

CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral
de la caridad

N.º 71

Julio-Septiembre

1994

La doctrina
social
de la Iglesia, hoy

En el centenario
de la Rerum novarum

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGIA Y
PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 71 Julio-Sept. 1994

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

EDITOR:
CARITAS ESPAÑOLA

COMITE DE DIRECCION:

Joaquín Losada
(Director)

F. Duque
F. Fuente
A. García-Gasco Vicente
J. M. Ibáñez
J. M. Iriarte
P. Jaramillo
P. Martín
A. M. Oriol Tataret
J. M. Osés
V. Renes
R. Rincón

Salvador Pellicer
(Consejero Delegado)

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

Depósito legal:
M. 7.206-1977

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

SUSCRIPCION:
España: 3.650 pesetas.
Precio de este ejemplar:
1.000 pesetas

COLABORAN
EN ESTE NUMERO

- MONS. RAMON ECHARREN
YSTURIZ. Obispo de Cana-
rias. Vocal de la Comisión
Episcopal de Pastoral Social.
- JOSE SANCHEZ JIMENEZ.
Dpto. de Historia Contempo-
ránea. Universidad Complu-
tense. Madrid
- FERNANDO FUENTE ALCAN-
TARA. Profesor de Doctrina
Social. Director del Secreta-
riado de la Comisión Episco-
pal de Pastoral Social
- MANUEL GOMEZ RIOS. Profe-
sor de la Universidad Pontifi-
cia de Salamanca.
- MONS. JOSE MARIA GUIX
FERRERES. Obispo de Vic.
Presidente de la Comisión
Episcopal de Pastoral Social.
- LUIS GONZALEZ-CARVAJAL
SANTABARBARA. Profesor
del Centro de Estudios Teo-
lógicos San Dámaso.
- FRANCISCO ALONSO SOTO.
Profesor de Relaciones Labo-
rales. UNED.
- ANTONI M. ORIOL. Profesor de
Teología Moral en la Facultad
de Teología de Catalunya.
- SANTIAGO ESCUDERO PERE-
DA. Profesor de Doctrina So-
cial de la Iglesia en ICADE.
- JOSE MARIA DIAZ MOZAZ. So-
ciólogo y profesor.
-

CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral
de la caridad

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

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

SUMARIO

	<u>Páginas</u>
<i>Presentación</i>	5
<i>Artículos</i>	17
MONS. RAMON ECHARREN YSTURIZ <i>«Naturaleza y legitimidad de la Doctrina Social de la Iglesia»</i>	19
JOSE SANCHEZ JIMENEZ <i>«1891-1991: Cien años de catolicismo social en España»</i> ..	35
FERNANDO FUENTE ALCANTARA <i>«Dignidad de la persona humana y Doctrina Social de la Iglesia»</i>	53
MANUEL GOMEZ RIOS <i>«La familia en el Concilio Vaticano II»</i>	65
MONS. JOSE MARIA GUIX FERRERES <i>«El trabajo como expresión y realización de la persona»</i> ..	77
LUIS GONZALEZ -CARVAJAL SANTABARBARA <i>«La distribución de la riqueza»</i>	91
LUIS GONZALEZ -CARVAJAL SANTABARBARA <i>«La empresa (1): Propiedad de los medios de producción»</i> ..	103
LUIS GONZALEZ -CARVAJAL SANTABARBARA <i>«La empresa (2): Salario y cogestión»</i>	111

	<u>Páginas</u>
FRANCISCO ALONSO SOTO « <i>Sindicatos y Doctrina Social de la Iglesia</i> »	121
ANTONI M. ORIOL « <i>La comunidad política</i> »	133
LUIS GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA « <i>La justicia internacional</i> »	149
LUIS GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA « <i>Marxismo y colectivismo</i> »	161
LUIS GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA « <i>El liberalismo económico</i> »	171
LUIS GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA « <i>Comunidad política y democracia</i> »	181
SANTIAGO ESCUDERO PEREDA « <i>Fe y cultura</i> »	193
JOSE MARIA DIAZ MOZAZ « <i>La paz cristiana</i> »	207
SANTIAGO ESCUDERO PEREDA « <i>Ecología, cuestión moral</i> »	223
<i>Breve bibliografía general</i>	236

P R E S E N T A C I O N

«MAS», periódico de Hermandades del Trabajo, publicó en los años 1991 y 1992 una serie de artículos para conmemorar el primer centenario de la encíclica *Rerum novarum*. Luis González-Carvajal trazó la plantilla de los temas posibles.

Los artículos que pasaron del proyecto a la imprenta formaron el libro que tienes entre manos y que aparece como un pequeño «vademécum» de la Doctrina Social de la Iglesia en los últimos cien años.

La naturaleza de sus materiales —artículos de autores diversos que se asoman a las páginas de un periódico en distintos tiempos— explica la desigualdad del tratamiento. Esta desigualdad no significa mayor o menor mérito de los artículos, sino variedad en el estilo y enfoque de los temas.

Toda reflexión, cuando se manifiesta, origina otra reflexión. Es lo que se pretende al espigar de las páginas, fácilmente percederas y dispersas de un periódico, las reflexiones de los autores. Pueden servirnos para nuestra reflexión personal y en grupo.

Con este fin, se añaden varios pequeños cuestionarios que no proceden, por desgracia, de los mismos autores,

que los hubieran redactado más sugerentes y ricos en matices eclesiológicos y de moral social, y no tan sociológicos.

Publicaciones como ésta suelen cerrarse con una síntesis. Al ser varios los autores —y cada uno sabe en lo que se debe insistir—, resultaría prematuro que uno resumiera lo de todos.

Por ello este prólogo ofrece, no como síntesis sino como guía previa, unas orientaciones de los temas que cada artículo toca, sin entrar en valoraciones, acentos o preferencias.

Espero no andar descaminado al pretender ser guía en el camino. Si esto no sucediese pido de antemano perdón a los autores y a los lectores.

* * *

Pertenece a la naturaleza de la Iglesia ser —por la presencia y la palabra de su Señor— levadura que transforme la masa.

Pero sucede a veces que la Iglesia, que es fermento, se convierte en masa, en inmensa y plural congregación de fieles y pueblos. El poder fermentador es frenado, como en la física, por la resistencia de la masa.

Esto sucedió en la edad moderna, en el quicio de nuestro siglo con el anterior, cuando tantas dificultades y desajustes se dieron para acompañar el camino de la Iglesia con el de las nuevas realidades económicas, los nuevos marcos de conocimiento y el reajuste de los estamentos sociales y políticos.

El artículo de monseñor Echarren describe las dificultades de esta llegada, alcance o emparejamiento del Magisterio de la Iglesia con las nuevas circunstancias sociales.

En ese ponerse al día o *aggiornamento* a principios de siglo, se alejaron del lado de la Iglesia, por la izquierda o por la derecha, muchos que le habían permanecido fieles.

El grito de algunos fue que la Iglesia no se acompañaba a la carrera desbocada que conducía a la revolución; otros, por el contrario, avisaban que la Iglesia se hacía compañera del marxismo. Acusaban a la Iglesia de silencio o de ingerencia, según los intereses político-económicos de unos u otros.

Esas dificultades no son agua pasada. Cuando la Iglesia habla o no habla sobre algunos temas y retos de la actualidad (liberación socio-económica y cultural; racismo; integrismo; desigualdad criminal entre mundos del hambre o de la opulencia; respeto a la vida...), otros avisos y voces destempladas contra la Iglesia surgen de otros protagonistas y grupos.

El autor se pregunta finalmente si el espíritu de la postmodernidad, que agosta tantos proyectos —correctos o no— de crear una sociedad y tierra nuevas, afectó también a la Doctrina Social de la Iglesia.

La respuesta negativa —con los documentos más recientes del Magisterio de la Iglesia— es tajante. La Iglesia, a veces controvertida, a veces a contracorriente, está presente en las encrucijadas de los tiempos actuales.

No es misión de la Iglesia abrir caminos políticos nuevos ni trenzar nuevas ideologías; está para interpretar si los caminos son accesibles, aunque ello suponga a veces que el cristiano, al no hallar la ruta adecuada, abra nuevas vías socio-políticas y económicas.

El capítulo del profesor José Sánchez, sitúa, en las circunstancias españolas, el accidentado camino que recorre al catolicismo social desde que León XIII publicó la *Rerum novarum*.

Tramos de este capítulo son las vivas descripciones de las Semanas Sociales, los sindicatos agrarios, los profetas silenciados que avisaban del drama y de la tragedia de la ruptura y odio entre los hombres de la ciudad y de la España profunda; los apóstoles sociales aclamados por unos y perseguidos por otros; las estrategias políticas que utili-

zaban —a sabiendas o no de los responsables de la pastoral— el señuelo religioso para legitimar situaciones insostenibles; la guerra y la postguerra; los movimientos especializados de Acción Católica; las contraofertas actuales de evasiones espiritualistas.

La Doctrina Social de la Iglesia arranca de ese fundamental átomo de la creación que es el hombre, quien, a la luz de la Encarnación, da significación a todo el universo social.

Por ello es fundamental el artículo del profesor Fernando Fuente Alcántara, sobre la dignidad de la persona humana y la Doctrina Social de la Iglesia.

Ha de estar el orden social encarnado en el hombre tal cual es, esto es, en su circunstancia. Por ello, el autor parte de la cuestión: ¿Quién es el hombre del año 2000?

No pueden servir sólo las respuestas genéricas del antropólogo. El hombre es punto de partida y de llegada y, sin embargo —aunque se niegue por algunos—, está siendo instrumentado y manipulado por las prácticas (y a veces por las teorías) economicistas.

La Doctrina Social de la Iglesia opta comprometidamente por el hombre, por la calidad de la vida y aun por la misma vida amenazada.

Ese «quantum» humano, su singularidad, no puede realizarse sin el otro o los otros. La naturaleza relacional del ser humano reencuentra su núcleo o célula en la familia, en el «Tú» de la pareja y de la vida que de ella fluye.

El entramado de la familia varía según los tiempos, lugares y culturas. El profesor Manuel Gómez Ríos avisa en su artículo sobre la necesidad de ir más allá de planteamientos sociológicos y de no canonizar un tipo de familia, tentación en la que, frecuentemente, se cae y de la que no estuvo ni está libre la Iglesia.

El autor insiste en los aspectos dinámicos de la familia y la proyecta en su dimensión social y eclesial como comunidad de vida y de amor, escuela de humanismo, abierta, soli-

daría y no simple unidad de consumo, ni reproductora de clase social.

La persona humana se expresa y realiza por el trabajo, que nutre a la familia no sólo de los bienes materiales que precisa, sino de los medios y cauces para su integración social y espiritual.

Porque la persona humana crea y se crea por el trabajo, tiene éste una dignidad cualitativamente superior a lo que es medio instrumental: el capital, la técnica, la organización económica.

La Doctrina Social de la Iglesia insistió en los derechos y obligaciones del trabajo, sobre todo en el primer tercio del siglo, cuando el capitalismo de Estado o el privado impuso, como suprema y sagrada ley de la vida social, el progreso económico o la ganancia.

Aspectos que va desgranando el artículo de monseñor Guix son: dimensión familiar del trabajo; su humanización; el ocio y el descanso; aspectos religiosos y evangélicos del trabajo, que es cooperación en la obra creadora de Dios y en la acción redentora y santificadora de Cristo y del Espíritu.

El trabajo produce bienes y riqueza. Se abre el interrogante: ¿A quién pertenece esa riqueza?

Existe un capital (que el creador presta) por igual a todos los hombres; otro capital está parcelado, transformado, a veces mejorado, del que se apropian, desigualmente, los hombres; unos trabajan duro; otros no trabajan porque no pueden o no quieren. ¿Cómo ha de repartirse la riqueza?

La respuesta de González-Carvajal, guiado por la Doctrina Social de la Iglesia, es clara y valiente: el ideal a que ha de tenderse es la igualdad en el reparto de los bienes producidos; es preciso, sin embargo, condescender con la desigualdad, pues desigual es la condición y circunstancias de la persona.

Siempre, sin embargo, existe un derecho a la igualdad en lo necesario para la vida; un moderado derecho a la des-

igualdad en lo que mejora la calidad de vida según la condición de la persona. Sobre los bienes superfluos nadie puede arrogarse derechos.

El profesor González-Carvajal pasa de las reflexiones sobre la distribución de los bienes producidos a un análisis sobre la distribución de los bienes de producción o, dicho más llanamente, sobre la propiedad de la empresa.

Todo es de todos, según el derecho natural. Conviene repartir; ésta es función que corresponde al derecho positivo, creación del hombre. Sucedió, y sucede, sin embargo, que la «sacralidad» de la ley natural se trasladó a la positiva y el modo del reparto se hizo tan sagrado e intocable como la destinación global de los bienes de la tierra.

La Doctrina Social de la Iglesia sobre la propiedad evolucionó a través de este siglo.

No canoniza en exclusiva ningún modo de propiedad; prefiere siempre la copropiedad. El interrogante y la crítica ética se subordinan no tanto a la pregunta: ¿de quién es la empresa?, sino a esta otra: ¿cómo funciona y a quién sirve?

Al análisis de la Doctrina Social de la Iglesia sobre el salario y gestión en la empresa dedica el profesor González-Carvajal otro artículo. El anterior trató sobre la propiedad.

Conforman la empresa elementos heterogéneos: los hombres que trabajan con su inteligencia y voluntad, el capital, los bienes de la naturaleza (agua, aire, tierra...) que, dados a todos los hombres por el Creador, no pueden ser impunemente degradados.

La Doctrina Social de la Iglesia estableció cada vez con mayor firmeza la jerarquía, tantas veces trastocada, entre la dignidad y el valor de la contribución humana y la de los bienes que son instrumento de producción.

Los trabajadores por cuenta ajena o en empresas familiares pueden ser y fueron avasallados por el gran capital, por los gestores de los poderes y de las empresas públicas.

Precisaron unirse para defenderse. En un primer momento, los sindicatos acentuaron su carácter revolucionario y de clase social. La mejora en los contratos de trabajo fue considerada como etapa previa, mera acampada, antes de emprender «la lucha final» para conquistar una sociedad más o menos radicalmente igualitaria, según fueron los esquemas socializadores: comunista, anarquista, socialdemócrata.

El paso, desde aquellos ordenados gremios, hermandades y cofradías, al sindicato de clase y revolucionario, estuvo acompañado del recelo del Magisterio eclesiástico y de las contradicciones en la acción social de la Iglesia.

Estos recelos, aperturas, avances, cautelas, son descritas por el profesor Francisco Alonso Soto, en su artículo sobre sindicatos y Doctrina Social de la Iglesia.

Los capítulos que siguen podrían formar la segunda parte de esta publicación. Se alejan de la perspectiva inmediata, del árbol que es el hombre singular e integrado en su familia y empresa, para contemplar el bosque, los sistemas sociales, la comunidad política, las ideologías con que se han legitimado las diferentes orientaciones económicas, sociales, políticas y culturales.

Mi condiscípulo —admirado y querido—, el profesor José Oriol, capaz de resumir la esencia de una compleja tesis en dos cuartillas, compendia, al hilo de la Doctrina Social de la Iglesia, las funciones que corresponden a la comunidad política en las vertientes económico-social, socio-cultural y religioso-relacional.

Los poderes públicos —se decía en el artículo anterior— han de ser garantes y promotores de la justicia. Pero los poderes públicos —y, por tanto, la justicia o la injusticia que tutelan— están parcelados por fronteras de Estados, regiones, bloques de interés confederados.

La frontera de Dios, de la humanidad, es el mundo, hoy más que nunca, cuando la interdependencia de los pueblos y los recursos y avances técnicos convierten a nuestro planeta en lo que se ha llamado la aldea global.

Los documentos sociales de la Iglesia hicieron desde el principio hincapié en el «yugo de la esclavitud impuesta por un número reducido a una muchedumbre infinita de proletarios». Esta situación —advierte en su artículo el profesor González-Carvajal— ha sido «exportada» de Europa a los «países del Sur». Por ello, los últimos Papas insisten en lo que es el problema de ahora: la justicia internacional.

El artículo pone el dedo en dos llagas por las que sangra la humanidad —la mayor parte de la humanidad— marginada de los bienes necesarios: las estructuras económicas —estructuras de pecado—, cuyo trazado conduce irremediabilmente a la desigualdad y a la injusticia; la deuda del Tercer Mundo al Mundo Rico, cuyo recibo de pago llevaría a los pobres a una mayor miseria y aun a la muerte.

¿Son heridas incurables de la humanidad? ¿Qué interrogantes plantean a la conciencia personal, sobrecogida en su impotencia?

Corresponde nuevamente a Luis González-Carvajal el discernimiento, según la Doctrina Social de la Iglesia, de los grandes sistemas que han servido de referencia o de acervo del que tomaron en mayor o menor medida sus materiales los programas socialistas o liberales.

Fácil resulta dar lanzadas al malherido, como sucede hoy con el marxismo colectivista tras el clamoroso derrumbamiento del muro que dividía dos sistemas económico-sociales y políticos. El juicio crítico, y aun condenatorio, de la Iglesia sobre el colectivismo materialista, fue, durante casi un siglo, criticado aun por los que ahora se apuntan también a la crítica y repulsa del sistema.

González-Carvajal, siguiendo la actitud de la Doctrina Social de la Iglesia en este punto, no se deja llevar por el viento y se pregunta al final del artículo qué metas y valores (no medios ni comportamientos políticos) pueden y deben salvarse de la ruina, para no dejar el campo salvajemente libre a otros materialismos.

El liberalismo, que es palabra ambigua y devaluada por sus múltiples significados, merece dos capítulos a la pluma de González-Carvajal.

Da el significado muy concreto que tuvo para muchos el liberalismo socio-económico. Con los documentos del Magisterio eclesiástico en la mano, avisa y denuncia los peligros que se derivan de un mercado libre que pone la perla preciosa por la que todo lo demás ha de sacrificarse en el beneficio económico.

González-Carvajal contempla después la vertiente política del liberalismo. Lento y titubeante fue el proceso de legitimación por la Iglesia del sistema demoliberal. A frenar este proceso contribuyó el anticlericalismo de que hicieron gala las primeras democracias (¿o pudo ser que las repulsas eclesiásticas produjeran el anticlericalismo?).

El Magisterio de la Iglesia se decanta hoy claramente por el sistema democrático. Vale, sin embargo, aún el principio establecido hace un siglo por León XIII: la democracia depende no tanto del régimen como de los contenidos. Si unimos los dos liberalismos: económico y político, ¿no estamos cultivando y promoviendo una democracia formal pero no real? Si no todos tienen las mismas oportunidades o el aparato y medios del poder público son avasalladores, ¿puede realmente darse la democracia?

El artículo «Fe y Cultura» tiene una necesaria, pero difícil, ubicación en el orden temático de este libro. Quizá debió ir el primero, o quizá el último, como síntesis.

Envuelve a los hombres y sociedades de cada época y lugar una biosfera espiritual formada por los marcos o acentos preferentes del conocimiento (mítico, religioso, filosófico, científico, técnico...) por los valores que de ellos se derivan y por los usos y costumbres en que cristalizan esos valores. Eso es la cultura como circunstancia ineludible y esencial.

Santiago Escudero recuerda en su artículo las reticencias de la Iglesia en aceptar los cambios que supuso la mo-

derinidad. Esta a su vez está sumida hoy en profundas contradicciones.

La Iglesia se sitúa hoy ante la modernidad y «postmodernidad» con actitud de discernimiento, a la vez de respeto y crítica.

Cierran el libro dos capítulos dedicados a la paz y a la ecología.

Quiere compendiar el artículo sobre la paz cristiana aspectos tan variados como la distinción entre «no beligerancia» y paz; la función del ejército; la carrera de armamentos; la misión y funcionamiento de órganos y mecanismos internacionales para la paz; la objeción de conciencia y la insubmisión; la evolución de la postura de la Iglesia ante la llamada «guerra justa».

Queda, después de todo lo anterior, la moraleja: desterrar la irracionalidad de la guerra requiere un orden nuevo internacional, el desarrollo armónico y la educación para la paz.

El artículo de Santiago Escudero, «Ecología, cuestión moral», recoge el sentir de los últimos Papas sobre este tema que declina, desde los entusiastas llamamientos de Juan XXIII, hasta los angustiosos y más pesimistas avisos de Juan Pablo II. Los pueblos, insolidarios, no han dado respuesta suficiente a las amenazas de auto-destrucción y al mancillamiento progresivo de la creación.

Este capítulo, de sugerente brevedad, ha de interpretarse como unos puntos suspensivos que invitan a un debate, reposado pero urgente, sobre el tema.

Hallarás, sin duda, vacíos y flecos que no se han recogido en los temas tratados. Un ejemplo puede bastarnos: la distribución justa de los bienes hubiera podido diversificarse en otros capítulos, como la igualdad de oportunidades en los bienes de la educación, de la sanidad, de la vivienda...

Puesto que gran parte de mi vida estuvo dedicada a la acción social agraria, me hubiera complacido un capítulo sobre el magisterio y empeño de la Iglesia en esta cuestión,

ya que la población campesina hasta hace bien poco fue mayoritaria y su éxodo ha supuesto una profunda crisis cultural de esta España profunda que se disuelve en los cinturones aluviales de nuestras ciudades.

Pero nada está completo a gusto de todos.

Creemos que los capítulos que siguen presentan la nervadura de la Doctrina Social de la Iglesia. Pueden servir de base para articular las cuestiones más concretas que a cada uno le interesen.

JOSE RAMON ECHAVE MENDIZABAL

artículos

NATURALEZA Y LEGITIMIDAD DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

MONS. RAMON ECHARREN YSTURIZ

RAIZ CRISTIANA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Es muy difícil —por no decir imposible— hablar de la Doctrina Social de la Iglesia sin hacer una referencia inicial a la *Rerum novarum*, de León XIII.

Se ha dicho y se ha escrito mil veces que la *Rerum novarum* representa algo así como el nacimiento de la Doctrina Social de la Iglesia. La afirmación puede ser muy auténtica y responder plenamente a la verdad, si se hace desde una actitud tanto de amor a la Iglesia como en referencia a la novedad que aquella encíclica representó en cuanto que confirió un renovado dinamismo a la Doctrina Social de la Iglesia como posible fermento de una necesaria y constante renovación de la sociedad. Pero la afirmación puede estar cargada de falsedad y de crítica negativa a la Iglesia —y, lo que es peor, al Evangelio mismo— si se entiende desde la perspectiva de que hasta León XIII la Iglesia y el cristianismo no se habían preocupado en absoluto ni de lo social, ni de los pobres, ni de los oprimidos, ni del tema de la justicia en general o de la

justicia social en particular: es una forma larvada de seguir afirmando que, durante siglos, la religión ha sido —y sigue siendo— «el opio del pueblo».

La realidad es que en el Evangelio aparece claramente la afirmación de Jesús, del Hijo de Dios, de Dios mismo, por tanto, de la dignidad infinita de los pobres; una dignidad que se identifica con la propia del Señor. No sólo son los destinatarios privilegiados de la Buena Noticia. Son los predilectos de Dios.

En el Evangelio de Jesús hay una verdadera semilla de revolución social: para Dios, «los últimos serán los primeros», y no se puede amarle a El sin amar al pobre y al enemigo. Esa es la moral del Evangelio, que prima y exige, como camino de liberación, el amor a los pequeños, a los débiles, a los indigentes. Aceptar a Dios, al Dios del Señor-Jesús, el Hijo de Dios, lleva consigo la decisión de construir el derecho, la justicia, que, bíblicamente hablando, significa lo que hoy llamamos una opción preferencial por los pobres y oprimidos.

Las palabras de Jesús al respecto fueron posteriormente recogidas y desarrolladas por San Pablo, por San Juan, por Santiago... Y, posteriormente, por los Padres de la Iglesia.

A lo largo de los siglos, aunque se produjeran olvidos y hasta lejanías respecto a la dimensión social del Evangelio, siempre hubo reacciones, testigos, expresiones, que volvían a hacer recuperar a la Iglesia esta vocación fundamental a la que siempre fue llamada. Con aciertos y con desaciertos, entre luces y sombras muchas veces, «siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación» (LG 8), la Iglesia siempre volvió a sus raíces de amor y de compromiso por los últimos de este mundo.

Siendo todo ello verdad, no lo es menos que el final del siglo XIX representa para la Iglesia una verdadera encrucijada histórica. Enfrentada al liberalismo, ve surgir

«la cuestión social», ve aparecer el marxismo y debe afrontar la necesidad de decir una palabra evangélica, una palabra llena de luz, en circunstancias sociales verdaderamente dramáticas para el hombre, para los desheredados, para la sociedad entera, para la propia comunidad cristiana, para todas las realidades que pueden recibir el calificativo de «sociales».

En 1891, fue León XIII, con la encíclica *Rerum novarum*, sin duda bajo la acción del Espíritu, el que pone lo que podríamos llamar la «primera piedra» de un magisterio pontificio que engendra lo que después hemos llamado Doctrina Social de la Iglesia.

Desde ese momento, y hasta nuestros días, se va creando todo un armonioso conjunto doctrinal, que, a través de la *Quadragesimo anno*, de Pío XI; de las dos encíclicas de Pío XI condenando al nazismo y al fascismo; los discursos y radiomensajes de Pío XII; la *Mater et magistra*, de Juan XXIII; la *Populorum progressio* y la exhortación apostólica *Octogesima adveniens*, de Pablo VI; la *Laborem exercens*, de Juan Pablo II, culmina en la *Sollicitudo rei socialis*, también de nuestro Papa Juan Pablo II. Y, en el centro de todos estos documentos, síntesis, expresión e iluminación de lo que es la vida de la Iglesia en medio del mundo, la *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II, sin olvidar, aunque haya que colocarlos a otro nivel, los trabajos del Sínodo Universal de 1971, en el que se trató el tema de «la justicia en el mundo».

CONTRATIEMPOS DE UN AVANCE CON LOS TIEMPOS

He hablado de un armonioso conjunto doctrinal. Esta afirmación, siendo exacta cuando se contempla como un proceso en su conjunto, no lo es tanto cuando se analiza el contenido de cada paso de ese proceso y cuando se

descubren los sucesivos avances que la Doctrina Social de la Iglesia va experimentando en una preciosa dinámica en la que entran el magisterio conciliar, el magisterio jerárquico, el magisterio de los teólogos, el testimonio de los movimientos apostólicos y de tantos y tantos militantes cristianos que, con su vida e incluso con su muerte, van aportando elementos vivos a una comprensión, al mismo tiempo más actual, más enraizada en el Mensaje de Jesús, y más sistemática, de lo que podemos definir como «las exigencias de un auténtico seguimiento de Jesús en las relaciones del creyente y de la comunidad cristiana con todas las dimensiones sociales de la vida humana».

Curiosamente, cuando se va analizando la multitud de documentos elaborados por los Papas y por obispos desde la *Rerum novarum*, llama poderosamente la atención el que con extraordinaria frecuencia se intente en ellos justificar la razón por la que la Iglesia ha de hablar necesariamente de lo social. Si se estudian los contextos de los documentos, se descubre fácilmente que la razón de este hecho proviene de que, tanto por parte de determinados cristianos como por parte de los sectores sociales más alejados de la Iglesia (sea por razones ideológicas, o sea por razones políticas, o económicas, o culturales, o sociales...), se ponía en duda o se atacaba frontalmente la legitimidad de una Doctrina Social de la Iglesia.

Y no se hacía por razón de que se pensara que la Iglesia, al ofrecer ciertas formulaciones doctrinales de carácter social, estuviera intentando perfilar «un modelo social confesional» que le permitiera acceder, de una forma solapada o indirecta, al poder temporal, renegando de esa lúcida afirmación conciliar de «la autonomía de lo temporal». Este tipo de crítica era minoritario y generalmente se hacía (a veces, con toda razón) desde minorías claramente cristianas, con un talante crítico

evangélico muy constructivo, y, en ocasiones, por la misma jerarquía. Los ataques contra la legitimidad de la Doctrina Social de la Iglesia venían más bien desde «la instalación» de los poderosos, que veían peligrar su cómoda situación de «ganar el cielo y la tierra, el más allá y el más acá» sirviendo simultáneamente a «dos señores», a Dios y al dinero, algo evangélicamente imposible. Los ataques venían también —algo muy curioso— de los mismos que criticaban a la Iglesia de haberse alineado con los ricos y poderosos y de haber abandonado a los pobres y de no ofrecer una crítica profética frente a las injusticias sociales existentes en nuestra sociedad o en nuestro mundo.

Hubo un tiempo en que los católicos «integristas», franceses, belgas y españoles, rezaron por la conversión de León XIII. Hubo otra época en la que los católicos (al menos en España...) acusaban al Papa, a obispos, a muchos sacerdotes y a muchos seglares de ser «compañeros de viaje» del marxismo, simplemente por defender a los más pobres y denunciar las injusticias sociales. Al mismo tiempo, los sectores «izquierdas» más anticlericales, acusaban a la Iglesia de convivencia con los ricos. En todo caso, unos y otros consideraban que la Iglesia no estaba legitimada para hablar de lo social.

Hoy ocurre un fenómeno curioso que no hago más que indicar: es el hecho verdaderamente llamativo de que la izquierda en el poder acuse a la Iglesia, cuando defiende los derechos de los más pobres y de los marginados, de «meterse en política», al mismo tiempo que le exige que «se quede en la sacristía», es decir, que «se dedique a las almas», que es exactamente lo que escuchábamos hace años de labios de los personajes más representativos del régimen franquista. Este criterio, típicamente liberal-conservador, coincide con lo que afirman representantes de los poderes financieros y económicos o con lo que afirman los que pertenecen a los estratos

más altos, socio-económicamente hablando, de nuestro país.

El hecho es —y retomo el tema— que sigue siendo preciso ofrecer la legitimidad de la existencia de la Doctrina Social de la Iglesia. Ya he señalado algunas causas. Hay que señalar otras más: es la crisis que ha sufrido, en sus contenidos, dicha Doctrina Social: ¿consiste en una «tercera vía», como en un momento dado intentaron algunas escuelas, entre teológicas y sociales, de Francia?; ¿consiste en un capítulo más de una Teología Moral?; ¿consiste en una disciplina interdisciplinar que oscila entre la Sociología, la Teología y la Moral?; ¿se reduce a una «pastoral especial» o a una «pastoral aplicada»?

A ello hay que añadir los conflictos surgidos a partir de la Teología de la Liberación y de la Praxis Pastoral de la Liberación: de una parte, debido a la postura demasiado ideologizada de algunos (no demasiados...) de sus representantes; de otra parte, a la postura radicalmente condenatoria de sus detractores. Una lectura «limpia», «serena», objetiva, de los documentos de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, de las intervenciones de los Papas en Medellín y Puebla, de la *Sollicitudo rei socialis*, pienso que ha zanjado y de una manera positiva esta cuestión, al menos para los cristianos sin prejuicios.

El hecho es que hasta la aparición de la *Sollicitudo rei socialis* hemos pasado unos años en los que por unas u otras causas de las señaladas la Doctrina Social en la Iglesia ha estado algo así como en «hibernación», marginada, abandonada a unos cuantos teólogos, pastores, movimientos o militantes, que parecían tener una especie de obsesión al respecto o que, en el mejor de los casos, se les reconocía un carisma particular pero que en modo alguno estuvieran cumpliendo un deber universal de toda la Iglesia y de todos los cristianos.

NI TERCERA VIA, NI IDEOLOGIA NUEVA, SINO VISION CRISTIANA DEL HOMBRE Y SOCIEDAD ACTUALES

Dicho esto sólo queda transcribir literalmente unos párrafos de la *Sollicitudo rei socialis*, precedidos de dos textos conciliares, para que comprendamos tanto la legitimidad como la naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia. «Cristo fue enviado por el Padre a evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos (Lc 4,18), para buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc 19,10); así también la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo» (LG 8). «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón» (GS 1). Los desequilibrios económicos y sociales se agudizan cada día. «Los hombres de nuestro tiempo son cada día más sensibles a estas disparidades, porque están plenamente convencidos de que la amplitud de las posibilidades técnicas y económicas que tiene en sus manos el mundo moderno puede y debe corregir este lamentable estado de cosas. Por ello son necesarias muchas reformas en la vida económico-social y un cambio de mentalidad y de costumbres en todos. A este fin, la Iglesia, en el transcurso de los siglos, a la luz del Evangelio, ha concretado los principios de justicia y equidad, exigidos por la recta razón, tanto en orden a la vida individual y social como en orden a la vida internacional, y los ha manifestado especialmente en estos últimos tiempos» (GS 63). «Todo lo que, extraído del tesoro doctrinal de la Iglesia, ha propuesto el Concilio, pretende

ayudar a todos los hombres de nuestros días, a los que creen en El y a los que no creen en El de forma explícita, a fin de que, con la más clara percepción de su entera vocación, ajusten mejor el mundo a la superior dignidad del hombre, tiendan a una fraternidad universal más profundamente arraigada y, bajo el impulso del amor, con esfuerzo generoso y unido, respondan a las urgentes exigencias de nuestra edad» (GS 91).

Desde estos textos del Concilio, pasemos ahora a exponer palabras de Juan Pablo II en la *Sollicitudo rei socialis*:

«La Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer al problema del subdesarrollo en cuanto tal». «En efecto, no propone sistemas o programas económicos y políticos, ni manifiesta preferencia por unos o por otros, con tal de que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida, y ella goce del espacio necesario para ejercer su ministerio en el mundo». «Pero la Iglesia es experta en humanidad». «La Iglesia tiene una palabra que decir, tanto hoy como hace veinte años, así como en el futuro, sobre la naturaleza, condiciones, exigencias y finalidades del verdadero desarrollo y sobre los obstáculos que se oponen a él». «Al hacerlo así, cumple su misión evangelizadora, ya que da su primera contribución a la solución del problema urgente del desarrollo cuando proclama la verdad sobre Cristo, sobre sí misma y sobre el hombre, aplicándola a una situación concreta». «A este fin, la Iglesia utiliza como instrumento su *doctrina social*». «En la difícil coyuntura actual, para favorecer tanto el planteamiento correcto de los problemas como sus soluciones mejores, podrá ayudar mucho un conocimiento más exacto y una difusión más amplia del conjunto de principios de reflexión, de criterios de juicio y de directrices de acción propuestos por su enseñanza» (cf. Congregación para la Doctrina de la Fe: *Liber-tatis conscientia*, 22 de marzo de 1986; Pablo VI: Carta Apostólica *Octogesima adveniens*) (SRS 41).

«La doctrina social de la Iglesia no es, pues, una tercera vía entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia». «No es tampoco una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y la tradición eclesial. Su objetivo principal es interpretar esas realidades examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral». «La enseñanza y la difusión de esta doctrina social forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Y como se trata de una doctrina que debe orientar la conducta de la persona, tiene como consecuencia el *compromiso por la justicia* según la función, vocación y circunstancias de cada uno». «Al ejercicio de este ministerio de evangelización en el campo social, que es un aspecto de la función profética de la Iglesia, pertenece también la denuncia de los males y de las injusticias». (SRS 41).

Estas afirmaciones de Juan Pablo II son más que suficientes para comprender, no sólo la legitimidad, humana y cristiana, de la Doctrina Social de la Iglesia, sino también su verdadera naturaleza. Viene a ser una oferta, hecha desde la libertad del cristiano a la libertad de cualquier ser humano, de un camino de liberación integral (cf. SRS 46). Algo que se justifica por sí solo, como se justifica la libertad de opinión o de cualquier otro derecho fundamental del hombre, pero que adquiere el rango de obligatoriedad para el que libremente ha optado por el Señor y por su Evangelio.

Tal vez el «eclipse» que ha sufrido la Doctrina Social de la Iglesia en los años del post-Concilio no sea más que el resultado lógico de haberla reducido a ser, o una «tercera vía», una ideología, o una alternativa a soluciones que intentaban apartarse del liberalismo o del marxismo. Con ello dejó de tener «categoría propia» y se olvidó su lugar preciso como teología o como teología moral. Se olvidó también su peculiar naturaleza teórico-práctica que arranca de la visión del hombre que nos ofrece el Evangelio de Jesús y las consecuencias existenciales que llevan al creyente a una praxis definida, directa o indirectamente, por el Señor.

Hoy el Papa nos ofrece una verdadera recuperación de la auténtica Doctrina Social de la Iglesia desde la radicalidad, teórica y práctica, del Evangelio.

Desde ahí se entiende, por poner un ejemplo, «la opción o amor preferencial por los pobres», «una opción o una forma especial de primacía de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia», y que «se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras responsabilidades sociales y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes» (SRS 42).

Desde ahí se entienden también las afirmaciones de Juan Pablo II, de que, «por desgracia, los pobres, lejos de disminuir, se multiplican no sólo en los países menos desarrollados sino también en los más desarrollados, lo cual resulta no menos escandaloso. Es necesario recordar una vez más aquel principio peculiar 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. En efecto, sobre ella grava la hipoteca social, es decir, posee, como cualidad intrínseca, una función social funda-

da y justificada sobre el principio del destino universal de los bienes» (SRS 42).

Hace ya muchos años, Jungman, empeñado en la reforma catequética y en la litúrgica, dijo que «no hay nada más práctico que una buena teoría». Estas palabras son aplicables a lo que nos ha dicho el Papa en la *Sollicitudo rei socialis*. Serían igualmente aplicables a una Doctrina Social de la Iglesia que tal vez, de una manera completa y sistemática, siga siendo una «asignatura pendiente» de nuestra Iglesia, tal como Juan Pablo II nos ha dicho que debe ser.

SINTESIS

— Afirmar que la Iglesia no se había preocupado, hasta León XIII, de los pobres, de los oprimidos y de la justicia social, es seguir afirmando que la religión ha sido y es el opio del pueblo.

— En el Evangelio de Jesús hay una verdadera semilla de revolución social: para Dios, «los últimos serán los primeros» y no se puede amarle a El sin amar al pobre y al enemigo.

— El siglo XIX da a la Iglesia la oportunidad de decir una palabra evangélica ante la aparición de la cuestión social.

— León XIII, en 1891, con *Rerum novarum*, pone la primera piedra de la Doctrina Social de la Iglesia. Le seguirán *Quadragesimo anno*, de Pío XI; *Mater et magistra*, de Juan XXIII; *Populorum progressio* y *Octogesima adveniens*, de Pablo VI; *Laborem exercens*, de Juan Pablo II; culminando con *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus*, de Juan Pablo II.

— Los ataques contra la legitimidad de la Doctrina Social de la Iglesia venían desde la «instalación» de los poderosos, de los que servían a «dos señores», a Dios y al dinero.

— Ataques de los sectores de izquierdas como de integristas católicos que consideraban que la Iglesia no estaba legitimada para hablar de lo social.

— La Doctrina Social de la Iglesia, ¿consiste en una tercera vía, como en un momento dado intentaron algunas escuelas, entre teológicas y sociales, o un capítulo de Teología Moral?

— Después de Medellín y Puebla y de la *Sollicitudo rei socialis*, queda zanjada la polémica:

- *La Iglesia no tiene soluciones técnicas.*
- *Exige que se respete y promueva la dignidad humana.*
- *La Iglesia es experta en humanidad.*

- Tiene una misión evangelizadora y proclama «la verdad sobre Cristo, sobre sí misma y sobre el hombre, aplicándola a una situación concreta».

- El instrumento que utiliza es la doctrina social: «conjunto de principios de reflexión, de criterios de juicio y de directrices de acción».

— La Doctrina Social de la Iglesia no es una tercera vía, ni una ideología, sino una teología y especialmente teología moral:

- La enseñanza de esta doctrina forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia, promueve el compromiso por la justicia y la denuncia profética de las injusticias.

- «La opción» o «amor preferencial por los pobres», es un imperativo del amor cristiano.

- ¿La Doctrina Social de la Iglesia, su conocimiento, difusión y aplicación es «una asignatura pendiente» para la Iglesia y para los cristianos?

ALGUNAS ORIENTACIONES PARTICULARES

«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.

Pero la Iglesia es “experta en humanidad”, y esto la mueve a extender necesariamente su misión religiosa a los diversos campos en que los hombres y mujeres desarrollan sus actividades en busca de la felicidad, aunque

siempre relativa, que es posible en este mundo, de acuerdo con su dignidad de personas.

Siguiendo a mis predecesores he de repetir que el desarrollo, para que sea auténtico, es decir, conforme a la dignidad del hombre y de los pueblos, no puede ser reducido solamente a un problema "técnico". Si se le reduce a esto, se le despoja de su verdadero contenido y se traiciona al hombre y a los pueblos, a cuyo servicio debe ponerse.

Evangelización y Doctrina Social de la Iglesia

Por eso, la Iglesia tiene *una palabra que decir*, tanto hoy como hace veinte años, así como en el futuro, sobre la naturaleza, condiciones, exigencias y finalidades del verdadero desarrollo y sobre los obstáculos que se oponen a él. Al hacerlo así cumple su misión *evangelizadora*, ya que da su *primera contribución* a la solución del problema urgente del desarrollo cuando proclama la verdad sobre Cristo, sobre sí misma y sobre el hombre, aplicándola a una situación concreta.

A este fin, la Iglesia utiliza como *instrumento* su *doctrina social*. En la difícil coyuntura actual, para favorecer tanto el planteamiento correcto de los problemas como sus soluciones mejores, podrá ayudar mucho un *conocimiento más exacto y una difusión más amplia* del "conjunto de principios de reflexión, de criterios de juicio y de directrices de acción" propuestos por su enseñanza.

Se observará así inmediatamente que las cuestiones que afrontamos son, ante todo, morales; y que ni el análisis del panorama del desarrollo como tal ni los medios para superar las presentes dificultades pueden prescindir de esta dimensión esencial.

La Doctrina Social de la Iglesia *no es*, pues, una "tercera vía" entre el *capitalismo liberal* y el *colectivismo mar-*

xista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una *categoría propia*. No es tampoco una *ideología*, sino la *cuidadosa formulación* del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es *interpretar* esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para *orientar* en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la *ideología*, sino al de la *teología*, y, especialmente, de la teología moral.

La enseñanza y la difusión de esta doctrina social forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Y como se trata de una doctrina que debe orientar la *conducta de las personas* tiene como consecuencia el “compromiso por la justicia”, según la función, vocación y circunstancias de cada uno.

Al ejercicio de este *ministerio de evangelización* en el campo social, que es un aspecto de la *función profética* de la Iglesia, pertenece también la *denuncia* de los males y de las injusticias. Pero 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» (SRS 41).

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

La naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia y la necesidad de conocerla, difundirla y llevarla a la práctica: *MM 218-241*.

Conveniencia de actualizarla a cada momento: *GS 91*; *OA 42 y 48-49*.

Enseñanzas sociales de los Papas: *LE 2-3; SRS 1-3, 6-10.*

Dinamismo de la Doctrina Social: *CA 5, 11.*

La Doctrina Social de la Iglesia, instrumento de formación y acción: *SRS 41; CA 53-59.*

PARA CONSULTA Y AMPLIACION DE LA MATERIA

MONS. BENAVENT, Emilio: «La Doctrina Social de la Iglesia y la encíclica "Sollicitudo rei socialis"», *Corintios XIII* 49/51, 1981, págs. 15-27.

BERNA QUINTANA, Angel: «Doctrina Social Católica en los tiempos nuevos», *Corintios XIII* 49/51, 1981, págs. 29-92.

SORIA, P. Carlos: «Elementos para una comprensión de la Doctrina Social: problemas epistemológicos y teológicos», *Corintios XIII* 49/51, 1981, págs. 113-136.

GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA, Luis: «Para hacer buen uso de la Doctrina Social de la Iglesia», *Fomento Social* 169, enero-marzo 1988, págs. 7-15.

1891-1991: CIEN AÑOS DE CATOLICISMO SOCIAL EN ESPAÑA

JOSE SANCHEZ JIMENEZ

HITOS DE UN DIFÍCIL CAMINO

Entre 1891 y 1991 se suceden seis documentos pontificios en los que se articula básicamente, aunque no de forma exclusiva, la Doctrina Social Católica desde la que sucesivos Pontífices han tratado de iluminar y orientar la acción social de los católicos y, como dijera Juan XXIII, de todos los «hombres de buena voluntad». Desde la carta encíclica *Rerum novarum* (1891), de León XIII, a la (aún reciente de Juan Pablo II) *Sollicitudo rei socialis* (y en espera de la anunciada y ya próxima en conmemoración del centenario de la de León XIII), progresivamente, en cada décimo aniversario, a partir de 1931, los Papas Pío XI, Pío XII, Juan XXIII y el actual Pontífice, se han preocupado de este recuerdo y actualización con la carta *Quadragesimo anno* (1931), *La Solemnidad* (radiomensaje del 1 de junio de 1941), *Mater et magistra* (1961), *Octogesima adveniens* (1971) y *Laborem exercens* (1981).

Todos suponen, y son de hecho, la explicitación y el testimonio más fehaciente de la existencia, importancia y trascendencia de una *Doctrina Social Católica* interesada

y volcada en el logro de una *praxis*, de la aplicación abierta, progresiva, adelantada, de una opción por la justicia, por la dignidad humana y, más peculiarmente, de las clases trabajadoras, urgentemente necesitadas en las sociedades modernas de una defensa frente a la injusticia, frente a la pobreza y contra la miseria, habitualmente instrumentadas en unas normas jurídicas en las que frecuentemente se pierde, de forma más o menos violenta, la relación entre lo legal y lo justo.

Si se trata de ver cómo esta doctrina ha evolucionado a lo largo del último siglo, cabe observar cómo cada uno de estos documentos responde a un contexto, analiza una situación, describe unos remedios y proyecta unas pautas, con frecuencia, y es bueno que así sea, rondando la utopía, que proyecta unos objetivos y unos ideales de manifiesta y continua preocupación y exigencia. La realización de la doctrina, la *praxis* de la justicia social, el compromiso de una opción en la que se halla embarcada la *acción liberadora* de la Iglesia, tiene claro siempre el punto de partida; pero se muestra siempre abierta, expectante e inquieta ante un punto de llegada cuya complejidad y perfección exigen permanentemente unas posturas de movimiento y alerta.

La panorámica de una aplicabilidad de la Doctrina Social Católica es resueltamente positiva y esperanzadora. La acción social de la Iglesia, desde las más diversas vertientes y actuaciones, cuenta en su haber con Ordenes, Congregaciones, Institutos, etc., cuya opción por la pobreza, defensa de la justicia, encarnación en los más bajos estratos, no necesita demostrarse. Aunque tampoco puede echarse en saco roto —y la historia igualmente lo confirma— la disociación entre teoría y práctica, no sólo en personas sino en instituciones, la antitestimonial permanencia de posturas y situaciones jerárquicas junto a posturas y situaciones de poder económico o político, la lentitud en responder y amparar a manifestaciones y ac-

tuaciones proféticas de los grupos más comprometidos. El que fuera obispo de Málaga y luego cardenal de la Iglesia, Angel Herrera, lo repetía con tristeza y ahínco: «*Con frecuencia se hace más caso a la prudencia de la carne que a la imprudencia del espíritu*».

EL MOMENTO DE LA *RERUM NOVARUM*

Si, como acaba de indicarse, se analiza la marcha, la historia de estos cien años de *acción social católica* dentro de nuestro país, uno comprende cómo al principio, en los últimos ochenta y primeros noventa del siglo pasado, debió resultar difícil para los hombres de la época comprender el cambio que supuso el acceso de León XIII al Pontificado en el año 1878. Tras las complejas y sangrantes experiencias de la unidad política italiana, de la progresiva secularización del mundo contemporáneo y de la no claramente orientadora conclusión del Concilio Vaticano I, para muchos católicos era el momento del *desagravio* por las continuas afrentas sufridas por el Papado, que veía crecer el anticlericalismo y el materialismo coetáneo.

León XIII cambió el giro de la Iglesia; a lo largo de los años ochenta intentó la presencia de los católicos en la vida pública mediante la sucesiva publicación de tres grandes e importantes documentos, las encíclicas *Diuturnum illud*, *Libertas e Inmortale Dei*, en las que trató de convencer a los católicos de la necesidad de una actuación política, de una participación electoral, en un intento de lograr así la presencia de hombres de fe en la nueva y cada vez más técnica organización de la convivencia.

Y no pudo faltar, especialmente porque el impulso venía dado desde abajo en determinados entornos, como el alemán, el belga, el francés o el norteamericano, en los

que la preocupación social católica venía alentada ya por cadenales y obispos —por desgracia, pocos—, la atención a los efectos sociales que el sistema de producción y la organización de convivencia generaban en las nuevas sociedades: los inconvenientes de un sistema de producción, el capitalista, desacorde con una justa política de distribución y buen reparto, el peligro de un asociacionismo obrero que verá en la religión no la defensa sino la anulación —la *alienación*, dirán los teóricos del socialismo— de las clases trabajadoras y capas populares en la lucha por sus derechos y por la justicia.

La carta encíclica de León XIII, de 15 de mayo de 1891, la *Rerum novarum*, es la manifestación primera, con carácter solemne y monográfico, de la preocupación del Papa por la *cuestión social*, la determinación, como el texto recoge, de «los derechos y deberes dentro de los cuales hayan de mantenerse los ricos y los proletarios, los que aportan el capital y los que ponen el trabajo».

En la manifestación de esta preocupación social, el diagnóstico de la sociedad por parte de la Iglesia es bastante pesimista: «el prurito de novedades», «afán de cambiarlo todo», que estaba pasando del campo político al terreno, con él colindante, de las «cuestiones económicas». Para León XIII las razones y causas de estas «novedades» eran «los adelantos de la industria y las artes», «el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros», «la acumulación de las riquezas de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría» y «la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos». El esquema, o mejor, el juicio papal, es definitivo cuando al final del número de introducción, el primero de su carta, ya concluye:

«Unos cuantos hombres riquísimos, opulentos, han puesto sobre la multitud innumerable de los obreros un yugo que difiere muy poco del de los esclavos».

Continuando su trayectoria en esta preocupación, patente ya desde que era obispo, y prolongada al menos por cinco documentos oficiales anteriores, la carta de 1891 plasma los objetivos del Pontífice en tres cruciales asuntos, que son los que conforman los contenidos del documento: el reconocimiento del *derecho de los trabajadores a asociarse* para la defensa de sus derechos y para la protección de sus intereses; *la competencia del Estado* para reducir y eliminar la injusticia mediante una *intervención directa* y a través de la gestación y aplicación de una *política social idónea* y la referencia a *la propiedad como derecho* para la posesión de los frutos de su trabajo, sin olvidar, por supuesto, la función social que debe ésta desempeñar.

La preocupación primera es, pues, la atención a la *realidad obrera*, desde la que refuta las teorías socialistas en torno a la propiedad, defiende la igualdad humana, apoya la intervención del Estado en función del principio de subsidiariedad e impele a una actuación de la Iglesia y de las asociaciones de interesados en la solución de los problemas planteados por las nuevas formas de producción y distribución de bienes y de ordenación de la sociedad y de la convivencia conforme a las primeras.

SEMILLA QUE PRENDE LENTAMENTE

En los medios católicos hispanos, la recepción y la repercusión primera de la encíclica fue débil y, por demás, escasa. Si se exceptúan las pastorales de tres o cuatro obispos, el resto no pasó entonces del puro elogio de la capacidad extraordinaria del Magisterio y, hasta la publicación de la segunda edición, en 1894, del librito del P. Vincent, S. J.: *Socialismo y anarquismo*, no hay ni siquiera la lógica recepción teórica positiva del documento. Ni la celebración del Congreso Católico de Tarragona, tam-

bién de 1894, ni, por supuesto, la peregrinación obrera a Roma, del mismo año, en exceso instrumentada por el marqués de Comillas, coadyuvó a esta potenciación de la doctrina. De modo que habrá que esperar a los inicios del nuevo siglo, concretamente a la iniciación de las Semanas Sociales, debida primordialmente a la obra y empeño de Severino Aznar, y a la aplicación de los beneficios de la Ley de Sindicatos Agrícolas de 1906, para que resucite, o nazca en muchos lugares, la preocupación apostólica por la solución de los problemas sociales. Si las Semanas Sociales que se celebran entre 1906 y 1912 son el cauce para la explicitación y ampliación de la doctrina, los sindicatos agrícolas resultan esenciales para la concreción y aplicación de estos presupuestos y orientaciones doctrinales.

Allí donde un obispo y unos sacerdotes realistas y eficaces conectan con la inquietud por la justicia y por los mundos de atraso y de pobreza, el sindicalismo, las cajas rurales, las cooperativas, primordialmente en el mundo agrario, proliferan. Téngase, sin embargo, en cuenta que este sindicalismo, más adelante interpretado como amarillo y esquírol en determinados ambientes, tiene como freno no tanto el bosquejo papal del mismo cuanto la acumulación de miedos, temores, «prudencias», que terminan coartando el inicial impulso recogido en los números 37 y 38 de la encíclica. La doctrina de la *Rerum novarum*, en modo alguno ajena a una asociación obrera pura, pese a la nostalgia papal por los gremios o por la sindicación mixta, fue muy restrictivamente interpretada y empleada en la acción social católica. Y ello explica tanto la poca presencia de este peculiar sindicalismo católico en medios industriales y fabriles como su más abundante proliferación como una vía económica y de defensa frente a la tan temida sindicación socialista que pudiera generar en *lucha de clases* entre propietarios agrícolas, jornaleros y artesanos. El miedo a los sindicatos *puros* y la preferencia por los *mixtos* será la que influya tanto en la crisis de las

Semanas Sociales a partir de la de Pamplona en el año 1912 como en la posterior acusación de *amarillismo* habitual en cualquier referencia a los sindicatos católicos.

A fines de la primera decena del siglo surge igualmente, y con un sentido a la vez social y político de apuesta por la modernidad dentro de la sociedad y de la Iglesia, la *Asociación Católica de Propagandistas*, el periódico católico *El Debate* y la no menos importante *Editorial Católica*, obras las dos últimas de Angel Herrera, a la vez fundador de la primera en la más inmediata colaboración con el P. Ayala, S. J., interesado en la formación de *minorías selectas*, la nueva *aristocracia* del saber y de la virtud, llamada a llenar el vacío generado en la sociedad cuando la nobleza de sangre pierde su protagonismo y su poder.

En el entramado político, social y eclesial de estos cruciales años que preceden y siguen a la Primera Guerra Mundial, al abrigo y al amparo de la doctrina que fluye de la *Rerum novarum* se suceden, una vez que las Semanas Sociales se interrumpen, las experiencias de sindicalismo y cooperativismo católico agrario, la labor publicista y práctica de los dominicos Gerard y Gafo, la acción social del canónigo Arbolea en Asturias, la acción cooperativa navarra, aragonesa, valenciana, vallisoletana o palentina, sindicatos mixtos y sindicatos libres, etc.; sin olvidar, por supuesto, sindicatos patronales o, más en concreto, *Solidaridad de Obreros Vascos*, como ejemplo de acción sindical nacionalista, aunque apenas mantuvo acción reivindicativa de relieve antes de 1917.

No fue en este proceso la lucha o el enfrentamiento con socialistas y anarquistas lo más grave y preocupante, sino las reticencias, cicaterías, enfrentamientos y denuncias procedentes de dentro. Si las denuncias a Roma contra los Padres Gerard o Palau pueden considerarse como anecdóticas, la polarización o alternativa hacia prácticas piadosas y el refugio en una práctica individualista terminó restando la mayor eficacia a esta doctrina y a esta

práctica apostólico-social. No en vano, el que fuera líder político en la unión de las derechas durante la Segunda República, José María Gil Robles, ya se expresaba pesimista en pleno año 1932:

«Quienes procurábamos seguir el camino señalado por la Iglesia con una alta visión del tiempo, tuvimos que sufrir muchas veces el ataque de quienes decían que éramos peores que los socialistas. Porque sosteníamos que la propiedad privada es un derecho limitado por deberes de justicia y de solidaridad cristiana; que el trabajo no es una mercancía, sino un elemento cooperador en la obra de la producción y que es preciso llegar a la armonía de las clases sociales por una inteligencia de justicia».

La recepción de la *Quadragesimo anno*, del Papa Pío XI, en mayo de 1931, estuvo marcada por un clima de cambio y conflictos sociales y políticos que suponen de hecho cierta penumbra para la explicitación y desarrollo de su doctrina, y, en la práctica, aquella preeminencia de la Acción Católica, progresiva desde los inicios de la Dictadura primorriverista, aparentemente se volcó más en una actividad política que muchos interpretaron como más necesaria o urgente. La quema de conventos e iglesias, la coetánea aplicación de decretos laborales anteriores a la Constitución, la separación Iglesia-Estado, etc., exigieron de hecho una mayor atención a problemas y objetivos políticos en descuido de los sociales, agravada posteriormente cuando la reforma agraria, la asignatura pendiente de la historia contemporánea hispana, terminó, en manos de la derecha, por cierto, volviéndose tan conservadora que generó en contrarreforma e influyó directa e inmediatamente en la precipitación del enfrentamiento armado.

Por una penumbra similar pasó el *radiomensaje* de Pío XII, en 1941, rememorando el cincuentenario de la

encíclica de León XIII. Y se comprende que, en la España de la más cercana posguerra, cuando aún no se han superado cotas de represión, miedo y exilio, y comienza a cundir un *hambre* material de imposible control, la documentación episcopal se centre más en aproximaciones morales y en animaciones al ejercicio de la caridad que en la denuncia o crítica de situaciones socioeconómicas; naturalmente que exceptuando, a lo largo de estos años cuarenta, pastorales de García y García de Castro, Pildain, Menéndez Reigada, Herrera Oria, Mondrego, Almarcho o el joven obispo de Solsona, Tarancón, cuya pastoral de 1948, titulada *El pan nuestro de cada día*, le proporcionó, tal como él mismo ha señalado, ciertas dificultades y un esfuerzo por mantenerle lejano o ajeno a coros de mayor audiencia.

BUENOS Y MALOS VIENTOS PARA LA ACCION SOCIAL CRISTIANA EN ESPAÑA

Va a destacar, a partir de estos finales cuarenta, una proliferación de ideas, grupos e instituciones que explicitan el compromiso cristiano, en medio de dificultades económicas, sociales y políticas: Juventud Obrera de Acción Católica (JOC), Hermandades de Acción Católica (HOAC), Hermandades del Trabajo, Instituto Social León XIII, amén de la primera aproximación global de los obispos españoles, entonces reunidos en Conferencia de Metropolitanos, que, en 1951, publican el primer documento dedicado a temas socioeconómicos, la *Instrucción colectiva sobre los deberes de justicia y caridad en las presentes circunstancias*, posiblemente motivados por la proliferación de conflictos y huelgas que, en este año, tienen lugar en Madrid, País Vasco y Barcelona, principalmente. Muy pronto, además, comenzará a preocupar el problema sindical y la necesidad y urgencia en determi-

nar si el sindicalismo vertical era o no acorde con la Doctrina Social de la Iglesia. Desde la posmisión social de Bilbao, en 1953, pasando por la pastoral de Pildain, pronunciándose sobre el sistema sindical vigente, y terminando en el libro del obispo Moralejo, publicado en 1959, sobre *El momento social de España*, se va gestando y alumbrando una de las épocas más venturosas de esta lucha y empeño en hacer realidad, en cuanto resultara factible, la Doctrina Social Católica.

En este clima, difícil pero esperanzador, se prepara la recepción del documento más y mejor divulgado de cuantos conforman esta Doctrina Social Católica, la carta *Mater et magistra*, de Juan XXIII, en mayo de 1961. Precedida de dos documentos colectivos del Episcopado, en 1956 y en 1960, dedicados al análisis del *momento social* hispano y a la necesidad de una más justa distribución de la renta y a una interpretación moral de los problemas y expectativas del Plan de Estabilización y Desarrollo económicos, patentizan el crecimiento del interés del Episcopado, guiado o presidido en estos momentos por el cardenal Pla i Deniel, por una aproximación a las clases trabajadoras en el momento de mayor movilidad geográfica y social de toda la historia de España: emigración exterior, transvases campo-ciudad, modernización económica progresiva, exigencias de cambio político y lucha por la pluralidad sindical.

Este va a ser el ambiente para la recepción del cambio que van a operar progresivamente la citada *Mater et magistra*, la inmediatamente posterior *Pacem in terris* y los más enriquecedores aún documentos del Concilio Vaticano II, primordialmente la *Lumen gentium*, con su visión de la Iglesia como «pueblo de Dios en marcha», y la *Gaudium et spes*, compendiando cuanto de novedoso habían recogido antes la *Mater et magistra* y la *Pacem in terris*.

Sólo que en este momento de plenitud va a alumbrar una de las peores crisis, cuyas consecuencias aún conti-

núan en escena, a veces por la permanencia de sus efectos: la crisis de la Acción Católica, la desautorización episcopal de los movimientos especializados, la contraoferta de una interiorización espiritual frente a las exigencias del compromiso cristiano o apostólico, entonces, y según la Jerarquía, fácilmente confundible con un compromiso político comprometedor.

Su resultado genera en atonía; una atonía que deja bastante ocultas las exigencias de la *Octogesima adveniens* y de la misma *Laborem exercens*. Téngase, no obstante, en cuenta que la complejidad del momento queda de sobra explicada con la acumulación de problemas que supone la crisis económica mundial de los setenta, la muerte de Franco, la transición política y la búsqueda de una estabilidad democrática. La correspondiente tecnificación de vida y costumbres trasluce igualmente la baja cotización de la doctrina y la poca presencia de su *praxis* en medios de comunicación cada vez más volcados y atentos a una *sociedad de masas*, cuya caracterización más inmediata es la de definirse como una *sociedad de consumo*. La solución de los problemas sociales pareció depender del cambio de la realidad política, y la convicción de que un Estado-providencia debía solucionarlo todo acabó potenciando la fuerte dosis de insolidaridad humana que se termina convirtiendo en algo natural y acostumbrado.

El momento presente, sin embargo, vuelve a ser esperanzadamente crítico e interesado por el cambio, y la actualización con que hoy se pretende relanzar la Doctrina Social Católica aparece, en nuestro entorno concreto, rubricada por el compromiso de la Jerarquía, que inicia en estos días, a partir del día 23 de abril en concreto, el *Año de la Doctrina Social de la Iglesia en España*, en la espera de la nueva encíclica social anunciada por el Papa para conmemorar los cien años de la *Rerum novarum*, cuya doctrina y gran parte de sus orientaciones, continúan aún vigentes.

SINTESES

— Una doctrina que nace en un contexto social concreto para que se convierta en praxis liberadora y en compromiso de justicia necesita una postura de movimiento y alerta.

— La acción social de la Iglesia cuenta en su haber con:

- *Ordenes, Congregaciones, Institutos, etc., de opción por los pobres y la justicia y los estratos sociales más bajos.*
- *Actuaciones proféticas de los grupos más comprometidos.*

— León XIII en épocas difíciles para la Iglesia:

- *Fomentó la presencia de los católicos en la vida pública, en la acción política y en la organización de la convivencia.*

- *Denunció los inconvenientes del sistema de producción capitalista.*

- *Alertó sobre los peligros del socialismo colectivista.*

- *La cuestión social incluía los adelantos de la industria y de las artes, las malas relaciones entre patronos y obreros, la acumulación de riquezas de unos pocos y la proletarianización de los más...*

- *Positivamente, León XIII proclama:*

1. *El derecho de los trabajadores a asociarse para defender sus intereses.*

2. *La competencia del Estado para intervenir en la vida económica.*

3. *La propiedad como derecho personal y con una función social.*

— La repercusión de la *Rerum novarum* es escasa y débil, pero da paso a:

- *Las Semanas Sociales.*
- *El sindicalismo agrario, las cooperativas y cajas rurales.*
- *Más tarde, la Asociación Católica de Propagandistas, la Editorial Católica, el diario El Debate (Ángel Herrera y el P. Ayala, S. J.).*
- *En torno a la Primera Guerra Mundial proliferan las experiencias de sindicalismo, como Solidaridad de Trabajadores Vascos, y cooperativismo católico agrario, publicaciones, etc.*
- *La oposición a estas experiencias y compromisos no vino sólo de fuera, sino desde dentro del mismo campo católico.*

— *La Quadregesimo anno*, de Pío XI, encontró en España una preocupación más política que social.

— El radiomensaje de Pío XII (1941) cayó en un terreno de solicitud más moralizante que social.

— A finales de los años 40, el compromiso cristiano se explicita en movimientos tales como JOC, HOAC, Hermandades del Trabajo y el Instituto Social León XIII.

— En 1951, la Conferencia de Metropolitanos publica el documento «Instrucción colectiva sobre los deberes de justicia y caridad en las presentes circunstancias».

— En 1961 se publica la *Mater et magistra*, de Juan XXIII, que coincide con la mayor movilidad geográfica y social de la historia de España:

- *Emigración exterior y transvase campo-ciudad.*
- *Modernización económica progresiva y planes de desarrollo.*
- *Exigencias de cambio político y lucha por la pluralidad sindical.*

— *Pacem in terris*, de Juan XXIII; la *Lumen gentium* y la *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II, sintetizan y actualizan la Doctrina Social Católica.

— *Octogesima adveniens* y *Populorum progressio*, de Pablo VI, completan este período.

— Poco después se produce la crisis de la Acción Católica Española y de sus movimientos especializados.

— La transición política de los años 70 acapara la atención de los medios de comunicación social y las energías sociales; la insolidaridad y el consumismo se enseñorean en estos años.

— Se vislumbra un porvenir de más compromiso social. Los documentos *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus*, de Juan Pablo II, son una buena guía.

— También hay que destacar de la Conferencia Episcopal: «Testigos del Dios vivo» y «Compromiso de los católicos en la vida pública», así como: «Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo».

CUESTIONARIO

— El Magisterio de la Iglesia hoy, ¿se pronuncia, está atento a los actuales problemas y situaciones sociales?

— ¿En qué aspectos insiste excesivamente/mucho/lo suficiente/poco o nada?

— Aunque la Iglesia no propone programas políticos o ideológicos, ¿crees que debe ser/ha sido/es políticamente neutral?

— Los documentos pontificios últimos sobre el trabajo, la persona, la justicia internacional, la guerra, ¿son menos/más/igualmente estimulantes y avanzados que el anterior cuerpo doctrinal de la Doctrina Social de la Iglesia?

— ¿A qué se debe —si a tu juicio existe— una hibernación en la acción de la Iglesia por la transformación de las estructuras sociales injustas? (¿Situación política? ¿Evasión espiritualista? ¿Aceptación distinta de unos a otros documentos pontificios?).

— ¿Existe coherencia en la postura eclesial cuando se trata de problemas en el interior de la Iglesia y en la sociedad civil?

— La Doctrina Social de la Iglesia tiene una raíz evangélica y otra que se enraiza en los signos de los tiempos. ¿Puedes aportar, desde la predicación profética del Antiguo Testamento, las enseñanzas y actuación de Jesús, la práctica de las primitivas comunidades y la predicación de los Santos Padres, algunos testimonios que son fuente de esta doctrina?

— ¿Cuáles son los signos de los tiempos que han obligado a actualizar a la Iglesia su doctrina social?

ALGUNAS ORIENTACIONES PARTICULARES

«1. El desarrollo de los pueblos, y muy especialmente el de aquellos que se esfuerzan por escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas, de la ignorancia, que buscan una más amplia participación en los frutos de la civilización, una valoración más activa de sus cualidades humanas; que se orientan con decisión hacia el pleno desarrollo, es observado por la Iglesia con atención. Apenas terminado el Concilio Vaticano II, una renovada toma de conciencia de las exigencias del mensaje evangélico obliga a la Iglesia a ponerse al servicio de los hombres para ayudarles a captar todas las dimensiones de este grave problema y convencerles de la urgencia de una acción solidaria en este cambio decisivo de la historia de la humanidad.

Enseñanzas sociales de los Papas

2. En sus grandes encíclicas *Rerum novarum*, de León XIII; *Quadragesimo anno*, de Pío XI; *Mater et ma-*

gistra y Pacem in terris, de Juan XXIII —sin hablar de los mensajes al mundo de Pío XII—, nuestros predecesores no faltaron al deber que tenían de proyectar sobre las cuestiones sociales de su tiempo la luz del Evangelio.

Hecho importante

3. Hoy el hecho más importante del que todos deben tomar conciencia es el de que la cuestión social ha tomado una dimensión mundial. Juan XXIII lo afirma sin ambages, y el Concilio se ha hecho eco de esta afirmación en su Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Esta enseñanza es grave y su aplicación urgente. Los pueblos hambrientos interpelan hoy, con acento dramático, a los pueblos opulentos. La Iglesia sufre ante esta crisis de angustia y llama a todos para que respondan con amor al llamamiento de sus hermanos.

Nuestros viajes

4. Antes de nuestra elevación al Sumo Pontificado, nuestros dos viajes a la América latina (1960) y al Africa (1962) nos pusieron ya en contacto inmediato con los lastimosos problemas que afligen a continentes llenos de vida y de esperanza. Revestidos de la paternidad universal, hemos podido, en nuestros viajes a Tierra Santa y a la India, ver con nuestros ojos y tocar con nuestras manos las gravísimas dificultades que abruman a pueblos de antigua civilización, en lucha con los problemas del desarrollo. Mientras que en Roma se celebra el segundo Concilio Ecuménico Vaticano, circunstancias providenciales nos condujeron a poder hablar directamente a la Asamblea General de las Naciones Unidas. Ante tan amplio areópago fuimos el abogado de los pueblos pobres.

Justicia y Paz

5. Por último, con la intención de responder al voto del Concilio y de concretar la aportación de la Santa Sede a esta grande causa de los pueblos en vías de desarrollo, recientemente hemos creído que era nuestro deber crear, entre los organismos centrales de la Iglesia, una Comisión Pontificia encargada de "suscitar en todo el pueblo de Dios el pleno conocimiento de la función que los tiempos actuales piden a cada uno en orden a promover el progreso de los pueblos más pobres, de favorecer la justicia social entre las naciones, de ofrecer a los que se hallan menos desarrollados una tal ayuda que les permita proveer, ellos mismos y para sí mismos, a su progreso". Justicia y Paz es su nombre y su programa. Pensamos que este programa puede y debe juntar a los hombres de buena voluntad.

Por esto hoy dirigimos a todos este solemne llamamiento para una acción concreta en favor del desarrollo integral del hombre y del desarrollo solidario de la humanidad» (PP 1-5).

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

Para la evolución y actualización de la Doctrina Social de la Iglesia, ver los primeros números de los diversos documentos. Señalamos especialmente: *MM 10-49*; *PP 2-5*; *LE 1-3*; *SRS 1-10*; *CA 1-11*.

PARA CONSULTA Y AMPLIACION DE LA MATERIA

SANZ DE DIEGO, Rafael: «Cien años de Doctrina Social», *XX Siglos*, núm. 7, 1991, págs. 61-80.

- MONS. GUIX FERRERES, José M.: «Cien años de Doctrina Social de la Iglesia al servicio de la justicia y la caridad (Reflexiones con motivo del centenario de la *Rerum novarum* y del "Año de la Doctrina Social de la Iglesia")», *Corintios XIII* 61, 1992, págs. 11-36.
- MONTERO GARCIA, Feliciano: «El primer catolicismo social español (1875-1912)», *Corintios XIII* 62/64, 1992, págs. 119-150.
- SANCHEZ JIMENEZ, José: «Pensamiento y acción social en el catolicismo español (1910-1970)», *Corintios XIII* 62/64, 1992, págs. 151-216.
- LABOA GALLEGO, Juan M.: «El catolicismo social español. Historia y evolución», *Corintios XIII* 54/55, 1990, págs. 75-134.

DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

FERNANDO FUENTE ALCANTARA

LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA COMO CONOCIMIENTO DE LAS RELACIONES SOCIALES

Reflexionar sobre la dignidad de la persona humana, tal y como la comprende la Doctrina Social, necesariamente nos lleva a buscar las aplicaciones prácticas de un principio tan general. Si no fuera así, caeríamos en el vicio que constantemente reprochamos a la demagogia, desgraciadamente presente en nuestra vida social. Por tanto, para delimitar el contexto donde podamos debatir algunos aspectos concretos, no estaría mal empezar con una interpelación urgente en estos momentos: **¿QUE TIPO DE HOMBRE SE ESTA ORIGINANDO Y ESTRUCTURANDO EN EL PORTICO DEL AÑO 2000?**

La cuestión social, cada vez más, provoca interrogantes sobre el sentido antropológico de la persona humana en todos sus ámbitos mas importantes: el tipo de hombre que resulta de la educación, de la participación en el trabajo y en la economía, de su implicación en la política... Bien es cierto que, en la cosmovisión cristiana, el hombre

tiene una referencia permanente y constantemente renovada en el misterio de la Encarnación: todo ha sido destinado por Dios al bien integral y definitivo del hombre en Cristo.

Sin embargo, en el «hoy», en esta época tecnocrática e informática, es preciso hacer presente el reconocimiento moral de la dignidad a la que estamos destinados. El reconocimiento práctico de la dignidad personal se realiza especialmente cuando se respeta la conciencia moral de las personas en su búsqueda de la verdad (*Gaudium et spes* 16). Si no se da, o está oscurecida en la vida social tal aspiración a la plena autorrealización de la persona, las relaciones comunitarias e institucionales inevitablemente se empobrecen y se convierten en inmorales. Por ello, la vida moral de los ciudadanos no es ajena a la acción promotora del bien común y al interés por hacer que la vida social sea enriquecida con los valores morales de la libertad y la justicia.

No pocas personas están convencidas, quizá falsamente educadas, de que el bien y el mal, la moralidad de la persona, se desarrolla sólo en el fuero interno de cada persona. Se olvidan tales individuos, con gran perjuicio para la vida comunitaria, que las fuerzas del bien y del mal actúan también en la vida social y pública por medio de nuestras actuaciones sociales y de las mismas instituciones, favoreciendo o dificultando la paz, el crecimiento y la felicidad de los hombres (*Gaudium et spes* 13 y 27). Es importante recordar cómo las grandes preocupaciones que sustentan la moralidad de la persona humana giran en torno a derechos humanos básicos en la época actual: derecho a la educación, derecho a una adecuada información, a tener una mínima vivienda en la que habitar con cierta dignidad, derecho al trabajo...

La fuerza moral de tales derechos se basa en la dignidad de la persona humana. ¿De dónde, si no, son exigibles los derechos humanos que propugnan nuestras so-

ciudades avanzadas? Así pues, la aceptación efectiva de la primacía de la moralidad en las relaciones sociales e institucionales, es una de las condiciones básicas para que desaparezcan otros elementos de arbitraje de la vida social (como la fuerza y las relaciones de poder), tan frecuentes en nuestra realidad cotidiana.

Sin la razón moral, como inspiradora de las relaciones sociales, es difícil evitar que en la vida política y económica no se imponga el más fuerte al débil y que, a veces, las mayorías ejerzan la «tiranía» sobre las minorías y el aceptado «realismo de las circunstancias» actúe como regulador inexorable de la vida social. La doble lectura que se realiza sobre la vida (ética y economía, política y ética...) casi siempre lleva a dejar la peor parte para los planteamientos morales, a los cuales se les reserva para otros espacios de la persona, como son el religioso, el familiar, la amistad u otros parecidos.

En último término, hay que citar a modo de elenco situaciones a las que conviene prestar la máxima atención al reconocimiento de la dignidad personal, para que no quede en el vacío ni en un discurso moralizante: se trata de asegurar una situación más humana y más justa, sobre todo en lo que «atenta contra la vida —homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado—; cuanto viola la integridad de la persona humana, como, por ejemplo, las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar la mente ajena; cuanto ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; o las condiciones laborales degradantes, que reducen al operario al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana: todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana,

deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador» (Concilio Vaticano II: *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, núm. 27).

LIBERTADES Y CALIDAD DE VIDA

El reconocimiento de la dignidad de la persona humana tiene otros campos complementarios de aplicación concreta, uno de los cuales es el *desarrollo de las libertades individuales*, no en orden a un interés egoísta, sino para poder alcanzar la máxima realización personal y comunitaria posible. Entre tales aspiraciones se revela, particularmente de forma importante, la dimensión trascendente de la persona humana, a la cual tiende toda persona humana por su propia convicción interna (Concilio Vaticano II: *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, núm. 17). Cuando la sociedad apoya, de manera digna, el reconocimiento efectivo de la dimensión religiosa, también ella misma, como comunidad humana, se beneficia de la potencialidad humanizadora de las creencias religiosas.

El cristiano que ha aceptado el proyecto cristiano personal y social, no puede disociar el comportamiento humanizador de la vivencia espiritual de su fe. Desde este mismo razonamiento, es lógico pedir que los grupos sociales y la comunidad global acepten, reconozcan y promuevan la participación de los creyentes, tanto desde la manifestación pública de sus creencias (difusión, iniciativa educativa, aportación cultural) como desde sus obras y acciones públicas, como son las asistenciales, compromiso con los grupos empobrecidos...

Otro de los elementos sociales importantes que puede promover una mayor dignificación de la persona humana es la *promoción de la calidad de vida*, sobre todo de las personas y grupos más infradotados socialmente.

Potenciar la calidad de vida como tarea humanizadora, y no burguesa, significa reorientar los fines que dirigen la vida personal y la convivencia colectiva hacia cotas de un nivel superior de dignidad personal y desarrollo social. La encíclica *Mater et magistra* (núm. 59), califica nuestra época como generadora de un creciente proceso de socialización, que implica la satisfacción de muchos derechos, concretamente de los derechos económico-sociales: el cuidado de la salud, una mayor instrucción y cultura. Calidad de vida que está determinada por el tipo de desarrollo al que estamos sometidos, con problemas graves de contaminación y de destrucción y utilización impune de los seres vivos e inanimados «como mejor apetezca, según las propias exigencias económicas» (*Sollicitudo rei socialis*, núm. 34).

HUMANIZACION DEL TRABAJO

Por último, merece atención especial la *humanización del trabajo*, como tarea vital en la búsqueda de una mayor dignificación humana

Hay que reconocer la mejora y el progreso evidente en las relaciones sociales. Sin embargo, es preciso aceptar que nuestra vida social se está convirtiendo, como nunca, en una sociedad «unilateralmente» económica. Somos una sociedad centrada en lo económico; es el triunfo del hombre público, relacionado con la economía o las finanzas.

Si relacionamos esta nota característica de la sociedad con la aspiración a una mayor calidad de vida, tendríamos que decir que sería necesario ampliar el horizonte personal y social, es decir, que la existencia cotidiana de las personas no estuviera tan determinada por las connotaciones económicas, sobre todo de la producción y del trabajo.

La humanización del trabajo forma parte esencial del reconocimiento de la dignidad humana, sobre todo entre nuestras sociedades, que tienen la conciencia de haber logrado altas cotas de aceptación de los derechos humanos. Ahora bien, el factor trabajo corre el riesgo de ser considerado sólo en función de su valor económico y mercantil, sobre todo mediante la aplicación de las nuevas tecnologías. Es la tentación que *Laborem exercens* (núm. 13) califica como error fundamental de «economismo». Los sociólogos y teóricos sociales, como Dahrendorf, advierten también esta misma tendencia y recomiendan la reconducción del factor trabajo mediante la incorporación de nuevos objetivos, como son:

1.º Tener una mayor posibilidad de hacer el trabajo que se desee. De este modo, se haría realidad el principio de la primacía de la persona sobre las cosas. Estamos convencidos de que en los momentos en que se estrecha el duro cerco del realismo económico es aún más importante recordar esta convicción fundamental: el hombre es el sujeto del trabajo.

2.º Es preciso mejorar también la participación del obrero en la organización de la empresa. Frecuentemente, el trabajo se vive de modo impersonal y sin tomar conciencia de estar laborando «en algo propio» (*Laborem exercens*, núm. 15). Esta situación se produce también como consecuencia de la importancia desmedida de los objetivos exclusivamente económicos. También, no rara vez, se echa en cara al trabajador su desinterés y falta de preocupación por los objetivos empresariales, así como una cierta incompetencia, se dice, para conocer adecuadamente la dinámica del mercado. No cabe duda que ambos defectos, o mejor situaciones, se dan en el proceso productivo, pero también es verdad que la economía se está dejando en manos de los expertos de organización empresarial y de los ejecutivos, cuyos intereses no se elevan más allá de la competencia y el mercado.

Ante este fenómeno económico-social, los sindicatos tienen una grave responsabilidad para que el factor trabajo se sienta corresponsable del proceso productivo y propongan objetivos claros de humanización del trabajo.

La humanización del trabajo significa la promoción de un salario que reduzca la inseguridad económica de los trabajadores, especialmente en los casos de maternidad, accidentes, minusvalías y desempleo. Quizá por la importancia del desempleo hay que reivindicar especialmente el reconocimiento de la dignidad humana para los desempleados de larga duración, que ya están sufriendo las consecuencias del largo deterioro que supone una situación mantenida y ciertamente poco probable, cada vez menos, de ser corregida. Por ello, es urgente modificar el peso específico de lo económico y mercantil dentro de la globalidad de lo que es el factor trabajo. Para ello habría que revalorizar nuevas formas de trabajo que lo acercasen más a la necesidad de humanizar la sociedad, sobre todo en una parcela que es básica: «La actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues éste, con su acción, no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo, aprende mucho, cultiva sus facultades, se supera y se trasciende. Tal superación rectamente entendida es más importante que las riquezas exteriores que puedan acumularse» (Concilio Vaticano II: *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, núm. 35).

SINTESIS

El ser humano tiene una dimensión personal y comunitaria, es un ser libre y socialmente comprometido.

La dignidad de la persona es la base de sus derechos fundamentales a la educación, a la vivienda, al trabajo, etcétera.

Tal dignidad está revestida de moralidad y tiene una dimensión y exigencias sociales, como:

— *El desarrollo de las libertades individuales de promoción personal, en una dimensión integral.*

— *La promoción de la calidad de vida en todos los órdenes.*

— *La humanización del trabajo, que incluye la consideración de que:*

- El hombre es el sujeto del trabajo.
- El trabajador debe participar en la organización y gestión de la empresa.
- La humanización de las condiciones de trabajo necesita del sindicato.
- El salario justo reduce los riesgos de inseguridad.
- El desempleo forzoso y de larga duración es un atentado contra la dignidad humana.

CUESTIONARIO

— En qué aspectos es «mejor» el «hombre del 92». ¿Espiritualmente? ¿En la calidad de los valores y del sentido de su vida? ¿En su cultura y conocimientos? ¿En su bienestar?

— En qué aspectos es peor. ¿Qué antropología o visión del hombre sobre sí mismo prevalece hoy (narcisista, espiritualista, materialista o hedonista...)?

— Datos o situaciones que permiten deducir que hoy existe un mayor/menor respeto a la vida.

— Las máquinas, y sobre todo la revolución de los ordenadores, ¿permiten una mayor humanización del trabajo? ¿Crean situaciones de deterioro en la calidad de vida?

— ¿Crees que el hombre está hoy más/menos alienado que en otras épocas?

— El motor de los programas políticos, de las planificaciones económicas, ¿es el servicio a la persona humana u otros intereses?

— ¿Crees que existen hoy muchos/pocos hombres dispuestos a dar la vida por otros hombres?

— ¿Cuáles son las exigencias más urgentes en la organización del trabajo?

— ¿Puedes citar casos concretos en que se conculca la dignidad del trabajador?

ALGUNAS ORIENTACIONES PARTICULARES

El respeto a la persona humana

«Descendiendo a consecuencias prácticas de máxima urgencia, el Concilio inculca el respeto al hombre, de forma que cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar el prójimo como *otro yo*, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente, no sea que imitemos a aquel rico que se desprecupó por completo del pobre Lázaro.

En nuestra época, principalmente, urge la obligación de acercarnos a todos y de servirlos con eficacia cuando llegue el caso, ya se trate de ese anciano abandonado de todos, o de ese trabajador extranjero despreciado injustamente, o de ese desterrado, o de ese hijo ilegítimo que debe aguantar sin razón el pecado que él no cometió, o de ese hambriento que recrimina nuestra conciencia recordando la palabra del Señor: *Cuántas veces hicisteis eso*

a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis (Mt 25, 40).

No sólo esto. Cuanto atenta contra la vida —homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado—; cuanto viola la integridad de la persona humana, como, por ejemplo, las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar la mente ajena; cuanto ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; o las condiciones laborales degradantes, que reducen al operario al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana: todas estas prácticas y otras parecidas son, en sí mismas, infamantes, degradan la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador» (GS 27).

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

Sobre derechos y deberes de la persona humana: *PT 11-34.*

Persona y sociedad: *GS 23-32; CVP 64-71.*

Reconocimiento jurídico de los derechos: *OA 22-23.*

El respeto de los derechos humanos: *SRS 33; GS 27.*

Derechos de los trabajadores: *LE 16.*

Derecho a la actividad económica: *SRS 15.*

La Iglesia y los derechos humanos: *CA 22; DP 313, 317-318.*

El verbo encarnado y la solidaridad humana: *GS 32; DP 475.*

PARA CONSULTA Y AMPLIACION DE LA MATERIA

Mulieris dignitatem. La dignidad de la mujer. Carta apostólica de Juan Pablo II (1988).

Libertad cristiana y liberación. Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Christifideles laici. Los fieles laicos. Exhortación apostólica de Juan Pablo II (1989)

Los cristianos laicos. Iglesia en el mundo. Conferencia Episcopal Española (1991).

FLECHA ANDRES, José Román: «La concepción cristiana del hombre en la Doctrina Social de la Iglesia», *Corintios XIII* 62/64, 1992, págs. 217-254.

LA FAMILIA EN EL CONCILIO VATICANO II

MANUEL GOMEZ RIOS

A comienzo de los años sesenta, un viento limpio y fresco, el viento del Espíritu, penetró en la Iglesia, sin miedo, como la mañana de Pentecostés. Y le dio aliento para mirarse a sí misma, mirar al mundo y hacerse diálogo con él. La Iglesia, sorprendida, descubrió un mundo radicalmente diferente al que vivió el Concilio Vaticano I.

Entre uno y otro habían sucedido muchas cosas: dos guerras mundiales con millones de muertos, la apertura de pueblos nuevos a su independencia, los increíbles descubrimientos de la ciencia y la técnica que hacían posible un progreso nunca soñado, etc.

El Concilio era testigo de que habíamos superado una concepción estática de la sociedad y de la Iglesia y nos abríamos a «un período nuevo» donde «la propia historia está sometida a un proceso tal de aceleración que apenas es posible al hombre seguirla..., de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis» (GS 5).

En este contexto de cambio hemos de situar la visión que recibió el Vaticano II. Sólo así podremos entender la

nueva propuesta de familia que nos ofrece y las claves que hacen posible su comprensión.

1. La familia patriarcal piramidal

La familia patriarcal, que heredó y criticó con fuerza el Vaticano II, se definía por rasgos muy concretos. Señalamos algunos: *paternalismo*, es decir, organización de la familia en torno a la figura del padre; *verticalismo*, predominio de las actitudes y decisiones jerárquicas, sin dar cabida al diálogo en el ámbito de las relaciones y decisiones familiares; *sujeción y dependencia*, como fruto de las anteriores, de donde surgía la posesión y el dominio del otro, su instrumentalización y trato desigual.

Esto configuraba a la familia sobre esquemas establecidos de antemano por la sociedad y la cultura: existía un papel masculino y otro femenino, una forma de ser hombre y otra de ser mujer, a los que había que someterse, reproducir, mantener y prolongar. Esto traía consigo diferencias culturales y educativas muy graves: los hombres eran educados para la libertad y el dominio; las mujeres para la reverencia y la pasividad; los hijos se educaban desde el sometimiento, la obediencia y el «mañana», no desde ellos mismos, sino desde lo que los padres y la sociedad esperaban de ellos. Todo esto consagraba, de hecho y socialmente, una doble moralidad: la permisiva para el varón y la restrictiva para la mujer.

2. Superación de la familia patriarcal

El modelo de familia patriarcal estuvo tan vinculado a la visión cristiana del mundo, que aparece «canonizado» en los textos oficiales que llegan hasta el Concilio Vaticano II.

Los nuevos planteamientos del liberalismo y del naciente materialismo científico cuestionaron muchos aspectos de la familia del antiguo régimen, la familia patriarcal. Las revoluciones: industrial, laboral e ideológica, que se fraguaron en el siglo XIX, crearon situaciones nuevas que influyeron sobre los esquemas de la tradicional familia patriarcal, predominantemente campesina.

La Iglesia salió al paso de estos planteamientos, pero no pudo discernir lo accesorio de lo fundamental, la crítica a un determinado modelo histórico de familia con la crítica a la familia. Y tomó una actitud de defensa.

La defensa de la familia, con todo lo que implica de positivo por parte de la Iglesia, se vio, en ocasiones, como una postura de refugio y de mantenimiento a ultranza de esquemas culturales y «tradicionales», que tenían poco de evangélico. Por eso, al defender este modelo de familia, defendió también un modelo que reproducía y prolongaba la estructura piramidal en el interior de la familia. Sólo un pasaje del gran León XIII, en su inmortal encíclica *Rerum novarum*: «Al igual que el Estado, la familia es una verdadera sociedad que se rige por una potestad propia, esto es, la paterna... Por tanto, es necesario que ese derecho de dominio atribuido por la naturaleza a cada persona, según hemos demostrado, sea transferido al hombre en cuanto cabeza de la familia; más aún, ese derecho es tanto más firme cuanto mayores son las características que la persona comprende en la sociedad doméstica» (n. 10).

Este modelo de familia se criticó con dureza desde ángulos culturales diferentes, porque reproducía los esquemas de autoridad, dominio y explotación de un sexo por el otro que regían en una sociedad a superar por planteamientos más democráticos. Esto contribuyó a distanciar a la Iglesia de la cultura contemporánea y prolongó, innecesariamente, una situación de falta de diálogo a la que quiso poner remedio el Concilio Vaticano II.

3. Dimensión eclesial de la familia

Una de las intuiciones del Concilio Vaticano II fue saber separar y superar los elementos vinculados a una determinada cultura y a un modelo histórico, de los contenidos propiamente evangélicos y permanentes. Al hacerlo, eliminó mucho lastre pesado y secular e imprimió frescura, creatividad y agilidad al quehacer del cristiano en un mundo caracterizado por el progreso acelerado y el diálogo plural con formas diferentes de pensamiento y de cultura.

Tal vez la aportación más importante del Concilio Vaticano II, en nuestro tema, fue insertar el matrimonio, y especialmente la familia, dentro del pueblo de Dios, superando, de una vez por todas, los viejos esquemas medievales que consagraban jurídicamente «dos clases de cristianos» en la Iglesia: los clérigos y monjes por un lado y los laicos por otro.

En el pueblo de Dios, el matrimonio, y la familia que surge del matrimonio, aparecen como vocación al seguimiento de Jesús y como llamada a realizar la Iglesia en su seno, a ser Iglesia doméstica. Y, por serlo, la familia está llamada a realizar la triple dimensión de la Iglesia: *el anuncio de la fe, la celebración de la fe y el testimonio del amor, haciendo presente en nuestro mundo las virtudes y valores del Reino.*

La falta de espacio nos impide prolongar la exposición de estas dimensiones eclesiales de la familia. Nos limitamos a presentar uno de los textos más bellos y profundos que realiza y construye ese pueblo y familia de Dios: «Tiene por suerte la dignidad y libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu como en un templo. Tiene por ley el mandamiento del amor como el mismo Cristo nos amó. Tiene como fin la dilatación del Reino de Dios...» (LG 9).

La familia, Iglesia doméstica, llamada a testimoniar los valores del Reino, se sitúa, de lleno, en la dinámica evangélica y, por tanto, en proceso continuo y constante de conversión y de misión. Este planteamiento conciliar es un reto para la familia creyente y para la comunidad cristiana, que aún no hemos asumido en su plenitud. Ya era hora de que la Iglesia se decidiese a plantearlo así, porque, hasta ahora, la familia ha sido uno de los ámbitos y dimensiones del creyente más alejados de la evangelización, llegando a denominar «familia cristiana» a modelos de vivir la fe y el testimonio de la fe con estructuras que tenían muy poco de cristianas y que eran refractarias, por sí mismas, a la permeabilidad evangélica: formas excesivamente cerradas en su individualismo de sangre y sin compromiso con la solidaridad, mantenimiento de esquemas opresores basados en la domesticación y el autoritarismo e, incluso, la alienación de las personas que integraban la familia extensa, prolongando la visión pagana de la familia, donde algunos no superaban nunca la categoría de siervos...

No sólo hacia el pasado, sería injusto. La familia actual de los creyentes necesita descubrirse y sentirse Iglesia, comunidad, para superar los planteamientos románticos que la proyectan como «nido de amor», la encierran en su núcleo y limitan su ser familia a esquemas insolidarios, proyectados por la sociedad de consumo, tan lejanos del Evangelio como los señalados anteriormente.

4. Comunidad de vida y de amor

El segundo gran texto del Concilio sobre la familia es la *Gaudium et spes*. En él se da un giro a la visión de la familia y las relaciones en el interior del grupo familiar. El matrimonio se presenta como «íntima comunidad de vida y amor». Este amor «lleva a los esposos a un don li-

bre y mutuo de sí mismos, demostrado por sentimientos y actos de ternura» (núm. 49). La afirmación de la libertad, el sentimiento y la ternura abre perspectivas antropológicas fabulosas muy diferentes a la anterior presentación del matrimonio en clave preferentemente contractual regida por el *debitum* o derecho sobre los cuerpos.

Por otro lado, el matrimonio, y la familia que origina, vividos como comunidad, crean un tipo de relaciones distintas a las que regían en la familia patriarcal. Ahora, todos los miembros de la familia «son de igual valor y tienen la misma dignidad personal. Y es que sólo desde la afirmación de la igualdad radical, previa a las diferencias, se puede establecer una comunidad de vida y de amor. En ese ámbito de libertad e igualdad, las relaciones se construyen desde la autonomía personal y el respeto al otro, buscan su maduración creativa y piden la corresponsabilidad de todos los miembros, única forma de ser y de realizar comunidad».

5. La familia, realidad abierta al compartir

Afirmar que la familia es Iglesia doméstica y comunidad de vida y amor, es optar por la familia abierta y solidaria. Este planteamiento no puede hacerse desde la agresividad frente a la familia cerrada de corte patriarcal, ni frente a la familia cerrada de la sociedad de consumo, sino desde el compromiso con la persona, con los valores creativos del ser frente a los negativos del dominar y del tener, con la búsqueda de una sociedad más humana y con las actitudes más genuinamente evangélicas que, al vivirlas, se hacen para el creyente Buena Noticia.

El Concilio abrió el horizonte a la realización de la familia abierta cuando la presentó como «escuela del más

rico humanismo», «lugar de formación en la responsabilidad», «en la generosidad» y «en la participación social y política» (GS, 31, 52, 75...).

El mensaje final del Sínodo de la Familia también invitó a los creyentes a construir familias abiertas y solidarias: «Es cometido de la familia formar a los hombres en el amor y practicar el amor en toda relación humana con los demás, de tal modo que ella no se encierre en sí misma, sino que permanezca abierta a la comunidad, inspirándose en un sentido de justicia y de solicitud hacia los otros, conscientes de su propia responsabilidad».

La familia abierta, al asumir esta escala de valores, apuesta por un proyecto de sociedad y de persona totalmente distinto al que propone la sociedad de consumo y se constituye en elemento profético de una sociedad nueva construida sobre la solidaridad.

Como quiere Juan Pablo II, la lectura teológica que se pide a los creyentes de esta etapa de la historia ha de hacerse en clave de solidaridad. Solidaridad frente a una sociedad que se construye sobre *el afán de ganancia exclusiva y sobre el afán de poder*.

Frente a los planteamientos de la sociedad de consumo, centrados en el tener sobre el ser, la ética de la solidaridad, vivida en clave de familia, apuesta por un mundo construido sobre la verdadera justicia, que promueve la dignidad de todo ser humano; por el amor sincero, especialmente al pobre; por el diálogo, como afirmación de la grandeza original de toda persona y de su capacidad para advertir, sentir, denunciar y solucionar las situaciones de injusticia y de explotación que se cierren sobre grandes sectores de nuestra sociedad insolidaria.

Construir familias, y familias creyentes, en clave de solidaridad, es hacer posible y visible en nuestro tiempo el mensaje conciliar de los años sesenta: «La familia es escuela del más rico humanismo».

SINTESIS

— La superación de la concepción estática de la sociedad y de la Iglesia ha sido causa y efecto de la superación de la familia patriarcal, cuyos rasgos más definidos eran el paternalismo, el verticalismo, la sujeción y dependencia.

— La defensa de la familia por parte de la Iglesia se interpretó en ocasiones como una postura de refugio, de esquemas culturales y tradicionales que tenían poco de evangélico.

— El Concilio Vaticano II asigna a la familia la triple dimensión de la Iglesia:

- Anuncio de la fe.
- Celebración de la fe.
- Testimonio del amor y de los valores del Reino.

— La familia como Iglesia doméstica, fundada en el matrimonio como íntima comunidad de vida y amor, es el espacio donde el hombre es respetado y amado por sí mismo:

- ESCUELA DEL MAS RICO HUMANISMO.
- LUGAR DE FORMACION EN LA RESPONSABILIDAD.
- ABIERTA A LA PARTICIPACION SOCIAL Y POLITICA.
- ESPACIO DONDE SE APRENDE Y PRACTICA LA SOLIDARIDAD, ESPECIALMENTE CON LOS MAS DEBILES.

CUESTIONARIO

— ¿Subsiste la familia tradicional? (patriarcal, con roles socioeconómicos y culturales distintos entre sus miembros)

bros, como unidad de producción y consumo, como transmisora de creencias, fidelidades político-sociales, etc.).

— Cambios en las funciones de la familia.

— ¿Subsiste aún la familia extensa (no sólo formada por ascendientes o descendientes directos), con roles, obligaciones e intereses comunes? ¿Entre qué clases o grupos sociales?

— En general, ¿sigue siendo la familia tradicional el modelo de referencia de la Doctrina Social de la Iglesia?

— La dimensión eclesial (pequeña Iglesia doméstica, ministerio o servicio eclesial de los padres con los hijos, integración del núcleo familiar como tal en la comunidad), ¿tiene su reflejo en la organización y en la coparticipación familiar en la vida de la Iglesia?

— ¿A qué se debe el mayor/menor desarrollo de las asociaciones familiares cristianas?

— El amor, el proyecto común de vida, es la base y cimiento de la familia (menos los intereses, el prestigio, la integración en una clase social, etc.). ¿Tiene esto alguna relación con la estabilidad familiar?

— ¿Qué otros aspectos (trabajo de los esposos e hijos en diversos lugares, movilidad emocional, etc.) influyen en la estabilidad de la familia? ¿Qué problemas plantea el divorcio hoy?

— La familia nuclear, ¿es hoy más abierta/más cerrada en su propio espacio familiar?

— ¿Qué fuerza tiene para integrar, social, cultural, religiosamente, a sus miembros? ¿Qué otros agentes suplen este poder integrador?

— ¿Es/no es cauce de reproducción de clase social?

Analiza los siguientes derechos de la familia:

— *A existir y progresar como familia*, es decir, el derecho de todo hombre, especialmente aun siendo pobre, a *fundar una familia* y tener los recursos apropiados para mantenerla.

— A ejercer su responsabilidad en el campo de la *transmisión de la vida* y a *educar* a los hijos.

— A la *intimidad* de la vida conyugal y familiar.

— A la *estabilidad* del vínculo y de la institución matrimonial.

— A creer y profesar su *propia fe* y a difundirla.

— A *educar* a sus hijos de acuerdo con las propias tradiciones y valores religiosos y culturales, con los instrumentos, medios e instituciones necesarios.

— A obtener la *seguridad* física, social, política y económica, especialmente de los pobres y enfermos.

— El derecho a una *vivienda* adecuada, para una vida familiar digna.

— El derecho de *expresión* y de *representación* ante las autoridades públicas, económicas, sociales, culturales, y ante las inferiores, tanto por sí misma como por medio de asociaciones.

— A *crear asociaciones* con otras familias e instituciones, para cumplir adecuada y esmeradamente su misión.

— A *proteger a los menores*, mediante instituciones y leyes apropiadas, contra los medicamentos perjudiciales, la pornografía, el alcoholismo, etc.

— El derecho a un justo *tiempo libre* que favorezca, a la vez, los valores de la familia.

— El derecho de los *ancianos* a una *vida* y a una *muerte dignas*.

— El derecho a *emigrar* como familia, para buscar mejores condiciones de vida.

La Santa Sede, acogiendo la petición explícita del Sínodo, se encargará de estudiar detenidamente estas sugerencias, elaborando una «Carta de los derechos de la familia», para presentarla a los ambientes y autoridades interesadas (FC 46).

LA ACTIVIDAD ASOCIADA DE LOS CATOLICOS

En el campo de la familia

159. «La familia es la institución humana donde el hombre y la mujer, los adultos y los niños, encuentran las posibilidades de desarrollo y perfeccionamiento humano más íntimo y profundo. Es una institución fundamental para la felicidad de los hombres y la verdadera estabilidad social.

160. Dada su importancia, ella misma tiene que ser objeto de atención y de apoyo por parte de cuantos intervienen en la vida pública. Educadores, escritores, políticos y legisladores, han de tener en cuenta que gran parte de los problemas sociales y aun personales tienen sus raíces en los fracasos o carencias de la vida familiar. Luchar contra la delincuencia juvenil o contra la prostitución de la mujer y favorecer al mismo tiempo el descrédito o el deterioro de la institución familiar, es una ligereza y una contradicción.

161. El bien de la familia, en todos sus aspectos, tiene que ser una de las preocupaciones fundamentales de la actuación de los cristianos en la vida pública. Desde los diversos sectores de la vida social hay que apoyar el matrimonio y la familia, facilitándoles todas aquellas ayudas de orden económico, social, educativo, político y cultural que hoy son necesarias y urgentes para que puedan seguir desempeñando en nuestra sociedad sus funciones insustituibles.

162. Hay que advertir, sin embargo, que el papel de las familias en la vida social y política no puede ser meramente pasivo. Ellas mismas deben ser "las primeras en procurar que las leyes no sólo no ofendan, sino que sostengan y defiendan positivamente los derechos y deberes de la familia", promoviendo así una verdadera "política familiar". En este campo es muy importante favorecer la

difusión de la doctrina de la Iglesia sobre la familia, de manera renovada y completa, despertar la conciencia y la responsabilidad social y política de las familias cristianas, promover asociaciones o fortalecer las existentes para el bien de la familia misma» (CVP 159-162).

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

Derechos de la familia: *MM 15; GS 52; LE 19; CA 48.*

Dignidad del matrimonio y la familia: Su progreso, obra de todos: *GS 47-52.*

Papel de la familia en la educación: *GS 61.*

Importancia y función de la familia en la sociedad: *PP 36-37; CA 39,49.*

Familia, trabajo y sociedad: *LE 10.*

Familia, santuario de la vida: *CA 39.*

La primera estructura a favor de la ecología humana: *CA 39.*

Natalidad y problema demográfico: *FC 30; SRS 25.*

Actividad asociada de los católicos en el campo de la familia: *CVP 159.*

PARA CONSULTA Y AMPLIACION DE LA MATERIA

Familiaris consortio. Exhortación apostólica de Juan Pablo II (1981).

JUAN PABLO II: *Homilía a las familias cristianas en la plaza de Lima en Madrid.* BAC Popular (1982), págs. 71-78.

Catecismo de la Iglesia Católica. El cuarto Mandamiento, Asociación de Editores del Catecismo. Madrid (1992), núms. 2196-2233.

VARIOS: *Crecer en pareja. Pastoral y espiritualidad del matrimonio.* Sal Terrae, enero, 1992, págs. 3-54.

EL TRABAJO COMO EXPRESION Y REALIZACION DE LA PERSONA

MONS. JOSE MARIA GUIX FERRERES

1. El misterio maravilloso del trabajo constituye una de las dimensiones fundamentales de la existencia terrena y de la vocación del hombre y ocupa el centro mismo de la cuestión social, de la que es como su fundamento y la clave esencial. El rico patrimonio doctrinal de la Iglesia sobre el trabajo se ha ido elaborando lentamente y de un modo especial a lo largo de los últimos cien años. Los momentos más destacados de esta maduración progresiva son las encíclicas sociales. Esta elaboración no es un producto de laboratorio, aislado del medio ambiente que la rodea. Así, por ejemplo, la encíclica de Juan Pablo II, *Laborem exercens* (14-IX-1981), dedicada totalmente a nuestro tema, recurre a la experiencia común de los hombres y a la revelación, a la antropología tomista y a las sugerencias pascalianas, a algunas aportaciones de Hegel y de Marx.

Al igual que sus predecesores, aunque con mayor amplitud de horizontes, Juan Pablo II nos da su concepto cristiano del trabajo. Continuando en la línea de Pablo VI, que define el trabajo como una «dimensión fundamental de la existencia del hombre sobre la tierra» (10-

VI- 69), Juan Pablo II dice de él que es «parte del plan de Dios sobre el hombre y la plena realización de la persona humana» (2-II-81); una «actividad consciente y personal del hombre, en su contribución a la gran obra del mantenimiento y del progreso de la humanidad, de las naciones, de las familias» (16-I-81); «un proceso mediante el cual el hombre y el género humano someten la tierra» (*Laborem exercens*, en lo sucesivo *LE*). Los textos de Juan Pablo II —lo mismo que los de sus predecesores, de los cuales el Papa actual recoge y sintetiza sus aportaciones— podrían multiplicarse extraordinariamente.

2. Desde León XIII hasta Juan Pablo II, los papas han querido dejar bien claro que el trabajo, en sentido propio es una actividad exclusiva del hombre, «una de las características que distinguen al hombre del resto de las criaturas... y constituye en cierto sentido su misma naturaleza» (*LE* introd.).

La dignidad del trabajo —uno de los más incontestables títulos de nobleza del hombre— es contemplada desde el ángulo objetivo —el tipo de trabajo que se realiza— y, a la vez, desde el ángulo subjetivo —el hombre que lo ejecuta—. Evidentemente, los papas dan importancia a la obra ejecutada (cantidad y calidad), pero subrayan que el «fundamento para determinar el valor del trabajo humano no es en primer lugar el tipo de trabajo que se realiza» (*LE* 6) sino «el hombre mismo, su sujeto» (*ib.*). Esta precedencia del hombre que trabaja sobre la obra realizada es uno de los principios más extensa y repetidamente expuestos en la encíclica *Laborem exercens*; no tenerla presente implicaría «una confusión e incluso una inversión del orden establecido desde el comienzo con las palabras del libro del Génesis» (*LE* 7). Desde este ángulo —el trabajo subjetivo—, todos los trabajos son igualmente dignos porque todos implican la inteligencia y las manos de la persona humana. (En cambio, el trabajo objetivo admite una jerarquía, según se trate de obras más o

menos necesarias, mejor o peor hechas, más o menos difíciles, arriesgadas, etc.).

VERTIENTES DEL TRABAJO

Resumiendo en una síntesis muy apretada las distintas vertientes del trabajo (considerado desde un ángulo filosófico y teológico) a la luz de los documentos pontificios, podemos señalar las siguientes:

1. *Vertiente personal.* Es el aspecto sobre el que insisten más. El trabajo es expresión de la persona humana. Trabajando, el hombre perfecciona su propia naturaleza, se hace más hombre, perfecciona en sí mismo la imagen de Dios. Con el trabajo, el hombre se convierte en artesano de sí mismo. Evidentemente, para que esto sea realidad —para que «en el trabajo, mediante el cual la materia es ennoblecida, el hombre mismo no sufra mengua en su propia dignidad» (LE 9)—, es preciso que sean respetadas una serie de exigencias; sólo de esta manera «la finalidad del trabajo... (que) permanece siempre el hombre mismo» (LE 6) será conseguida. En otras palabras, para los papas, lo importante es que el hombre, mediante el trabajo, llegue a ser más hombre y no sólo consiga tener más», (LE 20).

2. *Vertiente familiar.* El hombre tiene una dimensión conyugal y familiar. Llega un momento en que, normalmente, se convierte en cabeza de familia. En circunstancias ordinarias, la eficiencia económica del trabajo de un adulto es superior a la que requiere su subsistencia personal. Esta «productibilidad familiar» responde a su misma eficacia intrínseca, es decir, responde al designio divino.

3. *Vertiente social.* Mediante el trabajo, la persona se injerta en la vida social más amplia y participa en ella, creando una comunidad de personas, de intereses, de vida. El trabajo hace posible la vida social, pone sus ba-

ses materiales y espirituales, la sostiene, perfecciona y enriquece.

4. *Vertiente cósmica.* Los papas presentan el trabajo como una relación dialéctica, una mediación, un puente, un diálogo activo entre el hombre y la naturaleza. El trabajo desbasta, afina y perfecciona el cosmos, le imprime el sello del hombre, le hace pasar un soplo de su inteligencia y espíritu, le hace cada vez más dócil, más humano, más espiritual. En Pío XII y Pablo VI esta idea alcanza tonos líricos.

5. *Colaboración a la obra creadora de Dios.* Dios ha querido asociar el hombre a su obra creadora para que la continúe y perfeccione. De esta suerte, el hombre es un colaborador de Dios, un «creador» en minúscula y en sentido analógico.

6. *Colaboración en la obra redentora de Jesucristo.* El trabajo no es una maldición, pero el pecado lo ha hecho penoso: sin el pecado habría sido un placer, pero como consecuencia del pecado se ha cambiado en cruz que el hombre tiene que llevar. Pero esta penosidad ofrece al cristiano «la posibilidad de participar en el amor a la obra que Cristo ha venido a realizar» (LE 27), puede convertirse en un acto de expiación y en una colaboración a la obra redentora de Cristo, que «unió la obra de su redención al trabajo en el taller de Nazaret» (16-XI-80). Esto lo consigue el cristiano, cuando —unido a Cristo como el sarmiento en la vid— ejecuta su trabajo, continuación del de Cristo, unido espiritualmente al divino Redentor.

7. *Colaboración a la obra santificadora del Espíritu Santo.* El trabajo hecho con y por amor a Dios y al prójimo, es oración, canto de alabanza, plegaria preciosa y continua, práctica de la justicia y de la caridad fraterna.

8. *Preparación de la tierra nueva y de los nuevos cielos.* «Destinado a continuar la creación de Dios con el trabajo», el hombre ha sido «elegido para colocarse hasta la

nueva venida de Cristo al servicio de la conducción del nuevo cielo y de la nueva tierra» (16-V-81).

DERECHO AL TRABAJO Y AL DESCANSO. HUMANIZACION DEL TRABAJO

1. Desde León XIII hasta nuestros días, los papas y el Concilio Vaticano II han hablado en distintas ocasiones del deber o del derecho a trabajar. Ordinariamente, presentan el trabajo como una necesidad (para los que no tienen otro medio de vida) y, para todas las personas capaces de hacerlo, como una ley universal, un deber, el destino terreno, el designio de Dios, etc. Este deber brota de su carácter personal, familiar, social y cósmico; para los creyentes, brota también de los otros aspectos enumerados más arriba (n. 3).

Si es un deber, es también un derecho fundamental que, dentro de su amplitud, incluye una extensa serie de derechos especiales (v.gr., condiciones higiénicas y humanas, salario digno, horario racional, etc.). Juan Pablo II, «ante el triste fenómeno del desempleo», es muy reiterativo en hablar del derecho a trabajar. Pide que las empresas, las asociaciones de todo tipo, el Estado y todas las «instancias a escala mundial e internacional responsables de todo el ordenamiento de la política laboral» presten atención a este «problema fundamental» (LE 17-18). «El desempleo... es en todo caso un mal y... cuando asume ciertas dimensiones, puede convertirse en una verdadera calamidad social» (LE 18). En el discurso que pronunció en la OIT (15-VI-82) habla extensamente sobre este particular.

2. Desde León XIII a nuestros días, el derecho al descanso y a unas condiciones especiales para las mujeres y los niños, ha sido un punto defendido por los papas. El trabajo no sólo no debe dañar al hombre, sino que

debe, además, permitirle desarrollar y perfeccionar su personalidad.

Es creencia general de los hombres que en el trabajo se encuentra cierta penosidad. La experiencia lo confirma. Los papas, haciéndose eco de esta persuasión universal, llaman al trabajo: «ley dura», «ley de suyo grave y austera...», cargante, avasalladora, escasa en resultados», etc. ¿De dónde proviene esta penosidad? Las fuentes son de distinta índole: de tipo fisiológico (desgaste de las fuerzas físicas), de tipo psicológico (insatisfacción debida a distintas causas), falta de ideal... Para un cristiano, la raíz última teológica y antropológica se encuentra en el misterio del pecado: el trabajo posterior a la caída de Adán, que, según designio de Dios, «debería haber sido un placer» (Pablo VI), como consecuencia del pecado «se ha cambiado en una cruz que el hombre tiene que llevar» (*id.*).

Para resarcirse de esta penalidad —y para conseguir otros objetivos superiores— existe el descanso. El hombre «debe imitar a Dios creador tanto trabajando como descansando» (LE 25). Dios pone fin a su «trabajo» creador —majestuoso y trascendente, próximo y amoroso— con su descanso: su acción no termina en el sexto día, sino en el séptimo, cuando goza de la obra hecha: «Vio Dios todo cuanto había hecho, y he aquí que estaba muy bien» (Gén 1, 31). Con esta narración, la Sagrada Escritura propone el paradigma que el hombre debe seguir en su conducta: debe trabajar y trabajar bien, pero también debe descansar, no sólo para recuperar las fuerzas perdidas, sino también para disfrutar de los frutos del propio trabajo y del trabajo de los demás. El hombre trabaja para vivir; no vive para trabajar.

Se ha discutido mucho si es posible conseguir la alegría del trabajo. Por lo menos, es cierto que se puede conseguir que sea mucho menos penoso y que en su ejecución se puedan encontrar compensaciones: la sociología y la psicología han conseguido logros muy positivos en este

ámbito. Y, más allá de estos logros, queda todavía un amplio margen de posibilidades a los ideales naturales y sobrenaturales.

EVANGELIO DEL TRABAJO

1. Juan Pablo II, en la *LE* usa y consagra la bella expresión «Evangelio del trabajo» (utilizado por el P. Paul Doncoeur en 1940). Para el Papa, «el primer Evangelio del trabajo» (*LE* 25) se encuentra en el Génesis; «el Evangelio del trabajo», propiamente dicho, lo constituye lo que Jesús hizo y enseñó (*LE* 26); los ejemplos y las palabras de San Pablo relacionadas con la actividad laboral son «eco y complemento del Evangelio del trabajo» (*LE* 26).

Partiendo de la Palabra de Dios, el papa actual, en el último capítulo de la encíclica *Laborem exercens*, dedica una atención especial —superior y más sistematizada que sus antecesores— al tema de la espiritualidad del trabajo. Desarrolla este tema desde estos tres ángulos: a) «El trabajo como participación en la obra del Creador» (*LE* 25), b) «Cristo, el hombre del trabajo» (*LE* 26) —que podría desglosarse en estos puntos: Jesús, trabajador en Nazaret; los más allegados a Jesús fueron humildes trabajadores; el valor teológico del trabajo de Jesús; el tema del trabajo en las catequesis de Jesús—, y c) «el trabajo humano a la luz de la cruz y resurrección de Cristo» (*LE* 27).

2. Muchos teólogos ven en el trabajo del hombre la preparación remota y el comienzo de los «cielos nuevos» y de la «tierra nueva», de la que nos hablan San Pedro y el Apocalipsis. También parecen insinuarlo Pablo VI, Juan Pablo II (*LE* 27) y el Concilio Vaticano II (*GS* 39). Según esto, Dios, aprovechando el mundo trabajado por el hombre, lo purificará de la herrumbre y escorias que lleva adheridas y lo transformará y elevará al orden sobrenatural (algo parecido a lo que ocurrirá con nuestro

cuerpo resucitado), de suerte que será este mismo mundo, pero, al mismo tiempo, «un mundo nuevo», convertido, por una acción que sólo Dios puede realizar, en morada eterna de los bienaventurados.

En el discurso del 15-V-81 (90 aniversario de la *Rerum novarum*), leído por el cardenal Casaroli, a causa del atentado sufrido por Juan Pablo II, hay estas bellas y expresivas palabras: «Llamado a continuar la obra de la creación de Dios mediante el trabajo /el hombre ha sido/ elegido para ponerse al servicio de forjar el nuevo cielo y la nueva tierra hasta el retorno de Cristo». ¡Trabajamos para la eternidad!

3. El tema del trabajo no ha perdido actualidad. Limitando la mirada a Italia y al último decenio, advertimos que se han celebrado un buen número de seminarios, encuentros y cursos sobre distintos aspectos de esta actividad (filosofía, teología, biblia, derecho, política, sociología, antropología, psicología, economía, historia, espiritualidad...), recogidos en sendos libros y artículos de revistas. Baste citar, como botón de muestra, la enciclopedia mastodónica de A. Negri, *Filosofía del lavoro* (7 tomos con un total de 4.500 páginas). Si este tema es capaz de atraer tanto la atención de nuestros estudiosos, quiere decir que el trabajo continúa siendo de candente actualidad.

SINTESIS

El trabajo:

— Constituye una de las dimensiones fundamentales de la existencia terrena y ocupa el centro mismo de la cuestión social.

— Es también parte del plan de Dios sobre el hombre y la plena realización de la persona humana.

— Su valor no depende tanto de la clase de trabajo y de lo que se produce, sino del hombre mismo, que es su sujeto.

Tiene varias vertientes:

— Personal: dignifica y perfecciona al mismo hombre.

— Familiar: es básico para la subsistencia y convivencia familiar.

— Social: hace posible la vida social, la sostiene, la perfecciona y enriquece.

— Cósmica: humaniza la naturaleza.

— De colaboración:

- A la obra creadora de Dios.

- A la obra santificadora del Espíritu Santo.

- A la preparación de los cielos nuevos y la nueva tierra.

— Es un deber y un derecho fundamental (el desempleo es un mal).

— Al ser penoso, exige descanso:

- Para recuperar energías.

- Para disfrutar de sus frutos.

— Santifica al trabajador y es Evangelio, Buena Noticia:

- Por participar en la obra creadora.

- Por incorporarse a Cristo trabajador, a su vida y mensaje.

- Por compartir el misterio pascual de Cristo.

— Es instrumento para implantar el Reino de Dios y sus valores y forjar así los cielos nuevos y la nueva tierra en que habite la justicia.

CUESTIONARIO

— ¿Crees que en realidad el trabajo realiza a la persona o en general se tiene como una carga necesaria?

— Aspectos en que el trabajo hoy aparece más/menos humanizado.

— A la hora de elegir trabajo, carrera, ocupación, ¿qué prevalece: la mayor ganancia o la satisfacción personal?

— ¿Existen factores o conductas sociales que contribuyen hoy a desvalorizar el trabajo (picaresca, especulación que proporciona riqueza no accesible al trabajo, la pérdida de valores humanos y religiosos, el hedonismo...)?

— El derecho al trabajo, ¿es sólo una teoría? ¿Significa derecho al trabajo que me va, no a otros trabajos?

— Prestaciones que ampliarías, reformarías o suprimirías en el INEM.

— ¿La gente está preparada para el ocio? Aumenta el tiempo libre, ¿en qué se emplea? ¿Es en general humanizador el empleo actual del tiempo libre?

— ¿Viven hoy muchos/pocos el Evangelio del trabajo como cooperación en la obra creadora, redentora y santificadora?

— Centrar la propia santificación en el trabajo o profesión personal bien cumplida, ¿ayuda/distrae de la acción social para cambiar la sociedad?

— ¿Qué valores habría que fomentar y qué contravalores corregir para que el trabajo sea preparación de los cielos nuevos y de la nueva tierra?

ALGUNAS ORIENTACIONES PARTICULARES

Prioridad del trabajo

«Ante la realidad actual, en cuya estructura se encuentran profundamente insertos tantos conflictos causados por el hombre y en la que los medios técnicos, fruto del trabajo humano, juegan un papel primordial (piénsese aquí en la perspectiva de un cataclismo mundial, en la eventualidad de una guerra nuclear, con posibilidades destructoras casi inimaginables), se debe, ante todo, recordar un principio enseñado siempre por la Iglesia. Es el *principio de la prioridad del "trabajo" sobre el "capital"*. Este principio se refiere directamente al proceso mismo de producción, respecto al cual el trabajo es siempre *una causa eficiente* primaria, mientras el "capital", siendo el conjunto de los medios de producción, es sólo un *instrumento* o la causa instrumental. Este principio es una verdad evidente, que se deduce de toda la experiencia histórica del hombre.

Cuando en el primer capítulo de la Biblia oímos que el hombre debe someter la tierra, sabemos que estas palabras se refieren a todos los recursos que el mundo visible encierra en sí, puestos a disposición del hombre. Sin embargo, tales recursos no pueden *servir al hombre si no es mediante el trabajo*. Con el trabajo ha estado siempre vinculado, desde el principio, el problema de la propiedad; en efecto, para hacer servir, para sí y para los demás, los recursos escondidos en la naturaleza, el hombre tiene como único medio su trabajo. Y para hacer fructificar estos recursos por medio del trabajo el hombre se apropia, en pequeñas partes, de las diversas riquezas de la naturaleza: del subsuelo, del mar, de la tierra, del espacio. De todo esto se apropia él, convirtiéndolo en su puesto de trabajo. Se lo apropia por medio del trabajo y para tener un ulterior trabajo.

El mismo principio se aplica a las fases sucesivas de este proceso, en el que la *primera fase* es siempre la relación del hombre *con los recursos y las riquezas de la naturaleza*. Todo el esfuerzo intelectual, que tiende a descubrir estas riquezas, a especificar las diversas posibilidades de utilización por parte del hombre y para el hombre, nos hace ver que todo esto, que la obra entera de producción económica procede del hombre, ya sea el trabajo, ya el conjunto de los medios de producción y la técnica relacionada con éstos (es decir, la capacidad de usar estos medios en el trabajo), supone estas riquezas y recursos del mundo visible, *que el hombre encuentra, pero no crea*. El los encuentra, en cierto modo, ya dispuestos, preparados para el descubrimiento intelectual y para la utilización correcta en el proceso productivo. En cada fase del desarrollo de su trabajo, el hombre se encuentra ante el hecho de la principal *donación* por parte de la "naturaleza" y, en definitiva, por parte del *Creador*. En el comienzo mismo del trabajo humano se encuentra el misterio de la creación. Esta afirmación, ya indicada como punto de partida, constituye el hilo conductor de este documento y se desarrollará posteriormente en la última parte de las presentes reflexiones.

La consideración sucesiva del mismo problema debe confirmarnos en la convicción de *la prioridad del trabajo humano sobre lo que*, en el transcurso del tiempo, se ha solido llamar *capital*. En efecto, si en el ámbito de este último concepto entra, además de los recursos de la naturaleza puestos a disposición del hombre, también el conjunto de medios con los cuales el hombre se apropia de ellos, transformándolos según sus necesidades (y, de este modo, en algún sentido, "humanizándolos"), entonces se debe constatar aquí que *el conjunto de medios es fruto del patrimonio histórico del trabajo humano...* El hombre, como sujeto del trabajo e independientemente del trabajo que realiza, el hombre, el solo, es una persona. Esta ver-

dad contiene en sí consecuencias importantes y decisivas» (LE 12).

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

Medio para el sustento y la propiedad: RN 3, 6-7, 14; QA 52; MM 17-26.

Naturaleza del trabajo: RN 13.

Condiciones humanas: RN 14,31.

Relaciones entre trabajo y capital: QA 53-54.

Carácter individual y social: QA 64-65; MM 92-93.

Dignidad del trabajo: RN 16; QA 83.

Sentido del trabajo: GS 33-35.

Sentido cristiano del trabajo: GS 37-38; LE 24-27.

Condiciones del trabajo: GS 67-68.

Derecho y deber: MM 44; LE 16.

Creación de puestos de trabajo: OA 18.

Centro de la cuestión social: LE *introduc.* 2-3.

Dimensión fundamental del hombre: LE 4, 6.

Prioridad del trabajo: LE 12.

Elementos para una espiritualidad del trabajo: LE 24-27.

Actividad asociada de los católicos en lo profesional: CVP 163.

PARA CONSULTA Y AMPLIACION DE LA MATERIA

Laborem exercens. Encíclica de Juan Pablo II (1981).

POSSENTI, Vitorio: «Democracia y cristianismo», *Fomento Social*.

SMULDERS, Pedro: *La actividad humana en el mundo*. Estudios y comentarios a la Constitución «Gaudium et spes» del Concilio Vaticano II, Edic. STUDIUM, Madrid, págs. 351-377.

LA DISTRIBUCION DE LA RIQUEZA

LUIS GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA

La pregunta que nos hacemos hoy es tan sencilla como ésta: ¿Cuál es la doctrina de la Iglesia católica sobre la distribución de la riqueza? ¿Deben beneficiarse de ella todos los hombres por igual o podemos considerar legítimas las desigualdades económicas?

Se trata de una cuestión previa a la institución de la propiedad y sus diversas formas. En efecto: puede darse una apropiación privada de carácter igualitario, sin que unos sean más ricos que otros, igual que puede haber una titularidad pública que no beneficie a todos por igual.

EL DESTINO UNIVERSAL DE LOS BIENES

La pregunta que hemos planteado es tan antigua como el mundo. Sin embargo, está muy lejos de haber obtenido una respuesta aceptable por todos. Si Marx soñaba que un día la humanidad escribiría en sus banderas: «¡De cada cual según su capacidad; a cada cual según su necesidad!», Nietzsche escupía su desdén sobre las utopías igua-

litarias: «¡Predicadores de igualdad, que trastornáis las almas! Mi noción de la justicia es ésta: Los hombres no son iguales. ¡Y tampoco han de serlo en el futuro!».

La postura de la Iglesia nunca ha sido expresada con una formulación tan inequívoca como en la *Sollicitudo rei socialis*, de Juan Pablo II (30 de diciembre de 1987): «Tanto los pueblos como las personas individualmente deben disfrutar de una *igualdad fundamental*» (núm. 33 g). No podía ser de otra forma si recordamos las afirmaciones de la Biblia y los Santos Padres.

El «hombre viejo» —que diría San Pablo— se rasga las vestiduras: ¿Acaso no nos ha hecho desiguales la naturaleza? ¿No tienen unos más y mejores cualidades que otros? Sí, dirá la Doctrina Social de la Iglesia, pero eso no justifica privilegios, sino mayores responsabilidades. Cristo, que estaba por encima de todos, «no vino a ser servido, sino a servir» (Mt 20, 28).

Oigamos cómo lo explica Juan XXIII: «La experiencia enseña que son muchas y muy grandes las diferencias entre los hombres en ciencia, virtud, inteligencia y bienes materiales. Sin embargo, este hecho no puede justificar nunca el propósito de servirse de la superioridad propia para someter de cualquier modo a los demás. Todo lo contrario: esta superioridad implica una obligación social más grave para ayudar a los demás a que logren, con el esfuerzo común, la perfección propia» [*Pacem in terris* (11 de abril de 1963), núm. 87].

COMPAGINAR LA ESPERANZA CON EL REALISMO

El lector observará que los textos citados hasta este momento no son demasiado antiguos. Es porque, de hecho, el destino universal de los bienes no quedó suficientemente claro en las primeras encíclicas sociales. Hasta la *Sertum laetitiae*, de Pío XII (1 de noviembre de 1939), se

hablaba por un lado de distribuir equitativamente los bienes de la tierra, pero se decía también que Dios había querido la existencia de ricos y pobres.

Esa formulación —que resultaba, sin duda, un tanto ambigua— se debía al intento de afrontar un problema muy real: ¿No ocurrirá, acaso, que si la riqueza se distribuye de forma absolutamente igualitaria, el común de la gente se desmotive para trabajar? Sin duda, la respuesta es afirmativa: Aunque intentamos vivir de acuerdo con los valores del Evangelio, debemos reconocer que no somos capaces de hacerlo demasiado bien.

Los obispos norteamericanos, en un documento muy famoso que publicaron en 1986, decían: Los cristianos «han de experimentar el poder y la presencia de Cristo, manifestando en sus propias vidas los valores de la nueva creación, pero no deben ignorar que siguen combatiendo en medio de la creación anterior. La búsqueda de la justicia económica y social siempre tendrá que compaginar la esperanza con el realismo» (*Justicia económica para todos*, núm. 55). Por eso, concluían: «La doctrina social católica no exige que los ingresos y la riqueza sean distribuidos con igualdad absoluta. Una cierta desigualdad no sólo es aceptable, sino que puede considerarse deseable por razones económicas y sociales, para que las personas sean incentivadas y para que los que se arriesgan sean mejor premiados» (núm. 185).

Podríamos resumir así la doctrina de la Iglesia:

— El ideal hacia el que debemos caminar es que «reine la igualdad», como decía San Pablo (2 Cor 8, 14).

— La «dureza del corazón» puede obligarnos, si queremos evitar males mayores, a condescender de momento con una cierta desigualdad. También Moisés tuvo que tolerar el libelo de repudio debido a la dureza del corazón de los israelitas (Mt 19, 8).

— Sin embargo, esas soluciones de compromiso —por inevitables que puedan resultar en un momento

dado— no responden a la voluntad de Dios. Debemos pedir humildemente perdón por tener tan duro el corazón y esforzarnos por avanzar paso a paso hacia el ideal.

HIPOTECA SOCIAL DE LA PROPIEDAD

Ahora hemos sentado ya las bases para abordar el problema de las formas jurídicas de propiedad: ¿Titularidad privada o colectiva? Sin duda, el Concilio Vaticano II tuvo una marcada intención doctrinal al hablar primero del destino universal de los bienes y después de la propiedad.

En el número 69 de la *Gaudium et spes*, los padres conciliares afirman: «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 égida de la justicia y con la compañía de la caridad. *Sean las que sean las formas de la propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos según las circunstancias diversas y variables*, jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes».

Y sólo después de haber dejado esto claro se atreven a defender en el número 71 la propiedad privada: «La propiedad privada o un cierto dominio sobre los bienes externos aseguran a cada cual una zona absolutamente necesaria para la autonomía personal y familiar».

[Hagamos una advertencia entre paréntesis: Aquí estamos hablando de la propiedad privada de los bienes de consumo; no de los medios de producción (minas, fábricas, etc.). Ese tema —que es distinto— se abordará después].

Así pues, debe quedarnos muy claro que la propiedad privada no puede oponerse nunca al destino universal de los bienes. Propiedad privada, sí, pero *para todos*. Cuando

el ordenamiento jurídico existente permite que sólo unos pocos accedan a la propiedad, hay que decir sin tapujos que se trata de «estructuras de pecado» —así las llama Juan Pablo II repetidas veces en la *Sollicitudo rei socialis*— y debemos luchar por transformarlas.

Entretanto, como dice el mismo Juan Pablo II, recordemos que estamos llamados «a aliviar la miseria de los que sufren cerca o lejos no sólo con lo “superfluo”, sino también con lo “necesario”» [*Sollicitudo rei socialis*, núm. 31 g)].

OPCION POR UNA «POBREZA DECOROSA»

Para aclarar lo que quiere decir el Papa me parece conveniente recordar unas ideas.

Existen en primer lugar los *bienes necesarios para la vida*; aquellos sin los cuales sería imposible subsistir (comida, vivienda, vestido...). Sobre ellos tenemos un *derecho absoluto*.

Pero la vida, para ser verdaderamente humana, tiene también otro tipo de necesidades: cultura, ocio, etc. Esas necesidades sufren variaciones importantes según los grados de civilización y las condiciones personales de cada uno (un compositor necesitará un piano de calidad, un profesor necesitará una buena biblioteca, etc.). Pues bien, estos bienes, que la tradición cristiana ha llamado *necesarios para la condición*, en principio son también legítimos, pero sobre ellos no tenemos ya un derecho absoluto y debemos estar dispuestos a moderar su posesión de acuerdo con el espíritu cristiano de austeridad. Especialmente en tiempos de penuria y escasez, todos debemos reducir nuestro nivel de vida.

Por último, hay que considerar bienes *superfluos* todos aquellos que no sean necesarios para la vida ni para la condición. Sobre ellos no tenemos el menor derecho. Cualquier bien superfluo pertenece a los necesitados.

Así pues, el cristiano debe aspirar a tener todos los bienes necesarios para la vida y algunos —pero no todos— de los bienes necesarios para la condición. Nada más. La comunicación cristiana de bienes —como dice Juan Pablo II— le exige renunciar a todos los bienes superfluos e incluso a algunos bienes necesarios para la condición.

SINTESES

Las personas, distintas en tantas cosas, deben disfrutar de una igualdad fundamental.

La superioridad en cualidades y bienes personales reclama una mayor responsabilidad.

La lucha por conseguir el ideal de la igualdad —no el igualitarismo absoluto— debe ser:

- *Aspiración irrenunciable de los hombres.*
- *Imperativo evangélico para los creyentes.*

Los bienes de la tierra tienen un destino universal, son para uso de todos los hombres y todos los pueblos.

La propiedad privada es necesaria para la autonomía personal y familiar:

- *Si se trata de bienes de consumo.*
- *Si se universaliza la propiedad.*

El hombre tiene:

- *Un derecho absoluto a los bienes necesarios para la vida, para la subsistencia.*
- *Un derecho legítimo, aunque no absoluto, a los bienes necesarios para la condición social.*
- *Ningún derecho a los bienes superfluos.*
- *Para aliviar la miseria hay que dar no sólo de lo superfluo sino también de lo necesario.*

CUESTIONARIO

— ¿Qué bienes de consumo crees necesarios/convenientes/superfluos?

— ¿Qué bienes, considerados antes convenientes, son ahora considerados necesarios; qué bienes antes superfluos son considerados convenientes, dado el progreso

técnico y el concepto relativo de pobreza? (No poseer lo que otros poseen: el pobre español sería multimillonario en Somalia).

— ¿Se están creando nuevas situaciones de pobreza/opulencia?

— ¿Crees que la dirección tomada en el proceso de unificación europea creará nuevos ámbitos de pobreza/opulencia?

— La Doctrina Social de la Iglesia ¿ha bajado/mantiene la guardia en cuanto a su denuncia de las desigualdades?

— ¿Recuerdas algunas palabras o pasajes evangélicos en que se habla de pobres y ricos, de pobreza y riqueza? ¿Cuál es la enseñanza de Jesús?

— Además de la ayuda económica, ¿de qué otros modos se puede realizar la distribución de los bienes entre todos los hombres?

— ¿Qué te dice y cómo concibes la comunicación de bienes? Aduce ejemplos, experiencias...

— ¿Qué aspectos hay que tener en cuenta para fijar la cantidad de nuestra contribución en favor de los pobres?

— ¿Podrías señalar las ventajas e inconvenientes de una acción caritativa individual o asociada, por libre o institucional y organizada?

ALGUNAS ORIENTACIONES PARTICULARES

«31. Así pertenece a la *enseñanza* y a la *praxis* más antigua de la Iglesia la convicción de que ella misma, sus ministros y cada uno de sus miembros, están llamados a aliviar la miseria de los que sufren, cerca o lejos, no sólo con lo “superfluo”, sino con lo “necesario”. Ante los casos de necesidad no se debe dar preferencia a los adornos superfluos de los templos y a los objetos preciosos del culto divino; al contrario, podría ser obligatorio enajenar estos bie-

nes para dar pan, bebida, vestido y casa a quien carece de ello. Como ya se ha dicho, se nos presenta aquí una “*jerarquía de valores*” —en el marco del derecho de propiedad— entre el “tener” y el “ser”, sobre todo cuando el “tener” de algunos puede ser a expensas del “ser” de tantos otros.

El Papa Pablo VI, en su encíclica, sigue esta enseñanza inspirándose en la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Por mi parte, deseo insistir también sobre su gravedad y urgencia, pidiendo al Señor fuerza para todos los cristianos, a fin de poder pasar fielmente a su aplicación práctica.

Amor preferencial por los pobres

42. La doctrina social de la Iglesia, hoy más que nunca, tiene el deber de abrirse a una *perspectiva internacional* en la línea del Concilio Vaticano II, de las recientes encíclicas y, en particular, de la que conmemoramos. No será, pues, superfluo examinar de nuevo y profundizar bajo esta luz los temas y las orientaciones características tratados por el Magisterio en estos años.

Entre dichos temas quiero señalar aquí la *opción o amor preferencial* por los pobres. Esta es una opción o una *forma especial* de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras *responsabilidades sociales* y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes.

Pero hoy, vista la dimensión mundial que ha adquirido la cuestión social, este amor preferencial, con las decisiones que nos inspira, no puede dejar de abarcar a las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza

de un futuro mejor: no se puede olvidar la existencia de esta realidad. Ignorarla significaría parecernos al "rico epulón", que fingía no conocer al mendigo Lázaro, post-trado a su puerta (cf. Lc 16, 19-31).

Nuestra *vida cotidiana*, así como nuestras decisiones en el campo político y económico, deben estar marcadas por estas realidades. Igualmente, los *responsables* de las naciones y los *mismos organismos internacionales*, mientras han de tener siempre presente como prioritaria en sus planes la verdadera dimensión humana, no han de olvidar dar la precedencia al fenómeno de la creciente pobreza. Por desgracia, los pobres, lejos de disminuir, se multiplican no sólo en los países menos desarrollados, sino también en los más desarrollados, lo cual resulta no menos escandaloso.

Es necesario recordar una vez más aquel principio peculiar 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. En efecto, sobre ella grava una "hipoteca social", es decir, posee, como cualidad intrínseca, una función social fundada y justificada, precisamente, sobre el principio del destino universal de los bienes. En este empeño por los pobres no ha de olvidarse aquella forma especial de pobreza, que es la privación de los derechos fundamentales de la persona, en concreto, el derecho a la libertad religiosa y el derecho, también, a la iniciativa económica» (SRS 31-42).

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

El uso de los bienes materiales: *MM 43*.

El destino universal de los bienes: *MM 119-121; GS 39, 69; CA 30-31*.

Se debe dar lo superfluo de los países ricos a los países pobres: 48-51.

La socialización, su naturaleza y valoración: *MM* 59-67; *LE* 14.

La socialización crea nuevas relaciones: *GS* 6, 25; *LE* 15.

Amor preferencial por los pobres: *SRS* 42; *DP* 382.

Dar al pobre no sólo de lo superfluo, sino también de lo necesario: *SRS* 31; *CA* 36.

PARA CONSULTA Y AMPLIACION DE LA MATERIA

MONS. OSES, Javier: «Exigencias por la opción por los pobres en la vida de la Iglesia», *Corintios XIII* 47, 1988, págs. 223-238.

FELIPE CEBOLLEDA, Alfonso: «La opción preferencial por los pobres. Tema antiguo y siempre actual», *Corintios XIII* 47, 1988, págs. 167-194.

TORRES QUEIRUGA, Andrés: «Cristianismo y opción por los pobres en la vida de la Iglesia», *Corintios XIII* 47, 1988, págs. 195-222.

LA EMPRESA (I): PROPIEDAD DE LOS MEDIOS DE PRODUCCION

LUIS GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA

Dedicaremos al tema dos artículos. En este primero hablaremos de la propiedad de los medios de producción y en uno posterior abordaremos las relaciones capital-trabajo.

Los *bienes de consumo*, es decir, aquellos que, como la ropa o la vivienda, satisfacen directamente necesidades humanas, son en casi todas partes de propiedad privada. No ocurre lo mismo con los *medios de producción* (fábricas, minas, tierras, etc.), que son de propiedad privada en el sistema capitalista y de propiedad colectiva —frecuentemente estatal— en el socialismo. Pues bien, aquí intentaremos exponer el pensamiento de la Iglesia sobre el particular.

Todos hemos oído muchas veces que la propiedad privada de los medios de producción es de *derecho natural*. Si esto fuera así no quedaría mucho más que discutir: únicamente el sistema capitalista —que está basado en la propiedad privada de los medios de producción— sería legítimo para la conciencia cristiana.

Veremos, sin embargo, que las cosas no son tan simples.

EL PROGRESISMO DE LOS TEOLOGOS DE AYER

Vamos a comenzar nuestro recorrido por los teólogos de la primera y segunda escolástica; es decir, la medieval y la que desde el Renacimiento llega hasta bien entrado el siglo XVIII. No es por afán de arqueologismo, sino porque de otra forma resultaría incomprensible el cambio que la Doctrina Social de la Iglesia ha experimentado en este tema a partir del Concilio.

Los escolásticos distinguían entre el derecho natural, el derecho de gentes y el derecho positivo, dando a los dos primeros un significado algo distinto al que hoy resulta habitual. Bajo el nombre de *derecho natural* englobaban aquellas exigencias éticas que brotan *espontáneamente* de la naturaleza humana y, por lo tanto, son válidas para todo tiempo y lugar. Con el nombre de *derecho de gentes* se referían a ciertas exigencias éticas que no vienen exigidas por la naturaleza, pero la *razón* ha mostrado su conveniencia. El derecho de gentes no lo consideraban inmodificable como el derecho natural, pero sí muy estable. Son «las gentes» anónimas quienes han coincidido en fijar sus contenidos. Consideraban, por fin, el *derecho positivo*; es decir, aquel que está contenido en las leyes. A diferencia de los dos anteriores, el derecho positivo es bastante coyuntural: una ley puede estar vigente hoy y ser derogada mañana; o estar vigente en este país y no en los demás.

Pues bien, podríamos resumir así el pensamiento de la escolástica sobre la propiedad:

El *derecho natural* dice: **TODO ES DE TODOS** (el destino universal de los bienes creados).

El *derecho de gentes* añade: **CONVIENE REPARTIR**, porque la experiencia dice que cuidamos mejor las cosas cuando son nuestras (pero, naturalmente, repartir *entre todos*, porque el derecho de gentes no puede ir contra el derecho natural, que es de superior rango).

Y el *derecho positivo* precisa: **AQUI REPARTIMOS ASI** (con éstas o aquellas normas).

Así pues, hasta el siglo XVIII nunca se consideró que la propiedad privada fuera de derecho natural, sino tan sólo de derecho de gentes. En consecuencia, se admitía que «las gentes» estaban en su derecho si libremente decidían establecer un régimen de propiedad colectiva (aunque los teólogos escolásticos pensaban que sería una decisión muy peligrosa).

EL GIRO A LA DERECHA DEL SIGLO XIX

Las cosas cambiaron en el siglo XIX. El jesuita Luigi Taparelli d'Azeglio, en su «Tratado de Derecho Natural apoyado en los hechos» (1840), afirmó por primera vez que la propiedad privada de los medios de producción era de *derecho natural* y, por lo tanto, inamovible. En una carta dirigida años después al Preósito General de la Compañía de Jesús, Pedro Beckx, reconoció que por entonces no había leído nada de la tradición escolástica, y fue en el filósofo inglés Locke donde encontró los argumentos a favor de la propiedad privada. Sin embargo, su libro tuvo tal éxito que le siguieron todos los teólogos decimonónicos.

Y, lógicamente, como los papas del siglo XIX habían estudiado en seminarios del siglo XIX —no del siglo XVI—, se introdujo también en la Doctrina Social de la Iglesia, ya desde la *Rerum novarum*, de León XIII, la tesis de que la propiedad privada de los medios de producción era de derecho natural.

Esto entrañaba considerar el sistema capitalista acorde con el derecho natural y el socialismo contrario a él. Sin embargo, la Doctrina Social de la Iglesia no aprobó por eso el sistema capitalista *tal como era*, puesto que, al garantizar la propiedad privada tan sólo a unos pocos

privilegiados, negaba a todos los demás ese «derecho natural».

Además, nunca dejó de afirmar que la propiedad era privada en cuanto a la gestión, pero no en cuanto a los beneficios que producía. Estos debían ponerse al servicio de todos, tal como exigía el principio del destino universal de los bienes creados.

RECUPERACION DE LA DOCTRINA ORIGINAL

Después del Concilio, la Doctrina Social de la Iglesia recuperó los planteamientos originales. Donde esto se ve más claro es en la encíclica *Laborem exercens*, de Juan Pablo II (1981).

Para el Papa, el problema decisivo no es la titularidad de la propiedad, sino su destino; no *de quién es*, sino *a quién sirve*: «El único título legítimo para la posesión —y esto ya sea en la forma de la propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva— *es que sirva al trabajo*» (núm. 14 c).

Juan Pablo II admite tanto «un sistema basado sobre el principio de la propiedad privada de los medios de producción» como un «sistema en que se haya limitado, incluso radicalmente, la propiedad privada de estos medios» (núm. 15 a). Así pues, desde el punto de vista ético, tan legítimo sería un sistema como otro. (Digo «desde el punto de vista ético». Otro problema distinto es el de la eficiencia económica. Supongo que, tras la crisis de los países colectivistas, habría que pensárselo dos veces antes de intentar un experimento semejante).

Lo anterior no quiere decir, obviamente, que valga *cualquier* sistema basado en la propiedad privada ni *cualquier* sistema basado en la propiedad colectiva. A los sistemas basados en la propiedad privada les dice: «Propiedad privada, sí; pero para todos». Y a los basados en la

propiedad colectiva les dice: «Propiedad colectiva, sí; pero con libertad».

La meta, tanto en un caso como en otro, es conseguir un sistema que «en su raíz *supere la antinomia entre trabajo y capital*» (núm. 13 a). No se trata sólo de que *en un momento determinado* no haya conflictos entre el trabajo y el capital —eso puede ocurrir en cualquier empresa, ya sea capitalista o colectivista—, sino de superar *en su raíz* la posibilidad misma de que haya tales conflictos; lo cual parece que sólo podrá conseguirse si dejan de ser personas distintas quienes aportan el capital y quienes aportan el trabajo.

Para acercarse a esa meta, al sistema basado en la propiedad privada (el nuestro) le dice: «Bajo esta luz adquieren un significado de relieve particular las numerosas propuestas hechas por expertos en la Doctrina Social católica y también por el supremo Magisterio de la Iglesia. Son *propuestas* que se refieren a la *copropiedad de los medios de trabajo*, a la participación de los trabajadores en la gestión y/o en los beneficios de la empresa, al llamado “accionariado” del trabajo y otras semejantes» (núm. 14 e).

Pero de esto, como decíamos al principio, hablaremos en un artículo posterior.

SINTESES

Los bienes de consumo son propiedad privada, no así los medios de producción en el socialismo y sí en el capitalismo.

- ¿La propiedad privada es de derecho natural?
- Los escolásticos distinguían entre:

- 1) *Derecho natural*: todo es de todos (destino universal de los bienes creados).
- 2) *Derecho de gentes*: conviene repartir.
- 3) *Derecho positivo*: «Aquí repartimos así» (normas determinadas).

— Hasta el siglo XVIII la propiedad privada pertenecía al derecho de gentes.

— Los cambios producidos en el siglo XIX llevan a afirmar que la propiedad privada es de derecho natural:

- En cuanto a la gestión.
- No en cuanto a los beneficios producidos, que debían ponerse al servicio de todos.

— Después del Concilio, la Doctrina Social de la Iglesia, con Juan Pablo II, va a dar más importancia al «a quién sirve la propiedad» que al «de quién es»; que proceda del trabajo y sirva al trabajo:

- *Propiedad privada sí, pero para todos.*
- *Propiedad colectiva sí, pero con libertad.*

— La meta es conseguir un sistema que «en su raíz supere la antinomia entre trabajo y capital»:

- *Haga posible la copropiedad de los medios de trabajo.*
- *Favorezca la participación de los trabajadores en la gestión y beneficios de las empresas.*

LA ACCION QUE SE DEBE EMPRENDER

«22. *Llenad la tierra y sometedla.* La Biblia, desde sus primeras páginas, nos enseña que la creación entera es para el hombre, quien tiene que aplicar su esfuerzo inteligente para valorizarla y, mediante su trabajo, perfeccionarla, por decirlo así, poniéndola a su servicio. Si la tierra está hecha para procurar a cada uno los medios de subsistencia y los instrumentos de su progreso, todo hombre tiene el derecho de encontrar en ella lo que necesita. El reciente Concilio lo ha recordado: “Dios ha destinado la tierra y todo lo que en ella se contiene para uso de todos los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados deben llegar a todos en forma justa, según la regla de la justicia, inseparable de la caridad”. Todos los demás derechos, sean los que sean, comprendidos en ellos los de propiedad y comercio libre, a ello están subordinados: no deben estorbar, antes al contrario, facilitar su realización, y es un deber social grave y urgente hacerlos volver a su finalidad primera.

La propiedad

23. *Si alguno tiene bienes de este mundo y, viendo a su hermano en necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo es posible que resida en él el amor de Dios?* Sabido es con qué firmeza los Padres de la Iglesia han precisado cuál debe ser la actitud de los que poseen respecto a los que se encuentran en necesidad: “No es parte de tus bienes —así dice San Ambrosio— lo que tú des al pobre; lo que le das le pertenece. Porque lo que ha sido dado para el uso de todos, tú te lo apropias. La tierra ha sido dada para todo el mundo y no solamente para los ricos”. Es decir, que la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para re-

servarse en uso exclusivo lo que supera a 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". Si se llegase al conflicto "entre los derechos privados adquiridos y las exigencias comunitarias primordiales", toca a los poderes públicos "procurar una solución con la activa participación de las personas y de los grupos sociales"» (*PP* 22-23).

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

Capital y trabajo: *QA* 44-52, 53-54; *MM* 76-77.

El capital debe buscar al trabajador para evitar la migración: *PT* 102-103.

Propiedad pública y privada y su función social: *MM* 104-123; *GS* 69, 71; *PP* 23-24.

Conflicto entre trabajo y capital, prioridad del trabajo: *LE* 11-15.

La propiedad privada no es un derecho absoluto: *LE* 14; *CA* 6, 30, 43.

PARA CONSULTA Y AMPLIACION DE LA MATERIA

MONS. SETIEN ALBERRO, José M.^a: «Socialismo o capitalismo liberal, ¿una opción inevitable? Un reto a la Doctrina Social de la Iglesia», *Corintios XIII* 58, 1991, págs. 15-173.

GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA, Luis: «Para entender mejor la encíclica *Sollicitudo rei socialis*», *Corintios XIII* 47, 1988, págs. 13-35.

LA EMPRESA (2): SALARIO Y COGESTION

LUIS GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA

Expondremos sucintamente la postura de la Doctrina Social de la Iglesia en dos temas muy importantes para los trabajadores: el salario y la gestión de la empresa.

CONTRA EL TRABAJO-MERCANCIA

En tiempos de León XIII la doctrina liberal consideraba que el trabajo era una «mercancía» más. El economista Yves Guyot lo expresó sin tapujos: «El obrero vende su trabajo como el tendero de ultramarinos vende su sal, su café o su azúcar; como el panadero vende su pan; como el carnicero vende su carne».

Naturalmente, al equiparar el trabajo a una mercancía, su «precio» venía fijado tan sólo por las leyes de la oferta y la demanda, lo cual suponía que estaba sometido a grandes oscilaciones y que, de vez en cuando, se producían caídas aterradoras. De hecho, entre 1800 y 1850, el valor de los ingresos de los asalariados ingleses bajó a la mitad de su valor en tiempos de los gremios, *cayendo por debajo del mínimo vital absoluto*. Como el salario del pa-

dre no era suficiente, buscaban trabajo también la mujer y los hijos, pero cuanto más crecía la oferta de trabajo, más se hundían los salarios.

León XIII se opuso con vigor a la tesis liberal del trabajo-mercancía —lo cual fue, sin duda, muy importante—, pero no se atrevió todavía a exigir que el salario fuera suficiente para mantener a la familia, sino tan sólo a la persona misma del trabajador (y además del trabajador «austero»). Los términos en que se expresó nos resultan hoy demasiado tímidos: «El salario no debe ser en manera alguna insuficiente para alimentar a un obrero frugal y morigerado. Por lo tanto, si el obrero, obligado por la necesidad, acepta unas condiciones más duras, porque las imponen el patrono o el empresario, esto es ciertamente soportar una violencia, contra la cual reclama la justicia» (*Rerum novarum* 32).

Es verdad que en el número siguiente decía: «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...». Esto suscitó la duda de si el Papa propugnaba el salario familiar —e incluso algún excedente sobre él— o tan sólo el salario individual, por lo que el cardenal Goossens hizo llegar a Roma la siguiente pregunta: «¿Es pecado dar un salario suficiente para el obrero, pero insuficiente para el mantenimiento de la familia?».

Contestó en nombre del Papa el cardenal Zigliara, que había sido el autor del último borrador de la encíclica, y su respuesta fue un jarro de agua fría para los católicos sociales: *Únicamente el salario individual se debe en justicia*; el salario familiar podría ser una exigencia de la caridad, pero no de la justicia. (Hoy, que conocemos los sucesivos esquemas de la *Rerum novarum*, sabemos que el salario familiar se defendía en el primer borrador, elaborado por el P. Liberatore, pero desapareció a partir del segundo borrador, redactado por el cardenal Zigliara).

EL SALARIO JUSTO

El salario familiar no fue reivindicado hasta las encíclicas de Pío XI, *Casti connubii* (1930) y *Quadragesimo anno* (1931). En el número 71 de esta última podemos leer: «Ante todo, al trabajador hay que fijarle una remuneración que alcance a cubrir *el sustento suyo y el de su familia*».

El Concilio Vaticano II puntualizaría más tarde que esas necesidades del trabajador y su familia que debe cubrir el salario justo no son sólo materiales: «La remuneración del trabajo debe ser tal que permita al hombre y a su familia una vida digna en el plano material, social, cultural y espiritual» (*Gaudium et spes* 67 b).

Naturalmente, la necesidad de cubrir las necesidades familiares señala tan sólo el límite inferior de los salarios, que debe quedar siempre garantizado, pero nada dice sobre el límite superior. En cuanto a esto, afirmó Pío XI que debe tenerse en cuenta la situación de la empresa (*Quadragesimo anno* 72) y el bien común de la nación: «¿Quién ignora que se ha debido a los salarios o demasiado bajos o excesivamente elevados el que los obreros se hayan visto privados de trabajo?» (*Quadragesimo anno* 74). En efecto, los salarios muy altos llevan a que los empresarios sustituyan el trabajo humano por máquinas, y los salarios bajos provocan igualmente desempleo porque la falta de poder adquisitivo impide vender la producción.

Después, Juan XXIII —fiel a la perspectiva mundial en que situó su primera encíclica— añadió la necesidad de considerar también «las exigencias del bien común universal» (*Mater et magistra* 71). No podemos ignorar, por ejemplo, que cuanto más altos son los salarios en los países desarrollados más caros resultan los productos industriales que fabricamos en relación a las materias primas que exporta el Tercer Mundo.

LA GESTION DE LA EMPRESA

Para que las relaciones entre el capital y el trabajo puedan considerarse justas es necesario algo más que una remuneración suficiente. Oigamos a Juan XXIII: «Si el funcionamiento y las estructuras económicas de un sistema productivo ponen en peligro la dignidad humana del trabajador, o debilitan su sentido de responsabilidad, o le impiden la libre 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» (*Mater et magistra* 83). Con otras palabras: una empresa en cuya gestión no participen los trabajadores es injusta, aunque las remuneraciones sean elevadas.

Hasta ahora el capital se había reservado la gestión de la empresa por aquello de que *el dueño manda*, pero en semejante argumento se esconde una falacia. Hace ya más de veinticinco años, Guillermo Roviroso escribía en su libro «¿De quién es la empresa?»: «La empresa, como tal, no es, NO PUEDE SER, propiedad de nadie, pues su naturaleza es diferente de toda clase de bienes que pueden ser objeto de apropiación por parte del hombre». En efecto, la empresa es el resultado de combinar tres elementos muy diversos: *hombres* (dirección, jefes, trabajadores), *medios de producción materiales* (capitales, terrenos, edificios, máquinas...) y *medios de producción inmateriales* (conocimientos, métodos, técnicas). Con otras palabras: la empresa es mucho más que los medios materiales de producción y, por lo tanto, no podemos afirmar que el propietario de éstos es el propietario de «la empresa». *La empresa no es una realidad susceptible de apropiación* (como no lo es, pongamos por caso, la Iglesia o el Estado; sería absurdo preguntar quién es el «dueño» de la Iglesia).

Naturalmente, alguien tendrá que dirigir la empresa, pero desde luego no «el dueño», porque no lo tiene. Fue

Pío XI el primero en pedir, en 1931, que la administración de la empresa fuera una tarea conjunta de los representantes del capital y los representantes del trabajo (*Quadragesimo anno* 65). Es verdad que su sucesor (Pío XII) se mostró bastante reticente al derecho de co-gestión, sin duda por influjo de su consejero el P. Gundlach, pero tras él la Doctrina Social de la Iglesia volvió a defenderla, ya de forma ininterrumpida. La meta es alcanzar *por lo menos* una representación paritaria del capital y el trabajo en los órganos de dirección. Digo «por lo menos» porque, si sacáramos las oportunas consecuencias del «principio de la prioridad del trabajo sobre el capital» (*Laborem exercens* 12), tendríamos que llegar más lejos todavía.

Es verdad que, a lo largo de las últimas décadas, se han elevado notablemente los salarios de los trabajadores, pero apenas se han dado pasos hacia la co-gestión. En el artículo 129.2 de la Constitución Española de 1978 se dice que «los poderes públicos promoverán eficazmente las diversas formas de participación en la empresa», pero da la impresión de que los padres de la patria se han olvidado de ese artículo.

SINTESIS

— En tiempos de León XIII el trabajo era considerado como una mercancía y su precio lo fijaba la ley de la oferta y la demanda.

— El Papa se opuso (*Rerum novarum*), defendiendo un salario justo, suficiente para sustentarse y sustentar a su familia...

— El salario familiar:

- *Pío XI lo reivindicó como imperativo de la justicia.*
- *El Concilio pide que posibilite una vida digna material, cultural y espiritual.*
- *Para su límite superior hay que tener en cuenta la situación de la empresa y el bien común de la nación (Pío XI).*
- *También las exigencias del bien común universal (Juan XXIII).*

— Juan XXIII habla de «empresa injusta», refiriéndose a aquella en cuya gestión no participan los trabajadores a pesar de sus altas remuneraciones.

— ¿Quién es el «dueño» de la empresa? ¿De quién es? La empresa es el resultado de:

- *Hombres (jefes, materiales...).*
- *Medios (de producción materiales) (terrenos, maquinaria, local...).*
- *Medios de producción inmateriales (métodos, técnicas).*

— La meta a alcanzar en la dirección de la empresa:

- *Una representación paritaria del capital.*
- *Esta cogestión, según el principio de la prioridad del trabajo sobre el capital, ¿no obligaría a una mayor representación de los trabajadores?*

CUESTIONARIO

— ¿A quién sirve la empresa y en qué medida (al trabajador, al empresario, al Estado, al especulador...)?

— Aspectos en que el trabajo en la empresa ha empeorado/mejorado (estabilidad, seguridad, salario, participación en decisiones...).

— ¿A qué se debe el escaso auge de las empresas cooperativas y de la cogestión en la empresa?

— ¿Empresa pública? ¿Empresa privada?

— Ante el paro creciente, ¿aumenta/no aumenta la consideración de que la oferta/demanda de trabajo es simplemente un mercado y el trabajo una mercancía?

— Límites éticos de la competitividad empresarial.

— Las multinacionales y el poder económico, deshumanización y globalización de los planteamientos sociales.

— ¿Persisten hoy aunque con matices diferentes las situaciones en la empresa denunciadas por los primeros documentos de la Doctrina Social de la Iglesia?

— Ante una crisis empresarial, ¿qué está en juego para el trabajador, para el capital?

— ¿Están suficientemente protegidos los riesgos del trabajo?

— ¿En qué medida se cubren las necesidades de los parados, prejubilados, jubilados, pensionistas, ocupados en la economía sumergida, jóvenes en busca del primer empleo, amas de casa, etc.? ¿Qué papel juega la familia en estos casos?

ALGUNAS ORIENTACIONES PARTICULARES

«La Iglesia no tiene modelos para proponer. Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos los responsables que afronten los pro-

blemas concretos en todos sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se relacionan entre sí. Para este objetivo, la Iglesia ofrece, como *orientación ideal e indispensable*, la propia doctrina social, la cual —como queda dicho— reconoce la positividad del mercado y de la empresa, pero al mismo tiempo indica que éstos han de estar orientados hacia el bien común. Esta doctrina reconoce también la legitimidad de los esfuerzos de los trabajadores por conseguir el pleno respeto de su dignidad y espacios más amplios de participación en la vida de la empresa, de manera que, aun trabajando juntamente con otros y bajo la dirección de otros, puedan considerar en cierto sentido que “trabajan en algo propio” al ejercitar su inteligencia y libertad.

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, por más que esto puede debilitar centros de poder ya consolidados. 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. Para conseguir estos fines, sigue siendo necesario todavía un gran movimiento asociativo de los trabajadores, cuyo objetivo es la liberación y la promoción integral de la persona.

A la luz de las “cosas nuevas” de hoy ha sido considerada nuevamente la *relación entre la propiedad individual o privada y el destino universal de los bienes*. El hombre se realiza a sí mismo por medio de su inteligencia y su 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 se encuentra el fundamento del derecho a la iniciativa y a la propiedad individual. Mediante su trabajo el hombre se compromete no sólo 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. El hombre trabaja para cubrir las necesidades de su familia, de la comunidad de la que forma parte, de la nación y, en definitiva, de toda la humanidad. Colabora, asimismo, 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. 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 limitación, 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.

La obligación de ganar el pan con el sudor de la propia frente supone, al mismo tiempo, un derecho. Una sociedad en la que este derecho se niegue sistemáticamente y las medidas de política económica no permitan a los trabajadores alcanzar niveles satisfactorios de ocupación no puede conseguir su legitimación ética ni la justa paz social. 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» (CA 43).

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

Para fijar el salario hay que tener en cuenta la situación de la empresa: QA 72-73.

Relaciones entre empresarios y trabajadores: *MM 91-96*.

La empresa agrícola y la política económica: *MM 123-149*.

La participación en la empresa: *GS 67-68; CA 30, 32-34*.

La empresa, comunidad de hombres: *CA 35, 43*.

Empresario directo e indirecto: *LE 17-18*.

Salario y otras prestaciones sociales: *LE 19*.

Sistemas de participación en la empresa: *LE 14*.

La cogestión: *QA 65; MM 82-83; LE 14*.

PARA CONSULTA Y AMPLIACION DE LA MATERIA

VARIOS: *Ética empresarial*. Acción Social empresarial, Madrid, 1990, pág. 121.

ORTEGA, Victorino: «La Iglesia postconciliar y la empresa. Justificación del lucro desde una ética católica», *Fomento Social* 165, enero-marzo, 1987, págs. 13-22.

SINDICATOS Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

FRANCISCO ALONSO SOTO

Me han insistido tanto, que no he podido negarme a escribir este artículo, pese a haber advertido que está ya todo escrito; que yo no tenía mucho que añadir; que lo que puedo añadir no va a gustar a nadie. Y es que me temo que si digo «mi verdad a quien conmigo va» voy a aguar un poco la fiesta de la *Rerum novarum*, que se está celebrando con el mismo aire triunfalista y superficial que nos espera para el Quinto Centenario. Son los «signos de los tiempos».

Confesiones personales

Antes de entrar en materia, tres puntualizaciones de entrada que contribuyan a enmarcar mi aportación:

Primera. Tengo una deuda impagable con la doctrina social católica, que descubrí en el Instituto Social León XIII, con el patrocinio del cardenal Herrera Oria y de la mano de inolvidables profesores. Mientras mis compañeros de Universidad vivían su crisis de fe, yo

tuve la suerte de descubrir el catolicismo social, el compromiso temporal, la dimensión social de la fe; en definitiva, el prójimo más necesitado. Me caí del caballo y cambié de la «vieja ley» al nuevo mandamiento, que me llevó años más tarde a la Secretaría General de Cáritas Española, por obra de mi gran amigo Pepe Sánchez, del que acabo de leer un espléndido artículo en el «MAS» de mayo sobre «Cien años de catolicismo social en España», en el que todo lo que se dice es verdad, pero no se cuenta toda la verdad, siempre en mi opinión. Pepe es una gran persona y hace historia caritativa, indulgente, salvadora.

Segunda. Mi deuda impagable, que reconozco, no quita que siga pensando que la doctrina social católica es un «invento innecesario» desde el punto de vista de la fe, igual que el derecho canónico, la pastoral o la «sagrada» teología. Probablemente, Jesús de Nazaret y su Madre suspenderían cualquier examen de teología, de cánones, de doctrina social católica... y se asustarían de ver cómo hemos sofisticado, complicado y adulterado un mensaje sencillo y claro para los pequeñuelos. Increíble. Desde luego que no vamos a destruir las catedrales góticas, porque no se ajustan al mensaje; ni tampoco vamos a atentar contra esta otra catedral neoclásica que es la doctrina social católica, y trataremos de aprovechar sus enseñanzas; pero las cosas deben de estar claras, por más que sea doloroso reconocerlo.

Tercera. Por último, en esta introducción, que ya se prolonga demasiado, queríamos dejar constancia que la doctrina social católica sobre el sindicalismo ha sido bastante pobre, confusa, afortunadamente cambiante y desde luego posibilitante de todas las posiciones e interpretaciones. Así, por ejemplo, en el texto que mis buenos profesores prepararon para el Curso Preuniversitario, en el que se impuso el estudio de la doctrina social católica, allá por mediados de los años sesenta, se puede ver la di-

ferencia de trato que se da a la propiedad o a la empresa, con el que reciben los sindicatos. Vamos a entresacar luces y sombras de los pronunciamientos del magisterio pontificio sobre sindicalismo.

Puntos positivos

Un artículo noble y constructivo del jesuita Sanz de Diego (número 82 de la revista «Documentación Social», de Cáritas Española) publicado con el título de: «El sindicato y la doctrina social de la Iglesia», intenta demostrar y en buena medida lo consigue, que la Iglesia en este campo, además de predicar, «ha dado trigo». Sanz de Diego concluye que: «La historia demuestra que no hay razón para mirar con complejo de culpa la actuación de la Iglesia ante la industrialización: aunque haya habido deficiencias, el saldo es muy positivo. Lo mismo creemos, puede decirse, a propósito de la aportación teórica de la DSI a la reflexión sobre el sindicalismo y a la colaboración que a la historia sindical ha prestado la Iglesia». Quizá la afirmación es demasiado tajante y juvenil. Con idénticos mimbres se podría sostener justo lo contrario, pero como no es cuestión de entrar en polémica subrayaremos los aspectos positivos de la doctrina social católica sobre el sindicalismo:

1.º La Iglesia desde la *Rerum novarum* ha defendido la necesidad de contar con los sindicatos en la sociedad. Tardó la doctrina social de la Iglesia en pronunciarse, pero al final se posicionó en favor de los sindicatos, con gran escándalo de muchos católicos.

2.º El derecho de asociación sindical y la libertad sindical también han sido principios fundamentales de la doctrina social católica en todos los documentos pontificios que se han sucedido, relacionados con la cuestión social.

3.º La Iglesia, finalmente, ha optado por no tener un modelo sindical y mantenerse a nivel de principios. Hubo tiempos en que prefirió el sindicato mixto o el confesional; hoy ya se limita a recomendar el compromiso sindical en sindicatos que respondan a los principios generales cristianos.

4.º La Iglesia ha recomendado siempre que los sindicatos sean representativos y democráticos, es decir, que los dirigentes sean elegidos por los asociados y que las posturas adoptadas por el sindicato respondan al sentir auténtico de sus miembros.

5.º Desde Juan XXIII, y en concreto desde la *Mater et magistra*, la encíclica más social del Papa más social que hemos conocido, del único que ha respondido con exceso a nuestras esperanzas, la Iglesia reivindica con fuerza la participación de los sindicatos en la vida política, económica y social, con el objeto de defender las aspiraciones de los obreros.

Podríamos continuar sacando punta a los aspectos positivos de la doctrina social católica, pero vamos a dejar un hueco para los aspectos negativos, que pueden resultar más novedosos y originales.

Aspectos negativos

No puedo olvidar uno de los libros importantes de mi vida: «La lucha obrera», de Jacinto Martín, que fue presidente de la HOAC y un auténtico profeta y maestro. Desde la dedicatoria hasta el final, es un texto que no tiene desperdicio, cuando se van a cumplir treinta años de su edición por Eurámerica. Jacinto Martín habla de los obreros como hombres excluidos de la propiedad, de la cultura y de la religión. En este punto, los epígrafes son significativos: alejamiento físico, psicológico, de la vida religiosa, una nutrición deficiente con apoyos en textos

de Arboleya (a recordar la tesis de Domingo Benavides sobre Arboleya: «El fracaso del catolicismo social en España»), pero tampoco vamos a insistir especialmente en estas ideas. Nos limitaremos a subrayar posiciones negativas (a nuestro juicio) de la doctrina de la Iglesia sobre el sindicalismo:

1.^a Apuesta por los sindicatos mixtos. Como la Iglesia no ha creído nunca en la lucha de clases, por más que fuera una evidencia objetiva que se deduce del sistema capitalista, ha preferido la colaboración entre clases y así el sindicato mixto de patronos y obreros desde León XIII hasta Juan Pablo II, que no lo desautoriza por irreal y contrario a la esencia sindical. (Ver encíclica *Centesimus annus*, cap. I, pág. 7). Con razón el P. Brugarola publicaba su libro: «Régimen sindical cristiano», en el que se hacía una defensa del sindicalismo vertical español, que era totalmente inauténtico, y ello con el *nihil obstat* del censor, don Abundio García Román, y que en modo alguno podría oponerse, ya que los planteamientos del P. Brugarola estaban en línea con esa otra oscura doctrinal social de la Iglesia.

2.^a La duda del sindicalismo confesional. Acabamos de decir que la Iglesia no tiene modelo sindical y que parece que ha renunciado al sindicalismo confesional. Es cierto, pero no del todo, porque en muchos países existen sindicatos cristianos; la Iglesia alemana hizo una oferta a Hermandades del Trabajo para apoyar un sindicato confesional, que no prosperó por oposición expresa del cardenal Tarancón, hará de esto unos diez años, y fui testigo presencial; y qué decir del fenómeno polaco de Solidaridad, que probablemente ha tenido de positivo lo que niega (lucha contra la dictadura, lucha contra el monopolio comunista sindical, lucha contra la falta de libertades) y tiene de negativo lo que afirma (nacional-sindicalismo, confesionalidad católica con asesores religiosos, populismo sindicalista). El Papa tiene to-

das sus simpatías para este modelo sindical, pese a las contradicciones que lleva en su seno... Pero la Iglesia ha preferido el sindicalismo confesional católico, a mezclar a los trabajadores cristianos con los comunistas, por ejemplo. Por no seguir la estrategia comunista se ha opuesto, en ocasiones, al bien común. Y la tentación sigue, más a nivel de práctica que de doctrina, tal vez porque ella no está del todo clara.

3.^a La negación de la lucha de clases. Si la Iglesia no acepta que la sociedad capitalista y el mercado, tan ponderado por Juan Pablo II, producen una sociedad dividida en clases: propietaria y proletaria (propietaria de la prole), que están en lucha o en conflicto, y que de lo que se trata es de institucionalizar el conflicto para que no estalle en violencias, revolución o subversión, no se puede decir que la Iglesia acepte a los auténticos sindicatos que son instrumento de emancipación obrera o instrumentos de liberación de la clase. La Iglesia aceptaría corporaciones, gremios, cofradías profesionales, más o menos «industrializadas», pero no a los auténticos sindicatos con toda su grandeza y toda su miseria. Nada de esto se atisba o se estudia en los textos pontificios y mucho menos se concluye sobre ello.

4.^a El recurso al derecho de huelga, en última instancia. Somos todos tan conservadores que siempre nos ha parecido bien eso que dice la doctrina de la Iglesia de que se puede recurrir a la huelga cuando se hayan agotado todos los cauces y procedimientos de diálogo; pero, estudiado a fondo el tema, ¿no sería obligatorio moralmente hacer huelga directamente frente a algunas injusticias flagrantes sin agotar el diálogo? Si uno se toma en serio la doctrina de Juan Pablo II sobre la persona y el trabajo, habría que sacar la conclusión que él no saca sobre el uso de la huelga en favor de la dignidad trabajadora frente al capital y la producción. Ni que decir tiene que sindicatos sin huelga son sindicatos castrados y sindicatos con huel-

ga en última instancia son sindicatos lastrados... No es que sea aconsejable la huelga a toda costa; lo que queremos indicar es que igual que la Iglesia recomienda el esquema reivindicación-negociación-huelga y acepta, en algún supuesto, reivindicación-huelga-negociación, podría también considerar moralmente justificada una estrategia excepcional: huelga-reivindicación-negociación. Sería coherente con su doctrina tradicional.

5.^a Las relaciones Estado-sindicatos son otro punto que en la doctrina social de la Iglesia tiene tantas luces com sombras. La Iglesia afirma el principio de subsidiariedad del Estado, que constituye quizá una de las aportaciones más positivas y originales de la doctrina social católica, magníficamente expuesta a partir de Pío XI, pero, sobre todo, en la *Mater et magistra*, y recogida también por Juan Pablo II en sus documentos. Sin embargo, la Iglesia cree en exceso en el Estado y entiende que «el Estado es sociedad perfecta, mientras que el sindicato es una de tantas asociaciones privadas, subordinado al interés general, cuya custodia pertenece al Estado». Es curioso, por ejemplo, la obsesión de Juan Pablo II por el papel del Estado, en su encíclica-aniversario, en la que a la vez le califica de «estructura social de orden superior» y le limita sus competencias. Pues bien, según el texto preparado para el curso Preuniversitario, que comentábamos, sería un error o desviación doctrinal, denunciado por la doctrina social católica, el hecho de que los sindicatos impusieran al Gobierno su política, convirtiendo a los sindicatos en los mandatarios y protectores del bien común (pág. 150). Con esta frase se descalifica prácticamente a todo el sindicalismo anarquista y de algún modo también a Solidaridad de Polonia.

Por el contrario, el mensaje cristiano debería situarse muy cerca de aquellas ideas que reducen el papel del Estado o propugnan su desaparición, en beneficio de las colectividades de trabajo o sindicales y de las comunidades

de base. Sería lo que hemos dado en llamar el anarcocristianismo, sobre el que la doctrina social de la Iglesia no ha dicho una palabra, o si la ha dicho ha sido en el sentido más arriba indicado. Otro punto, en nuestra opinión, oscuro de la doctrina social católica.

Conclusión

Se afirma que el Gobierno no hace política social y que la CEE no la tiene. ¿La tiene la Iglesia? La tiene si atendemos a los trabajos de algunos estudiosos y de hombres de buena voluntad; si tenemos en cuenta el hilo doctrinal básico desde León XIII a Juan Pablo II; si tenemos en cuenta la ingente obra social de la Iglesia.

El mismo testimonio de la experiencia de las Hermanidades del Trabajo en el mundo es ejemplar. Pero tenemos la sospecha de que, a cien años vista, hay demasiada ambigüedad en la doctrina, poco compromiso en los cristianos y estamos lejos de cumplir la misión liberadora de la Iglesia que deriva directamente del Evangelio, la más clara y radical doctrina social católica.

SINTESIS

Aspectos positivos de la Doctrina Social de la Iglesia:

— La Iglesia, desde la *Rerum novarum*, ha defendido la necesidad de los sindicatos.

— Derecho de asociacionismo sindical y libertad sindical.

— Se limita a recomendar la militancia en sindicatos que respondan a los principios generales cristianos.

— Que los sindicatos sean representativos y democráticos.

— Desde Juan XXIII (*Mater et magistra*), se reivindica la participación de los sindicatos en la vida política, económica y social, a fin de defender las aspiraciones de los obreros.

Aspectos negativos de la Doctrina Social de la Iglesia:

— Apuesta por sindicatos mixtos.

— Sindicalismo confesional: sindicatos cristianos.

— Negación de la lucha de clases.

— El recurso al derecho de huelga, en última instancia.

— Relaciones Estado-sindicatos: principio de subsidiariedad.

CONCLUSION

El Gobierno no hace política social y la CEE no la tiene. ¿La tiene la Iglesia? ¿Debería ocuparse más de una presencia cristiana y respetar el carácter secular del sindicalismo?

CUESTIONARIO

— ¿Ha existido una evolución en la función de los sindicatos?

— ¿Qué aspectos prevalecen hoy: revolucionario/de clase/instrumento de partido o grupo político/contrato de

trabajo/servicios cooperativos/defensa de los contratos laborales de los sindicatos?

— Los sindicatos aparecen ¿como élites de poder?, ¿como asociaciones en las que los asociados gozan de libertad para orientar las acciones sindicales?

— ¿Crees que cada vez más precisan el apoyo del poder para subsistir y tener fuerza social?

— La Iglesia presente en el asociacionismo gremial de otros tiempos y en el sindicalismo agrario, en corporaciones y sindicatos más o menos amarillos, ¿tiene hoy voz y prestigio entre las asociaciones obreras?

— ¿Debiera ocuparse más de una presencia cristiana o respetar el carácter secular del sindicalismo?

— En una ley de huelga, ¿qué aspectos necesitan una nueva regulación?

— ¿Cuáles son las virtudes y lagunas del sindicalismo español?

— ¿Es beneficiosa o perjudicial la distinción y las facultades de los sindicatos mayoritarios y minoritarios? ¿Cuáles son sus luces y sombras?

— ¿Son suficientemente representativos? ¿Hay conexión real entre cúpula sindical y base trabajadora?

— Analiza las ventajas y desventajas de los sindicatos en conexión con los partidos o con opciones políticas determinadas.

— ¿Crees que el compromiso sindical de los cristianos haría cumplir mejor la misión liberadora de la Iglesia y su fidelidad al Evangelio?

IMPORTANCIA DE LOS SINDICATOS

«20. Sobre la base de todos estos derechos, junto con la necesidad de asegurarlos por parte de los mismos trabajadores, brota aún otro derecho, es decir, *el derecho*

a asociarse; esto es, a formar asociaciones o uniones que tengan como finalidad la defensa de los intereses vitales de los hombres empleados en las diversas profesiones. Estas uniones llevan el nombre de *sindicatos*. Los intereses vitales de los hombres del trabajo son, hasta un cierto punto, comunes a todos; pero, al mismo tiempo, todo tipo de trabajo, toda profesión, posee un carácter específico, que en estas organizaciones debería encontrar su propio reflejo particular.

Los sindicatos tienen su origen, de algún modo, en las corporaciones artesanas medievales, en cuanto que estas organizaciones unían entre sí a hombres pertenecientes a la misma profesión y, por consiguiente, *sobre la base del trabajo que realizaban*. Pero, al mismo tiempo, los sindicatos se diferencian de las corporaciones en este punto esencial: los sindicatos modernos se han desarrollado sobre la base de la lucha de los trabajadores, del mundo del trabajo y, ante todo, de los trabajadores industriales para la tutela de *sus justos derechos* frente a los empresarios y a los propietarios de los medios de producción. La defensa de los intereses existenciales de los trabajadores, en todos los sectores en que entran en juego sus derechos, constituye el cometido de los sindicatos. La experiencia histórica enseña que las organizaciones de este tipo son *un elemento indispensable de la vida social*, especialmente en las sociedades modernas industrializadas. Esto, evidentemente, no significa que solamente los trabajadores de la industria puedan instituir asociaciones de este tipo. Los representantes de cada profesión pueden servirse de ellas para asegurar sus respectivos derechos. Existen, pues, los sindicatos de los agricultores y de los trabajadores del sector intelectual; existen, además, las uniones de empresarios. Todos, como ya se ha dicho, se dividen en sucesivos grupos o subgrupos, según las particulares especializaciones profesionales.

La doctrina social católica no considera de ninguna manera que los sindicatos constituyan únicamente el reflejo de la estructura de "clase" de la sociedad ni que sean el exponente de la lucha de clases que gobierna inevitablemente la vida social. Sí son, sobre todo, *protagonistas de la lucha por la justicia social*, por los justos derechos de los hombres del trabajo según las distintas profesiones» (LE 20).

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

Conceptos y funciones del sindicato: OA 14.

Sindicatos y sindicatos cristianos: MM 97-103; RN 31-35.

Las asociaciones obreras neutras y confesionales. La O.I.T.: QA 31-36; GS 68.

Importancia de los sindicatos: LE 20.

Campos de acción de los sindicatos: CA 7, 15-16, 35.

PARA CONSULTA Y AMPLIACION DE LA MATERIA

GARCIA-NIETO PARIS, Juan N.: «El sindicalismo», *Corintios XIII* 62/64, 1992, págs. 571-582.

BENAVIDES GOMEZ, Domingo: «El primer sindicalismo cristiano en España», *Corintios XIII* 62/64, 1992, págs. 693-700.

SANZ DE DIEGO, Rafael M.: «Sindicalismo actual y Doctrina Social de la Iglesia», *Corintios XIII* 54/55, 1990, págs. 199-230.

— «El Sindicato y la Doctrina Social de la Iglesia», *Documentación Social*, enero-marzo 1991, págs. 123-147.

LA COMUNIDAD POLITICA

ANTONI M. ORIOL

Me ceñiré a tres aspectos: económico-social, nacional-cultural y religioso-relacional.

ASPECTO ECONOMICO-SOCIAL

Ante la flagrante injusticia de «unos poquísimos opulentos y super-ricos que han impuesto un yugo casi de esclavitud a una infinita multitud de proletarios», León XIII, en la *Rerum novarum* (1891) —y supuesta siempre la prioridad de los ciudadanos, las familias y las asociaciones respecto al Estado—, propugnó la *intervención moderada* de los poderes públicos frente al absentismo liberal, con vistas a coadyuvar en la solución de la cuestión obrera de su tiempo. Esta intervención implicaba un doble momento de responsabilidad, general y particular. Según el primero, es función propia de los gobernantes: a) posibilitar globalmente el brote espontáneo de la prosperidad; b) velar por todas las clases sociales, y no solamente por la alta —actitud básica del liberalismo—; c) defender la comunidad y todos sus miembros (de nuevo: todos, y no

únicamente los pertenecientes a la clase privilegiada); d) fomentar, por el contrario, cuanto favorezca a los obreros y velar principalmente —nótese, asimismo, el adverbio— por la protección de los derechos de los débiles y de los pobres. A la luz del segundo, los responsables del poder han de: a) asegurar la propiedad privada con el imperio de la ley —punto que la encíclica considera fundamental, contra la pretensión socialista de municipalizar o estatalizar los bienes económicos—; b) remediar dos realidades negativas: la huelga y el ocio voluntario; c) y, ya en positivo, tutelar el bien integral de los obreros —espiritual y corporal—; impedir que el contrato salarial se dé a nivel infrahumano y actuar, en la medida de lo posible, con vistas a que la mayor parte de la clase obrera tenga algo en propiedad, cosa que comporta orientarse hacia el horizonte del salario familiar.

Pío XI, en la *Quadragesimo anno* (1931), insistió ulteriormente en la necesidad de esta intervención del Estado; pero reiteró de manera inolvidable que la citada presencia activa de los poderes públicos debía ejercerse mediante una *acción subsidiaria* frente al peligro de un estatismo absorbente. Según este enfoque: a) no se debe arrebatar a las personas individuales y pasar a la comunidad lo que ellas pueden realizar con su propio esfuerzo y habilidad; b) tampoco se debe, análogamente, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden llevar a término y transferirlo a una sociedad mayor y más elevada (ello constituiría un grave perjuicio y una perturbación del recto orden); c) la razón de lo afirmado estriba en que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, ha de ayudar a los miembros del cuerpo social, lejos de destruirlos y absorberlos; d) el Estado, por consiguiente, tiene que ceñirse a sus fundamentales e imprescindibles funciones, consistentes en dirigir, vigilar, urgir, castigar, según los casos, y, siempre, en función del bien común.

Cuando, al principio de los años sesenta, cambiando el panorama de la sociedad occidental, Juan XXIII escribió la *Mater et magistra* (1961), tomó buena nota de la multiplicación e intensificación crecientes de las relaciones sociales y propuso la necesidad de una *socialización autonomizante* frente al creciente peligro del automatismo burocrático. Podemos resumir su mensaje del modo siguiente: a) dado que hoy el poder público tiene mayores posibilidades que antes de reducir los desniveles económico-sociales, de frenar las perturbaciones económicas y de remediar la desocupación masiva, la opinión pública le pide que ejerza una acción multiforme en dicho sentido (cuestión de hecho); b) una intervención de esta envergadura no se halla exenta del grave peligro que consiste en reducir la libertad individual y en convertir fácilmente los ciudadanos en autómatas; c) no obstante, dado que el incremento de las relaciones sociales es, de sí, y debe serlo siempre, obra y bien del hombre, una creciente presencia de los poderes públicos es correcta e incluso deseable en la misma medida en que, por un lado, no coarte, sino que facilite la libre iniciativa de los ciudadanos; y, por otro, favorezca sistemas económicos que les faciliten el ejercicio de las actividades productivas y promueva la creación de una red de grupos sociales autónomos que sean verdaderas comunidades de personas en mutua y leal colaboración, al servicio de todos los seres humanos.

De aquí que, cuando Pablo VI, en la *Populorum progressio* (1967), nos hable de la necesidad de la planificación ante las exigencias del desarrollo integral de los hombres y solidario de la humanidad, tenga también buena cuenta de postularlo en función de una correcta cooperación de ciudadanos, cuerpos intermedios y gobernantes; y que, cuando Juan Pablo II recuerde, en *Laborem exercens* (1981), que, hoy, el Estado es el principal elemento del por él llamado «empresario indirecto», subraye que la intervención del mismo debe ejercerse

siempre con un talante de respeto a los derechos del hombre del trabajo. Estos principios de *planificación en libertad* (en función del desarrollo) y de *empresarialidad indirecta* (en beneficio del trabajo), nos ayudan a conjugar rectamente, por un lado, la necesaria y creciente presencia de la comunidad política en lo económico-social; y, por otro, la primordial y decisiva acción económico-social de los ciudadanos y de los grupos en el marco de la comunidad política.

ASPECTO NACIONAL-CULTURAL

Si los anteriores textos han puesto de relieve la primacía de lo económico-social, a partir de la base ciudadana, ante aquella dimensión de la estructura política que, vertebrándolo y armonizándolo autoritativamente, lo corona al par que lo sirve, en función del bien común, no será de extrañar que algo análogo suceda cuando se pone también en juego el aspecto nacional-cultural de la convivencia humana. Veámoslo asimismo con la pertinente brevedad.

Ya, Juan XXIII, en la *Pacem in terris* (1963), planteó en un doble plano el problema que nos afecta, indicando sendos horizontes de solución. Por un lado, y a *nivel estatal internacional*: a) recordó que desde el siglo XIX se ha ido generalizando e imponiendo una tendencia política en virtud de la cual los grupos étnicos aspiran a ser dueños de sí mismos y a constituir una sola nación; b) ahora bien, por múltiples causas, este deseo no puede siempre realizarse, con lo que resulta de ello la frecuente presencia de minorías étnicas dentro de un estado de etnia distinta, lo cual plantea problemas de extrema gravedad (mayores todavía —hay que añadir— cuando los sujetos en juego no son meras minorías sino verdaderas nacionalidades, con conciencia de serlo y con voluntad de ser consideradas como tales); c) ante esta situación se impo-

ne, en viaje de ida, que los gobernantes no sólo no pueden reprimir la vitalidad y desarrollo de tales minorías, sino que deben consagrarse a promover con eficacia los valores de las mismas, especialmente en lo tocante a su lengua, cultura, tradiciones, recursos e iniciativas económicas; d) y, en viaje de vuelta, que dichas minorías —y nacionalidades— deben, por un lado, evitar los peligros del etnocentrismo, y, por otro —siempre en el supuesto de que sean realmente reconocidas, respetadas y promovidas—, reconocer las ventajas de esta situación en orden a su perfeccionamiento humano. Podríamos resumir así esta doctrina: la estructura estatal debe organizarse de tal modo que, en la hipótesis de que se les consultara sobre una eventual posibilidad de independización, las minorías pudieran contestar democráticamente que no necesitan tal salida, ya que se ven de tal modo representadas y servidas por el sistema político existente que no les es necesario pensar en otra posibilidad de vertebración legislativa, administrativa y judicial.

Por otro lado, *a nivel estatal planetario*, Juan XXIII: a) tomó buena nota de que el bien común de los pueblos planteaba problemas graves, difíciles y urgentes; al mismo tiempo que los respectivos gobernantes, iguales en derecho, no disponían de medios jurídicos aptos para resolverlos, dado que su autoridad carecía, para ello, del poder necesario; b) ello evidenciaba —y continúa evidenciando— que tanto la constitución de los Estados como el poder de la autoridad debían —deben— considerarse insuficientes para promover el bien común universal de los pueblos; c) de aquí que, por imposición del orden moral, haya que constituir una autoridad pública general, es decir, con vigencia en el mundo entero; d) obviamente, tal autoridad no puede imponerse por la fuerza, sino que debe establecerse con el consenso de todos los Estados; y, a la luz del principio de subsidiariedad, debe ceñirse a la resolución de los problemas relacionados con dicho bien

común universal, dejando a los propios Estados la solución satisfactoria de los problemas que les afectan en los ámbitos inmediatos.

Una reflexión sobre esta nueva síntesis nos lleva a concluir que —también y definitivamente— se requiere, en este nivel planetario, un tipo de organización política que respete y promueva la pluralidad en la unidad y la unidad en la pluralidad, erradicando todo nacionalismo imperiaalista y sosteniendo toda vida nacional coherente dentro de un horizonte de respetuosa y armónica igualdad.

Lo que acabamos de expresar en registro de minorías étnicas, nacionalidades y Estados, es expuesto también en clave de cultura por el Magisterio social de los Papas. Pablo VI, en la *Evangelii nuntiandi* (Sínodo de 1974), afirmó enérgicamente que: a) hay que evangelizar las culturas y testimoniar a Cristo en su seno: es así cómo surgen las Iglesias particulares, las cuales se constituyen a partir de una concreta porción de humanidad, hablan una determinada lengua y son tributarias de una herencia cultural, una cosmovisión, un pasado histórico y un substrato humano también específicos; b) las Iglesias particulares se han de amalgamar tanto de las personas como de las aspiraciones, riquezas, límites y maneras de orar, amar, considerar la vida y el mundo que distinguen a los concretos grupos humanos. No es difícil percibir que los conceptos de «grupos étnicos», «nacionalidades» y «Estados nacionales» responden a los citados supuestos y posibilitan de distintas maneras, por encarnación en ellos de la Iglesia universal, el surgimiento de Iglesias particulares. En este sentido, y desde un enfoque nítidamente eclesiológico, se corrobora la doctrina que pone de relieve *los derechos y deberes de los distintos pueblos y culturas*, a cuyo servicio están precisamente las estructuras políticas en sus variados niveles.

Insistiendo en esta línea cultural, Juan Pablo II hizo hincapié, en su famoso discurso a la UNESCO, sobre la

soberanía cultural que es propia de las distintas naciones, incluso cuando éstas, por los avatares de la historia, no gozan de soberanía política. Dicha soberanía política debe ser, desde luego, respetada y promovida por los Estados que eventualmente las contengan sin asimilismos monistas absorbentes de ninguna clase.

Podemos ver, por consiguiente, que este enfoque nacional-cultural, añadido al anterior, económico-social, nos ayuda a captar un nuevo aspecto de la primacía de la sociedad —con su polivalente riqueza grupal— ante la estructuración política que la vertebra y la sirve, cuando surge como fruto natural que corona el impulso comunitario humano. Las instituciones políticas obtienen su sentido y legitimación en función del bien común de las personas y de los grupos, a partir de los que surgen por ímpetu social y en los que reposan por adecuación de servicio.

ASPECTO RELIGIOSO-RELACIONAL

Este tercer enfoque, de importancia decisiva, implica, hacia adentro, la vigencia del derecho humano y civil a la libertad religiosa; y, hacia afuera, la necesidad de una correcta relación entre las religiones —en nuestro caso, la Iglesia católica— y las comunidades políticas.

En cuanto al primer punto, la enseñanza de *Dignitatis humanae* (1965) sigue siendo fundamental. a) Por el solo hecho de ser hombres, todos los seres humanos tienen derecho a la libertad religiosa, derecho que las leyes deben reconocer, respetar, tutelar, promover y armonizar, en bien de la propia persona humana y de la convivencia social. b) Esta libertad consiste concretamente en que no se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella —en materia religiosa—, tanto privada como públicamente, individual como aso-

ciativamente. c) Al igual que los restantes derechos, éste debe ser ejercido en el ámbito del bien común, el cual implica el principio de responsabilidad (personal y social) y el cumplimiento de unas normas jurídicas establecidas en función tanto de la tutela y armonización de los propios derechos como de la paz y moralidad públicas. Cuando las comunidades políticas se organizan de tal modo que el *derecho fundamental a la libertad religiosa* pasa a ser un derecho civilmente reconocido, sirven de modo primordial al bien común de los ciudadanos. Y cuando lo conculcan cancerizan trágicamente la vida ciudadana, con efectos negativos en muchos órdenes de la convivencia.

Respecto al segundo punto, me limitaré a recordar, con la *Gaudium et spes* (1965), que una *correcta relación entre la Iglesia y la comunidad política*: a) comporta cuatro aspectos de dicha libertad, a saber, la predicación de la fe, la enseñanza de la doctrina social, el ejercicio de la propia misión y el enjuiciamiento moral de las realidades humanas, incluidas las políticas, cuando lo exijan los derechos humanos y la salvación de las almas; b) implica que la Iglesia se ciña a medios de acción genuinamente evangélicos y, por consiguiente, universalmente provechosos; c) y supone no olvidar que ella, la Iglesia, cuyo noventa y nueve y pico por ciento de miembros es de componente seglar, se hace presente en las estructuras humanas, también las políticas, por medio de dicho componente, a través de un adecuado ejercicio ético de la función ciudadana. Se pone así de relieve, a la luz de este nuevo título, la determinante importancia de la sociedad en la estructura política. Con este segundo aspecto, relacional, de la vertiente religiosa, termino este breve elenco de datos doctrinales en materia política.

Si aplicamos, en un rápido flash, estas afirmaciones a la realidad del Estado español, se ve enseguida la importancia de avanzar por los caminos de: a) una *economía*

social que conjugue la libertad creadora de los ciudadanos y la intervención respetuosa y armonizadora del poder; b) una organización política que reconozca y promueva las *nacionalidades y regiones* y no se arrogue primordialmente la fundamental instancia cultural; c) y, finalmente, una superación de toda desviación laicista en beneficio de una *recta laicidad*, a tenor de la cual los poderes públicos faciliten el ejercicio de la libertad religiosa y se relacionen debidamente con las distintas religiones, entre ellas la Iglesia católica.

SINTESIS

- Aspecto económico-social:

— León XIII propugnó la intervención moderada de los poderes públicos para:

- *Asegurar la propiedad privada contra el colectivismo socialista.*
- *Remediar la huelga y el ocio voluntario.*
- *Tutelar el bien integral de los obreros y los contratos salariales justos.*

— Pío XI, frente al estatismo, propugnó la intervención subsidiaria del Estado:

- *No se debe arrebatar a los individuos lo que pueden hacer por sí mismos.*
- *No se debe quitar a las comunidades menores e intermedias lo que ellas son capaces de hacer.*
- *La misión del Estado es ayudar y no suplantar a los miembros del cuerpo social.*
- *Las funciones del Estado son: dirigir, vigilar, urgir y castigar en función del bien común.*

— Juan XXIII habla de la socialización o de la presencia de los poderes públicos, que:

- *Facilite la libre iniciativa de los ciudadanos.*
- *Favorezca sistemas económicos para las actividades productivas, y*
- *grupos sociales, verdaderas comunidades de mutua colaboración, al servicio de todos los seres humanos.*

— Pablo VI, al hablar de planificación del desarrollo, habla de la necesidad de cuerpos intermedios.

— Juan Pablo II, al definir al Estado como «*empresario indirecto*», le exige respeto a los derechos del trabajador.

- Aspecto nacional-cultural:

— Juan XXIII plantea a *nivel estatal internacional*:

- *La tendencia de las etnias a constituirse en nación.*
- *La existencia de etnias minoritarias en un Estado.*
- *El deber del Estado de promover los valores étnicos: lengua, cultura, tradiciones...*

A nivel estatal planetario:

- *La insuficiencia de los Estados para promover el bien común de los pueblos.*
- *La necesidad de una autoridad a nivel mundial.*
- *Constituida por consenso y bajo el principio de subsidiariedad.*

— Pablo VI plantea el problema a *nivel cultural*:

- *En la constitución y relación de las Iglesias particulares.*
- *En la doctrina de los derechos y deberes de los distintos pueblos y culturas.*

- Aspecto religioso-relacional:

— El Concilio Vaticano II también destaca:

- *El derecho de toda persona a la libertad religiosa.*
- *A obrar según su propia conciencia privada y públicamente en el ámbito del bien común.*

— Para cumplir su misión evangelizadora la Iglesia ha de emplear:

- *Medios de acción evangélicos.*
- *Los seglares serán, al instaurar la sociedad humana, los constructores del Reino de Dios.*

CUESTIONARIO

— Los presupuestos de las instituciones públicas (Estado, autonomías, etc.), son cada vez más gigantescos y las personas que dependen de ellos por el empleo o por las pensiones o ayudas son más numerosas. ¿Consideras positivo/negativo este crecimiento del poder del Estado? ¿Qué problemas se crean con la creciente burocratización del empleo?

— ¿Cuáles son los límites de la intervención estatal en el área socioeconómica? (Mediación entre las partes sociales: empresa pública, privada; caja de compensación entre regiones o grupos más o menos desarrollados económicamente).

— ¿Existe racismo entre nosotros?

— Los Estados, como comunidades políticas, ¿son cada vez más insuficientes? ¿Los Estados hacen la política que quieren/pueden?

— ¿En qué medida, a tu juicio, la autonomía cultural de los pueblos o naciones legitima la autonomía política?

— ¿Se guarda el principio de subsidiariedad? Lo que una persona o institución más próxima a la persona puede realizar por sí con suficiencia no debe ser realizado por otra institución superior (autonomías, Estado, etc.).

— ¿Existe verdadera libertad religiosa?

— ¿Crees que la neutralidad religiosa (laicidad) del Estado no se guarda? ¿Existen expresas o veladas actitudes y programas laicistas?

— El derecho a la libertad religiosa, ¿qué exige en nuestras sociedades? ¿Cuáles son sus límites? ¿Se presta a abusos?

— ¿En qué consiste el fundamentalismo religioso? ¿Hay síntomas de que va avanzando o retrocediendo?

ALGUNAS ORIENTACIONES PARTICULARES

Intervención individual en la vida política mediante el voto

«117. Hay momentos y situaciones en que la obligación de participar en la vida pública, mediante actuaciones y compromisos individuales, se hace particularmente apremiante. Así sucede en el momento de emitir el voto.

118. Mediante el ejercicio del voto encomendamos a unas instituciones determinadas y a personas concretas la gestión de los asuntos públicos. De esta decisión colectiva dependen aspectos muy importantes de la vida social, familiar y personal, no solamente en el orden económico y material, sino también en el moral. De ahí la gran responsabilidad con la que es preciso ejercer el derecho del voto. El motivo determinante al emitir el voto consiste en elegir aquellos partidos y aquellas personas que ofrezcan más garantías de favorecer realmente el bien común considerado en toda su integridad.

122. En conformidad con la doctrina de la Iglesia hemos enseñado repetidamente que los católicos deben ejercer su derecho al voto con libertad y responsabilidad... En todo caso, a la vez que reconocemos y defendemos la libertad de opción política de los cristianos, hemos de insistir también en la obligación que todos tenemos de ejercer este derecho con la máxima responsabilidad moral, teniendo en cuenta el conjunto de bienes materiales, morales y espirituales que constituyen el bien común de nuestra sociedad.

Participación asociada en la vida pública

125. Hemos indicado ya la importancia que tienen las asociaciones para asegurar y consolidar el crecimiento de una convivencia libre y participativa. Una sociedad en la que es deficiente la vida asociada de los ciudadanos,

es una sociedad humanamente pobre y poco desarrollada, aunque sea económicamente rica y poderosa.

126. La carencia o el anquilosamiento de las asociaciones civiles debilita la participación de los ciudadanos, empobrece el dinamismo social y pone en peligro la libertad y el protagonismo de la sociedad frente al creciente poder de la Administración y del Estado. Una sociedad sin iniciativa social y sin medios eficaces para llevar a la práctica los proyectos por ella promovidos, puede llegar a ser enteramente dominada y controlada por quienes consigan apoderarse de los resortes de la Administración y de los centros de poder más importantes. En cambio, una sociedad culta, bien informada y organizada, es la base de la vida democrática y la garantía más firme contra cualquier abuso de poder y cualquier tentación totalitaria.

127. Por todo ello, el servicio a la sociedad y el desarrollo de sus libertades requiere alentar y favorecer la existencia de asociaciones civiles encaminadas a fortalecer el ejercicio de los derechos y el cumplimiento de las responsabilidades de los ciudadanos en el campo de las realidades sociales y políticas. Cualquier esfuerzo encaminado a fomentar y vigorizar asociaciones cívicas, culturales, económicas, laborales y profesionales, sociales y políticas, nacidas del dinamismo propio de los ciudadanos y de la sociedad, ha de ser recibido y apoyado como un verdadero servicio al enriquecimiento cualitativo de nuestra sociedad. La Administración y los gobiernos deben apoyarlas positivamente siempre que estén de acuerdo con las exigencias del bien común.

128. Los cristianos, en el ejercicio de sus derechos y deberes de ciudadanos, deben participar en estas asociaciones estrictamente civiles y promoverlas ellos mismos como una forma importante de cumplir sus responsabilidades en la construcción del bien común. En una sociedad libre y democrática es muy importante la intervención de los cristianos en las asociaciones civiles de diversa índole

que actúan en el seno de la vida social. En esta participación habrán de tener en cuenta cuanto queda dicho más arriba al hablar de las relaciones entre la fe y las ideologías, así como de la necesidad de actuar en cualquier circunstancia en coherencia con la propia fe y las enseñanzas de la Iglesia» [*Católicos en la vida pública* (1986), 117-128].

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

Fundamentos de la comunidad política: *PT* 35; *GS* 74-75.

Sus derechos: *PT* 91-93.

La comunidad política y la Iglesia: *GS* 76.

Principio de subsidiariedad: *QA* 79-80; *MM* 53, 55, 117; *GS* 75; *CA* 48.

Principios para la intervención del Estado en la economía: *MM* 51-58, 82-84.

Estado y cultura: *CA* 44-52.

Las minorías étnicas: *PT* 94-97.

Necesidad de una autoridad mundial: *PT* 132-145; *PP* 78.

Dignidad de la conciencia moral y grandeza de la libertad: *GS* 16-17.

Responsabilidad de los seculares en la acción social: *MM* 240-241; *PT* 146-156; *PP* 81-87; *GS* 90; *SRS* 47; *CA* 53-61; *CVP* 106-124.

Participación mediante el voto: *CVP* 117-124.

Participación asociada en la vida pública y en la política: *CVP* 125-128, 167-181.

PARA CONSULTAS Y AMPLIACION DE LA MATERIA

CAMACHO, Ildelfonso: «España y la justicia internacional. Norte-Sur y el Nuevo Orden Económico Internacional», *Corintios XIII* 61, 1992, págs. 127-150.

- SANZ DE DIEGO, Rafael M.: «La intervención del Estado en la sociedad según la Doctrina Social de la Iglesia», *Corintios XIII* 62/64, 1992, págs. 305-351.
- MONS. SEBASTIAN AGUILAR, Fernando: «Presencia de los católicos en la vida pública española», *Corintios XIII* 54/55, 1990, págs. 55-74.
- CARRIQUIRY LECOUR, Guzmán M.: «El compromiso social de los cristianos, a la luz de la exhortación apostólica "Christifideles laici"», *Corintios XIII* 54/55, 1990, págs. 21-54.

LA JUSTICIA INTERNACIONAL

LUIS GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA

LA MISERIA ESTA EN EL SUR

Cuando León XIII publicó en 1891 la *Rerum novarum*, «cuestión social», se identificaba sin más con relaciones entre el capital y el trabajo: «Un número sumamente reducido de opulentos y adinerados —leemos al comienzo de dicha encíclica— ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios». Después de cien años no es que haya desaparecido la conflictividad laboral, pero seguramente hoy nadie se atrevería a suscribir sin matizarlas unas palabras tan duras como las que acabamos de citar. Parece, en cambio, como si las penurias que en el siglo pasado sufrieron los trabajadores europeos hubieran sido «exportadas» ahora a los países periféricos. Por eso, Juan Pablo II sostiene en la *Centesimus annus* (CA) que en la actualidad «el centro de la cuestión social se ha desplazado del ámbito nacional al plano internacional» [núm. 21 a)]. Fue Juan XXIII quien inició, ya en 1961, esa ampliación de horizontes: «El problema tal vez mayor de nuestros días —escribió en la *Mater et magistra*— es el que

atañe a las relaciones que deben darse entre las naciones económicamente desarrolladas y los países que están aún en vías de desarrollo económico» (núm. 157).

Por increíble que pueda parecernos, las cifras dicen que la mitad más rica de la población mundial —coincidente prácticamente con quienes vivimos en el hemisferio Norte— acapara (acaparamos) el 95,58 por ciento del Producto Mundial Bruto y dejamos a la otra mitad tan sólo el 4,41 por ciento. Allí, en el Sur, se concentran todas esas penurias que Juan Pablo II describió en la *Sollicitudo rei socialis* (SRS).

Una multitud de hombres y mujeres viven en la más absoluta indigencia [núm. 13 b)]. El Papa no aporta cifras, pero, como es sabido, entre 450 y 1.000 millones de personas están gravemente desnutridas, de las que cada año mueren de completa inanición entre 14 y 50 millones. Otras muchas carecen de vivienda [núm. 17 b)]. El Papa remite al documento publicado poco antes por la Pontificia Comisión «Justicia y Paz», titulado: «¿Qué has hecho de tu hermano? La Iglesia ante la crisis de la vivienda». Allí se daban las cifras de cien millones de personas que se encuentran literalmente sin techo, es decir, que nacen, viven y mueren a la intemperie. A ellas habría que sumar otros mil millones (aproximadamente, la quinta parte de la humanidad) que carecen de una vivienda digna. Hay que mencionar después a los refugiados [núm. 24 c)], es decir, las personas que han tenido que abandonar su tierra por ser objeto de persecución. Según las Naciones Unidas, hay alrededor de cinco millones de refugiados afganos, más de dos millones de palestinos, 1.200.000 etíopes, 350.000 mozambiqueños, más de 300.000 camboyanos... y así hasta un total de 15 millones. Por lo general, del 70 al 80 por ciento de esos refugiados son mujeres y niños que huyen masivamente, sufriendo penalidades inimaginables mientras van de un sitio para otro en busca de un refugio. «La tragedia de es-

tas multitudes —dice el Papa— se refleja en el rostro deshecho de hombres, mujeres y niños que, en un mundo dividido e inhóspito, no consiguen ya encontrar un hogar» [núm. 24 c)]. ¿Para qué seguir? Hoy nadie puede dudar ya que la miseria está en el Sur.

TRANSFORMAR LAS ESTRUCTURAS DE PECADO EN ESTRUCTURAS DE SOLIDARIDAD

A muchos de nosotros nos gustaría hacer algo para evitar todo eso, pero a la vez nos parece imposible. Como dice Juan Pablo II, el mundo está regido por unos «mecanismos económicos», financieros y sociales que, aunque manejados por la voluntad de los hombres, funcionan de modo casi automático, haciendo más rígidas las situaciones de riqueza de los unos y de pobreza de los otros» [SRS 16 c)]. Y con vigor profético añade: Son «estructuras de pecado» (SRS, 36-39), porque impiden el destino universal que Dios ha querido para los bienes de la tierra.

Las estructuras de pecado no estaban ahí ya, esperando al hombre cuando éste puso su pie en la tierra. Las hemos creado nosotros con nuestros pecados personales [SRS 36 b)]. Pero se han convertido en algo *cualitativamente distinto* de los pecados personales que les dieron origen. Ahora se levantan ante el hombre como un «poder extraño» que le domina y va sembrando la muerte por doquier. Si se me permite una comparación sencilla diría que no es la voluntad del maquinista, sino el trazado de las vías y la posición de las agujas quienes determinan la dirección que seguirá el tren. Aunque yo, personalmente, quisiera conducir el convoy hacia el reino de la justicia, si el trazado de las vías es otro, o cambio de planes o descarrilo.

Para acabar con el hambre en el mundo no bastan, por tanto, las buenas intenciones individuales. Es neces-

rio transformar las estructuras de pecado en estructuras de solidaridad o —diciéndolo con una expresión ya consagrada— construir un Nuevo Orden Económico Internacional: «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 b)]. Naturalmente, no es misión de la Iglesia indicar cómo deben ser esas intervenciones ni qué tipo de autoridad debería establecerse para aplicarlas con eficacia, pero sí es obligación suya urgir su establecimiento convirtiéndose en voz de los que no tienen voz.

EL PELIGRO DE UNA «EUROPA FORTALEZA»

Naturalmente, a quienes están muriéndose de hambre, no basta decirles que la situación de sus nietos será mejor porque nos hemos propuesto construir un Nuevo Orden Económico Internacional. Es necesario facilitar una ayuda inmediata a aquellas personas y pueblos que están en situación de grave necesidad y no pueden esperar a que la transformación de las estructuras injustas cambie su suerte. Esa obligación incumbe tanto a los Estados como a las personas individuales a través de las organizaciones no gubernamentales de ayuda al desarrollo. No basta dar unas migajas de lo que nos sobra. Tenemos obligación de «aliviar la miseria de los que sufren, cercanos o lejanos, no sólo con lo “superfluo”, sino con lo “necesario”» [SRS 31 g)].

Las necesidades son muchas. También los países del Centro y del Este de Europa que acaban de abandonar el colectivismo necesitan la ayuda de los países occidentales para superar la difícil situación en que se encuentran sus economías, pero —como dice el Papa— esto «no debe in-

ducir a frenar los esfuerzos para prestar apoyo y ayuda a los países del Tercer Mundo, que sufren a veces condiciones de insuficiencia y de pobreza bastante más graves» [CA 28 c)].

LA DEUDA QUE MATA

Sin duda, uno de los principales problemas que deben afrontar hoy los países del Tercer Mundo es el de una deuda exterior que sangra sus ya de por sí precarias economías (según el Fondo Monetario Internacional en 1989 sumaba ya 1.235.000 millones de dólares, cantidad que representa el 32 por ciento del Producto Interior Bruto de esas naciones).

A este problema dedicó la Pontificia Comisión «Justicia y Paz» un importante documento en 1986, titulado: «Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional». Tras analizar la actitud que los bancos acreedores venían adoptando ante los países del Tercer Mundo que se encontraban al borde de la quiebra, el documento en cuestión afirma: «Aunque legales, tales exigencias pueden ser abusivas. A partir del Evangelio otros comportamientos deberían ser examinados, como la aceptación de moratorias, la remisión parcial o incluso total de las deudas, ayudar a los deudores a recobrar su solvencia» (II).

En su última encíclica, el Papa ha vuelto a pronunciarse sobre este problema: «Es ciertamente justo el principio de que las deudas deben ser pagadas. No es lícito, en cambio, exigir o pretender su pago cuando éste vendría a imponer de hecho opciones políticas tales que llevaran al hambre y a la desesperación a poblaciones enteras. No se puede pretender que las deudas contraídas sean pagadas con sacrificios insoportables. En estos casos es necesario —como por lo demás ya está ocurriendo en parte— en-

contrar modalidades de reducción, dilación o extinción de la deuda compatibles con el derecho fundamental de los pueblos a la subsistencia y al progreso» [CA 35 e)].

EL EXAMEN DE CONCIENCIA DE PABLO VI

No hemos tenido ocasión de mencionar hasta ahora otro documento pontificio dedicado específicamente a la justicia internacional. Me refiero a la *Populorum progressio*, publicada por Pablo VI el 26 de marzo de 1967. Por eso vamos a terminar esta reflexión reproduciendo un párrafo de dicha encíclica que exige ser leído en medio de un silencio meditativo: «A cada cual toca examinar su conciencia, que tiene una nueva voz para nuestra época. ¿Está dispuesto a sostener con su dinero las obras y las empresas organizadas en favor de los más pobres? ¿A pagar más impuestos para que los poderes públicos intensifiquen su esfuerzo para el desarrollo? ¿A comprar más caros los productos importados a fin de remunerar más justamente al productor? ¿A expatriarse a sí mismo, si es joven, ante la necesidad de ayudar a este crecimiento de las naciones jóvenes?» (núm. 47).

Veinticinco años después, ¡qué urgente actualidad!

SINTESES

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

— Hoy este problema se da entre el Norte rico y el Sur pobre, víctima de:

- *La desnutrición.*
- *La carencia de viviendas.*
- *La persecución y búsqueda de refugio en otros países.*

— Las estructuras de pecado:

- *Tienden a hacer rígida esta situación de injusticia.*
- *Son producto «fossilizado» de nuestros pecados personales.*

- *Hay que sustituirlas por estructuras de solidaridad.*

— El peligro de la Europa unida es volver la espalda al Tercer Mundo.

— La deuda exterior y su gran peso.

— Es necesario encontrar soluciones racionales y evangélicas:

- *No basta exigir legalidad.*
- *No se pueden exigir sacrificios insoportables.*
- *«Las soluciones han de ser compatibles con el derecho fundamental de los pueblos a la subsistencia y al progreso» (Juan Pablo II).*

• *Exige de todos: sacrificio, desprendimiento y solidaridad.*

— Pablo VI nos plantea, en conciencia, si estamos dispuestos a dar nuestro dinero, pagar más impuestos, comprar más caros los productos importados, expatriarnos para aliviar la pobreza y ayudar al desarrollo de los pueblos jóvenes.

CUESTIONARIO

— Aspectos positivos y negativos de los nuevos proyectos de unión europea, respecto a una más justa distribución de la riqueza entre los pueblos y las personas.

— ¿Puede Europa, que dominó al mundo, desentenderse de la pobreza que le circunda? Ante la emigración/invasión que presiona en todas sus fronteras, ¿cuál es la postura más lógica/justa/viable?

— ¿Qué soluciones acordes con la justicia deben tomarse ante el acumulamiento de la deuda de los países más pobres?

— ¿Estamos dispuestos a sostener con nuestro dinero (o con el dinero que tributamos) las obras o empresas organizadas en favor de los más pobres? ¿A comprar más caros los productos del Tercer Mundo? ¿A expatriarnos, si fuera posible, para ayudar a los países más pobres?

— ¿Crees que los «fondos para la convergencia», que exigen (exigimos) los países europeos menos desarrollados, deben establecerse también respecto de los países del Tercer Mundo?

— ¿Qué principios evangélicos se pueden aducir para iluminar y juzgar esta realidad e impulsar una acción solidaria?

HACIA EL DESARROLLO SOLIDARIO DE LA HUMANIDAD

Introducción

«43. El desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad. Nos lo decíamos en Bombay: "El hombre debe encontrar al hombre, las naciones deben encontrarse entre sí como hermanos y hermanas, como hijos de Dios. En esta compren-

sión y amistad mutuas, en esta comunión sagrada, debemos igualmente comenzar a actuar a una para edificar el porvenir común de la humanidad”.

Sugeríamos también la búsqueda de medios concretos y prácticos de organización y cooperación para poner en común los recursos disponibles y realizar así una verdadera comunión entre las naciones.

Fraternidad de los pueblos

44. Este deber concierne en primer lugar a los más favorecidos.

Sus obligaciones tienen sus raíces en la fraternidad humana y sobrenatural, y se presentan bajo un triple aspecto: deber de solidaridad, en la ayuda que las naciones ricas deben aportar a los países en vía de desarrollo; deber de justicia social, enderezando las relaciones comerciales defectuosas entre los pueblos fuertes y débiles; deber de caridad universal, por la promoción de un mundo más humano para todos, en donde todos tengan que dar y recibir, sin que el progreso de los unos sea un obstáculo para el desarrollo de los otros. La cuestión es grave, ya que el porvenir de la civilización mundial depende de ello.

Lucha contra el hambre

45. *Si un hermano o una hermana están desnudos —dice Santiago—, si les falta el alimento cotidiano, y alguno de vosotros les dice: “Andad en paz, calentaos, saciaos”, sin darles lo necesario para su cuerpo, ¿para qué les sirve eso?* Hoy en día nadie puede ya ignorarlo: en continentes enteros son innumerables los hombres y mujeres torturados por el hambre, son innumerables los niños subalimentados, hasta tal punto, que un buen número de ellos muere

en la tierna edad; el crecimiento físico y el desarrollo mental de muchos otros se ve con ello comprometido, y regiones enteras se ven así condenadas al más triste desaliento.

Hoy

46. Llamamientos angustioso han resonado ya. El de Juan XXIII fue calurosamente recibido. Nos lo hemos reiterado en nuestro mensaje de Navidad de 1963, y de nuevo en favor de la India en 1966. La campaña contra el hambre emprendida por la Organización Internacional para la Alimentación y la Agricultura (FAO), y alentada por la Santa Sede, ha sido secundada con generosidad. Nuestra *Cáritas Internacional* actúa por todas partes, y numerosos católicos, bajo el impulso de nuestros hermanos en el episcopado, dan y se entregan sin reserva a fin de ayudar a los necesitados, agrandando progresivamente el círculo de sus prójimos.

Mañana

47. Pero todo ello, al igual que las inversiones privadas y públicas ya realizadas, las ayudas y los préstamos otorgados, no basta. No se trata sólo de vencer el hambre, ni siquiera de hacer retroceder la pobreza. El combate contra la miseria, urgente y necesario, es insuficiente. Se trata de construir un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, emancipado de las servidumbres que le vienen de la parte de los hombres y de una naturaleza insuficientemente dominada; un mundo donde la libertad no sea una palabra vana y donde el pobre Lázaro pueda sentarse a la misma mesa que el rico. Ello exige a este último mucha generosidad, innumerables sacrificios y esfuerzo sin descanso. A cada cual toca examinar su conciencia, que tiene una nueva voz para

nuestra época. ¿Está dispuesto a sostener con su dinero las obras y las empresas organizadas en favor de los más pobres? ¿A pagar más impuestos para que los poderes públicos intensifiquen su esfuerzo para el desarrollo? ¿A comprar más caros los productos importados a fin de remunerar más justamente al productor? ¿A expatriarse a sí mismo, si es joven, ante la necesidad de ayudar a este crecimiento de las naciones jóvenes?

Deber de solidaridad

48. El deber de solidaridad de las personas es también el de los pueblos: "Los pueblos ya desarrollados tienen la obligación gravísima de ayudar a los países en vía de desarrollo". Se debe poner en práctica esta enseñanza conciliar. Si es normal que una población sea el primer beneficiario de los dones otorgados por la Providencia como fruto de su trabajo, no puede ningún pueblo, sin embargo, pretender reservar sus riquezas para su uso exclusivo. Cada pueblo debe producir más y mejor, a la vez para dar a sus súbditos un nivel de vida verdaderamente humano y para contribuir también al desarrollo solidario de la humanidad. Ante la creciente indignancia de los países subdesarrollados, se debe considerar como normal el que un país desarrollado consagre una parte de su producción a satisfacer las necesidades de aquéllos; igualmente normal que forme educadores, ingenieros, técnicos, sabios, que pongan su ciencia y su competencia al servicio de ellos» (PP 43-48).

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

Situación del proletariado en la época de la *Rerum novarum*: RN 1; QA 10-14.

Dimensión mundial de los problemas sociales: *MM 157-160, 200-202; PT 80-85; SRS 2.*

De los exiliados políticos: *PT 103-108.*

Las estructuras de pecado y la solidaridad: *SRS 35-40.*

Acciones concretas de solidaridad con los pobres: *PP 45-48; SRS 43-45.*

Populorum progressio y Sollicitudo rei socialis en su integridad.

PARA CONSULTA Y AMPLIACION DE LA MATERIA

ESPEJA O.P., Jesús: «Desarrollo económico, desarrollo social», *Corintios XIII* 57, 1991, págs. 209-232.

IBÁÑEZ BURGOS, José M.: «Las estructuras de pecado y su transformación en estructuras de solidaridad», *Corintios XIII* 53, 1990, págs. 165-183.

PONTIFICIA COMISION «JUSTICIA Y PAZ»: «Al servicio de la comunidad humana. Una consideración ética de la deuda internacional», *Fomento Social* 168, octubre-diciembre, 1987, págs. 419-438.

MARXISMO Y COLECTIVISMO

LUIS GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA

EL MARXISMO EN 500 PALABRAS

Sé que es una temeridad condenada de antemano al fracaso, pero voy a intentar resumir lo esencial del marxismo.

En el «Manifiesto del Partido Comunista», Marx y Engels afirmaban que «la historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de la lucha de clases». Esa lucha —que en el pasado adoptó diversas formas—, en la sociedad capitalista es la lucha entre los *capitalistas* y los *proletarios*; es decir, entre los dueños de los medios de producción y los que se ven obligados a *venderles su fuerza de trabajo*.

A lo largo del proceso de producción los capitalistas obtienen un beneficio que Marx llama *plusvalía*; y lo obtienen a costa de los trabajadores. En los «Manuscritos de París», escribía Marx: «Ciertamente, el trabajo produce maravillas para los ricos, pero expolia al trabajador; produce palacios, pero al trabajador le da cuevas. Produce belleza, pero para el trabajador deformidad y mutilación. Desarrolla la mente, pero en el trabajador desarrolla la estupidez, el cretinismo».

Además, esas relaciones de producción asimétricas generan toda una *superestructura ideológica* (ética, religión, leyes, etc.) para legitimarse a sí mismas. «Los pensamientos de la clase dominante —se lamenta Marx en “La ideología alemana”— son los pensamientos que dominan». En medio de toda esa superestructura ideológica al servicio del capital destaca la religión que, en palabras de Marx, es «el opio del pueblo». Lenin hablará más tarde de «opio *para* el pueblo»; es decir, opio que las clases dominantes suministran al pueblo para adormecerle. Pero Marx, en la «Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel», dice simplemente «opio *del* pueblo»; opio que el pueblo se suministra a sí mismo para soportar la explotación sin enloquecer.

Afortunadamente, el capitalismo acabará destruyéndose a sí mismo y, tras una serie de *crisis cíclicas*, llegará por fin la *crisis final*. En ese momento existirán las condiciones objetivas para darle el tiro de gracia: «La violencia —decía Marx— es la comadrona de toda sociedad vieja, que lleva en sus entrañas otra nueva». En ese momento, pero no antes. Como Marx y Engels escribían a Babel, el Partido «no quiere romperse la cabeza contra un muro y lanzarse a una sangrienta revolución de uno contra diez».

De esta forma, el capitalismo llegará *necesariamente* a su fin. En «El Capital» escribe Marx: «Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados». Comenzará entonces un período transitorio que Marx llamaba *sociedad socialista*, durante el cual el Estado no solamente se apropia de todos los medios de producción, para evitar la explotación de los trabajadores, sino que también se ve obligado a gobernar de forma totalitaria para defender y consolidar el nuevo sistema. Es la *dictadura del proletariado*.

Una vez consolidada la revolución desaparecerá la dictadura del proletariado y comenzará por fin la *socie-*

dad comunista; la última y definitiva etapa de la historia de la humanidad. Llegado ese momento, los trabajadores se organizarán «sobre la base de una asociación libre de productores iguales, enviando toda la maquinaria del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la rueca y el hacha de bronce». Así se expresaba Engels en «El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado».

DEL ANATEMA AL DIALOGO

Al principio, la actitud de la Iglesia ante el marxismo fue de condena global y absoluta, empleando además un lenguaje casi apocalíptico. Recordemos, por ejemplo, cómo comenzaba la *Quod apostolici muneris*, publicada por León XIII el 28 de diciembre de 1878: «Amenazan a la sociedad gravísimos peligros. Nos referimos a esos hombres que con diversos y casi bárbaros nombres se denominan socialistas, comunistas y nihilistas. Esparcidos por toda la tierra y coligados estrechamente entre sí con una inicua asociación, no buscan ya su defensa en las tinieblas de las reuniones ocultas, sino que, confiados y a cara descubierta, salen a la luz pública y se empeñan por ejecutar el plan, hace tiempo concebido, de derribar los fundamentos de la sociedad civil. Son éstos, sin duda, los que, según el testimonio de la Sagrada Escritura, manchan su carne, menosprecian la autoridad y blasfeman de las dignidades...».

El texto que acabamos de citar parece confuso e injusto desde la primera línea, puesto que comienza metiendo en el mismo saco a «socialistas, comunistas y nihilistas». Pero en descargo de León XIII hay que decir que esa confusión estaba en la realidad misma antes que en su cabeza, puesto que, si bien Lasalle, Bernstein, Bakunin, Proudhon y Marx tenían proyectos claramen-

te diferenciados, sus seguidores lo único que tenían claro es que no les gustaba la sociedad capitalista, y formaban una masa flotante que hoy seguía a uno, mañana a otro, sin llegar a constituir partidos de fronteras precisas.

Precisamente, a medida que se fueron clarificando las posturas, el juicio de la Iglesia se fue haciendo también más diversificado. Por ejemplo, en 1920-1921 los comunistas (partidarios de acceder al poder por medios violentos) se separaron de los socialistas (que propugnaban el acceso al poder por la vía democrática) y, en consecuencia, Pío XI dedicó un documento distinto a cada uno de ellos. En la *Quadragesimo anno* (1931) reconocía que los socialistas, en la medida en que renuncien a la violencia en la lucha de clases y limiten las nacionalizaciones a ciertos bienes de importancia decisiva para la economía nacional, eliminan dos grandes focos de oposición con el cristianismo, pero persiste el problema de que fomentan una cultura horizontal, sin lugar para la trascendencia. Por eso, concluía Pío XI: «El socialismo, si sigue siendo verdadero socialismo, aun después de haber cedido a la verdad y a la justicia en los puntos indicados, es incompatible con los dogmas de la Iglesia católica» (núm. 117). En cambio, para el comunismo mantuvo una condena radical. En la *Divini redemptoris*, publicada en 1937, lo calificó de «intrínsecamente perverso» (núm. 60).

Un paso muy importante lo dio Juan XXIII, al sostener en el número 159 de la *Pacem in terris* (1963) la necesidad de distinguir entre la ideología inicial de un movimiento y su evolución posterior. Por muy incompatible con la fe cristiana que fuera la ideología original, podría ocurrir que el movimiento surgido de ella hubiera ido renunciando con el tiempo a buena parte de los elementos inaceptables. Si fuera así —preguntaba el Papa—, «¿quién puede negar que, en la medida de que tales co-

rrientes se ajusten a los dictados de la recta razón y reflejen fielmente las justas aspiraciones del hombre, pueden tener elementos moralmente positivos dignos de aprobación?».

Aunque no nombró a nadie en particular, todos intuyeron que estas palabras se referían de forma muy especial al marxismo; lo cual pareció confirmarse cuando unos días después se inauguraban en Salzburgo unas conversaciones entre teólogos, católicos e intelectuales marxistas, patrocinadas por el Secretariado Pontificio para los No Creyentes.

Ese número 159 causó auténtica sensación, hasta el extremo de que algunos publicistas lo interpretaron como una anulación de la encíclica *Divini redemptoris*, de Pío XI, y un levantamiento de las excomuniones con las que el Santo Oficio había fulminado a los comunistas en 1949. Era una interpretación demasiado ligera porque, evidentemente, se mantenía la condena del ateísmo y del materialismo de la ideología marxista. Pero comenzaba un clima nuevo que el título de un famoso libro de Garaudy caracterizaba muy bien: «Del anatema al diálogo».

Posteriormente se produjo una nueva división dentro del movimiento comunista; mientras algunos mantenían ante los escritos de Marx y Engels una actitud parecida a la de los mahometanos ante el Corán —un libro sagrado que sólo puede ser reverenciado y repetido al pie de la letra—, otros no tuvieron reparos en expurgar al marxismo de afirmaciones que resultaban ya difícilmente sostenibles (teoría del valor-trabajo, extinción final del Estado, etc.). Lukacs llegó a decir que la ortodoxia en el marxismo no consiste en aceptar la literalidad de los textos y ni siquiera el contenido de los análisis, sino solamente el método de análisis, que hay que aplicar —libre de cualquier prejuicio— a las diversas situaciones concretas.

Ante esas nuevas posturas, Pablo VI actualizó el juicio de la Iglesia en la *Octogesima adveniens* (1971): «Si bien en la doctrina del marxismo, tal como es concretamente vivido, pueden distinguirse estos diversos aspectos, que se plantean como interrogantes a los cristianos para la reflexión y para la acción, es sin duda ilusorio y peligroso olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente, el aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer su relaciones con la ideología, el entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, omitiendo el percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a la que conduce este proceso» (núm. 34).

NO HACER LEÑA DEL ÁRBOL CAÍDO

Después estalló la crisis del marxismo y, por fin, su desmoronamiento a finales de 1989. En opinión de muchos, eso ha demostrado simultáneamente el fracaso del marxismo y la bondad del capitalismo. En opinión de Juan Pablo II, lo único que ha quedado demostrado es que «el remedio era peor que la enfermedad» [*Centesimus annus*, 12 c)]; pero no por eso la enfermedad deja de ser enfermedad. «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» (33 b; cfr. 26 d, 42 c).

Por eso, el cristianismo, en vez de hacer leña del árbol caído, debería preguntarse más bien: los fracasados sistemas del Este, ¿no intentaron quizá resolver problemas que nosotros ni siquiera hemos intentado abordar? ¿Hubo en el Este realizaciones parciales o momentos de su evolución que puedan conservar su valor a pesar del fracaso global?

SINTESIS

— Marx descubre y describe la lucha de clases entre capitalistas y proletarios, entre los propietarios de los medios de producción y los trabajadores, como motor de la historia.

— La clase dominante genera a su servicio una «superestructura ideológica». La religión pertenece a ella y es el opio del pueblo.

— El capitalismo morirá:

- *Por sus propias contradicciones.*
- *Por la violencia que engendra desde su seno.*
- *Por la acción de los trabajadores concienciados (el partido).*

— Nacerá el socialismo:

- *Los expropiadores serán expropiados.*
- *La propiedad será colectiva.*
- *Se impondrá la dictadura del proletariado.*

— La sociedad comunista:

- *Es el fin de la dictadura del proletariado.*
- *Se conjugarán económicamente la libertad y la igualdad.*
- *Comienza la historia; lo anterior irá al «museo de antigüedades».*

— La actitud de la Iglesia en un primer momento fue de condenación del marxismo sin paliativos.

— Más tarde, es firme la condena del comunismo, pero no tanto del socialismo, que se ha desgajado del tronco común.

— Juan XXIII distingue entre la ideología inicial de un movimiento y su praxis histórica; pero:

- *Sigue la condena del ateísmo y del materialismo marxista.*

- *Aunque se pasa del anatema al diálogo.*
- *A pesar de que es difícil separar ideología y praxis, que desemboca en una sociedad totalitaria y violenta.*

— La caída del muro, la crisis y el desmoronamiento del marxismo, no suponen la santificación del capitalismo y del consumismo.

CUESTIONARIO

— ¿Qué problemas intentó resolver el socialismo real y que nosotros ni siquiera hemos intentado abordar?

— ¿Se agotó definitivamente el modelo comunista, anarquista, utópico...?

— ¿El derrumbamiento de los sistemas colectivistas, encierra el peligro de que el capitalismo materialista no tenga obstáculos para imponer sus criterios economicistas?

— Los partidos socialistas, ¿en qué ponen hoy su acento?

— ¿Es lo mismo partido de «izquierdas» que partido «progresista»?

— En estos momentos de cambio —y de vacíos—, ¿la Iglesia está a la altura de otros momentos históricos en el discernimiento de las situaciones y en su actuación?

— ¿Qué principios de los regímenes comunistas podrían ser válidos para cualquier sociedad?

— ¿Qué nos pediría el Evangelio en estos momentos de difícil transición de las sociedades del Este?

EL CRISTIANO Y LAS IDEOLOGÍAS

«78. La vida asociativa y la compleja red de mediaciones que hay que asumir para actuar en la vida pública se

halla moralmente bajo la influencia de diversas ideologías. Es frecuente la tentación de querer someter la propia fe y las enseñanzas de la Iglesia a interpretaciones ideológicas o incluso a las conveniencias de un partido o de un Gobierno en el terreno movedido y cuestionable de los objetivos políticos.

79. Los cristianos debemos conservar siempre una distancia crítica respecto de cualquier ideología o mediación sociopolítica para mantenernos fieles a la fe y no transferir al partido, al programa o a la ideología el reconocimiento y la confianza que solamente podemos poner en Dios, en su gracia y en sus promesas. Esta observación es particularmente importante, pues es difícil que alguien deje de estar influenciado por alguna ideología de un signo u otro.

80. Esta reserva crítica, con el comportamiento correspondiente, es particularmente necesaria cuando el cristiano participa en grupos, movimientos o asociaciones, cuyos programas, aun resultando en buena parte concordes con la moral cristiana, se inspiran en doctrinas ajenas al cristianismo o contienen puntos concretos contrarios a la moral cristiana.

81. Dada la fuerza que actualmente tienen las ideologías y los sistemas en la ordenación de la vida social, económica y política, los católicos no podrán mantener su libertad frente a ellas, siendo enteramente fieles a su condición cristiana, si no cultivan una cordial y estrecha comunión con la Iglesia y con la interpretación de las enseñanzas del Evangelio realizadas auténticamente por ella y por quienes en ella tienen misión y autoridad de hacerlo. Cualquier distanciamiento espiritual y vital de la comunión eclesial provocado por el sometimiento a ideologías o movimientos seculares no plenamente conformes en sus orígenes o en sus contenidos con el Evangelio y las enseñanzas de la Iglesia, pone en grave peligro la autenticidad de la fe y la perseverancia en la vida cristiana» (*CVP 78-81*).

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

La lucha de clases, contraria a la concepción cristiana: *MM 23, 34; QA 46, 110.*

Distinción entre ideologías y movimientos históricos: *OA 26-29.*

Atractivo de las corrientes socialistas: *OA 31-34.*

Evolución histórica del marxismo: *OA 32.*

Colectivismo: *LE 8, 11, 14.*

La lucha de clases y la concepción del hombre: *CA 14-15.*

El año 1989: la caída de los muros: *CA 25-29.*

El cristiano y las ideologías: *CVP 78-81.*

PARA CONSULTA Y AMPLIACION DE LA MATERIA

P. JEAN YVES CALVEZ, S. J.: «El futuro del marxismo y el socialismo. Valoración desde la Doctrina Social de la Iglesia», *Corintios XIII* 58, 1991, págs. 175-194.

Marxismo y fe cristiana. Declaración del Consejo Permanente del Episcopado Francés y Nota de la Comisión Episcopal Francesa para el Mundo Obrero, Ed. PPC, 1977.

P. JEAN YVES CALVEZ, S. J.: «El socialismo occidental ¿también está desgastado?», *Razón y Fe*, mayo 1993, págs. 519-527.

EL LIBERALISMO ECONOMICO

LUIS GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA

INICIATIVA LIBRE DEL INDIVIDUO

Una característica del liberalismo de todas las épocas es su inmovible fe en que la libertad es necesaria para alcanzar toda meta deseable. Por eso, en el campo económico, defiende la *iniciativa libre* del individuo y de las empresas.

En esto coincide con la Doctrina Social de la Iglesia. Como es sabido, Juan Pablo II proclamó en la *Sollicitudo rei socialis* (núm. 15) el «derecho a la iniciativa económica», que en el fondo estaba ya implícito en el principio de subsidiariedad enunciado hace más de cincuenta años por Pío XI: «No se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria» (*Quadragesimo anno*, 79).

Cuando el Estado asume el papel de único protagonista de la vida económica, la gente deja de pensar por su cuenta y poco a poco va muriendo la iniciativa creadora. El resultado final es la ineficacia económica, como de hecho ha ocurrido en los países colectivistas,

que se encuentran prácticamente al borde de la bancarrota.

EL BIEN COMUN Y EL INTERES PERSONAL

Para el liberalismo, el móvil inmediato que impulsa a actuar a los agentes económicos no es otro —y no debe ser otro— que su propio interés. Lo que ocurre es que, precisamente porque todos quieren ganar dinero, se esfuerzan por adivinar y satisfacer las demandas de los consumidores en un mercado libre, y de esta forma sirven, aun sin saberlo, al bien común.

Los liberales suelen explicar todo esto diciendo que la economía de mercado permite a cada empresario fabricar el producto que quiera y fijar despues el precio que le dé la gana. Sin embargo, a continuación, los consumidores rechazan los productos que no les gustan o bien les parecen demasiado caros. Y así, de la misma forma que en el plano político cualquiera puede presentarse a las elecciones, pero son los ciudadanos quienes deciden en las urnas quién gobernará, en el plano económico hay también una especie de «plebiscito de los consumidores» que penaliza a los ineficaces y ajusta la producción a los deseos de los ciudadanos.

La Doctrina Social de la Iglesia admite gustosamente que «los mecanismos de mercado ofrecen ventajas seguras; ayudan, entre otras cosas, a utilizar mejor los recursos; favorecen el intercambio de los productos y, sobre todo, dan la primacía a la voluntad y a las preferencias de la persona» [*Centesimus annus*, 40 b)].

Pero matiza inmediatamente: «Esto vale sólo para aquellas necesidades que son "solventables", con poder adquisitivo» [*Centesimus annus*, 34 a)]. En efecto, el «plebiscito de los consumidores» se corresponde con el *suffragio*

censitario de los primeros tiempos de la democracia: la fórmula que se aplica no es «un hombre, un voto», sino «una peseta, un voto». Los que tienen más pesetas, tienen más votos. Y, en el límite, los deseos de aquel que no tenga ni una sola peseta serán completamente ignorados (el *Cogito* —decía graciosamente Gilbert Cesbron— es: «¡Pago, luego existo!»). El resultado final de ese plebiscito económico con sufragio censitario suele ser que la botella de leche que debería tomar el hijo del pobre va a parar al perro del rico.

Todavía peor. Ese plebiscito con sufragio censitario satisface *cualquier* demanda solvente, sin distinguir las que son beneficiosas de las perjudiciales para el crecimiento humano: «El sistema económico —dice Juan Pablo II— no posee en sí mismo criterios que permitan distinguir correctamente entre las más elevadas formas de satisfacción y las nuevas necesidades humanas (droga, pornografía y otras formas de consumismo), que son un obstáculo para la formación de una personalidad madura» [*Centesimus annus*, 36 b)].

En efecto, ya hemos dicho que en la economía de mercado no se produce para satisfacer las necesidades humanas, sino para lograr dividendos; y da igual que lo producido sea mantequilla o cañones, estampas de la Virgen de Lourdes o vibradores para los *sex-shop*. Lo que importa es ganar dinero.

Tampoco «la defensa y tutela de los bienes colectivos, como son el ambiente natural y el ambiente humano [quedan] aseguradas por los simples mecanismos de mercado» [*Centesimus annus*, 40 a)]. Como decía Marx en *El Capital*, «el lema de todos los capitalistas y de todas las naciones de capitalistas es: *Après moi, le deluge!* (¡Después de mí, el diluvio!)». ¿Para qué dotar a mi empresa de instalaciones anticontaminantes, por ejemplo, si es más barato funcionar sin ellas?

Por eso —dice el Papa, oponiéndose a las corrientes neoliberales—, es imprescindible «controlar el mercado»

[*Centesimus annus*, 19 b), 35 b)] y «orientarlo hacia el bien común» [*Centesimus annus*, 43 a)].

PAPEL DEL ESTADO EN LA ECONOMÍA

Lo que acabamos de decir supone una diferencia importante entre la Doctrina Social de la Iglesia y el liberalismo económico, al menos en sus formas más puras. Vamos a analizarlo ahora más despacio.

La concepción liberal es esencialmente competitiva. Y además, bien sea porque confían en que una «mano invisible» (Adam Smith) hará confluír los intereses egoístas de unos y otros en el bien común, bien sea porque consideran beneficiosa la supervivencia de los más aptos, los liberales se oponen por principio a cualquier regulación de la actividad económica por parte del Estado o a que éste extienda una red para recoger a los que se caigan del trapecio. Oigamos a Henri Lepage: «¿Cuál es la política económica a largo plazo que ha de proponer un movimiento liberal a la nación? Mi respuesta es brutal y simple: NINGUNA. Soy, en efecto, de los que piensan que cuanto menos política tengamos mejor estaremos».

La Doctrina Social de la Iglesia piensa, por el contrario, que una libertad semejante se convierte en la ley de la selva. En 1931 afirmaba Pío XI: «Esta acumulación de poder y de recursos, nota casi característica de la economía contemporánea, es el fruto natural de la ilimitada libertad de los competidores, de la que han sobrevivido sólo los más poderosos, lo que con frecuencia es tanto como decir los más violentos y los más desprovistos de conciencia» (*Quadragesimo anno*, 107).

Esta es la razón por la que ya la *Rerum novarum*, de León XIII, «atacando audazmente los ídolos del liberalismo» (*Quadragesimo anno*, 14), defendió la intervención del Estado en la economía. Desde entonces la Doctrina

Social de la Iglesia ha propugnado siempre una conciliación del derecho a la iniciativa económica con la intervención del Estado. «No se puede confiar el desarrollo —dice la *Gaudium et spes* (núm. 65)— ni al solo proceso casi mecánico de la acción económica de los individuos ni a la sola decisión de la autoridad pública».

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

ECONOMIA Y ETICA

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

No hace falta decir que todo esto choca frontalmente con la Doctrina Social de la Iglesia; y no contra éste o aquel principio, sino contra su esencia misma, puesto que la *Doctrina Social de la Iglesia no busca otra cosa que someter la economía a la moral*. Como decía Pío XI, «aun cuando la economía y la disciplina moral, cada cual en su ámbito, tienen principios propios, a pesar de ello es erróneo que el orden económico y el moral estén tan distan-

ciados y ajenos entre sí, que bajo ningún aspecto dependa aquél de éste» (*Quadragesimo anno*, 42).

No sería honrado por nuestra parte terminar esta exposición sin advertir que muchos partidarios del sistema capitalista no propugnan un liberalismo económico tan puro como el que aquí hemos descrito. Juan Pablo II ha señalado el peligro, sin embargo, de que, tras la reciente caída del colectivismo, «se difunda una ideología radical de tipo capitalista» [*Centesimus annus*, 42 c)]. La observación no es en absoluto superflua.

SINTESIS

— El liberalismo tiene una fe inquebrantable:

- *en la libre iniciativa del individuo, de las empresas, de la vida económica;*
- *en el propio interés y en un mercado libre;*
- *en el plebiscito de los consumidores según gustos y deseos.*

— La Doctrina Social de la Iglesia señala algunas ventajas:

- *Mejor utilización de los recursos.*
- *Mayor intercambio de los productos.*
- *Primacía de las preferencias de las personas.*

— Pero...

- *Juega a beneficiar a los que más tienen.*
- *No distingue entre productos beneficiosos y perjudiciales.*
- *El criterio es la ganancia y no la calidad personal y social.*
- *No importa el precio ecológico de la producción.*

— Es necesario orientar el mercado hacia el bien común, superando la competencia salvaje y los intereses egoístas que hacen que prosperen los más poderosos y/o los más inmorales.

— Hay que conciliar la iniciativa económica con la intervención del Estado.

— No puede haber una separación entre ética y economía:

- *Cada una tiene sus principios propios.*
- *Pero no son ajenos los unos de los otros.*
- *Donde se juega el destino del hombre algo tiene que decir la moral.*

CUESTIONARIO

— En la economía de mercado propugnada por el liberalismo económico, ¿qué principios prevalecen? ¿Producir lo que da más dinero, aunque no sea lo que necesite la gente sino unos cuantos? ¿Producir lo necesario, pues eso tendrá mercado? ¿El indicador de inflación es más importante que el del paro? Las empresas más débiles, el trabajador que no rinda, ¿deben ser excluidos? Juicio ético que merecen tus conclusiones de situaciones y valores que prevalecen.

— ¿Es posible a un país como España, vinculado a la economía europea y occidental, realizar una política que se aparte del liberalismo económico?

— ¿Crees que el perfil socio-económico que se perfila es éste: unos pocos cada vez más ricos —quienes poseen un trabajo cada vez más tecnificado y que viven más o menos bien—, un número creciente de subsidiados (con mejor o peor fortuna)? Juicio crítico y ético de esta situación, si crees que a ella vamos.

— ¿Qué principios evangélicos se podrían invocar para hacer luz en este tema?

ALGUNAS ORIENTACIONES PARTICULARES

«42. Volviendo ahora a la pregunta inicial, ¿se puede decir quizá que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalismo, y que hacia él estén dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad? ¿Es quizá éste el modelo que es necesario proponer a los países del Tercer Mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil?

La respuesta, obviamente, es compleja. Si por “capitalismo” se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado,

de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de "economía de empresa", "economía de mercado" o simplemente de "economía libre". Pero si por "capitalismo" se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada, de forma estable, en un 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.

La solución marxista ha fracasado, pero permanecen en el mundo fenómenos de marginación y explotación, especialmente en el Tercer Mundo, así como fenómenos de alienación humana, especialmente en los países más avanzados; contra tales fenómenos se alza con firmeza la voz de la Iglesia. Ingentes muchedumbres viven aún en condiciones de gran miseria material y moral. El fracaso del sistema comunista en tantos países elimina ciertamente un obstáculo a la hora de afrontar de manera adecuada y realista estos problemas; pero eso no basta para resolverlos. Es más, existe el riesgo de que se difunda una ideología radical de tipo capitalista, que rechaza incluso el tomarlos 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» (CA 42).

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

Difusión del capitalismo: *QA 100-110*.

Signos externos y descripción del capitalismo: *MM 35-39*.

La ideología liberal: *OA* 78-88; *OA* 35-36.

Ideologías y libertad humana: *OA* 26.

Descripción y rechazo del capitalismo liberal: *PP* 26.

1989: ¿Vía libre para la economía de mercado?: *CA* 42-43.

PARA CONSULTA Y AMPLIACION DE LA MATERIA

GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA, Luis: «La ideología liberal. Análisis desde la Doctrina Social de la Iglesia», *Corintios XIII* 59, 1991, págs. 117-134.

P. Enrique M. UREÑA, S. J.: «El liberalismo: su evolución y transformación ideológica», *Corintios XIII* 58, 1991, págs. 97-115.

COMUNIDAD POLITICA Y DEMOCRACIA

LUIS GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA

EVANGELIO Y DEMOCRACIA

Quizá algunos se preguntarán de dónde puede sacar la Doctrina Social de la Iglesia sus juicios sobre la democracia. Es verdad que la Biblia nada dice de ese tema porque no se planteaba entonces. Claro que tampoco dice nada de la disuasión nuclear, de la inseminación artificial o de la mayor parte de los problemas actuales. Sin embargo, es posible sonsacar a la Biblia sobre cualquiera de esos temas a base de preguntas indirectas.

Veámoslo con un ejemplo práctico. En los regímenes absolutistas sólo podían gobernar los que tenían «sangre azul»; en cambio, en la democracia puede gobernar cualquiera que sea elegido por los demás, porque se parte de la convicción de que todos somos iguales por naturaleza. Pues bien, para saber si los cristianos debemos preferir el absolutismo o la democracia bastará preguntar a la Biblia algo sencillísimo: si es verdad o no que los hombres somos iguales por naturaleza.

La respuesta de Jesús no deja lugar a dudas: «No os dejéis llamar “Maestro”, porque uno solo es vuestro Maestro;

y vosotros sois todos hermanos. Ni llaméis a nadie "Padre" en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo. Ni tampoco os dejéis llamar "Señores", porque uno solo es vuestro Señor: el Cristo» (Mt 23, 8-10).

Después de esa proclamación tan rotunda de la común dignidad humana, al cristiano sólo le cabe apoyar la democracia frente a cualquier forma de absolutismo. Y, de hecho, así lo hicieron siempre los teólogos, empezando por el mismísimo Santo Tomás de Aquino... hasta que llegaron las democracias.

CIEN AÑOS DE MALENTENDIDOS

Sorprendentemente, cuando llegó la Revolución Francesa, y con ella las primeras democracias, la Iglesia entabló una lucha encarnizada contra ellas. A lo largo de todo el siglo XIX los católicos —con muy contadas excepciones— se empeñaron en restaurar las viejas monarquías absolutas. Lo grave no es que se obcecaran a lo largo de todo un siglo en apostar por el caballo perdedor, sino que con esas posturas, y otras semejantes, se fue abriendo un abismo cada vez mayor entre la Iglesia y la cultura moderna.

La explicación (que no justificación) de semejante miopía fue el espíritu anticlerical que muy pronto caracterizó a la Revolución Francesa y a las democracias nacientes: supresión del presupuesto para el culto, confiscación de los bienes eclesiásticos, expulsión de las órdenes religiosas, legislación laicista... Se ha dicho que la Iglesia tendrá quizá todos los defectos, pero no el masoquismo: cuando la pisan, se revuelve.

Hoy somos conscientes de que pueden darse políticas anticristianas tanto en las democracias como en las dictaduras, y por lo tanto no hay que atribuir al régimen de

gobierno como tal ese defecto. Pero en los primeros momentos no era fácil hacer una distinción aparentemente tan obvia. Fue necesario esperar a León XIII, el Papa que inauguró la moderna Doctrina Social de la Iglesia, para poder hacerla.

UN HOMBRE ENVIADO POR DIOS, QUE SE LLAMO LEÓN XIII

León XIII, sabiendo leer las lecciones que venían de las democracias americanas, dio a los católicos franceses la consigna del *ralliement* —de la reconciliación— con el régimen republicano democrático. El argumento del Papa Pecci fue, precisamente, que había que distinguir entre el régimen político y sus leyes: «En un régimen cuya forma sea quizá la más excelente de todas, la legislación puede ser detestable, y, por el contrario, dentro de un régimen cuya forma sea la más imperfecta, puede hallarse a veces una legislación excelente» [encíclica *Au milieu des sollicitudes* (16 de febrero de 1892), núm. 26].

León XIII todavía no manifestó preferencias por la democracia. Se limitó a afirmar que *puede ser* lícita: «Situándonos en el terreno de los principios abstractos, podemos tal vez llegar a determinar cuál de las formas de gobierno (el imperio, la monarquía o la república), en sí mismas consideradas, es la mejor. Se puede afirmar igualmente con toda verdad que todas y cada una son buenas, siempre que tiendan rectamente a su fin, es decir, al bien común, razón de ser de la autoridad social. Conviene añadir, por último, que, si se comparan unas con otras, tal o cual forma de gobierno político puede ser preferible bajo cierto aspecto, por adaptarse mejor que las otras al carácter y costumbres de un pueblo determinado».

Habrá que esperar hasta Pío XII para que el supremo magisterio de la Iglesia proclame la mayor conformidad de la democracia con la imagen cristiana del hombre. En el radiomensaje navideño de 1944, el Papa Pacelli afirmó que «los pueblos se han despertado de un prolongado letargo (...) y exigen un sistema de gobierno que sea más compatible con la dignidad y la libertad de los ciudadanos».

«El hombre —dice más adelante—, lejos de ser el objeto y un elemento puramente pasivo de la vida social, es, por el contrario, y debe ser y permanecer, su sujeto, su fundamento y su fin. (...) Manifestar su propio parecer sobre los deberes y los sacrificios que le son impuestos, no estar obligado a obedecer sin haber sido escuchado: he ahí dos derechos del ciudadano que hallan en la democracia, como el mismo nombre indica, su expresión natural» [Pío XII: *Benignitas et humanitas* (24 de diciembre de 1944), núms. 11 y 14].

No hace falta mucha imaginación para imaginar las ampollas que ese radiomensaje levantó en España, donde se acababa de estrenar un régimen político autoritario que pretendía inspirarse en la doctrina católica.

Desde entonces, ésa ha sido la postura oficial de la Iglesia, en conformidad con lo que fue su tradición constante hasta la quiebra ocurrida en el siglo XIX. Recordemos tan solo unos párrafos muy conocidos del último Concilio:

«Es perfectamente conforme con la naturaleza humana que se constituyan estructuras político-jurídicas que ofrezcan a todos los ciudadanos, sin discriminación alguna y con perfección creciente, posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente en la fijación de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de la cosa pública, en la determinación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes. (...) Es inhu-

mano que la autoridad política caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales que lesionen los derechos de la persona o de los grupos sociales» [Concilio Vaticano II: Constitución *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), núm. 75].

ETICA Y LEYES CIVILES EN UNA DEMOCRACIA

Volvamos ahora a la Biblia. Cuando preguntamos a Jesús si los hombres éramos o no iguales por naturaleza, nos respondió: «Entre los hombres nadie es padre, maestro o señor de los demás, pero en el cielo sí que hay uno que debe ser reconocido como tal». La primera parte de la respuesta nos llevó a proclamar la preferibilidad de la democracia. La segunda parte, sin embargo, nos abre los ojos a un nuevo problema. En una democracia, ¿el pueblo es tan «soberano» que puede darse a sí mismo las leyes que quiera o, teniendo en cuenta que en el cielo sí que hay alguien que es Padre, Maestro y Señor, debe mandar obedeciendo a Dios?

Ese es, sin duda, un problema importante porque existe una concepción completamente laicista de la democracia que considera al pueblo como suprema y única fuente de poder, sin límites intrínsecos ni valores fundamentales que respetar: «La idea contemporánea de democracia —dice un conocido Manual— no admite más dueño del poder que el pueblo real. Poco importa lo que quiera, basta con que lo quiera. La democracia actual aparta toda referencia a los valores eternos al fundar la validez de la ley. La voluntad del pueblo no se aprecia ya en términos de filosofía; se pesa según la aritmética. Lo que califica es el número».

Por eso, la Doctrina Social de la Iglesia, a la vez que defendía la democracia, se apresuró a advertir que «el derecho de mandar constituye una exigencia del orden espi-

ritual y dimana de Dios. Por ello, si los gobernantes promulgan una ley o dictan una disposición cualquiera contraria a ese orden espiritual y, por consiguiente, opuesta a la voluntad de Dios, en tal caso ni la ley promulgada ni la disposición dictada pueden obligar en conciencia al ciudadano, ya que *es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres*» [Juan XXIII: encíclica *Pacem in terris* (11 de abril de 1963), núm. 51].

Naturalmente, en una sociedad pluralista y no confesional, la Iglesia no puede ni debe reivindicar ninguna autoridad sobre el poder legislativo. Pero es tarea de los creyentes enriquecer, por las vías del diálogo y de la persuasión, el patrimonio ético común en el que se inspiran las leyes.

SINTESIS

— No hay, no puede haber, un planteamiento expreso de la democracia en el Evangelio.

— Sin embargo, sí está presente el principio de la igualdad de los seres humanos.

— Después de la Revolución Francesa, cuando nacen las primeras democracias:

- *La Iglesia se opone a ellas.*
- *La explicación es su anticlericalismo militante y el secularismo que profesan.*
- *Pero esto no es esencial al régimen democrático.*

— León XIII proclama la reconciliación con el régimen republicano democrático:

- *La regla de oro para juzgar una forma de gobierno es su fidelidad al bien comun y al carácter y costumbres de los pueblos.*
- *Puede haber regímenes perfectos y legislaciones detestables.*

— Pío XII considera las democracias como más compatibles con la dignidad y libertad de los ciudadanos:

- *El hombre es ser sujeto, fundamento y fin.*
- *Se da un mayor equilibrio entre derechos y deberes.*
- *Se ofrecen cauces para una mayor participación.*

— El Concilio Vaticano II acentúa estos caracteres de:

- *Participación en la creación del derecho.*
- *Determinación de las facultades y límites de las instituciones.*
- *Elección de los gobernantes.*
- *Respeto a los derechos de la persona y de los grupos sociales.*

— También la democracia tiene que moverse en terrenos de moralidad:

- *El pueblo soberano no es la única y suprema fuente de poder.*
- *Existen principios morales que hay que respetar: el número no es el bien o el mal.*
- *El derecho de mandar constituye una exigencia del orden espiritual y dimana de Dios.*
- *Una conciencia recta deberá observar la norma de que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres.*
- *La Iglesia, los creyentes, no deben imponer pero sí ofrecer, en un sincero y respetuoso diálogo, los valores evangélicos, junto a otras visiones, para la organización de la convivencia.*

CUESTIONARIO

- ¿Existe democracia real?
- El poder acumulado por el Estado, ¿puede ir en detrimento de las libertades individuales o llevar al conductivismo?
- Para garantizar el sistema democrático, ¿las asociaciones intermedias, independientes del poder político, son necesarias, convenientes, perjudiciales? ¿Basta la voluntad popular expresada por el pueblo y depositada en los partidos?
- ¿Puede un régimen democrático llegar a comportarse como un régimen absolutista?
- La mayoría en un referéndum o votación, ¿legítima moralmente una ley? ¿Puede/debe darse la objeción de conciencia? ¿En qué condiciones?
- El hombre, sus derechos fundamentales, ¿son siempre respetados en las opciones partidistas, en el juego de las mayorías y minorías?
- Aducid ejemplos concretos y juzgadlos con serenidad y espíritu constructivo.

ESTADO Y CULTURA

«46. La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que 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. Por esto mismo no puede favorecer la formación de grupos dirigentes restringidos que, por intereses particulares o por motivos ideológicos, usurpan el poder del Estado.

Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas mediante la educación y la formación en los verdaderos ideales, así como de la "sujetividad" de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad. 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. A este propósito hay que observar que si no existe una verdad última, la 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, como demuestra la historia.

La Iglesia tampoco 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. 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 sociopolítica y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas. La Iglesia, por tanto, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad.

La libertad, no obstante, 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. 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. En el diálogo con los demás hombres 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» (CA 46).

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

Radiomensaje navideño de 1944, de Pío XII.

El origen de la autoridad y la democracia: *PT 52, 46-51*.

Participación en la comunidad política: *GS 73-75*

Verdadera y auténtica democracia: *CA 46; CVP 82-84*.

La democracia exige el respeto a los derechos humanos: *SRS 33; CA 47*.

Necesidad de democratizar las instituciones políticas: *SRS 44; DP 18*.

PARA CONSULTA Y AMPLIACION DE LA MATERIA

- RUIZ JIMENEZ, Joaquín: «Doctrina Social de la Iglesia en una sociedad democrática», *Corintios XIII* 62/64, 1992, págs. 353-374.
- ORIOI, Antonio M.: «Clases teológicas y éticas del compromiso político a la luz de la "Pacem in terris"», *Corintios XIII* 54/55, 1990, pág. 135.
- POSSENTI, Vittorio: «Democracia y cristianismo». *Fomento Social*, julio-septiembre 1992, págs. 331-346.

FE Y CULTURA

SANTIAGO ESCUDERO PEREDA

INTRODUCCION

Dentro del ancho campo de relaciones entre la fe y la cultura, se pueden entresacar multitud de aspectos, todos ellos dignos de un gran libro monográfico. Dado el carácter de estas líneas, nos centramos en la posición actual de la Iglesia ante el hecho cultural en general. Después de un rápido repaso histórico, nos detendremos un poco más despacio ante la reflexión conciliar al respecto y los últimos documentos pontificios (1).

UN POCO DE HISTORIA

En sus primeros tiempos, la Iglesia no se planteó conscientemente el problema de sus relaciones con la cultura dominante. Pero vivencialmente sufrió sus efectos: nacida en una cultura semita, pronto tuvo que adaptarse y convivir con la cultura helenística que daba unidad al Mediterráneo.

Es, con todo, una época de referencia obligada a la hora de establecer, o simplemente comprender, lo que de-

ben ser las relaciones entre la fe y la cultura. Se puede resumir este período diciendo que la Iglesia se encarnó críticamente (2) en la cultura de su época. Es decir, sin pretender acabar con ella, sin oposición frontal, la Iglesia supo aprovecharse de los valores inmanentes de aquella sociedad y criticar, incluso dar la vida por negar aspectos no «bautizables». Y fue tratando de incorporar a la sociedad los valores de su humanismo evangélico: igualdad radical de todos los hombres, dignidad de la mujer, solidaridad con los débiles y vencidos, el perdón, la reconciliación, la paz...

A la caída del Imperio Romano de Occidente, la Iglesia fue la única institución que sobrevivió y fue capaz de dar sentido de unidad y organización a las nuevas formas de convivencia política. En el campo cultural, conservó la sabiduría antigua en sus monasterios. Fueron, además, los monjes quienes enseñaron a los bárbaros a cultivar la tierra y vivir en ciudades, con leyes de convivencia social y política superiores. Es lo que se llama una labor de «civilización» (3). Durante casi mil años, la palabra «clérigo» fue sinónimo de «persona culta». De hecho, clérigos fueron los pensadores medievales, los científicos, los primeros cultivadores de las lenguas vernáculas... Las universidades nacieron de las escuelas catedralicias, regentadas por clérigos. Artistas y creadores tenían en lo religioso su campo de inspiración, expresión y mantenimiento.

El Renacimiento fue el culmen de mil años de cultura cristiana, elaborada sobre la filosofía clásica y la teología, con valiosas aportaciones culturales y científicas difundidas por los árabes y asimiladas, muchas veces, en la soledad y silencio de los monasterios y abadías. Las bases antropológicas cristianas hicieron posible el descubrimiento del individuo, la valía del «yo», que es la nota más característica del Renacimiento. Pero este individualismo fue radicalizándose: *cada uno* debe poner a prueba la ver-

dad de la tradición o de la autoridad. Surgen el librepensamiento y la interpretación particular de la Biblia. Los científicos, artistas y pensadores van emancipándose de la tutela de la Iglesia.

La Ilustración y el liberalismo, su continuación, no hicieron sino agrandar esta grieta. El cientifismo positivista del XIX parecía dar una explicación «totalmente racional» y mecanicista del mundo y de su historia (Compte, Darwin, Marx...), donde Dios no tenía ninguna cabida. La Iglesia, la intelectualidad católica, se encontró sin otra respuesta que la condena de toda novedad.

León XIII (1878-1903) es quien deja de anatematizar la cultura moderna y tiende puentes de entendimiento: «La Iglesia no está en contra de la ciencia ni del progreso; la historia lo demuestra». Lo repite León XIII desde la *Inscrutabili Dei*, encíclica programática, hasta el final de su vida. Para probarlo, abre los archivos vaticanos y anima a los historiadores a una investigación seria e imparcial.

En el período de entreguerras, la soberbia cientifista del positivismo ha perdido pie: los postulados de la propia ciencia moderna (Einstein, Plank, Heisenberg) la hacen más modesta. Los estudios psicológicos (Freud) han avanzado bastante; pero no han hecho sino poner más de manifiesto lo complicado de la psique humana, lo misterioso que es el hombre.

En este período recae sobre la Iglesia una nueva acusación desde el campo cultural: los misioneros, dicen algunos, destruyen las culturas autóctonas e imponen la cultura europea o, simplemente, la civilización.

En primer lugar, ha habido una ampliación del concepto «cultura». La cultura no es sólo el cúmulo de conocimientos «superiores», transmitido fundamentalmente por los libros, patrimonio de una minoría que vive en los países «civilizados». Cultura es también toda

forma de comprenderse el hombre a sí mismo, de entender la vida, la realidad... Es, además, todas las manifestaciones populares que expresan o celebran esa filosofía o mitología, desde las procesiones a las danzas de guerra tribales. Asimismo, cultura es toda habilidad que ha permitido al hombre, en cada época y zona, transformar la naturaleza y ponerla a su servicio: modos de pesca y fabricación de cestos... Cultura, sobre todo, es el lenguaje con que todo pueblo expresa su cosmovisión y se comunica con sus semejantes. Por tanto, es impropio hablar de «culturas superiores». Hay culturas diferentes, todas respetables, porque todas son fruto del hombre. La Iglesia, en su afán de presentar el Evangelio, no ha sabido distinguir entre el contenido y la forma; ha creído que sólo en moldes occidentales es posible captar toda su riqueza. Es, pues, culpable de la destrucción de muchas culturas.

POSICION ACTUAL DE LA IGLESIA ANTE LA CULTURA

Así las cosas, *Juan XXIII* (1958-1963), en la apertura del Concilio, invita a *distinguir entre el mensaje y la forma de exponerlo*. Desde los años 20, éste había sido el campo de batalla cultural. Y es el *CONCILIO* (1962-1965) quien zanja definitivamente la cuestión. De la lectura de diferentes documentos conciliares (4), brotan cuatro conclusiones muy nítidas:

- a) El respeto de la Iglesia por la tradición cultural de cada pueblo.
- b) La necesidad de la encarnación crítica del Evangelio en cada cultura.
- c) La obligación del evangelizador de formarse en la cultura del pueblo confiado a su ministerio.

d) Asimismo, la liturgia nueva debe acomodarse al arte, necesidades y costumbres locales. Esta función, que corresponde a las asambleas territoriales de obispos, es una forma más de descentralización y reconocimiento de las culturas propias de cada pueblo. Es un buen ejemplo práctico de inculturación evangélica.

En cuanto a la *toma de postura de la Iglesia frente a la cultura*, es de referencia obligada la *Constitución Pastoral de la Iglesia en el mundo*, «*Gaudium et spes*» (GS 53-62), sin duda el gran documento actual sobre las relaciones fe-cultura, Iglesia-cultura, tratadas dentro del gran contexto de relaciones Iglesia-mundo. De GS nos fijamos en tres aspectos básicos para comprender estas relaciones: la autonomía de la cultura, su valoración y la crítica imprescindible a que debe someterse todo fenómeno cultural.

1. Autonomía de la cultura

Antes de llegar al capítulo dedicado específicamente al «sano fomento del desarrollo cultural», hay dos *reconocimientos* importantes que valen tanto como una toma de posición global ante el hecho cultural: se reconoce, en primer lugar, la *autonomía de lo temporal*, expresamente el valor intrínseco de la ciencia (n. 36), y se admite con humildad y verdad que *la Iglesia tiene necesidad de la cultura* (n. 44).

Pero es evidente que, por mucha autonomía que ambas realidades se reconozcan, su encuentro es irremediable: las dos actúan en el hombre. El hombre es el sujeto, agente y paciente de la cultura. Con respecto a la fe, el protagonista es Dios, que la concede; pero el hombre debe asumirla activamente y responder según sus capacidades, también según su cultura. Por otra parte, este don de Dios «impone» al hombre una visión *nueva* de las cosas, le transforma su cultura, su corazón, su mentalidad.

Así pues, fe y cultura tienen que establecer unas relaciones que eviten la esquizofrenia del creyente. Más, es parte del compromiso del cristiano que éste armonice su fe y su cultura, según una jerarquía de valores. Para ello, el Concilio acude en su ayuda, orientándole sobre el valor de la cultura.

2. Valoración de la cultura

Sólo desde la ignorancia o el fanatismo se puede decir que la Iglesia es enemiga de la cultura. De los últimos documentos eclesiales sólo se puede deducir que la Iglesia mantiene una altísima consideración de la cultura.

Así, GS abre el capítulo de la cultura con una afirmación sorprendente: sin cultura no se puede llegar a la plenitud humana. De no menor categoría son las funciones que le reconoce: la cultura pone la naturaleza al servicio del hombre, humaniza la vida social y familiar y conserva la experiencia de la humanidad. No puede la Iglesia menospreciar la cultura, cuando la considera, en definitiva, como el vehículo de la manifestación de Dios a los hombres y el marco en que el hombre responde a Dios. Sin una cierta cultura, es imposible acceder al mensaje evangélico ni rendir a Dios un culto personal.

La cultura, en fin, posee unos valores propios (que le vienen de sus distintos ámbitos: cultura en general, ciencia, arte) que pueden preparar el camino a la fe y a su desarrollo posterior. Sigue afirmando GS:

— *La cultura*, con su cúmulo de experiencias milenarias, contribuye a conseguir la verdadera «Sabiduría», libera de las cosas y eleva a la contemplación del Creador.

— *La ciencia* aporta sus cualidades específicas: búsqueda de la verdad, anhelo de exactitud y trabajo en equipo.

— *El arte sacro*, en particular, es objeto de atención en la *Constitución sobre la Sagrada Liturgia* (5), donde se reconoce el valor del arte, en general, la libertad de estilos, y se encarece un mayor interés y formación artística en el clero.

En línea con los hechos, *Juan Pablo II* afirma en la *Centesimus annus* (CA) que la cultura es la única forma de *comprender al hombre de manera más exhaustiva* (n. 24), y que precisamente por no tener en cuenta este valor y no respetar las culturas nacionales, lo que parecía imposible ha sucedido sin mayores violencias: la desintegración del sistema comunista (ns. 21-23). Implícitamente se está valorando en grado sumo el hecho cultural y su fuerza en el entramado social.

3. Crítica de la cultura

Esta estima hacia la cultura no ciega el sentido crítico de la Iglesia. Es misión suya discernir, leer los signos de los tiempos y enjuiciarlos. Por eso, lo primero que hace GS, incluso antes de desarrollar su tema específico, el lugar de la Iglesia en el mundo, es revisar los cambios culturales de los últimos tiempos (ns. 4-10). Y, más adelante, expone un amplio y fino análisis de la situación del hombre de hoy, donde se destacan los «cambios rápidos y profundos» como característica esencial de la actualidad. Estos cambios quedan resumidos en el progreso de las ciencias naturales y humanas, y el desarrollo de la técnica, sobre todo, en los medios de comunicación social (n. 53).

Inmediatamente advierte de las contradicciones que se deben superar dentro del empuje cultural de hoy: es preciso armonizar la fidelidad a la tradición con el dinamismo de expansión cultural; el progreso científico-técnico con el cultivo del espíritu; la especialización necesaria con la imprescindible síntesis cultural (n. 56).

La Instrucción Pastoral «Comunión y Progreso»(6) pone en guardia sobre el riesgo de caer en el sensacionalismo e imparcialidad que constantemente amenazan a la cultura de masas. Esta, por su mismo origen, es algo provisional, supeditada a modas y a la voluntad de quien ejerce el control sobre los medios.

La encíclica «Centesimus annus» tiene buen cuidado de criticar, más que un sistema económico, todo un sistema ético-cultural capitalista basado únicamente en la economía como supremo valor (n. 42). Denuncia la hipocresía de una cultura ecológica que no empieza por el hombre (ns. 37-38), al tiempo que pone de manifiesto el carácter abierto, esencial de toda cultura: una cultura encerrada en sí misma se esteriliza (n. 50).

4. Reflexiones sobre esta relación

El interés de la Iglesia por la cultura está determinado por su preocupación salvífica. Es decir, si la misión de la Iglesia es salvar a los hombres, es claro que debe conocer su cultura, sus actitudes fundamentales ante la vida, la muerte, el trabajo... (CA).

Dice la teología que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone y crea una sobrenaturaleza. La fe no destruye la cultura, pero sí la informa y, si es fe operante, crea una nueva cultura, un hombre nuevo que ve las cosas de forma diferente, con actitudes diferentes.

Como en el caso de la política, la Iglesia ha tardado en reconocer la autonomía de la cultura, su valor intrínseco independiente de la fe y de la Iglesia. Hoy la Iglesia renuncia a una «cultura confesional». La incidencia de la fe sobre la cultura no se da en la superficie, en la cultura sociológica, primariamente, sino en el corazón del hombre (CA). Es el hombre nuevo quien renovará también la sociedad.

NOTAS

(1) Debemos aclarar que estamos en el terreno de la «Cultura», con mayúscula. Es decir, que no tratamos de otros tipos de «kulturas» o «subculturas» o «contraculturas». Las «pintadas», por ejemplo, son signo de «incultura», simplemente. En este sentido, el concepto «cultura» necesita dignificarse. Hoy, por ignorancia, pedantería o vagancia, se tiende a confundir cultura con mentalidad, opinión...

(2) Tan seria y profunda fue esta asunción de la cultura greco-romana que, paradójicamente, ha constituido un obstáculo muy difícil de salvar a la hora de asumir y redimir otras culturas. Es un hecho que durante siglos la Iglesia no ha sabido evangelizar sin romanizar.

(3) Un ejemplo muy cercano y familiar lo tenemos en los Concilios de Toledo, donde se fragua por primera vez el sentido de la unidad de «Hispania». De allí salieron códigos de conducta más sutiles y elaborados que los que regían entre los «bárbaros».

(4) Es conveniente leer al respecto: *Lumen gentium* 13,17 (Constitución dogmática sobre la Iglesia); *Ad gentes* 9, 15, 16, 22, 26 (Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia), *Sacrosanctum Concilium* 112-130 (Constitución sobre la Sagrada Liturgia).

(5) *Sacrosanctum Concilium*, en dos capítulos específicos: cap. VI. *La música sagrada*, y cap. VIII. *El arte y los objetos sagrados*.

(6) En mayo de 1971 salía la Instrucción Pastoral *Communio et progressio* (CP), como resultado de un mandato especial del Concilio. Su asunto específico son las relaciones de la Iglesia con los medios de comunicación social.

SINTESIS

— La Iglesia, que nace en una cultura semita y convive con la helenista:

EN SUS PRIMEROS TIEMPOS:

- *Se encarnó críticamente en la cultura de su época.*
- *Incorporó sus valores y aportó el humanismo evangélico.*

A LA CAIDA DEL IMPERIO ROMANO:

- *Conservó la sabiduría antigua en los monasterios.*
- *Los monjes enseñaron la «civilización» a los bárbaros.*

EL RENACIMIENTO:

- *La antropología cristiana hace posible el descubrimiento del yo, del individuo.*
- *Se pone a prueba el valor de la tradición y de la autoridad.*
- *Se produce la emancipación de la ciencia, el arte y la filosofía.*

LA ILUSTRACION Y EL LIBERALISMO:

- *Surge el cientifismo positivista.*
- *La Iglesia reacciona en contra.*

LEON XIII:

- *Tiende puentes entre la Iglesia y la cultura moderna.*
- *Anima a los historiadores a una investigación seria.*

EN LAS ENTREGUERRAS:

- *Se acusa a la Iglesia de destruir las culturas autóctonas.*
- *La cultura, además de conocimiento, es la comprensión del hombre, de sí mismo, de las manifestaciones populares, del arte, del lenguaje...*

- *¿Es la Iglesia culpable de la destrucción de muchas culturas?*

Función de la Iglesia ante la cultura

— Del Concilio Vaticano II brotan cuatro conclusiones:

- *El respeto de la Iglesia por la tradición cultural de cada pueblo.*
- *La necesidad de la encarnación crítica del Evangelio en cada cultura.*
- *La obligación del evangelizador de formarse en la cultura del pueblo a evangelizar.*
- *La liturgia debe acomodarse al arte, necesidades y costumbres locales.*

— Aspectos básicos para entender las relaciones entre la Iglesia y la cultura:

- *La autonomía de la cultura; también la necesita la Iglesia.*
- *Es importante la cultura para humanizar, social y religiosamente, al hombre y comprenderle de manera más exhaustiva.*
- *La Iglesia ha de leer los signos de los tiempos y con sentido crítico auscultar los cambios rápidos y profundos, debidos al progreso de las ciencias y de la técnica.*
- *Existe el riesgo de caer en el sensacionalismo, en la consideración de la economía como supremo valor y en una cerrazón cultural.*

— Reflexiones sobre la relación fe-cultura:

- *La misión de la Iglesia es salvar al hombre con su propia cultura.*
- *La fe informa y crea una nueva cultura, un hombre nuevo.*

- *La Iglesia renuncia a una «cultura confesional».*
- *Es el hombre nuevo quien renovará la sociedad.*

CUESTIONARIO

- ¿Progreso mayor significa cultura mejor?
- ¿Qué ha cambiado en los sistemas de valores actuales?
- ¿Cuáles son los conocimientos hoy más estimados o que dirigen el pensamiento y conductas (técnicos, científicos, filosóficos, religiosos...)?
- ¿Existe aún contraste entre fe y cultura?
- El hombre ha destapado la caja de los truenos. ¿Cuáles son los límites de la autonomía de la ciencia?
- ¿Crees que la relativización post-moderna de las ideologías, creencias, valores, etc. es pasajera? Aspectos positivos y negativos.
- ¿Cuáles son los valores evangélicos que pueden informar la cultura actual? A su luz, ¿qué contravalores encuentras en esa misma cultura?
- ¿Cuál sería la misión de los cristianos, especialmente laicos, respecto a la cultura económica, política, social...?

LA ACTIVIDAD ASOCIADA DE LOS CATOLICOS EN LA CULTURA

«155. Uno de los temas que más intensamente aparecen al hablar de las relaciones de la Iglesia con la sociedad es el de las relaciones entre la fe y la cultura. Ambas están llamadas a purificarse y enriquecerse mutuamente. Muchas de las ideas, criterios prácticos y pautas de comportamiento, tienen sus raíces en el campo de la inteligencia y de la cultura. Si la fe afecta a la vida entera del

creyente es normal que extienda su influencia al campo de las creaciones culturales. Y si la cultura condiciona la vida de los hombres es también indispensable que los creyentes se hagan presentes en ella a fin de enriquecer la vida humana con las riquezas de la revelación y del espíritu cristiano.

156. Para ello es necesario que los católicos dedicados a la creación o transmisión de la cultura vivan personalmente una profunda unidad entre sus convicciones personales y sus actividades culturales. A ello les ayudará de manera importante la participación en asociaciones específicas donde profundicen el conocimiento de la doctrina y vida cristianas en relación con sus tareas específicas.

157. En este ámbito socio-cultural tiene particular importancia el campo de la comunicación social. La libertad de expresión y el uso de los diversos medios por los que se ejercita deben estar al servicio de una opción pública consciente, activa y crítica, único modo de evitar la masificación en los modos de pensar y de actuar. Una sociedad masificada es lo más radicalmente opuesto a un pueblo libre. Las instituciones de inspiración cristiana han de estar al servicio de la formación de una opinión responsable y activa, con una inquebrantable pasión por la verdad, no sometidas a los poderes económicos o políticos que pretendan imponerles sus intereses particulares.

158. En éste, como en otros sectores, caben y son necesarios dos tipos de asociaciones: aquellas de carácter eclesial que tienen como finalidad la formación cristiana apropiada para este género de personas, y aquellas otras de naturaleza civil dedicadas a la investigación, creación y difusión en todos los campos de la ciencia y de la cultura, en conformidad con los contenidos de la fe cristiana y las normas objetivas de la moral católica» (CVP 155-158).

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

Situación de la cultura en el mundo actual: *GS 53-54.*

El hombre, autor de la cultura. Dificultades y tareas: *GS 55-56.*

La fe y la cultura. Evangelización y valores culturales: *GS 57-58.*

Armonización de diferentes valores culturales: *GS 59.*

Obligaciones del cristiano respecto a la cultura. Derecho a la cultura y educación: *GS 60-61.*

Cultura humana y cultura cristiana: *GS 62.*

Estado y cultura. Deberes, derechos y límites: *CA 44-47, 49-52.*

Actividad asociada de los católicos en la cultura: *CVP 150-158.*

Evangelización y culturas: *AG 9-10, 22, 26.*

PARA CONSULTA Y AMPLIACION DE LA MATERIA

ALVIRA, Rafael: «La actividad asociada de los católicos en el campo de la educación y de la cultura (primera parte)», *Corintios XIII* 54/55, 1990, págs. 299-304.

MARTIN JIMENEZ, Santiago: «La actividad asociada de los católicos en el campo de la educación y la cultura (segunda parte)», *Corintios XIII* 54/55, 1990, págs. 405-500.

LA PAZ CRISTIANA

JOSE MARIA DIAZ MOZAZ

PAZ Y GUERRA

La paz no es únicamente calma bélica, el silencio en los campos de batalla. El acoso para someter al más débil fue considerado desde antiguo como un procedimiento normal de selección de las especies, de avance económico y de progreso técnico.

Por eso, han existido «guerras» económicas, psicológicas, ideológicas, raciales, clánicas, de religión... No son guerras en sentido estricto, pero suponen la violencia. La violencia —lo contrario a la paz— es defendida a veces incluso por aquellos que dicen amar la paz, considerada únicamente como «calma bélica».

La calma bélica puede provenir del terror que suscita la guerra moderna, cuya tecnología es capaz de destruir a todos los bandos en pugna.

Puede también estar dictada por una potencia hegemónica, por la prepotencia, o por el «equilibrio» de poderes antagónicos que se arman y rearman para no rezagarse en su capacidad de «respuesta» violenta.

La calma bélica procede de la verdadera paz sólo cuando es fruto «de la satisfacción», esto es, de la justi-

cia, de la cooperación y del diálogo basado en valores compartidos.

Estas precisiones son necesarias para comprender los constantes pronunciamientos de la Iglesia católica sobre la paz, sobre todo en la época moderna y más concretamente desde Pío XII hasta nuestros días.

A la paz están dedicados íntegramente documentos eclesiales como la encíclica *Pacem in terris* o la Instrucción Pastoral del Episcopado Español *Constructores de la paz*. De la guerra sólo se habla en esos documentos en contados epígrafes.

Interminable resulta el listado de pronunciamientos del magisterio conciliar y de los papas, obispos y organizaciones eclesiales, sobre la paz, entendida como biosfera necesaria para una calma bélica.

La guerra es, dentro de la escalada de la violencia, el punto en que ésta alcanza su grado máximo de fricción. En la guerra se dan estas condiciones: es conflicto entre sociedades o grupos organizados, que lo legitiman y utilizan para resolver el conflicto al ejército u organizaciones paramilitares propias.

LA PAZ COMO META

La Iglesia heredó de Jesús su radical pacifismo de quien ofrece la otra mejilla y que tuvo su más dramático y principal reflejo en la «no violencia activa» de los mártires. Esta fue su «arma» de conquista, no la guerra santa o la revuelta, de las que se mantuvieron ajenos, como objetores de conciencia, los judíos, helenistas y romanos conversos.

Con el andar del tiempo y la cohabitación del poder temporal y de la Iglesia, el posicionamiento ante los conflictos bélicos fue sometido a la casuística y se decantaron situaciones en que la guerra no sólo podría ser justa

sino a veces laudable (vid. M. Vidal: *Moral de actitudes*, III, págs. 615 y ss.).

La escolástica se esforzó en acotar y sistematizar las condiciones de una guerra «justa». En la legítima defensa se puso el principio de justificación de la guerra. Este principio fue entendido por unos u otros con mayor o menor amplitud (v. gr., la recuperación de «lugares santos» o «territorios» arrebatados en otro tiempo y cuya ocupación se consideraba aún injusta).

En todo caso, si la doctrina escolástica se hubiera aplicado por los poderes establecidos sin apasionadas desviaciones, las guerras hubieran sido muy pocas. Sin embargo, los países cristianos en conflicto mutuo hallaban siempre razones para «justificar» su guerra.

El humanismo y la Ilustración —en sus diferentes manifestaciones y sucesivas oleadas— heredaron una buena parte de los viejos ideales de la paz cristiana, aunque despojándola progresivamente de su apellido. La paz —y por consiguiente también la calma bélica— tendría que basarse en el pilar de la racionalidad; con otras palabras, la guerra resultaba injustificable por su irracionalidad.

La doctrina escolástica se basaba no sólo en la racionalidad, sino sobre todo en el seguimiento de Cristo.

El frente humanista de la modernidad, ya contemporánea, tiene en cuenta un hombre desmitificado, sólo immanente. A pesar de su fe en el progreso de la humanidad, dejó a muchos una ventana abierta desde la que arrojar al más viejo mandamiento: «No matarás».

Puede justificarse el sacrificio del hombre en beneficio de la humanidad, si esos hombres son «otros», rémoras del progreso por sus ideas, raza o su impiedad.

En definitiva, el camino hacia la paz se vio obstaculizado por una nueva casuística, cuyos resultados no fueron mejores que los conseguidos por la doctrina escolástica: las guerras han sido más crueles, no menos frecuentes e irracionales.

Hegel observó que la guerra y los resultados de la guerra se convierten en jueces de la historia y, por tanto, legitimadores de los grupos ganadores, al menos por el tiempo que gozan del beneficio de su victoria. No deja de ser irracional e injusta esta prerrogativa de la guerra, aun cuando se proclame que la guerra es la continuación de la política por otros medios.

La guerra cambia la naturaleza del «acto político», ya que no obtiene la paz por el camino de la racionalidad sino por el de la prepotencia.

¿HACIA UNA MENTALIDAD NUEVA?

La tradicional doctrina escolástica sobre la guerra justa, siguió inspirando el pensamiento cristiano. Pero las guerras que asolaron a Europa y al mundo, y sobre todo la amenaza de exterminio atómico, indujeron a una reflexión en profundidad sobre los procesos de legitimación y aun de la legitimidad de la misma guerra.

Desde Pío XII se habla de «mentalidad nueva» ante la guerra (*Gaudium et spes*, núms. 79-82). Sólo se admite la legítima defensa como posible elemento justificador de la guerra, que en ningún caso puede ser total. Asimismo, es condenada la carrera de armamentos.

Este posicionamiento fue un progreso, pero ¿significa realmente una mentalidad nueva? Ciertamente, si se considera como arranque, no como término, de una actitud actual progresiva de la Doctrina Social de la Iglesia.

Al discernimiento de los conflictos bélicos desde la perspectiva cristiana de la persona, se aplica en la actualidad como mediación no sólo la racionalidad o los grandes principios, sino las ciencias humanas que «sospechan» de las motivaciones latentes de la guerra y de la inadecuación de sus soluciones.

La ciencia y la técnica modernas incluida la política como organización del diálogo en un mundo que se ha

convertido en «aldea global», posibilitan como en ningún otro tiempo la paz en la satisfacción, también como en ningún tiempo posibilitan hoy la destrucción del mundo.

En el ámbito cristiano se hacen cada vez más fuertes las condenas a la guerra en general, como la de Juan Pablo II, con ocasión de la última confrontación en el Golfo Pérsico, o como la de muchos teólogos, grupos e instituciones (*Rev. Concilium*, núm. 15, 1966).

Los primeros cristianos objetaron toda guerra. Eran minoría dentro de la comunidad judía o romana. Pero les fue difícil tal radicalidad desde el momento en que la misma sociedad se hizo cristiana y cristianos fueron los dirigentes que hacían frente a otros agresores.

Un mundo sin guerras es hoy más posible porque la ciencia y la técnica han hecho cercanos e interdependientes a todos los habitantes del mundo. La objeción a toda guerra progresa en la Iglesia, aunque las circunstancias sean diferentes a las vividas por aquellos cristianos del comienzo. Subsiste sin embargo la dificultad: ¿Cómo defenderse del agresor? ¿No concedería a éstos la función de jueces de la historia y a los pacíficos la eterna condición de sometidos?

UN ESTADO DE PAZ

La solución ha de hallarse más allá de la casuística de la guerra: en la creación de un estado de paz.

Si extirpar la guerra es hoy posible, no evitarla es hoy irracional, injusto y contrario a los principios cristianos.

La Iglesia concreta así su doctrina actual:

— Condena global de la guerra.

— Resistencia a justificar las guerras (limitadas siempre) para la defensa de agresores injustos, pues deben existir organismos independientes y neutrales que puedan discernir sobre la injusticia de la agresión y aplicar

otros remedios, no la guerra (*Pacem in terris*, núm. 133; *Gaudium et spes*, núm. 81; *Populorum progressio*, núm. 78; Sínodo de los Obispos, 1971).

— Deber de crear las circunstancias y actitudes que eviten esa posibilidad de que existan guerras a la defensiva frente al agresor injusto.

La Doctrina Social de la Iglesia se pronuncia cada vez más intensa, clara y extensamente sobre la paz, como biosfera moral que impida la germinación de la guerra.

Los documentos conciliares y pontificios han trazado el diseño de una ordenación de la justicia, la cooperación del diálogo internacional y dentro de cada Estado.

Ese orden es la paz, que hace innecesario el conflicto bélico.

Cuanto más injusto es el orden en un país, más belicosa es la sociedad.

Pero ¿cuál es ese orden justo? ¿Quién lo dicta y garantiza? Nuevamente aparece la dificultad.

La mirada se vuelve a organismos supranacionales con poderes decisivos y efectivos. (Discursos de Pablo VI, 1965 y de Juan Pablo II, 1979, a la ONU). ¿Pero no se corre el peligro de engendrar el totalitarismo internacional, al amparo de los países más poderosos?

En esta «aldea global», que es hoy el mundo, ¿pueden surgir nuevos «caciques»? Ciertamente, la calma bélica estaría garantizada, ya que ningún subsistema (nación, país o grupo social) podría legitimar la guerra. Pero ¿estaría garantizada la paz justa?

Ante este peligro, el magisterio de la Iglesia insiste en las garantías de defensa de minorías, grupos y países más débiles, y en la división de poderes para el control de las decisiones y actuaciones (organismos de decisión, como la ONU; tribunales de justicia y apelación), fuerzas de disuasión y cauces de cooperación económica y cultural supranacionales.

EDUCAR PARA LA PAZ

Es preciso crear una conciencia y estado de opinión que sea «juez de jueces», para que los organismos internacionales no deriven a la prepotencia o la ineficacia. La Instrucción Pastoral de la C.P. del Episcopado Español: *Constructores de la paz* y los esquemas de estudio que adjunta, ofrecen la mejor fuente de documentación sobre la paz y la guerra. (De ésta trata a partir del número 44).

La educación para la paz tiene su ámbito y lugar en el hogar, la escuela, la empresa y el ocio, sobrevalorando la cooperación y no la oposición, y derivando al campo lúdico y deportivo los posibles instintos de rivalidad.

La educación para la paz tiene como objetivo principal el diálogo y el aprecio al «otro», al diferente por su cultura, etnia, religión. La integración patriótica o nacionalista no puede buscarse, como tantas veces se ha hecho, en la creación de estereotipos de superioridad propia e inferior del que no es de los nuestros.

OBJECION DE CONCIENCIA

El Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, núm. 79) muestra su estima por la profesión militar mientras sea ésta una profesión, cuyo fin último sea la paz. En la sociedad y en los mismos estamentos militares cunde cada vez más la idea de reconvertir lo que se llamó Ministerio de la Guerra en Ministerio de la Paz. Este cambio de titularidad, adoptado por el Pentágono americano, lo tienen interiorizado los militares más que los grupos de poder, que tienden a convertir la milicia en instrumento de los intereses de los grupos.

Los organismos mundiales garantes de la paz exigen, para ser eficaces, la creación de fuerzas militares, como son los «cascos azules». Otras organizaciones —entre naciones—, para su mutua defensa y los pactos de estas or-

ganizaciones con otras similares, van transformando cada vez más las fuerzas militares supranacionales en instrumentos de disuasión de la guerra y de persuasión al diálogo. En las democracias los ejércitos van siendo entendidos como grupos profesionales que garantizan, no la voluntad de poder de algunos o de patriotismos hostiles, sino el pacífico ejercicio de la voluntad popular. Tal transformación del antiguo estamento de los guerreros puede legitimar la milicia, remodelada y con nueva mentalidad dentro de una cultura de la paz.

El magisterio de la Iglesia no canoniza la objeción de conciencia, la exige, aunque suponga un sacrificio heroico cuando las órdenes recibidas son injustas, lesivas a los derechos fundamentales del hombre o incitadoras al crimen.

En general, la objeción de conciencia como opción para el servicio de la paz en actividades no bélicas, va siendo considerada como un signo de los tiempos, positivo y esperanzador (*Gaudium et spes*, núm. 79).

DESARME Y VERDAD

El clima de paz que evite el conflicto bélico exige —según la doctrina más explícita de la Iglesia— el cese de la carrera de armamentos (*Pacem in terris*, núms. 109-178; *Populorum progressio*, núm. 53; *Gaudium et spes*, núm. 81). La espiral armamentista encauza potencial de la muerte lo que debiera ser un potencial de vida, sobre todo para los más pobres.

El miedo mutuo a las sofisticadas armas que poseen, o se sospecha que poseen los reales o hipotéticos enemigos, puede frenar el estallido de la guerra, pero no crear la paz. Esta no se basa en el equilibrio del terror, sino en el de la justicia y satisfacción. Lo que se posee se acaba utilizando, tarde o temprano, aunque sea sólo experimentalmente en lugares de terceros (Doctrina de la S.S. a la ONU, junio de 1976).

El clima de la paz exige también la clara atmósfera de la verdad y, por tanto, la erradicación de oscuras centrales y agencias internacionales de la subversión, aunque eufemísticamente sean llamadas con otros nombres; los sofisticados recursos de la informática, de la propaganda y de la información pueden contribuir a que esa «nueva mente del emperador» teja la paz en el mundo o por el contrario teja las redes del miedo y violencia de poderes anónimos que manipulan a los individuos y a los pueblos.

La Doctrina Social de la Iglesia apuesta por la paz, que es mucho más que la inexistencia de guerra.

Es un clima, unas actitudes, un orden social, económico y político, una cultura de cooperación y diálogo que no fomenta la violencia e imposibilita su último estallido.

Ya no se van encontrando razones para justificar la guerra. Esta no debe ser considerada como destino fatal de la humanidad; hoy menos que nunca.

La postura de la Iglesia no puede ser otra que la del siervo de Dios y su Señor, que padeció la violencia y cuyo reino es de justicia, verdad, amor y de vida, esto es: de paz, de paz cristiana, que por su sentido fraterno, servicial y trascendente, añade mayores exigencias que la simple, aunque siempre hermosa, «pax cum justicia».

SINTESES

— La paz no es sólo la calma bélica; es *fruto de la justicia, la cooperación y el diálogo.*

— La paz como meta:

- *La no violencia de Jesús y los mártires.*
- *La teoría de la guerra «justa» y de la defensiva.*
- *El principio de la racionalidad.*
- *El mandamiento: «No matarás».*

— Una mentalidad nueva:

- *No a la guerra total y a la carrera de armamentos.*
- *No hay motivos para la guerra.*
- *Las guerras no resuelven problemas.*
- *Condena a la guerra del Golfo Pérsico (Juan Pablo II).*
- *Existe mayor interdependencia entre las naciones y más posibilidad de un diálogo eficaz.*

— Un estado de paz:

- *Hay que prevenir el conflicto y aplicar remedios pacíficos.*
- *Hay que crear circunstancias y actitudes de paz.*
- *La paz, biosfera moral contra la germinación de la guerra.*
- *Es necesario crear condiciones de justicia, cooperación y diálogo internacionales.*
- *La autoridad internacional (la ONU) debe garantizar los derechos de las minorías y de los países débiles, y establecer sistemas de control.*

— Educar para la paz:

- *Es preciso crear una conciencia y estado de opinión en favor de la paz.*
- *Educar para la paz; ha de ser tarea de todos los grupos sociales.*
- *El objetivo principal a alcanzar ha de ser el diálogo y el respeto del otro.*

— Objeción de conciencia:

- *El Concilio muestra su estima por la profesión militar.*
- *Existe la idea de reconvertir el Ministerio de la Guerra en Ministerio de la Paz.*
- *De hecho, existen los «cascos azules» y las misiones humanitarias.*
- *La objeción de conciencia es una opción válida y es un signo de los tiempos, positivo y esperanzador.*

— Desarme y verdad:

- *Debe cesar la carrera de armamentos.*
- *El equilibrio del terror puede tal vez evitar la guerra, pero no construye la paz.*
- *La verdad exige controlar mecanismos, organismos y prácticas de desestabilización.*
- *La justicia y el amor a los pequeños son la fuente de la paz cristiana.*

CUESTIONARIO

— ¿Cuáles son hoy/pueden ser mañana/ los motivos de las guerras? (económicos, nacionalismos, integristas...).

— ¿Suelen existir en las guerras motivos latentes, sobre todo económicos?

— ¿Existen/no existen, cuáles son, si existen, las condiciones para una guerra «justa»?

— ¿Ha cambiado la postura de la Iglesia respecto de la guerra justa?

— ¿Observas cambios en la función y postura del ejército?

— ¿Qué resoluciones deben tomarse para que los organismos internacionales para la custodia de la paz sean más eficaces e independientes?

— ¿Qué connotaciones das a la carrera de armamentos en los países desarrollados/subdesarrollados?

— ¿Qué piensas de la objeción de conciencia, de la insumisión?

— ¿En qué textos bíblicos fundamentarías la Doctrina Social de la Iglesia sobre la paz?

OBLIGACIONES Y COMPROMISOS EN FAVOR DE LA PAZ

Grupos de especial responsabilidad social

«117. Especial responsabilidad en el servicio a la paz tienen todos aquellos que dirigen de una u otra manera la vida de las naciones. Pedimos, en primer lugar, a nuestros políticos que en sus actuaciones y proyectos busquen sinceramente la paz y la antepongan a cualquier otro objetivo personal, partidista, ideológico, económico o político.

118. Los científicos son agentes cualificados en la construcción de la paz. El cambio cualitativo de la guerra moderna es fruto de la tecnología. La investigación y el trabajo científico tienen “el deber de la solidaridad humana internacional”; su finalidad es “la generación de la vida, la dignidad de la vida, especialmente de la vida del pobre”. Una investigación científica polarizada por el interés de la guerra, fácilmente queda prostituida en su auténtica finalidad y pierde su debida orientación ética, aunque los científicos que trabajan en ella no sean moralmente los únicos ni los principales responsables.

119. Queremos hacer una mención especial de aquellos que han adoptado como profesión personal la profesión militar. Quienes ejercen el servicio armado “pueden considerarse instrumentos de la seguridad y libertad de los pueblos, pues desempeñando bien esta fun-

ción contribuyen realmente a la consolidación de la paz". Los cristianos que prestan un servicio armado en la construcción y defensa de la paz, deberán vivir también la vocación evangélica, que se inspira en el amor, fructifica en perdón y busca positivamente la paz. Para que los militares cristianos perseveren firmes en esa vocación evangélica, la Iglesia les presta su asistencia pastoral mediante sacerdotes especializados, a quienes dedicamos desde aquí una palabra de reconocimiento y aliento.

120. Esperamos de los intelectuales que ofrezcan a la sociedad valores éticos y nuevos horizontes que estimulen a salir del egoísmo insolidario y fomenten un mundo más fraterno, más pacífico, más creativo, más sobrio y laborioso, más festivo y humano; de quienes dirigen y colaboran en los medios de comunicación social, que ejerzan su papel de mediadores entre el hombre y su mundo, en un respeto absoluto a la verdad y a los valores morales de la convivencia. De unos y de otros, que con sus conocimientos y sus medios traten de promover la responsabilidad, el mutuo respeto, el diálogo y la convivencia pacífica entre todos los ciudadanos.

121. Queremos dirigirnos también a los hombres y mujeres del mundo del trabajo, de los sindicatos y de las asociaciones profesionales y empresariales. Dentro de este vasto campo se juega en gran parte la afirmación o la negación de la justicia. Será sólida garantía de la paz individual, social e internacional el que dentro de las relaciones laborales y económicas se observe siempre el sentido de la justicia en sus diversos aspectos, como la dignidad y el respeto a las personas, la justa distribución de los beneficios, la igualdad de oportunidades, la no discriminación por motivo alguno, el reconocimiento del trabajo, las cualidades y esfuerzos personales, el interés por el bien común, etc.» (CP 117-121).

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

Las relaciones internacionales deben regirse por la verdad, la justicia, la solidaridad activa y la libertad: *PT 86-93, 98-102, 120-125.*

Es necesaria una autoridad pública de alcance mundial: *PT 136-141.*

La organización de las Naciones Unidas: *PT 142-145.*

Naturaleza humana y cristiana de la paz: *GS 77-78.*

Crueldad de las guerras. La carrera de armamentos: *PT 109-119; GS 79-81.*

Prohibición de la guerra: educar para la paz: *GS 82.*

Causas y remedios de las discordias. La comunidad internacional: *GS 83-87.*

Presencia de los cristianos en la cooperación e instituciones internacionales: *GS 88-90.*

El desarrollo, el nuevo nombre de la paz: *PP 76-80; SRS 10.*

Bloques, guerra fría, confrontación e imperialismo: *SRS 20-24.*

El respeto de los derechos humanos y la paz: *SRS 33.*

La paz, obra de la solidaridad: *PP 77-80; SRS 39.*

PARA CONSULTA Y AMPLIACION DE LA MATERIA

GOROSQUIETA, Javier: «La teología del desarrollo en "Sollicitudo rei socialis"», *Corintios XIII* 47, 1988, págs. 51-68.

PEREÑA, Luciano: «La organización política de los pueblos y la Doctrina Social de la Iglesia», *Corintios XIII* 58, 1991, págs. 97-115.

CAMACHO LARAÑA, Ildefonso: «España y la justicia internacional Norte-Sur y nuevo orden económico internacional», *Corintios XIII* 53, 1990, págs. 151-163.

Constructores de la paz, Instrucción Pastoral de la Comi-

sión Permanente del Episcopado. Conferencia Episcopal Española (1986).

Ni paz ni terrorismo-Paz y derechos humanos. Palabras de Juan Pablo II en Irlanda y Estados Unidos, Ed. PPC (1979), pág. 52.

El desafío de la paz. Pastoral colectiva de la Conferencia Episcopal Norteamericana, Ed. PPC (1983).

ECOLOGIA, CUESTION MORAL

SANTIAGO ESCUDERO PEREDA

UN ASUNTO DEMASIADO SERIO

En el informe del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, que se presentó el 7 de mayo de 1992 en Ginebra, se confirman datos sabidos por todos y preocupantes para todos: la contaminación del aire y del agua; la destrucción de los bosques y la desertización van en aumento, mientras desciende la productividad de las tierras y se registran los mayores índices de crecimiento de la población de la historia; unos 900 millones de habitantes de zonas urbanas se encuentran expuestos a un nivel insano de anhídrido sulfuroso (el informe califica de «inaceptable» para la salud el aire de Madrid); la CE transporta cada año a Europa Central y del Este entre 200.000 y 300.000 toneladas de residuos tóxicos... Suman y siguen unas cifras que parecen sacadas del «Museo de los Horrores».

La cosa no sólo preocupa a una «panda de ecologistas chiflados», sino que ha merecido una «Cumbre de la Tierra», celebrada en Río de Janeiro (3-14 de junio de 1992), con representantes al más alto nivel de 170 países. Ya un

general francés dijo que la guerra era demasiado seria para dejarla en manos de los militares. ¿Se podrá dejar este asunto en manos de los «ecologistas»? Más aún, la cuestión ecológica, ¿es un problema simplemente económico o político, o científico o físico y biológico? ¿Tienen algo que decir al respecto la Fe y la Moral? Evidentemente, la degradación ambiental no es fruto de la naturaleza, sino del hombre. Y en cuanto se trata de un problema provocado por la libertad humana, que elige medios y fines, «la crisis ecológica es una crisis moral». Así de rotundo lo afirma el título de la pro-memoria que la Santa Sede ha expuesto en la «Cumbre de la Tierra». La Fe, es decir, una cierta visión global del hombre, del mundo y de la historia, tiene una misión orientadora importantísima en este asunto, dejando en manos de científicos, políticos y economistas la labor técnica de resolver estos problemas vitales para toda la humanidad. ¿Cómo ha ido expresando la Iglesia su reflexión ecológica en estos últimos años?

LA REFLEXION DE LA IGLESIA

1. JUAN XXIII: Confianza en la divina Providencia y en la buena voluntad y capacidad del hombre. Con Juan XXIII tenemos el primer apunte ecológico moderno en el Magisterio de la Iglesia: *Mater et magistra* (1961). Es un mensaje lleno de optimismo (¿quién no era optimista en los años 60?). Empieza deshaciendo un malentendido. Se ha dicho que un cristiano no puede ser ecologista, ya que en sus genes religiosos lleva inscrita aquella sentencia bíblica: «Llenad la tierra y dominadla». A esta primera objeción responde Juan XXIII aclarando que estos preceptos no se dieron para destruir los bienes naturales, sino para satisfacer con ellos las necesidades de la vida humana (n. 197). También responde a la eterna acu-

sación del egoísmo europeo: la culpa es de los pobres, que se reproducen sin miramientos. Para el Papa Juan no puede ser un problema la vida humana, que es sagrada, la cuestión está en *cómo coordinar los sistemas económicos y los medios de subsistencia con el intenso incremento de la población humana* (n. 185). Por aquí debe ir la solución: *desarrollo económico y social que conserve y aumente los verdaderos bienes del individuo y de toda la sociedad, colaboración mutua de todos los pueblos..., intercambio de conocimientos, capitales y personas* (n. 192). Argumenta con su fe, amor y esperanza inquebrantables que Dios ha concedido a la naturaleza una capacidad casi inagotable; y al hombre una penetrante inteligencia para buscar recursos y ponerlos a su disposición. Los logros conseguidos dan pie a la esperanza, piensa Juan XXIII (n. 189).

2. JUAN PABLO II, la voz que clama en el desierto. Por desgracia, treinta años después, podemos afirmar que el hombre se ha empeñado más en desteñir el Planeta azul que en hacerlo más habitable. Los datos han oscurecido la mirada optimista de Juan XXIII. Se puede decir que Juan Pablo II es un Papa ecologista: hace deporte, le gusta la montaña... Quizá por eso y por la gravedad del problema ha repetido sin cesar, en toda ocasión, el deber del hombre de respetar y embellecer la creación de Dios. A Juan Pablo II le debemos la primera reflexión moral seria sobre el asunto ecológico. Veámoslo en tres documentos decisivos:

— En *Sollicitudo rei socialis* (1987), Juan Pablo II pone de manifiesto el carácter moral de todo desarrollo auténtico, que no puede prescindir del respeto por los seres que constituyen la naturaleza, según una triple consideración: a) La naturaleza de cada ser y su mutua conexión con el ecosistema. No se pueden usar las diversas categorías de seres, vivos o inanimados, como mejor apetezca, según las propias exigencias económicas. b) Limitación de los recursos naturales, algunos no renova-

bles. Usarlos con dominio absoluto pone seriamente en peligro su futura disponibilidad. c) La calidad de vida, amenazada, sobre todo, en las zonas industrializadas, con graves consecuencias para la salud de la población. Rubrica estas consideraciones una nota poético-bíblica: *La limitación impuesta por el mismo Creador desde el principio, y expresada simbólicamente con la prohibición de «comer del fruto del árbol», muestra claramente que, ante la naturaleza visible, estamos sometidos a leyes no sólo biológicas sino también morales, cuya transgresión no queda impune* (n. 35). Es de temer que el hombre actual haya otra vez caído en la tentación. Tenemos un inmenso jardín para nuestro uso y disfrute, pero hemos mordido el fruto del árbol prohibido y la tierra produce abrojos y espinas (Gén 2,16), desierto y contaminación.

— Cuatro años después, Juan Pablo II en *Centesimus annus* (1991) responde a las preocupaciones de ciertos ecologistas, que ven en el aumento de la población un peligro casi inminente de destrucción total de los recursos naturales. Y lo hace con sus mismas armas y argumentos. El hombre también pertenece al ecosistema de la tierra: «Es una especie digna de protección»: *Nos esforzamos muy poco por salvaguardar las condiciones morales de una auténtica «ecología humana»* (n. 38), cuya primera estructura fundamental es la familia, santuario de la vida. Pero *el ingenio del hombre parece orientarse, en este campo, a limitar, a suprimir o anular las fuentes de la vida, recurriendo incluso al aborto... más que a defender y abrir las posibilidades a la vida misma* (n. 39). De *Centesimus annus* se pueden deducir cuatro consideraciones ecológicas, exigidas por la Fe: a) Hay que ir a *la verdad de las cosas*: han sido creadas por Dios para satisfacción y disfrute de todos los hombres. En la transformación del mundo, el hombre es un colaborador de Dios, no un suplantador, y debe respetar la fisonomía propia de la naturaleza. b) Esta *naturaleza* inclu-

ye, aunque no totalmente, al hombre; y, por tanto, el hombre debe ser también objeto de las preocupaciones ecológicas. c) El verdadero *ambiente humano* se compone, ante todo, de condiciones morales que conforman un sistema ético-cultural, por cuyo logro el cristiano debe comprometerse en primera fila. d) Y volvemos a la verdad: la ideología dominante en la actualidad está viciada de un grave *error*: cree que *la economía, por sí misma, es el único valor*. He aquí «el quid» de la cuestión, esta contaminación moral de la especie humana es la que contamina a su vez la bella obra de Dios.

PUNTOS CONCRETOS DEL MAGISTERIO ECLESIAL SOBRE LA CUESTION ECOLOGICA

El documento *pro-memoria de la Santa Sede sobre medio ambiente y desarrollo* para la «Cumbre de la Tierra» (Río de Janeiro, 3-14 de junio de 1992) sostiene que: «*La crisis ecológica es una crisis moral*». En él se recoge lo más significativo en materia ecológica de las intervenciones del Papa en los últimos años; en particular, el *mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990*, bajo el lema «Paz con Dios Creador. Paz con toda la creación». Es la posición oficial de la Santa Sede sobre medio ambiente y desarrollo. Como éste es un documento específicamente ecológico, que resume todo el pensamiento de la Iglesia sobre la ecología, merece la pena que expongamos su contenido a modo de sumario. Los principios básicos que guían las consideraciones de la Iglesia acerca de los temas ambientales son: *la integridad de toda la creación y el respeto a la vida y a la dignidad de la persona humana*. De aquí van emanando los siguientes puntos concretos:

1) La comunidad internacional no puede ignorar que *la crisis ecológica es esencialmente una crisis moral*;

por tanto, la solución requiere una coherente visión moral del mundo.

2) La *persona humana* ocupa el lugar central en el mundo. La contaminación o la destrucción del ambiente son fruto de una visión reductiva y antinatural que desprecia al hombre.

3) La persona humana vive en estrecha interdependencia con toda la creación. Tiene el deber de administrarla bien. Si se viola el orden de la creación, se provoca un desorden ambiental que repercute en el hombre.

4) Los bienes de la tierra son para todos. Todos los pueblos tienen derecho a acceder a aquellos bienes —naturales, espirituales y tecnológicos— necesarios para su desarrollo integral.

5) El mantenimiento y la protección del bien común requieren la *solidaridad* de todos: aceptación de la responsabilidad en las causas y en las soluciones; aunque la equidad pide que este deber sea cumplido según las necesidades y las capacidades de cada parte.

6) Los Estados tienen la obligación de asegurar una justa y equitativa transferencia de la tecnología apropiada para el mantenimiento del desarrollo y la protección del ambiente de todas las regiones.

7) La persona humana no debe ser objeto de experimentos biológicos o químicos en vista del puro progreso de la biotecnología.

8) Toda *guerra* no sólo destruye las vidas humanas y las estructuras de la sociedad, sino que daña el medio: destruye cosechas y vegetación, envenena los terrenos y las aguas. Obliga a los supervivientes a iniciar una nueva vida en condiciones muy difíciles.

9) No es solución ecológica una política orientada únicamente a reducir la población, sino la instauración de un orden justo para todos los pueblos. Las campañas sistemáticas contra la natalidad, dirigidas contra las poblaciones más pobres, tienen muchos visos de racismo.

10) Debe respetarse también la unidad familiar, que es el grupo unitario natural y fundamental de la sociedad. La ayuda económica para el desarrollo no debe estar condicionada a la aceptación de programas de anticonceptivos, esterilización o aborto, que no respetan las conciencias, los derechos de las personas ni las culturas étnicas y religiosas.

El camino del hombre. Como se ve, la Iglesia defiende la naturaleza como creación de Dios, pero pone su énfasis en la protección de la persona: su vida y su dignidad. Como dice *Centesimus annus*, el único camino para la solución de los problemas es el camino del hombre. Cualquier opción personal, decisión política, etc., debe tener siempre en cuenta que el hombre todo y todo hombre se encuentra en su principio, su medio y su fin.

SINTESES

— ¿Es la ecología un problema sólo económico, político y científico, o es también humano y ético?

— La Santa Sede tituló su aportación a la «Cumbre de la Tierra»: *La crisis ecológica es una crisis moral*. La fe puede ofrecer una visión del hombre, del mundo y de la historia; aunque no le competen las soluciones técnicas.

— Juan XXIII aclara algunas cuestiones sobre el mandato bíblico: «Llenad la tierra y dominadla»:

- *Este precepto no es para destruir los bienes naturales, sino para satisfacer las necesidades de la vida humana.*
- *La culpa no es de la vida, sino de la armonización entre vida y recursos.*
- *Es necesario para el desarrollo la colaboración y el intercambio de conocimientos, capitales y personas.*
- *La esperanza está en la capacidad dada por Dios a la naturaleza y en la inteligencia humana.*

— Juan Pablo II recuerda sin cesar el deber del hombre de respetar y embellecer la creación:

- *Hay que respetar la naturaleza de cada ser y su mutua conexión con el ecosistema.*
- *Hay que limitar los recursos naturales, algunos no renovables.*
- *Hay que cuidar la calidad de la vida humana.*
- *El hombre también pertenece al ecosistema.*
- *La familia es la primera estructura fundamental de la ecología humana.*

— En la *Centessimus annus* introduce el Papa estas consideraciones:

- *El hombre, en el disfrute de los bienes naturales, es un colaborador de Dios.*
- *El hombre debe ser también objeto de preocupaciones ecológicas.*

- *El ambiente humano se compone de condiciones morales.*

- *La economía no es el único valor.*

— Las consideraciones sobre medio ambiente se apoyan en la integridad de toda la creación, el respeto a la vida y la dignidad de la persona humana:

- *Los bienes de la tierra son para todos, para todos los pueblos.*

- *Su mantenimiento exige solidaridad y corresponsabilidad.*

- *Es necesario transferir tecnología para la protección y el desarrollo.*

- *La persona nunca puede ser objeto de experimentación.*

- *Toda guerra destruye vidas y destruye el medio.*

- *La solución no está sólo en reducir la población, sino en una mayor justicia distributiva.*

- *Deben respetarse la unidad familiar y la vida humana.*

- *El único camino para resolver los problemas pasa por el hombre, que es el principio y el fin de toda opción personal o decisión política.*

CUESTIONARIO

— El balance final de la conducta humana ante el mandato divino de rehacer, re-crear la tierra, ¿es positivo/negativo?

— ¿Qué motivos y conductas respecto de la naturaleza han motivado en los últimos tiempos la evolución del magisterio pontificio hacia posturas más alarmantes y pesimistas?

— ¿Cuáles son los peligros mayores que amenazan el equilibrio ecológico del mundo?

— ¿Existen contradicciones entre los programas ecológicos y las conductas e intereses de los países ricos, que proclaman la urgencia de salvar la naturaleza?

— El mensaje bíblico, sobre todo el mensaje de Jesús, ¿en qué medida defiende la ecología? ¿De dónde pueden provenir los malentendidos?

— ¿Qué figuras de la historia de la Iglesia se podrían invocar como amantes de la naturaleza?

— ¿Las exigencias de la fe impulsan a los cristianos a un compromiso con la conservación y promoción de la naturaleza? Analizad ejemplos conocidos o comunicad vuestra experiencia.

IGLESIA Y ECOLOGIA

Numerosas han sido las ocasiones en las que la Iglesia católica, al igual que el Consejo Ecuménico de las Iglesias, han manifestado su punto de vista acerca de cuestiones ecológicas. Recogemos a continuación algunos extractos de aquellos documentos que mejor reflejan este sentir respecto a tan importante cuestión.

El hombre, primera riqueza de la tierra

«Gobernar la creación significa para la raza humana no destruirla, sino perfeccionarla; no transformar el mundo en un caos inhabitable, sino en una morada bella y ordenada, respetando todas las cosas. Igualmente, nadie puede apropiarse, de forma absoluta y egoísta, del medio ambiente, que no es una *res nullius* —la propiedad de nadie—, sino la *res omnium* —un patrimonio de la humanidad—, de suerte que los poseedores —privados o públicos— deben reglamentar su uso, entiéndase bien, en beneficio de todos; el hombre es, sin duda alguna, la primera y la más verdadera riqueza de la tierra».

(Del mensaje del Papa Pablo VI a la Conferencia de Estocolmo sobre Medio Ambiente, 1 de junio de 1972).

Nueva relación con la naturaleza

«Consideramos que es escandaloso y criminal que la creación sufra constantemente destrozos irremediables. Somos conscientes de que es necesario establecer una nueva relación de socios entre los seres humanos y la naturaleza. No queremos resolver a costa de otras personas o creando otros nuevos problemas. Queremos trabajar en favor de un orden internacional del medio ambiente».

(Del documento final de la Asamblea Ecu­ménica Europea «Paz y Justicia», celebrada en Basilea del 15 al 21 de mayo de 1989).

Respetar los derechos de las generaciones futuras

«Estamos dispuestos a oponernos a la idea de que todo, en la creación, sólo es materia destinada a ser explotada por el ser humano». (...) «Por esta razón nos comprometemos a ser a la vez miembros de la comunidad viva de la creación, de la cual sólo representamos una especie, y miembros de la comunidad de alianza de Cristo; nos comprometemos totalmente a ser cooperantes de Dios, encargados de la responsabilidad moral de respetar los derechos de las generaciones futuras, y a salvaguardar y a trabajar por la integridad de la creación, teniendo en cuenta su valor a los ojos de Dios, con el fin de instaurar y proteger la justicia».

(Del documento final de la Asamblea Mundial sobre la Justicia, la Paz y la Integridad de la Creación, celebrada en Seúl del 4 al 12 de marzo de 1990).

Urgencia de una nueva solidaridad

«Los Estados deben mostrarse cada vez más solidarios y complementarios entre sí en promover el desarrollo de un ambiente natural y social pacífico y saludable. No se puede pedir, por ejemplo, a los países recientemente industrializados que apliquen a sus incipientes industrias ciertas normas ambientales restrictivas si los Estados industrializados no se las aplican primero a sí mismos. Por su parte, los países en vías de industrialización no pueden moralmente repetir los errores cometidos por otros países en el pasado, continuando el deterioro del ambiente con productos contaminantes, deforestación excesiva o explotación ilimitada de los recursos que se agotan».

(Del mensaje de Juan Pablo II para la Jornada de la Paz, 1990).

ALGUNAS REFERENCIAS DOCTRINALES SOBRE EL TEMA

La preocupación ecológica: *SRS 26*.

Sentido del dominio del hombre sobre la naturaleza: *SRS 34*.

Explotación de la naturaleza y medio ambiente: *OA 21*.

Condiciones morales de una «ecología humana»: *CA 37-38*.

La primera estructura fundamental de la ecología humana: la familia: *CA 39-40*.

PARA CONSULTA Y AMPLIACION DE LA MATERIA

«Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo», *Revista de Fomento Social* 189, 1993.

- ROMERO RODRIGUEZ, José Juan: «Los límites del crecimiento después de Río'92. ¿Más allá del desarrollo sostenible?», *Fomento Social*, enero-marzo 1993, págs. 11-40.
- VARIOS: «Cumbre de la Tierra», *Ecclesia*, 13 de junio 1992, págs. 14-19.

BREVE BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Doctrina Social de la Iglesia. «Desde la "Rerum Novarum" a la "Mater et Magistra"»,* Madrid, 1963, pág. 685.
- BIGO, Pierre: *Doctrina Social de la Iglesia*, Edit. ZYX, Madrid, 1966, pág. 594.
- AA.VV.: *Doctrina Social Católica*, Instituto Social León XIII, Madrid, 1966, pág. 597.
- AA.VV.: *Curso de Doctrina Social Católica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967, pág. 968.
- CHARBONNEAU, P. E.: *Cristianismo, sociedad y revolución*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969, pág. 695.
- ANTONCICH, Ricardo-MUGARRIZ, J. Miguel: *La Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. Paulinas, Madrid, 1987, pág. 292.
- AA.VV.: *Doctrina Social de la Iglesia y la lucha por la justicia*, Ed. HOAC, Madrid, 1991, pág. 221.
- CALVEZ, Jean Yves: *La enseñanza social de la Iglesia. La economía. El hombre. La sociedad*, Ed. Herder, Barcelona (1991), pág. 352.
- CAMACHO, Ildelfonso, S. J.: *Doctrina Social de la Iglesia. (Una aproximación histórica)*, Ed. Paulinas, Madrid, pág. 649.
- IRIBAREN, Jesús, y GUTIERREZ GARCIA, J. L.: *Once grandes mensajes*, BAC, Madrid, 1993.

