluciones concretas ante cada circunstancia de la vida social (16).

— Con competencia y experiencia profesional y técnica. Para comprender real y críticamente los problemas que les afectan y poder dar soluciones adecuadas. Y para poder tener voz e influencia en el ambiente de sus conciudadanos, pues no tienen otros títulos que los de su valía y prestigio personal y profesional.

— Es decir, cristianos que vivan cara a Dios y que tengan a Cristo bien metido y arraigado en su corazón; de modo que El sea su vida, su fuerza, su maestro; el criterio

(13) Cfr. *VL*, núms. 34-49 y 51: «Es preciso... que vivamos desde el reconocimiento efectivo de la soberanía de Dios y de la esperanza de la vida eterna, de modo que la moral cristiana se muestre como depuración y ensanchamiento de la inclinación humana hacia el bien y como afirmación de la felicidad profunda a la que los hombres aspiramos. Sólo así se evitará que el *ethos* cristiano degenera en moralismo perdiendo su virtualidad liberadora y santificadora».

(14) *I Ioan*, 5, 4-5; cfr. sobre la conversión, *RP*, núm. 4; sobre la necesidad de la gracia, *CA*, núm. 59.

(15) *Lc.* 7, 24.

(16) Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, núm. 5; *LC*, núm. 80.

y el motivo de su conducta. Hombres que no vivan para sí, guiándose de su conveniencia egoísta; hombres que no actúen «cara a la galería» o buscando «el sol que más calienta».

d) *La pastoral fundamental consistirá en meter a Dios no sólo en el pensamiento, sino también en la vida de los hombres, de cada hombre.* Habrá que intensificar, primeramente, una catequesis más seria y más profunda a todos los niveles, que comprenda los temas sociales en conexión con su fundamento, que es Dios. Según la Conferencia Episcopal Española son puntos importantes y urgentes para la formación de una recta conciencia ética, que lleva a instaurar una convivencia social más justa y digna del hombre, los siguientes: Dios Creador y Salvador, el hombre, la libertad, la conciencia moral, la ley o norma moral, la gracia, el pecado, la retribución última o postrimerías (17). Hay que procurar que los hombres vuelvan su vista a Dios y se liberen del materialismo, que causa tantos males personales y sociales.

Pero la pastoral va también dirigida al corazón y a la voluntad de los fieles: hay que dar una formación también espiritual para que los seglares, cada uno de ellos, tengan en lo posible las condiciones arriba mencionadas. En este aspecto hay que preguntarse: ¿Hasta qué punto son suficientes los medios colectivos de atención a los fieles? Pienso que éstos son claramente insuficientes para esta formación espiritual de «cada hombre real, concreto e histórico, en su realidad de pecador y de justo, que es el camino de la Iglesia evangelizadora» (18). Hay que potenciar la pastoral individual, la atención y seguimiento personalizados para cada fiel cristiano, sin abandonar la pastoral de grupos, para que cada cristiano —con su ca-

(17) Cfr. VL, núms. 34-49.

(18) Cfr. CA, núm. 53.

rácter, con sus circunstancias personales de vida espiritual y de vida social, con sus problemas y dificultades concretas— tenga en su vida la luz y fuerza del Evangelio y pueda entonces iluminar los caminos de la tierra y transformarlos con la doctrina de Cristo, desempeñando cada uno la tarea personalísima que Dios ha querido que desempeñe en el mundo.

Nos alargaríamos demasiado si viéramos las formas concretas que podría tener esta pastoral. Pero pienso que una pastoral que lleve a una atención más personalizada de cada fiel es el camino del Buen Pastor, el camino que dará frutos verdaderos y que permanezcan, aunque suponga una mayor dedicación a los fieles, una aparente pérdida de la «rentabilidad» de nuestro tiempo y un trabajo más sacrificado y menos vistoso. Pero si queremos que los seculares sean capaces de transformar las estructuras sociales habrá que estar más cerca de cada uno, más accesibles a todos, acompañándoles más en su vida espiritual. Con sólo una pastoral colectiva, de grupos, no conseguiremos la profundidad necesaria, ni la asimilación conveniente por parte de cada uno de los fieles: entonces sí que perdemos el tiempo.

VICENTE FERRER BARRIENDOS

LA «ECONOMIA DE EMPRESA»

El mensaje papal en los umbrales del siglo XXI

El 1 de mayo de 1991 firma Juan Pablo II *Centesimus annus*, una nueva encíclica social que conmemora el centenario de *Rerum novarum* (1). Desde el punto de vista que nos ocupa en estas páginas, cabe afirmar que nunca antes se había pronunciado el magisterio con tanta claridad respecto a la teoría de la empresa.

Hay al menos dos claves que explican esta circunstancia. En primer término está, sin duda, el hecho de que ya estaban firmemente fundamentados los principios a partir de los cuales entender desde el cristianismo el fenómeno empresarial. En efecto, tras las sólidas reflexiones filosóficas ya elaboradas respecto al trabajo humano, a la propiedad privada, a la libre iniciativa (derecho natural del hombre en cuanto persona dotada de inteligencia y libertad), a la búsqueda del bien común, a la legitimidad de la intervención subsidiaria del Estado y a la promoción de la justicia, se imponía necesariamente una presentación *específica* de la actividad empresarial como el instrumento privilegiado para la promoción y el desarrollo, no sólo económico, sino también humano, de los pueblos.

(1) JUAN PABLO II: *Centesimus annus*. En el centenario de «*Rerum novarum*», PPC, Madrid, 1991.

En segundo lugar, las trascendentales «cosas nuevas» que se habían sucedido en cascada en los países del «socialismo real» durante el año 1989 demandaban sin dilación una toma de postura firme por parte de la Iglesia respecto a los dos grandes modelos económicos, hasta entonces contrapuestos: el capitalista-liberal y el colectivista-planificador, de inspiración marxista.

La oportunidad de esta nueva encíclica estaba, así, ampliamente justificada. Es por lo tanto necesario leerla con pausada reflexión, toda vez que, como afirma Juan Pablo II en el último epígrafe, «esta encíclica de ahora ha querido mirar al pasado, pero, sobre todo, está orientada al futuro. Al igual que la *Rerum novarum*, se sitúa casi en los umbrales del nuevo siglo y, con la ayuda divina, se propone preparar su llegada» (2).

Muchos son los aspectos que habría que destacar en esta Carta. Vamos, sin embargo, a fijarnos en tres puntos básicos para nuestro objetivo, supuesto que el hilo conductor y los principios de fondo resultan ser los mismos que reiteradamente el magisterio ha venido manteniendo a lo largo del tiempo. Los aspectos que vamos a comentar con vistas a la presentación de la imagen cristiana de la empresa y de la economía de empresa son: en primer lugar, la contraposición capitalismo-comunismo. En segundo lugar, el tema del mercado y la intervención estatal. Finalmente, la empresa y la economía de empresa como soporte de la auténtica democracia y camino hacia un mundo más humano.

El comunismo ha fracasado desde el punto de vista de la eficiencia económica (3). Es más, no sólo no ha sido

(2) JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, núm. 62, p. 107, ed. cit.

(3) El comunismo cayó porque violaba los derechos de los trabajadores (núm. 23, p. 52) y por su ineficiencia económica. Pero ésta no se explica sin más como un problema técnico: más bien es «consecuencia de la violación de los derechos humanos a la iniciativa, a la propiedad y a la libertad en el sector de la economía» (núm. 24, p. 53).

capaz de acabar con la *alienación*, sino que la ha incrementado, tal vez debido a su estrecha concepción de lo que tal término significa. No se trata sólo de hacer radicar la alienación en motivos económicos. Es éste un fenómeno más grave y de mayor enjundia antropológica: para el cristianismo, la alienación consiste, ante todo, en la incapacidad de trascendencia de la persona humana (4).

Esto supuesto, ¿cabe concluir que sea el capitalismo el modelo vencedor, el sistema que haya de ser propuesto como paradigma del verdadero progreso económico y civil? La respuesta del Papa no deja lugar a dudas, aunque reconoce que es «compleja»: «Si por “capitalismo” se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de “economía de empresa”, “economía de mercado” o simplemente de “economía libre”. Pero si por “capitalismo” se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa» (5).

En suma, el modelo económico comunista es inaceptable; pero el modelo económico capitalista tampoco está exento de problemas, puesto que, *entendido en un cierto sentido*, resulta alienante e injusto. La injusticia deriva de un, digámoslo así, «libertarismo irrestricto»; la alienación, de una imagen parcial y reduccionista de la condición humana que, teñida de craso materialismo, fomenta

(4) *Ibidem*, núm. 41, p. 80.

(5) JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, núm. 42, p. 81, ed. cit.

como máxima y única aspiración el *consumir* y el puro *tener* (6), olvidando elementos fundamentales de la persona, totalmente extramuros de la dimensión económico-material.

Las consideraciones que el Papa hace respecto al mercado hay que ponerlas en línea con el denunciado libertarismo absoluto que, acabamos de decir, torna al sistema en injusto *a radice*.

Si para legitimar el mercado se mantienen discursos anacrónicos o parciales, no encontrará aquél justificación alguna desde la perspectiva de la Doctrina Social. No vale tampoco convertirlo en un mecanismo absoluto y excluyente, pues es sabido que el mercado presenta evidentes deficiencias en aspectos importantes. Pues, si bien es cierto que contribuye a incrementar la producción de bienes y servicios, no lo es menos que los mecanismos de distribución dejan mucho que desear, que genera «externalidades» (piénsese en el problema ecológico) y que no atiende a objetivos «poco rentables» desde el punto de vista económico, pero absolutamente indispensables para el bien común y el desarrollo integral de la humanidad (7). En este sentido, también la «sociedad del bienestar o sociedad de consumo» recibe la crítica correspondiente, pues ésta pretende derrotar al marxismo, pírrica-

(6) La crítica a la alienación derivada del *consumismo* materialista puede verse en el núm. 36 (p. 73). El dique que cabe oponerle es de tipo educativo y cultural: la transmisión de una imagen integral del hombre.

(7) La propia ciencia económica abunda en este tipo de reflexiones. Véase, por ejemplo, P. A. SAMUELSON & W. D. NORDHAUS: *Economía*, Mac Graw Hill, Madrid, 1990. Interesa el capítulo 3: «Los mercados y la intervención del Estado en una economía moderna»; sobre todo las pp. 51-57. Véase también DWORKIN et al.: *Mercado y Ética*, Madrid, Pirámide, 1980.

«Existen numerosas necesidades que no tienen salida en el mercado», dice Juan Pablo II. Ver en este sentido el núm. 34, pp. 69-70 de la edición citada. Ver también el núm. 40, pp. 78-79.

mente, en el terreno del puro materialismo, dejando al margen los valores espirituales (8).

Aunque el mercado tiene imperfecciones, no se trata, sin embargo, dice el Papa, de «destruir instrumentos de organización social que han dado buena prueba de sí mismos, sino de orientarlos según una concepción adecuada del bien común con referencia a toda la familia humana» (9). En este sentido *orientador*, la acción de los Organismos Internacionales y de los Estados, en el ámbito nacional, resultan imprescindibles a todas luces.

Volvemos a toparnos, pues, con la función *subsidiaria* del Estado, que, aplicada al papel que éste desempeña en el sector de la economía, se concreta en tres tipos de funciones: *armonización, dirección del desarrollo y suplencia* (10).

La *armonización* se configura como «la primera incumbencia del Estado» y tiende a garantizar la *seguridad*, «de manera que quien trabaja y produce pueda gozar de los frutos de su trabajo y, por tanto, se sienta estimulado a realizarlo eficiente y honestamente» (11).

En cuanto «director del desarrollo», el Estado debe velar para que se mantengan las condiciones de competencia, evitando las prácticas monopolísticas que crean rémoras y obstaculizan el desarrollo de la actividad de la libre empresa (12).

Las «funciones de suplencia» habría que reservarlas para situaciones excepcionales y habrían de estar acotadas temporalmente. Está pensando el Papa en momentos

(8) JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, núm. 19, p. 48, ed. cit. Ver también infra, núm. 48, p. 91.

(9) *Ibidem*, núm. 58, p. 104. Ver en paralelo el núm. 43, p. 82; y el núm. 52, p. 96.

(10) Ver el núm. 48, pp. 90-92.

(11) *Ibidem*, p. 90.

(12) *Ibidem*, p. 91.

críticos, «cuando sectores sociales o sistemas de empresas, demasiado débiles o en vías de formación, sean inadecuados para su cometido» (13).

Pasamos a referirnos seguidamente al último aspecto de los que anunciábamos más arriba y que podríamos considerar como una verdadera síntesis de la *filosofía de la empresa* a la luz de la Doctrina Social Católica. El núcleo central de este discurso se expone en el núm. 32 de *Centesimus annus*, si bien habría de ser completado con las indicaciones y matices recogidos en los núms. 33, 35, 36, 42, 46 y 48. Todos estos epígrafes, por lo demás, se insertan, de manera muy significativa, en el capítulo IV: «La propiedad privada y el destino universal de los bienes».

¿Qué entiende Juan Pablo II por «empresa»?

Dado que es éste el punto de arranque de toda ulterior consideración acerca de la misma, conviene captar en toda su hondura la siguiente definición: «La empresa no puede considerarse únicamente como una “sociedad de capitales”; es, al mismo tiempo, una “sociedad de personas”, en la que entran a formar parte de manera diversa y con responsabilidades específicas los que aportan el capital necesario para su actividad y los que colaboran con su trabajo» (14). En definitiva, la empresa hunde sus raíces en la *libertad* de la persona y en el valor del propio *hombre*, capaz de llevar a cabo un «trabajo social»; es decir, un trabajo *con* y *para* los otros hombres (15).

Es también la empresa una expresión contemporánea de la propiedad privada; a saber: *la propiedad del conoci-*

(13) *Ibidem*.

(14) Núm. 43, pp. 82-83.

(15) Núm. 32, pp. 66-67.

miento, de la técnica y del saber. Como, además, sobre ella se cimenta en la actualidad la riqueza de las naciones industrializadas, la Iglesia no duda en proponer como alternativa al sistema socialista y al capitalismo en su versión deshumanizadora, «*una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación*» (16).

¿Cuál es la finalidad de la empresa?

En el fondo de la cuestión, la razón de ser de la empresa no es otra que la de *satisfacer necesidades*, pues quien produce una cosa lo hace «para que otros puedan disfrutar de la misma después de haber pagado el justo precio, establecido de común acuerdo después de una libre negociación» (17). Sin embargo, desde un punto de vista más amplio, la finalidad de la empresa es ante todo «*la existencia misma de la empresa como comunidad de hombres... al servicio de la sociedad entera*» (18). Esto supuesto, un índice de la buena marcha de la empresa será la *obtención de beneficios*. Sin embargo, no es éste el único, ni cabe buscarlo a cualquier precio. En este sentido leemos: «Es posible que los balances económicos sean correctos y que al mismo tiempo los hombres, que constituyen el patrimonio más valioso de la empresa, sean humillados y ofendidos en su dignidad. Además de ser moralmente inadmisibles, esto no puede menos de tener reflejos negativos para el futuro, hasta para la eficiencia económica de la empresa» (19).

Definida, pues, la empresa como una unidad productiva en la que se involucran personas y capitales, y como

(16) Ver el núm. 35, p. 71. Subrayado en el original.

(17) Ver núm. 32, p. 66.

(18) Ver núm. 35, p. 71. Subrayado mío.

(19) *Ibidem*.

una institución que, con vocación de permanencia en el tiempo, se orienta a satisfacer necesidades mediante la producción de bienes y servicios, logrando así beneficios económicos mediante su actividad, apunta la encíclica a un elemento fundamental en la vida de la empresa: *el papel del empresario y el proceso directivo*. En efecto, para poner en funcionamiento una empresa se necesita una serie de *capacidades* y el desarrollo competente de una serie de *funciones*, comúnmente analizadas y descritas en los tratados al uso de la ciencia del *Management*: planificación, organización, motivación, comunicación, control, etc.

Precisamente, el núcleo central del párrafo núm. 32 de la encíclica apunta hacia esta temática de la competencia técnica empresarial. En primer lugar, se hace eco el Papa de la necesaria «capacidad de conocer oportunamente las necesidades de los demás hombres»; pero no menos relevante que el hecho de detectar las oportunidades empresariales está el de saber ordenar y organizar los factores productivos para satisfacer dichas necesidades y así generar riqueza.

El trabajo directivo en la empresa es un modo especial del trabajo humano, que ha de ser mirado «con atención y positivamente», toda vez que en él se manifiesta la libertad de la persona en el campo económico. Este trabajo conlleva una serie de *virtudes y destrezas* en las que el Papa insiste explícitamente: disciplina, creatividad, capacidad de iniciativa y espíritu emprendedor, «la diligencia, la laboriosidad, la prudencia para asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución de ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo común de la empresa y para hacer frente a los eventuales reveses de la fortuna» (20).

(20) JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, núm. 32, p. 67, ed. cit.

Hoy en día, pues, el factor decisivo de la producción ya no será ni la tierra ni el capital, sino *el hombre*, el trabajo humano; y de manera especial *el conocimiento*, «que se pone de manifiesto mediante el saber científico y su capacidad de organización solidaria, así como la de intuir y satisfacer las necesidades de los demás» (21).

Si esto es así, habría que esforzarse por conseguir que todos los países entraran de manera efectiva y humanamente digna en el sistema de empresa, permitiéndoles a los más atrasados la adquisición de aquellos conocimientos que les capaciten para competir con posibilidades de éxito en el contexto internacional. El Papa afirma: «Es necesario que las naciones más fuertes sepan ofrecer a las más débiles oportunidades de inserción en la vida internacional; que las más débiles sepan aceptar estas oportunidades, haciendo los esfuerzos y los sacrificios necesarios para ello, asegurando la estabilidad del marco político y económico, la certeza de perspectivas para el futuro, el desarrollo de las capacidades de los propios trabajadores, la formación de empresarios eficientes y conscientes de sus responsabilidades» (22).

La toma de postura por parte de la Iglesia respecto a una sociedad basada en el trabajo libre, la empresa y la participación, es clara. Con todo, exige depurar en este sistema todo aquello que no conduzca a una más plena humanización de la vida para todos los pueblos. Desde esta clave hay que entender una serie de consideraciones dispersas a lo largo de la encíclica que, por otro lado, sugieren cuáles son los *retos* inmediatos que a la economía de empresa se le presentan.

Hemos mencionado el de la *generalización* de este *modelo* económico en los países del Tercer Mundo; señalemos algunos más.

(21) *Ibidem.*

(22) Núm. 35, p. 72, ed. cit.

En la misma línea está la urgente necesidad de solucionar el problema de la *deuda de los países pobres* (23) y el no bajar la guardia en el esfuerzo continuo de *recalificación profesional*, como auténtico escudo frente a las bolsas de marginación y miseria que configuran el «Cuarto Mundo».

Más puntual y concretamente: a las empresas no se les pide sin más producir cantidad, sino, sobre todo, dar *calidad* en los bienes y servicios que ofrecen. Esto nos conduce de manera inmediata al problema medioambiental.

Considera el Papa que *el problema ecológico* es un grave asunto que la humanidad actual tiene planteado y que exige, por parte de todos, responsabilidad y circunspección a la hora de actuar. Para las empresas esta responsabilidad deviene imperativo moral y un nuevo criterio que habría de ser ponderado cara a la optimización y mejoramiento de los procesos productivos.

Otro aspecto que queda insinuado, en línea con el destino universal de los bienes, y que compete a las empresas, es el de la *inversión*. El Papa afirma: «También la opción de invertir en un lugar y no en otro, en un sector productivo en vez de otro, es siempre una *opción moral y cultural*» (24). No se olvide, leemos más adelante, que «la propiedad se justifica moralmente, cuando crea, en los debidos modos y circunstancias, oportunidades de trabajo y crecimiento humano para todos» (25).

Podríamos seguir espigando ideas respecto a la empresa. Hagamos, sin más, una última observación en línea con la *licitud de la búsqueda del beneficio*. Este, decía-

(23) Ver núm. 35, p. 72. La promoción de los países pobres, señala más arriba, es un reto, una ocasión para el progreso moral y económico (núm. 28, p. 61 de la ed. cit.).

(24) Núm. 36, p. 74.

(25) Ver núm. 43, p. 84 de la ed. cit.

mos, es *un* índice de la buena marcha de la empresa como institución que favorece la productividad, la eficacia, el desarrollo personal y el bien común. Con todo, no hay que absolutizar la búsqueda de beneficios hasta el punto de convertirlos en el fin primordial de la empresa. Ello supondría malinterpretar la índole específica de la institución. *A fortiori*, en modo alguno cabe hablar propiamente de «empresa» para referirse a las que utilizan «fuentes impropias de enriquecimiento y de beneficios fáciles, basados en actividades ilegales» (26).

Cabe afirmar desde el principio deontológico de la «bondad intrínseca de la acción» que sería inmoral una actividad «empresarial» orientada a ganar dinero, por ejemplo, con el tráfico de drogas o con la prostitución. En esto nadie discreparía —salvo, tal vez, el narcotraficante o el proxeneta—. El Papa en el párrafo que acabamos de transcribir alude a esta sazón... sin embargo, abunda, va más allá, cuando, entre las fuentes de enriquecimiento y los beneficios fáciles señala a renglón seguido las *actividades puramente especulativas*. Estas no generan realmente riqueza e incluso pueden llegar a ser un obstáculo para el desarrollo y el orden económico (27).

Es pertinente hacerse eco de esta afirmación papal, toda vez que algunos de los más conspicuos teóricos de las Ciencias de la Dirección y empresarios de probada valía en nuestros tiempos insisten en el mismo tenor. Es el caso, por ejemplo, de Akio Morita, quien, resaltando los peligros de la pura y simple especulación, la descalifica como elemento natural y legítimo de la vida y dinámica empresariales.

Es evidente, pues, que esta última encíclica de Juan Pablo II ha incorporado como elementos de reflexión las aportaciones de las modernas ciencias de la empresa.

(26) Núm. 48, p. 90.

(27) *Ibidem*.

Con ello, queda más claramente delineada y expuesta la imagen de empresa que el magisterio propone, incorporándola en la ya centenaria tradición de la Doctrina Social y haciéndola coherente con sus principios fundamentales y las observaciones dispersas a lo largo de este *corpus* doctrinal.

JOSE LUIS FERNANDEZ FERNANDEZ

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL MERCADO Y EL BENEFICIO EN LA ENCICLICA «CENTESIMUS ANNUS»

I

1. El mercado en *Centesimus annus*

Juan Pablo II, desde su primera encíclica, en el año 1979, *Redemptor hominis* (n. 16), somete a revisión crítica los actuales mecanismos del mercado, especialmente en el comercio internacional. En 1981, en *Laborem exercens* vuelve sobre el tema al estudiar el liberalismo primitivo del siglo XIX y el posible peligro de volver a él. En *Sollicitudo rei socialis* se refiere de nuevo al comercio internacional en parecidos términos que en los documentos anteriores.

En *Centesimus annus* da un importante giro al ampliar su opinión y ser más diferenciada y matizada. «Da la impresión —no se mueve en el terreno de las certezas sino de las impresiones, y por tanto hay un matiz de inseguridad en lo que va a decir a continuación— de que tanto a nivel de naciones como de relaciones internacionales, el libre mercado sea el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades». Por los términos, parece que se refiere a una eficacia de técnica económica, como aquel sistema que, comparativamente con los demás, presenta mejores ven-

tajas en cuanto a prontitud e inmediatez para satisfacer y cubrir las necesidades, y al mismo tiempo el mejor modo de asignar los recursos, es decir, una optimización de su utilidad y por tanto beneficia mejor a los usuarios.

No cabe duda que el Papa habla desde un punto de vista dinámico. En un planteamiento estático, y por tanto en un estudio teórico de despacho, parece básico pensar que una dirección centralizada podría organizar y distribuir más eficientemente los factores productivos que el libre juego de las fuerzas del mercado. Sin embargo, ya no parece tan lógico cuando se introducen nuevos factores dinámicos como la búsqueda de creatividad en nuevos procesos de producción, mejores que los anteriores, o en idear nuevos bienes consumibles que satisfagan necesidades específicas hasta entonces no conocidas o no satisfechas. Obsérvese también que al libre mercado Juan Pablo II lo considera «instrumento», es decir, está en la categoría medial, dependiente de y con un uso y finalidad que es puesto por quien lo utiliza, teniendo en cuenta lógicamente su propia finalidad de naturaleza.

Pero a continuación Juan Pablo II hará unas matizaciones importantes cuando dice: «Sin embargo, esto vale sólo para aquellas necesidades que son "solventables", con poder adquisitivo, y para aquellos recursos que son "vendibles", esto es, capaces de alcanzar un precio conveniente» (n. 34). La eficacia positiva con la que anteriormente se calificaba la economía de mercado no es general para todo tipo de bienes, sino que queda restringida para un buen número de necesidades y bienes de tipo material. Y continúa diciendo: «Pero existen numerosas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado», especialmente las espirituales, que son las propiamente humanas. Por eso dirá más adelante: «Existen necesidades colectivas y cualitativas que no pueden ser satisfechas mediante sus mecanismos; hay exigencias humanas importantes que escapan a su lógica; hay bienes

que, por su naturaleza, no se pueden ni se deben vender o comprar» (n. 40).

Y también hay un conjunto de necesidades materiales de «tener», imprescindibles para «ser», que Juan Pablo II denominará «fundamentales», es decir, necesarias para la dignidad del hombre, para que éste pueda realizar la verdad de su ser. Por esto, continúa escribiendo: «Es un estricto deber de justicia y de verdad impedir que queden sin satisfacer las necesidades humanas fundamentales, que perezcan los hombres oprimidos por ellas», como aludiendo implícitamente en la segunda parte de la frase a la licitud de la apropiación, en caso de extrema necesidad, relacionado con el principio del destino universal de los bienes; idea esta última muy metida en el corazón del Pontífice, como hace referencia por ejemplo en el núm. 28 citando el conocido discurso en Burkina Faso (1), o finalizando el documento cuando recuerda: «Además dándose cuenta cada vez mejor de que demasiados hombres viven no en el bienestar del mundo occidental, sino en la miseria de los países en vía de desarrollo y soportan una condición que sigue siendo la del "yugo casi servil", la Iglesia ha sentido y sigue sintiendo la obligación de denunciar tal realidad con toda claridad y franqueza, aunque sepa que su grito no siempre será acogido favorablemente por todos» (n. 61).

2. Mayor reconocimiento de la persona en el sistema de libre mercado

Como se ha visto anteriormente, en *Centesimus annus* hay un explícito reconocimiento de los aspectos éticos

(1) Cfr. discurso en la sede del Consejo de la CEAO, en ocasión del X aniversario de la «llamada a favor del Sahel» (Ouagadougou, Burkina Faso, 19-I-1990) AAS 82 (1990), 816-821.

positivos de la economía de mercado; de forma que se reconoce una de las características fundamentales de los mecanismos del mercado como es la de valorar, a través del intercambio voluntario, la específica personalidad de cada uno, ya que «dan la primicia a la voluntad y a las preferencias de la persona, que, en el contrato, se confrontan con las de las otras personas» (n. 40) (2). Es decir, la legitimidad del mercado se basa fundamentalmente en «el derecho a la libertad como el deber de hacer uso responsable del mismo» (n. 32) y el derecho de iniciativa (n. 43) de la persona, que fue reconocido también en *Sollicitudo rei socialis* (n. 15); un cierto ámbito de autonomía de la persona para poder realizar activamente su personalidad llegando al fin que se ha propuesto, siendo, por tanto, responsable de alcanzarlo, y el mejor intérprete de sus deseos, son éstos algunos de los aspectos que configuran una parte de la dignidad de la persona. Podemos así subrayar una característica vivencial en la economía de mercado.

Una recta economía de mercado debe fundarse en una concepción integral de la verdad del hombre, teniendo en cuenta que su libertad no puede ser reducida sin que se originen unas consecuencias negativas sociales. «La libertad económica es solamente un elemento de la libertad humana. Cuando aquélla se vuelve autónoma, es decir, cuando el hombre es considerado más como un productor o un consumidor de bienes que como un sujeto que produce y consume para vivir, entonces pierde su necesaria relación con la persona humana y termina por alienarla y oprimirla» (n. 39).

Continúa Juan Pablo II en *Centesimus annus* (n. 34): «Además es preciso que se ayude a estos hombres necesitados a conseguir los conocimientos, a entrar en el círcu-

(2) Cfr. MUSU, I.: *Dottrina sociale cristiana efficienza economica e giustizia sociale*, L' Osservatore Romano, 19-VI-91, p. 1.

lo de las interrelaciones, a desarrollar sus aptitudes para poder valorar mejor sus capacidades y recursos». Hace ya casi veinte años Daniel Bell escribía que la fuente de poder en el futuro sería la información (3); hoy en día el Papa escribe haciendo una apuesta por el hombre: «Si en otros tiempos el factor decisivo de la producción era la tierra y luego el *capital*, entendido como conjunto masivo de maquinaria y de bienes instrumentales, hoy día el factor decisivo es cada vez más el *hombre* mismo, es decir, su capacidad de conocimiento, que se pone de manifiesto mediante el saber científico, y su capacidad de organización solidaria, así como la de intuir y satisfacer las necesidades de los demás» (n. 32).

Efectivamente, es opinión unánime que el nivel de conocimientos, más que el capital, es el que da origen al desarrollo económico. Así, el llamado «factor humano» tiene cada vez mayor relieve en la empresa, tanto por el desarrollo de las nuevas tecnologías, que exigen una constante especialización y puesta al día de los conocimientos, como por su aportación de trabajo creativo para adaptarse a las nuevas necesidades del mercado en una creciente complejidad social. Las llamadas «empresas del tercer tipo» (4) superaron mejor la crisis del setenta sin perder competitividad y mostrándose muy eficaces. «Estamos ante un deslizamiento —explica Alejandro Llano— de la empresa desde el área de la *técnica* al área de la *cultura*; es más, ante un tránsito de la consideración de la economía, como una ciencia natural a su consideración, como una auténtica ciencia humana» (5). Ha nacido en

(3) BELL, DANIEL: *The coming of Post-industrial Society. A venture in social Forecasting*, Nueva York, Basil Books, 1973.

(4) Cfr. ARCHIER, G. y SERIEUX, H.: *La empresa del tercer tipo. Una nueva concepción de la empresa*, Barcelona, Planeta, 1985

(5) LLANO, A.: *La nueva sensibilidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 2.^a edición, 1988, p. 152.

estos últimos años el concepto de *cultura de la empresa* (6), que indica un espíritu integrado de valores, una especie de ideario y un estilo de trabajo que facilita la integración de los trabajadores en la empresa, buscando su promoción interna y su perfección y desarrollo de forma que la empresa la sientan como propia y cada uno sea consciente de que cuenta con el porqué pertenece a la empresa.

Señalaba el Romano Pontífice, al final de la cita anterior, que hoy día «el factor decisivo es cada vez más el *hombre* mismo, es decir, su capacidad de conocimiento, que se pone de manifiesto mediante (...) (la capacidad) de intuir y satisfacer las necesidades de los demás». La complejidad social, junto con la continua aparición de nuevas necesidades —algunas provocadas por el consumismo— y la variedad de opciones exigidas por la demanda, según sus gustos y necesidades, y llevadas al mercado por las muchas clases de productos de la oferta, origina hoy en día un mercado muy diferenciado, muchas veces con una demanda muy selectiva. Si es cierto que no hay dos dentistas iguales, ni dos ultramarinos iguales, ni dos empresas de transportes exactamente iguales —lo cual no quiere decir que no haya competencia entre ellos—, también es cierto que no hay dos clientes exactamente iguales. No hay dos empresarios iguales, ni dos empresas iguales: pueden tener los mismos procesos de producción, pero siempre habrá muchas diferencias particulares que se proyectarán en el producto que lancen a la venta. «Está claro, sin embargo, que hoy el problema no es sólo ofrecer una cantidad de bienes suficientes, sino de responder a una *demanda de calidad*: calidad de la mercancía que se produce y se consume; calidad de los servicios que se disfrutan y calidad del ambiente y de la vida en general»

(6) Cfr. DEAL, TERENCE y KENNEDY, ALLEW: *Corporates Cultures*, Reading (Mas. Addison-Wesley, 1982).

(n. 36). Esta calidad en la oferta y en la demanda está motivada por tener muy en cuenta a la persona.

Hablar de competencia con el mercado, lleva fácilmente asociada una lucha sin cuartel de unos contra otros, y en el fondo se ve más como enfrentamiento que como actividad económica. Pero, sin dejar de lado la agresividad que comportan muchas actuaciones competitivas, *llevadas* muchas veces con falta de madurez ética y otras por el deseo lógico de cubrir necesidades fundamentales, también es cierto que la competencia del mercado estimula la creatividad de la persona; origina la elaboración de nuevos bienes que satisfacen una gran variedad de gustos y preferencias de la demanda de la persona en el mercado.

La competencia será creadora de riqueza y motora de desarrollo cuando motiva a los empresarios a buscar la combinación de factores menos costosa y descubrir cuál es la que obtiene el producto más valioso a menor precio; a buscar sobre todo nuevas zonas de demanda y a satisfacer deseos y gustos que no se han dado cuenta otros empresarios competidores. La competencia lleva a ofrecer nuevas oportunidades, y el empresario corre el riesgo —fruto de su libertad— de acertar, encontrando esa demanda y así obtener un beneficio, o de equivocarse en sus expectativas y obtener una pérdida.

II

1. Noción de beneficio

El concepto de beneficio tiene varias explicaciones, pues no hay un solo concepto de beneficio sino varios; así, se habla de beneficio fiscal, beneficio contable, beneficio puro, etc. De una forma simple, se considera beneficio a la diferencia entre ingresos y gastos durante un período de tiempo. Esta noción vendría a ser lo que se co-

noce, en términos económicos, como el beneficio contable. El beneficio puro es un tipo de beneficio más elaborado; es aquel que queda como residuo —la diferencia—, restando a los ingresos todos los costes, incluyendo el denominado «coste de oportunidad», es decir, la remuneración que obtendría el empresario si el capital invertido lo invirtiese como préstamo en otra actividad. El beneficio puro es también conocido en el mundo de los negocios como el superbeneficio.

Remontándonos un poco, podemos recordar que la actividad de la empresa genera una riqueza denominada valor económico añadido. Esta se obtiene por la diferencia entre el importe de las ventas y el coste de las primeras materias y costes habidos en su transformación. Esta riqueza o renta generada es la que se reparte entre todos los que han tomado parte en la producción: una parte va a pagar el trabajo de dirección o de mano de obra, que es la denominada salarios; otra va al Estado en forma de impuestos; la que remunera los fondos de terceros se llama interés; la parte que va a los titulares del capital se llama beneficio; lo que de éste no se paga como dividendo, sino que se separa para amortizaciones y provisiones, se llama autofinanciación. Como puede verse, el beneficio propiamente dicho, es decir, el dividendo, en el caso del accionista, tiene carácter residual o excedente, es decir, que previamente ha generado riqueza para trabajadores, proveedores y prestamistas.

Schumpeter (7) explica cómo la introducción de una innovación le permite al empresario tener una situación de preponderancia en el mercado, por la cual obtiene un beneficio. Esta innovación puede ser muy variada: un ahorro en el proceso productivo, una mejora en la organización, abrir nuevos mercados, encontrar primeras mate-

(7) SCHUMPETER, J. A.: *Teoría del desenvolvimiento económico*, 3.^a ed. México, 1963, cap. 4.

rias más económicas, etc. En este caso, el beneficio es un premio a la innovación del empresario. Pero este beneficio de innovación es temporal, pues en la medida que se produce atrae a la competencia, y en la medida que se divide entre los competidores se va reduciendo. Frank H. Knight explica la estrecha relación que hay entre riesgo, incertidumbre y beneficio (8). Según este autor el verdadero beneficio es el debido a las decisiones del empresario tomadas en incertidumbre. Por esta razón, y asimilando vulgarmente la noción de riesgo a la incertidumbre, suele decirse que para que haya beneficio tiene que haber riesgo, e incluso se establezca una relación inversa entre el grado de riesgo y el nivel de beneficio esperado.

Por tanto, se ve también que hay una estrecha relación entre beneficio e inversión. Si no hay beneficio el capital no se interesa por la empresa, y a la larga no hay empresa; en cambio, con beneficio hay empresa, que quiere decir inversión y empleo. Por esto se ha podido decir reiteradamente, pero no ociosamente, que «el beneficio de hoy es la inversión de mañana y el empleo de pasado mañana» (9).

2. El beneficio en *Centesimus annus*

«La Iglesia reconoce la justa función de los beneficios, como índice de la buena marcha de la empresa. Cuando una empresa da beneficios significa que los factores productivos han sido utilizados adecuadamente y que las correspondientes necesidades humanas han sido satisfechas debidamente» (n. 33). No cabe duda que la remune-

(8) KNIGHT, F. H.: *Riesgo, incertidumbre y beneficio*, Madrid, 1947, cap. 5-12.

(9) TERMES, R.: *La función social del beneficio*, Seminario Empresa y Humanismo, Pamplona, 10 de marzo de 1991.

ración que se obtiene en la actividad económica es un incentivo para satisfacer los deseos de los otros, de la mejor manera, y, en definitiva, la posibilidad de obtener un beneficio es lo que motiva el riesgo para elaborar una oferta que pueda satisfacer una demanda. Es decir, el beneficio tiene una estrecha relación con el interés del otro sobre aquello que nosotros llevamos al mercado. Recuérdese la conocida frase de Adam Smith: «No esperamos comer por la benevolencia del carnicero, del cervecero y del panadero, sino por su interés». Es decir, hay beneficio cuando nuestro interés coopera con el interés de otro. Y el interés individual es un derecho humano que no puede ser despojado sin importantes consecuencias: «Donde el interés individual es suprimido violentamente, queda sustituido por un oneroso y opresivo sistema de control burocrático que esteriliza toda iniciativa y creatividad» (n. 25). Este es el error antropológico del colectivismo, que lleva a su fracaso.

El beneficio es el que da origen al empresario, que como su etimología indica es quien emprende una acción económica. En un sistema de libre concurrencia, si hay emprendedores, empresarios, es porque hay posibilidad de obtener un beneficio económico. Si no hubiera beneficio no habría empresas que acudiesen al mercado, aunque hay otros modos asociativos de conseguir una finalidad económica o no, pero que son impropios en cuanto a su naturaleza para ir al mercado.

Hace ya más de tres años, en *Sollicitudo rei socialis* (n. 15), Juan Pablo II defendía claramente el derecho de iniciativa económica en base a motivos antropológicos: la subjetividad de la persona. «Se trata de un derecho 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 de-

cir, la *subjetividad* creativa del ciudadano». Puede decirse que con este párrafo se da un importante aldabonazo a la empresa y al empresario. En *Centesimus annus* escribe con parecidos argumentos: «El hombre, en efecto, cuando carece de algo que puede llamar "suyo" y no tiene posibilidad de ganar para vivir por su propia iniciativa, pasa a depender de la máquina social y de quienes la controlan, lo cual le crea dificultades mayores para reconocer su dignidad de persona» (n. 13).

Eliminar el derecho a la iniciativa económica atenta gravemente al espíritu de iniciativa; es decir, no se defiende la libre iniciativa económica por motivos económicos, sino por algo más profundo: el reconocimiento ético de un derecho humano. «La moderna *economía de la empresa* comporta derechos positivos, cuya raíz es la libertad de la persona» (n. 32). Por tanto, se está aquí jugando la dignidad de la persona humana. Con razón, Juan Pablo II escribía: «El error fundamental del socialismo es de carácter antropológico» (n. 13).

El beneficio rectamente buscado es tratado por Pío XI en *Quadragesimo anno* (n. 136); además de aprobarlo señala la importancia y valor moral de las inversiones productivas como medio de solidaridad. Igualmente es tratado en *Gaudium et spes* (n. 70). Conviene tener en cuenta que en la situación real del mercado afirmar que las empresas actúan según el principio del beneficio no quiere decir que sólo sea esto lo que les mueva; aunque hay casos en que sí es verdad, sería muy discutible decir que en realidad y verdaderamente lo sea para la mayoría. Como tampoco es por obtener un beneficio extraordinario, pues sólo un pequeño número de empresas lo alcanza y nunca es por mucho tiempo, en las condiciones normales del mercado, pues enseguida otras empresas satisfarán esa demanda.

Matiza el Papa: «Sin embargo, los beneficios no son el único índice de las condiciones de la empresa» (n. 35). Y

esto es sabido por cualquier profesional de la vida económica, e incluso si ése fuese el motivo prioritario en el trabajo de una empresa, por su carácter inhumano sería difícilmente viable. Por eso continúa diciendo: «Es posible que los balances económicos sean correctos y que al mismo tiempo los hombres, que constituyen el patrimonio más valioso de la empresa, sean humillados y ofendidos en su dignidad» (n. 35). Esto tiene lugar cuando las personas se objetivan y reducen a medios de producción: el trabajo infantil, presiones prepotentes, como el acoso sexual o sobornos y chantajes, que, además de distorsionar la vida empresarial por pérdida de autoridad y de confianza, degradan las personas que realizan esas acciones (10).

También pueden ser «humillados y ofendidos en su dignidad» los trabajadores que, por exceso de mano de obra, falta de organización sindical, reciben salarios insuficientes para «sus necesidades fundamentales», como ocurre a veces en países en vías de desarrollo, donde algunos empresarios se aprovechan de situaciones de necesidad para obtener a cambio elevadísimos e injustos beneficios. «En el contexto del Tercer Mundo conservan toda su validez —y en ciertos casos son todavía una meta por alcanzar— los objetivos indicados por la *Rerum novarum* (...): el salario insuficiente para la vida de familia, los seguros sociales para la vejez y el desempleo, la ordenada tutela de las condiciones de trabajo» (n. 34). En 1988, Juan Pablo II, en *Sollicitudo rei socialis* (11), pidió la reforma del comercio internacional para el caso de la venta de mercancías producidas a bajo coste en naciones carentes de adecuadas leyes laborales o débiles en aplicarlas. Tres años más tarde, vuelve el Pontífice a ratificar la

(10) Cfr. MELE, D.: «La empresa en el desarrollo», en AA.VV. Estudios sobre la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, Madrid, 1990, p. 526.

(11) *Sollicitudo rei socialis*, n. 43.

idea anterior, utilizando algunos aspectos: «La sociedad y el Estado deben asegurar unos niveles salariales adecuados al mantenimiento del trabajador y su familia, incluso con una cierta capacidad de ahorro» (n. 15). Se ratifica el salario familiar, se añade como novedad el ahorro y se sale al paso de la concepción liberal del salario por libre mercado, de forma que el salario justo se convierte en la verificación de la justicia del sistema económico.

Tampoco estos beneficios pueden conseguirse a costa de unas condiciones de trabajo indignas, humillantes o peligrosas para el trabajador. En las encíclicas *Laborem exercens* (n. 19) (12) y *Sollicitudo rei socialis* (n. 14), Juan Pablo II expuso con claridad su pensamiento, señalando la higiene y seguridad física, así como no dañar la integridad moral de los trabajadores. Ahora vuelve a ratificar y concretar lo de aquellos documentos, cuando escribe: «Hay que garantizar el respeto por horarios "humanos" de trabajo y de descanso» (n. 15). Lo mismo puede decirse de los trabajos con productos peligrosos. Es conocida la tendencia de algunas compañías a trasladar sus industrias a países subdesarrollados con menos exigencia legal o incluso nula en seguridad e higiene en el trabajo, en contaminación, etc., que permite realizar procesos de fabricación que atentan a la vida de los trabajadores y por tanto lesionan la dignidad de la persona.

Todos estos aspectos negativos a los que hago referencia son aquellos que componen lo que la nueva encíclica denomina «capitalismo radical». Esta forma de capitalismo viene siendo rechazada desde León XIII, por tener una concepción del hombre unidimensional: lo «reduce totalmente a la esfera de lo económico y la satisfacción de las necesidades materiales» (n. 19); el trabajo es consi-

(12) Cfr. MELE, D.: «La remuneración del trabajo», en Estudios sobre la *Laborem exercens*, F. Fernández (ed.), pp. 447-472, BAC, Madrid, 1987, donde recoge las condiciones para la justicia en el salario.

derado como la mercancía que León XIII en *Rerum novarum* condenaba tajantemente.

Juan Pablo II quiere alertar del peligro de sobrevalorar el capitalismo, tras el desmoronamiento del colectivismo; por eso, nos previene diciendo que en su forma de capitalismo rígido juzga que los «fenómenos de marginación y explotación, especialmente en el Tercer Mundo, así como fenómenos de alienación humana especialmente en los países más avanzados (...) considera condenado al fracaso todo intento de afrontarlos y, de forma fideista, confía su solución al libre desarrollo de las fuerzas de mercado» (n. 42).

CARLOS MOREDA DE LECEA

MORALIDAD Y EFICACIA ECONOMICA

«El desarrollo integral de la persona humana en el trabajo no contradice, sino que favorece más bien la mayor productividad y eficacia del trabajo mismo».

(Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 43)

Cuán cerca estuvo de la verdad aquel insigne filósofo, Etienne Gilson, cuando escribió que lo importante no era aventurarse a decir cómo deberían ser las cosas, sino encontrar la verdad acerca de las mismas y actuar en consecuencia: lo verdaderamente crucial es saber cómo es realmente el hombre y modelar la sociedad en función de su modo de ser (1). Esto es justamente lo que muchos no han querido aceptar de buenas a primeras. Pero ahora el hambre, la realidad del hambre, les ha obligado a recaptar y a reconocer que es absolutamente ineficaz diseñar un sistema socio-económico a espaldas del verdadero ser del hombre. Es así como estamos asistiendo al resquebrajamiento del totalitarismo comunista, a un ritmo sobrecogedor, tanto como si se tratara de una entrega por fascículos mensuales. Permítasenos aún volver a Gilson: «La naturaleza es modificable sólo dentro de ciertos límites. Es extremadamente peligroso imaginar que la naturaleza humana y las sociedades humanas son creaciones libres del hombre y, concretamente, del todo bajo el poder del hombre. El castigo para esta clase de error es terrible. Toda sociedad que no tiene en cuenta las leyes fundamen-

(1) Cfr. GILSON, E.: *Elementos de Filosofía Cristiana*, Rialp, Madrid, 1970, p. 349.

tales de la naturaleza humana y del orden establecido por Dios, se acarrea su propia destrucción (...). Cualquier sociedad que ignore estos hechos está condenada a su propia ruina» (2).

Pero ¿hasta qué punto el llamado «capitalismo» ha dado una respuesta cabal a las exigencias de la especie humana? Por lo pronto, lo que salta a la vista es el triste espectáculo de un mundo que, a pesar de haber sabido dar con las leyes y mecanismos generadores de riqueza, alberga masas ingentes de población sometidas, en palabras de Juan Pablo II, al insoportable peso de la miseria (3). Lo cierto es que ni donde se ha negado (o se negó) la libertad, ni tampoco donde se ha hecho alarde de ella, se ha logrado un orden social suficientemente justo. Desde luego, los negadores de la libertad nunca hubieran podido alcanzarlo, porque lo que está viciado de raíz, por lo menos a largo plazo, no puede prosperar. Pero los que han apostado por la «libertad» tampoco han conseguido unos resultados satisfactorios. Sin duda, en Occidente ha prosperado la riqueza material pero, aunque parezca paradójico, en no pocos lugares también lo ha hecho la miseria, tanto económica como de otras índoles (4). ¿Cuál es la clave del problema? (5).

(2) *Ibidem*.

(3) «Dejando a un lado el análisis de cifras y estadísticas, es suficiente mirar la realidad de una multitud ingente de hombres y mujeres, niños, adultos y ancianos, en una palabra, de personas humanas concretas e irrepetibles, que sufren el peso intolerable de la miseria. Son muchos millones los que carecen de esperanza, debido al hecho de que, en muchos lugares de la tierra, su situación se ha agravado sensiblemente» (JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis*, n. 13). Cfr. también el número 17.

(4) *Ibidem*, n. 15.

(5) Permitasenos avanzar de algún modo la respuesta con palabras del Romano Pontífice: «Es menester preguntarse si la triste realidad de hoy no será, al menos en parte, el resultado de una concepción demasiado limitada, es decir, prevalentemente económica, del desarrollo» (*Sollicitudo rei socialis*, n. 15).

Carecería de sentido cuestionar o problematizar la necesidad de una actividad encaminada a la «producción» y posterior «administración» (óptima) de los recursos entre los habitantes de la tierra. Aún más: ésta es una actividad esencial, específica del hombre y exclusiva de él. Además de que el ser humano es el único ente capaz de producir/obtener bienes materiales («generar riqueza») de modo especialmente organizado (6) y de *intercambiarlos* con sus semejantes (7), este «producir» u «obtener» encierra en el hombre un carácter muy peculiar, pues no permanece en un puro «conseguir para subsistir», es susceptible de redimensión (trascendiendo el aquí, el ahora y el orden de lo material, para alcanzar lo espiritual —cultural, intelectual, moral...—) (8), es ocasión para el nacimiento o refuerzo de relaciones (sociales, familiares), etc. (9).

(6) «La ordenada división del trabajo es mucho más eficaz en orden a la producción de los bienes que el esfuerzo aislado de los particulares» (PIO XI: *Quadragesimo anno*, n. 118).

(7) El contrato de compra-venta es una consecuencia de la maduración de la sociedad que, emprendiendo una vida más civilizada y culta, necesita de nuevas formas de comercio, dejando atrás las molestias originadas en el trueque. Así lo exponía uno de los más insignes representantes de la Escuela de teólogos de Salamanca, Domingo de Soto: «El Género Humano ha caminado de lo imperfecto a lo perfecto. Y por este motivo al principio, como era rudo e inculto y estaba necesitado de pocas cosas, tenía suficiente con el cambio; más después, emprendiendo una vida más culta, más civilizada y distinguida, tuvo necesidad de inventar nuevas formas de comercio, entre las cuales la más digna de alabar es la práctica del comercio» (DOMINGO DE SOTO: *De Iustitia et Iure*, III, liber VI, q. 2, a. 1 —edición a cargo del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968—).

(8) «Como persona, el hombre es sujeto de trabajo. Como persona, él trabaja, realiza varias acciones pertenecientes al proceso del trabajo; éstas, independientemente de su contenido objetivo, han de servir todas ellas a la realización de su humanidad, al perfeccionamiento de esa vocación de persona, que tiene en virtud de su misma humanidad» (JUAN PABLO II: *Laborem exercens*, n. 6).

(9) *Ibidem*, n. 10.

Brevemente, puede decirse que el hombre es *homo oeconomicus* (aunque no sólo *homo oeconomicus*) y por eso cabe afirmar sin recelos que la actividad económica es algo profundamente humano; es parte del modo de ser del hombre y una clara manifestación de su particular sociabilidad. Todo esto constituye uno de los medios con que cuenta la especie humana en su haber para progresar por encima de los irracionales (10), los cuales también ejercitan (a su manera) este conseguir u obtener recursos (sin trascender el subsistir aquí y ahora). No se puede obviar el «tener», porque el hombre es esencialmente *homo oeconomicus*, pero tampoco se puede relegar el «ser», porque no es sólo *homo oeconomicus*: el «tener» debe abrir paso al progreso espiritual (intelectual y moral) del ser humano; progreso que, por otra parte, es a su vez motor de mayor progreso material, tanto cuantitativa como cualitativamente hablando.

Lo que haya de *ser* la Economía no puede configurarse al margen del *ser* del hombre. Dada su naturaleza corporal, es innegable la necesidad de allegamiento y racional administración de los bienes materiales; pero, en segundo lugar, supuesta su naturaleza espiritual, lo material debe abrir vía (no sofocar) a lo más elevado. Si el hombre debe llegar a lo segundo, la actividad económica hay que concebirla de tal modo que permita este salto, de modo que se enriquezca ella misma gracias a las aspiraciones más altas a las que debe ceder paso, pero, en ningún caso considerarla como algo desligado o carente de importancia, pues «como dijimos, la felicidad parece necesitar también de esta clase de prosperidad (material)» (11). Es más, el bienestar material es parte (aunque sólo eso: parte, y no la más importante) de la verdadera

(10) Desde esta perspectiva se comprende mejor la promoción del trabajo a la categoría de derecho natural.

(11) ARISTOTELES: *Ética a Nicómaco*, I, 8 (1099b 7-8).

felicidad humana: «Ninguna actividad perfecta admite trabas, y la felicidad es algo perfecto. Por eso el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos (...) para no tener trabas de esa clase» (12). Por lo tanto, es también tarea de la Economía procurar al hombre su fin último (la felicidad), al menos no impidiéndolo, a la vez que es muy conveniente que la búsqueda de este fin último «asuma» (potenciándola) la actividad temporal (económica, etc.) (13). Desde esta perspectiva estamos decididos a hacer nuestra la noción de Economía más amplia, acuñada por Joseph Höffner, para quien «el objetivo de la Economía descansa en la sostenida creación de las precondiciones materiales requeridas para permitir a los individuos y a las entidades sociales desarrollarse de un modo acorde con la dignidad humana» (14). La actividad económica, debe, por tanto, alzar su punto de mira: se requiere, en consecuencia, un desarrollo de «todo» el hombre para «todos» los hombres: «El desarrollo (...), para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre» (15).

Volvemos a la pregunta inicial: ¿Por qué no se ha alcanzado el «desarrollo» proporcionado a las exigencias del hombre? La respuesta, como casi siempre, es simple. En primer lugar, por la misma estrechez de miras en lo

(12) *Ibidem* (VII, 13 1153b 17-19).

(13) En palabras de Pío XI, estos «bienes (los materiales) deben bastar no sólo para cubrir las necesidades y un honesto bienestar, sino también para llevar a los hombres a una feliz condición de vida, que, con tal de que se lleven prudentemente las cosas, no sólo no se oponen a la virtud, sino que la favorecen notablemente» (*Quadragesimo anno*, n. 75).

(14) Traducido de HÖFFNER, J.: *Inaugural paper read at the Autumn General Meeting of the German Bishops' Conference, Fulda, 23-IX-1985*, publicada en «Ordo Socialis» de la Association for the Advancement of Christian Social Sciences.

(15) PABLO VI: *Populorum progressio*, n. 14. Cfr. JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis*, nn. 28-29, 9 y 17.

que a la concepción de este «desarrollo» se refiere. Digámoslo bien claro: la prosecución de un supuesto «desarrollo» meramente económico, al margen de toda otra consideración, es absolutamente «ineficiente» e «ineficaz», precisamente, para los mismos intereses «macroeconómicos» (16). Ahí no sobra ninguna palabra: intereses «macroeconómicos», porque, además de conseguir rentabilidad a nivel de cada empresa (17), nos interesa sobremanera la creación de riqueza para toda la nación (lo cual, a su vez, es lo más beneficioso para las empresas); hablamos de «ineficiencia», porque un «desarrollo miope» lleva a realizar «cosas malas» (18) (en general, poco o nada rentables), y, finalmente, decimos «ineficacia», porque, en el trabajo o actividad profesional, la ausencia de otras dimensiones más allá de lo meramente económico genera fácilmente individualismo, «tedio» y vacío de creatividad en dicho trabajo (una mala, perezosa y nada realizadora ejecución de las tareas) (19).

En segundo lugar (en realidad es parte del punto anterior), no se consiguen mejores resultados macroeconómicos por la ausencia de unas adecuadas pautas de comportamiento moral, lo cual dificulta enormemente un funcionamiento justo y eficaz de los diversos instrumentos económicos. Los hombres hemos sabido dar con las claves de la creación de riqueza (al menos con unas cuantas): se han producido «milagros» económicos y en parte se sabe

(16) Cfr., por ejemplo, JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis*, nn. 15 y 28.

(17) Nivel «microeconómico».

(18) «Ineficiencia»: «not to do right things», como, por ejemplo, gastar recursos públicos (captados mediante impuestos —detracción de las rentas personales—) para financiar o subvencionar la práctica del aborto.

(19) «Ineficacia»: «not to do things right», como, por ejemplo, el clásico, aburrido y poco servicial trabajo hecho rutinariamente desde estructuras excesivamente burocratizadas.

cómo hacerlos, conocemos qué condiciones se requieren para alcanzar determinados efectos macroeconómicos o para suavizar el inherente «vaivén» del ciclo económico, etc. Sin embargo, como es patente, se han dado lamentables retrocesos en este aspecto, incluso en naciones ricas hay importantes bolsas de pobreza (20), y de pobreza no sólo económica. Por lo demás, hoy somos conscientes de que, o el desarrollo económico consigue alcanzar a todos, o no es un desarrollo a la medida de las irrenunciables aspiraciones del hombre: la misma existencia de personas (concretas, únicas e irrepetibles) que viven de la forma más miserable es algo que ya de por sí merece un juicio moral severo: la cuestión del desarrollo encierra en sí misma un carácter ético (21).

Unas pautas de comportamiento moralmente correctas, además de que son exigibles por ser el hombre quien es, resultan también imprescindibles desde el punto de vista de la mera rentabilidad, porque un entorno inmoral introduce disfuncionalidades (efectos perversos) en el funcionamiento de los mecanismos reguladores y propulsores de una economía de mercado. Y lo que es más grave, *no hay medios técnicos que puedan impedir los efectos perversos debidos a la falta de virtud en los agentes económicos* (22): «Una sociedad materialista generará actividades económicas inmorales, tanto den-

(20) El «Cuarto Mundo» (cfr. JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis*, nn. 14 y 16).

(21) Cfr., por ejemplo, *ibidem*, n. 8.

(22) «La amplitud del fenómeno pone en tela de juicio las estructuras y los mecanismos financieros, monetarios, productivos y comerciales que, apoyados en diversas presiones políticas, rigen la economía mundial: ellos se revelan casi incapaces de absorber las injustas situaciones sociales heredadas del pasado y de enfrentarse a los urgentes desafíos y a las exigencias éticas» (JUAN PABLO II: *Redemptor hominis*, n. 16 —la cursiva es nuestra—).

tro del mercado como en cualquier otro mecanismo de asignación» (23).

Es cierto que el devenir de las cosas temporales tiene un margen de autonomía respecto de lo moral: especialmente a nivel de agentes individuales, ser bueno no garantiza el ser rico; ser malo no implica fracaso en lo económico. Esto es verdad, aunque sólo sea por el evidente hecho de que muchos se han enriquecido con «negocios» absolutamente indignos de la condición humana.

Pero esto no quita lo anterior: la inmoralidad introduce muchos problemas en el funcionamiento del sistema económico; a saber, distorsiones en el mercado —alzas de precios, cotizaciones, intereses, etc.— como fruto de la especulación vacía y no como resultado de la genuina creación de riqueza (24); despilfarro de recursos —y si la población no ahorra tampoco lo hace el sector público— caracterizado además por el creciente riesgo de extorsión y malversación incontroladas de fondos; presión alocada y agobiante de la demanda sobre la oferta —con la consecuente amenaza inflacionista—; endeudamientos irresponsables con el sector exterior —que suelen ahogar y neutralizar los exiguos avances del PIB—; evasión de capitales —la «estocada final» para las economías anémicas—; degradación cultural y del ambiente familiar —directamente proporcional al crecimiento de la violencia, drogadicción y demás actividades alienantes de este mundo—; disminución, escasez y empobrecimiento de los recursos humanos —con el creciente «peso social» e impositivo que esto supone, además del riesgo de la extensión solapada de la eutanasia—; pérdida de la riqueza y valo-

(23) ARGANDOÑA, A.: *Razones y formas de la solidaridad, en Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis», o.c., p. 351.*

(24) «Los vicios de los comerciantes no son propios del comercio, sino de las personas que los ejercen» (DOMINGO DE SOTO: *De Iustitia et Iure*, III, liber VI, q. 2, a. 2).

res del trabajo —dañando uno de los puntos de encuentro más claro para vivir la solidaridad—; inestabilidad social —con la consecuente inhibición de la inversión ante la incertidumbre y falta de expectativas favorables, además del crecimiento del desempleo—, etc.

Visto positivamente, suponiendo que el instrumental técnico y los mecanismos económicos usados sean adecuados o proporcionados al modo de ser del hombre (25), entonces las mejores garantías de su mejor y más justo funcionamiento vienen dadas —en gran parte— por la mejor conducta moral de la sociedad (actitud virtuosa de los agentes económicos e institucionalización de «estructuras de virtud»). De un lado, el mercado, como instrumento técnico que permite una asignación más eficaz (justa) de precios en las transacciones comerciales (26), actuará con mayor eficacia cuanto más elevado sea el nivel de solidaridad vivido en la sociedad en la cual está inserto (27). Ahí se encuentran de nuevo frente a frente dos objetivos hoy día poco conciliados: libertad y justicia. ¿Cómo asegurar la actuación justa de las partes contratantes (sin fraude, sin competencia desleal, sin abusos de poder..., que desplacen el precio de modo artificial), dando, a la vez, amplio margen de libertad? Desde luego, no

(25) Porque respetan la libertad humana, la primacía del individuo, fomentan la iniciativa responsable de los individuos, no se basan directamente en la «competencia individualista», porque directamente no impiden la realización de los más altos valores humanos, etc.

(26) Se trata de coordinar lo mejor posible —evidentemente, dentro de un entorno de justa libertad— la multitud de decisiones de oferta de venta de unos agentes con las necesidades de compra de otros, lo cual supone recoger y combinar numerosas informaciones que previamente se encuentran en un estado de mayor o menor dispersión.

(27) «Las reglas del mercado solamente funcionan cuando existe un consenso moral básico que las soporta» (RATZINGER, J.: *Introducción al Simposio «Iglesia y Economía y su responsabilidad para el futuro de la economía mundial»*, ROMA, 21-XI-1985).

a base de controles, prohibiciones, proliferación de reglamentos, etc., fenómenos directamente restrictivos de la libertad (28); tampoco es cuestión de suspimar por una «libertad total» sin más, pues, además de que la libertad humana es limitada, un «máximo» de libertad no asegura, *per se*, su «óptima administración» (29). No resta más alternativa que la de una actuación simultáneamente libre y responsable de los agentes, es decir, una actuación correcta, no sólo desde un punto de vista técnico, sino también moral. No es difícil entrever que un buen ambiente ético facilita (garantiza) el mejor funcionamiento del mercado (evitando distorsiones que en muchas ocasiones, *per se*, le son ajenas), pero, en definitiva, «son los hombres quienes confieren un contenido ético a la actuación del mercado», es decir, «la moralidad resultante será la moralidad de la sociedad en que se inserte el mercado —o, mejor, la moralidad de los sujetos que la integran—» (30).

De otro lado, podríamos desarrollar argumentos similares, aplicándolos a otras esferas del mundo económico: sólo un buen nivel de responsabilidad moral puede garantizar un uso de la propiedad privada con el «señorío» imprescindible para que no se desvirtúe *de facto* el desti-

(28) «La cooperación se consigue sin usar la fuerza» (FRIEDMAN, M.: *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966, p. 28).

(29) No estamos seguros de que el «amante de la verdadera libertad» pueda suscribir el ideal del «liberal», si es cierto que, «en realidad, uno de los objetivos principales del liberal es dejar los problemas éticos al individuo para que él se las entienda con ellos» (*Ibidem*, p. 27). A esto responderíamos con unas palabras de un defensor de la «libertad ordenada», Michael Novak: «La libertad humana no constituye solamente un fin. Es un medio para logros superiores. Cuán aterrador sería gozar de plena libertad y emplearla... en nada» (traducido de NOVAK, M.: *This hemisphere of liberty. A Philosophy of the Americas*, The AEI Press, Washington, 1990, p. 46).

(30) ARGANDOÑA, A.: *Razones y formas de la solidaridad*, o. c., p. 351.

no universal de los bienes; solamente la educación en las virtudes (intelectuales y morales) (31) proveerá a los gobernantes de la integridad, discernimiento y madurez necesarias para un gobierno justo al servicio del verdadero bien común y de todos los individuos, etc.

En definitiva, «es necesario un cambio de enfoque a la hora de establecer la identidad de la Economía (...). Es cada vez más evidente la influencia decisiva del marco antropológico en el que se intenta construir la ciencia económica» (32) y, una vez centrado el punto de mira en el mismo hombre (33), «la superación de los obstáculos mayores sólo se obtendrá gracias a decisiones esencialmente morales, las cuales, para los creyentes y especialmente los cristianos, se inspirarán en los principios de la fe (34), con la ayuda de la gracia divina» (35).

ANTONIO CAROL HOSTENCH

(31) Siempre se da por supuesto la competencia técnica (la cual tampoco está libre de responsabilidad moral).

(32) MARTINEZ-ECHEVARRIA, M. A.: *Evolución del Pensamiento Económico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983, p. 7.

(33) «Economía y técnica no tienen sentido si no son referidas al hombre a quien deben servir» (JUAN PABLO II: *Discurso a los empresarios y obreros en Barcelona*, 7-XI-82, n. 7).

(34) No basta cualquier tipo de aspiración ética: ni una ética individualista (cfr. nota 66) o relativista («la gente "mala" y "buena" pueden ser la misma gente, según quien sea el que las juzgue» —FRIEDMAN, M., *Capitalismo y libertad*, o. c., p. 27—) pueden garantizar suficientemente la aspiración a la «solidaridad»; de hecho, «solidaridad» y «ética individualista» se nos antojan como antitéticas.

(35) JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis*, n. 35. En palabras del Papa Pío XI, «la restauración y perfeccionamiento del orden social no puede llevarse a cabo sin la reforma de las costumbres, como con toda claridad demuestra la historia» (*Quadragesimo anno*, n. 97).

REFLEXION PARA UNA PRAXIS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN EL MARCO DE IBEROAMERICA

Ya en la recta final de este Simposio de Doctrina Social de la Iglesia a la luz de la *Centesimus annus*, toca reflexionar concretamente sobre aquel continente que también lee El Quijote en español y habla y reza en el mismo idioma. Una Iberoamérica con unas características muy señaladas, que nos exigen una denuncia y una pesquisa continua, no sólo por parte de los organismos internacionales, sino también, creo yo, por la Doctrina Social de la Iglesia, por su entrañable vocación esencialmente humanitaria, pues no en balde su fundamento teológico es, nada más y nada menos, que el Evangelio de Jesús. Y no es verdad que el atropello a la libertad de iniciativa, el derecho a vivir dignamente, el derecho al SER desde su propia identidad, sea propio tan sólo de los países desarrollados, como si aquel mundo estuviera condenado de por vida a la miseria.

Pienso, por tanto, que el esquema de la estructura de la acción en aquella parte del mundo tiene que ocurrir por la orientación del sujeto hacia el BIEN, dejar todo el espacio a la persona, a su iniciativa, a su inventividad de la creación y sobre todo a la rectitud moral; así está diseñado en la *Centesimus annus*. En este marco, por tanto, es preciso determinar qué cosa es posible pedir de la Doctrina Social de la Iglesia para una mayor eficacia históri-

ca concreta; de frente y sin ambages a las críticas que pueda tener con respecto a la Teología de la Liberación, con la que indudablemente debe entrar en un diálogo franco y abierto, para una mayor eficacia en su conjunto de aplicación; de donde se sigue una profunda necesidad de incrementar la formación urgente ético-social de hombres teólogos-críticos, pero responsables. La naturaleza de la acción en este sentido es tal que la formación deberá afectar profundamente no sólo a la vertiente cognoscitiva, sino esencialmente a la vertiente moral: la profundización doctrinal es un requisito indispensable, pero no suficiente. La Doctrina Social de la Iglesia descansa sobre asuntos distintos del intelectualismo ético, según el cual el conocimiento verdadero es suficiente para el buen actuar. Voces muy autorizadas de la Iglesia iberoamericana estiman muy urgente esta tarea formativa, y ya lo creo que sí. Yo diría que el único punto de Puebla que ha quedado irrealizado es aquel de «Los constructores de la sociedad».

Aún no se ve en acción una clase política evidentemente inspirada en esos principios morales que hemos venido escuchando en este Simposio y necesarios, como reiteradamente vienen señalados en la *Centesimus annus*; nos hace falta evidentemente una ética pública, una filosofía moral pública; pero las vamos conquistando poco a poco. El pueblo iberoamericano, sobre todo, ha venido aprendiendo dignidad, sobre todo en Nicaragua. Dignidad ante el atropello de un capitalismo, distinguiendo, como dice don Antonio Oriol, ese capitalismo selvático, yo diría trasnochado, que nos tiene sumidos en tantos problemas. Ese tipo de capitalismo claramente denunciado y condenado por la *Centesimus annus*.

Y dicho lo anterior paso a diseñar un poco el continente. Somos varias américas, es verdad. En México, en Guatemala, en Caracas, Bogotá, Lima, Río de Janeiro, Buenos Aires o Managua, podemos estar en algunos ba-

rrios y sectores de la ciudad en el siglo xx. Pero basta viajar un cuarto de hora o veinte minutos para encontrar otro escenario: de fabelas, tugurios o cayampas, como si fuera un mundo de ciencia ficción; se cambia de espacio geográfico y de tiempo histórico. El señorito limeño o santiaguino maneja computadoras, rayos laser o el último modelo de automóvil, y muchísimos de nuestros compatriotas: quechuas, zapotecas, totonacos, mayas o aymaras, no conocen la aspirina, se manejan aún con la rueda de hilar o llevan la contabilidad con nudos. Nadie, empero, puede dudar de su gran sentido democrático, no en balde practicaron y practican desde milenios los más equitativos y ecuánimes procesos electorales para elegir a sus caciques o gobernantes. ¿Por qué discriminarnos? ¿Por qué no valen para ellos los derechos humanos, atropellados por ese capitalismo salvaje? ¿Por qué algunos hasta llegan a pensar que la democracia o el desarrollo de la persona no se hizo para nosotros?

Los iberoamericanos no podemos vivir condenados a sistemas de excepción, a leyes de la inseguridad, a que nuestros niños se mueran de física hambre, sin que la comunidad internacional, el mundo occidental, se den por enterados. Esto está condenado por la *Sollicitudo rei socialis*, como por la *Centesimus annus*. Si fuera así, esto sería tan sólo la expresión de un sistema mundial agotado. Y ya está bien; ese tipo de capitalismo salvaje y trasnochado debe terminar. ¿O será que, como decía Henry Barbuse, «el capitalismo es un sistema en el que para vivir hay que matar y en el que para progresar hay que arruinar»? No estamos con la cabeza agachada, pero hay que luchar muy duro y a veces hasta llorar, cuando conocemos cómo grupos inescrupulosos, instigadores o traficantes de capitales y de todo, se aprovechan de nuestra situación. A éstos habría que denunciarlos también y debían existir penas con la creación de un tribunal internacional que defienda el derecho más sagrado del hombre:

el derecho a la vida, el derecho de construirse, el derecho de trabajar en paz, el derecho a SER, como bien lo diseña la *Centesimus annus*.

Por otra parte, respecto a la cuestión de poner en práctica en Iberoamérica los derechos económicos y sociales y culturales que figuran también en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, y que la *Centesimus annus* viene a incidir reiteradamente, no es necesario reiterar que es un tema capital, esencial para todos nuestros países pobres; pobres, pero con un enorme potencial económico indiscutible.

El tema de la deuda externa es un lastre que debemos denunciar desde la Doctrina Social de la Iglesia; un lastre generado irresponsablemente, que nos impide el *take off*, el despegue definitivo, que nos condena a un desarrollo interno desigual y anárquico, en que minorías famélicas luchan no para vivir sino para sobrevivir. Sabemos que el Pacto de Derechos Sociales y Económicos consagra, urge el derecho al trabajo, a fundar sindicatos libres, a la seguridad social, el derecho fundamental a estar protegido contra el hambre, a la salud física y mental, a participar en la vida cultural y científica, etc. (Y nosotros sabemos lo que es comerse el hambre). No sabemos para quiénes se hacen estos pactos. Iberoamérica quiere desarrollo y democracia, teniendo como habitat un mundo de libertades. Anverso y reverso de los Derechos Humanos. Iberoamérica ha ratificado todos esos pactos y forman parte de nuestro sistema constitucional. Sin embargo, hasta 1987, nuestra mortalidad infantil era de 105 por mil, la esperanza promedio de vida es de 57-47 años y la tendencia es que el 52% de familias no satisfaga el 90% de sus necesidades de calorías. Hay zonas en que el ingreso familiar mensual es de US 20 dólares: 4.000 pesetas.

Hoy estamos en un nuevo mundo, ante una transformación vertiginosa. Esto nos puede dejar con enormes

masas de infraalimentados, que van creciendo galopantemente. Crecen geométricamente y los alimentos aritméticamente. Por eso es bueno recordar lo que Josué de Castro, en su «Geopolítica del Hambre», dice: «El lecho de la miseria es fecundo, cuando la mesa del pobre es escasa».

La presión del hambre va derrumbando en Iberoamérica a las instituciones jóvenes, sobre todo, que buscan una luz. Hoy, en vísperas del año 2000, no podemos permitirnos ser diezmados por la peste y por el hambre, y tenemos que luchar desde la luz que nos pueda brindar la Doctrina Social de la Iglesia (que es válida para creyentes y no creyentes). Es la hora de la humildad y aprender de la Madre y Maestra que, aunque a veces arrinconada y no del todo, por suerte, va dando pautas de acción. Por eso hago desde aquí un llamamiento a los que han realizado esta iniciativa del Simposio, para que se haga un llamamiento a los políticos y hacer una convocatoria para el estudio de la Doctrina Social de la Iglesia (europeos e iberoamericanos juntos, para encontrar fórmulas que de una vez por todas nos saquen del lastre de la enorme deuda externa, cuyo peso es tal que si no la tratamos en serio nos puede llevar a una encrucijada sin retorno: México, 108.000 millones; Brasil, 98.000 millones...).

Es necesario promover desde la Doctrina Social de la Iglesia este tipo de Simposios que nos metan en la cabeza a los políticos que sólo la cultura del servicio al hombre nos puede sacar del desastre. Hay que atacar la raíz del mal en la mayor parte del capitalismo selvático, en que el carácter comercial y privado de la banca les lleva a preferir tipos de inversión y plazos difíciles o imposibles de adaptar a las metas socioeconómicas generales de desarrollo.

A propósito de la deuda externa, ya saben que los siete grandes han endosado este tema a la banca privada, es decir, que lo solucione la banca privada, y ésta es una institución de lucro, presta sobre depósitos, minimiza los

riesgos; por eso Bertrand Russell bien decía que los bancos son «instituciones que han fundado los ricos para repartirse el dinero de los pobres», prestándole a los pobres.

La verdad es que a Iberoamérica le corresponden las 2/3 partes del endeudamiento bruto de los países en desarrollo con los bancos comerciales. Estudio de la CEPAL. Estos préstamos, en realidad, son un paraguas que puede pedirse prestado mientras haya buen tiempo, pero que se tiene que devolver justo en el momento en que empieza a llover.

Repito; es necesario, a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia, hacer un estudio a fondo de este tema, que es esencial para todos los países iberoamericanos. El tema de una deuda externa leonina, generada irresponsablemente por la inmoralidad del capitalismo selvático.

Y para terminar, permítanme decir que es bueno soñar. Y yo tengo un sueño. Pienso que la Doctrina Social de la Iglesia será una verdadera luz y nos permitirá salir de la situación en que ahora nos encontramos.

Lo que allá suceda afecta a Europa, sobre todo a España, y si creemos en la Doctrina Social de la Iglesia no podemos cruzarnos de brazos.

OCTAVIO SANABRIA CENTENO

anexo

**COMISION EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL
INSTITUTO SOCIAL LEON XIII
FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIOLOGIA
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA**

**SIMPOSIO NACIONAL
DE DOCTRINA SOCIAL
DE LA IGLESIA**

DE RERUM NOVARUM A CENTESIMUS ANNUS

**100 años de doctrina y aplicación del Magisterio
social de la Iglesia en España**

Madrid, 9-13 de septiembre de 1991

**FUNDACION PABLO VI
P.º de Juan XXIII, 3**

P R O G R A M A

Día 9 de septiembre, lunes

15,00-17,00 h. Recepción y entrega de materiales.

17,30 h. Sesión de apertura.

Intervendrán el Presidente de la Fundación Pablo VI y el Nuncio Apostólico de Su Santidad en España, Mons. D. Mario Tagliaferri.

Conferencia inaugural.

Génesis y significado de la *Rerum novarum*.

Excmo. y Rvdmo. D. José María Guix Ferreres. Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social y miembro del Patronato de la Fundación Pablo VI.

19,00 h. Presentación de los Seminarios y su metodología de trabajo.

20,00 h. 2.^a Conferencia.

El primer catolicismo social español.

D. Feliciano Montero García. Profesor de la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Día 10 de septiembre, martes

10,00 h. 3.^a Conferencia.

Pensamiento y acción social en el catolicismo español (1910-1970).

D. José Sánchez Jiménez. Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca.

12,00 h. Coloquio-Debate sobre la encíclica *Centesimus annus*.

Preside: Excmo. y Rvdmo. D. José María Guix Ferreres. Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

Intervendrán destacadas personalidades de la vida política, sindical y económica del país.

17,00 h. Seminarios, Comunicaciones y Experiencias.

19,30 h. **4.^a Conferencia.**

La concepción cristiana del hombre en la Doctrina Social de la Iglesia.

D. José-Román Flecha. Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Día 11 de septiembre, miércoles

10,00 h. Seminarios, Comunicaciones y Experiencias.

12,30 h. **5.^a Conferencia.**

Claves de lectura de la *Centesimus annus*.

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

17,00 h. Seminarios, Comunicaciones y Experiencias.

19,30 h. **6.^a Conferencia.**

1989 y la Europa del futuro.

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

Día 12 de septiembre, jueves

10,00 h. Seminarios, Comunicaciones y Experiencias.

12,30 h. 7.^a Conferencia.

La intervención del Estado en la sociedad según la Doctrina Social de la Iglesia.

D. Rafael M.^a Sanz de Diego. Director del Departamento de Pensamiento Social Cristiano. ICADE.

17,00 h. Seminarios, Comunicaciones y Experiencias.

19,30 h. 8.^a Conferencia.

Doctrina Social de la Iglesia en una sociedad democrática.

Excmo. Sr. D. Joaquín Ruiz Giménez. Presidente de UNICEF.

Día 13 de septiembre, viernes

10,00 h. Seminarios, Comunicaciones y Experiencias.

12,30 h. 9.^a Conferencia.

Destino universal de los bienes. Reflexiones sobre la realidad social española.

D. Cruz Roldán Campos. Secretario General de Cáritas Española.

17,00 h. Puesta en común de los Seminarios.

19,30 h. Conferencia de clausura.

España 92: Desafíos de la Doctrina Social de la Iglesia.

Excmo. y Rvdmo. D. Elías Yanes Alvarez.
Arzobispo de Zaragoza y Vicepresidente de la
Conferencia Episcopal Española.

SEMINARIOS

Primero: Capitalismo y Doctrina Social de la Iglesia.

Directores:

Antonio Oriol (Facultad de Teología de Barcelona).

Alfonso Cuadrón (ICADE).

Segundo: Movimiento obrero y cristianos en el mundo obrero.

Directores:

Antonio Cartagena (Pastoral obrera de CEAS).

Víctor Renes (Cáritas Española).

Tercero: Catolicismo social y política.

Directores:

Juan Manuel Díaz (Instituto Social León XIII).

Fernando Fernández (Facultad de Sociología León XIII).

Cuarto: Catolicismo social y realizaciones.

Directores:

P. Jesús María Vázquez (Instituto de Sociología Aplicada).

P. Carlos Soria (Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino de Roma).

METODOLOGIA

El enfoque del Simposio seguirá el método de la *Centesimus annus*, haciendo una relectura de la *Rerum novarum* y sus aplicaciones entre nosotros.

El Simposio basará su metodología en tres modos distintos de trabajo:

— Conferencias, cuyo objetivo es el análisis riguroso y científico de los grandes temas que plantea la encíclica en su referencia al pasado, al presente y su proyección hacia el futuro.

— Comunicaciones. Pretenden desarrollar algún aspecto concreto, teórico o práctico que pueda entrar dentro de la temática desarrollada por la Doctrina Social de la Iglesia en los últimos cien años.

Las Comunicaciones tendrán una extensión máxima de cinco páginas.

— Experiencias. Son la base práctica de cómo el mensaje social se ha aplicado en los distintos ámbitos de la vida social y como resultado de la inspiración de este mensaje.

OBJETIVOS

Propiciar un encuentro de reflexión, análisis de experiencias, iniciativas y aspectos nuevos que se plantean como consecuencia de la aplicación del mensaje social de la Iglesia.

