



LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA: PERSPECTIVAS DE FUTURO

EUSEBIO BASAURI CEBRIÁN

Afirmar que en este fin de siglo asistiremos a un despertar, desde muy diversas instancias, del interés por la doctrina social de la Iglesia puede parecer una afirmación cuando menos atrevida, pero pienso que está justificada. Es lo que trataré de mostrar en este artículo¹. No pretendo hacer prospectiva ni ejercitar lo que ha venido en llamarse «dimensión profética» de la doctrina social de la Iglesia. Confío en mantenerme, en todo momento, en la más estricta dimensión racional de la cuestión. Tampoco me parece que sea una aplicación de lo que los alemanes llaman «optimismo de meta». Se trata más bien de levantar acta de un proceso ya iniciado. Es verdad que este trabajo se puede encuadrar en la tarea que la *Centesimus annus* ha querido encomendar a la doctrina social: mirar hacia el futuro, ante los desafíos que se le presentan a la sociedad, casi en los umbrales del tercer milenio (cfr. CA, n. 62)².

Cualquier observador del panorama teológico puede señalar que la enseñanza social de la iglesia ha superado el *impasse* del posconcilio³. Só-

1. En este artículo utilizaré indistintamente los términos: «doctrina social» «enseñanza social» y «enseñanza social cristiana», como sinónimos. Aunque estoy de acuerdo con las observaciones del insigne profesor JEAN-IVES CALVEZ en su obra: *L'économie, l'homme, la société*, Paris 1989; entiendo que se ha generalizado este uso indistinto. Cfr. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Doctrina Social de la Iglesia*, en AA. VV., *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid 1992, pp. 661-662.

2. A lo largo del texto me referiré a la «*Centesimus annus*» indicando entre paréntesis las iniciales CA y el número correspondiente.

3. F. FERNÁNDEZ (coord.) y otros, *Estudios sobre la «Laborem exercens»*, Madrid 1987. Idem, *Estudios sobre la Encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Madrid 1990. AA. VV., *Acerca de Centesimus annus*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1991.

lo el volumen de manuales sobre la doctrina social publicados en estos cinco últimos años supera a todos los editados en el periodo anterior del posconcilio⁴.

Las críticas que recibió la enseñanza social desde diversos sectores de la teología, a lo largo de los años 60 y hasta nuestros días, nos resultan —ahora— ilustrativas de las deficiencias y limitaciones de esas teologías⁵, si bien han servido para que la enseñanza de la Iglesia, en materia social, madurase su formulación teológica hasta definir claramente su estatuto epistemológico. De tal manera que estamos en condiciones de aventurar que, a lo largo de estos años, veremos el desarrollo de un renovado quehacer teológico. La empresa no se presenta como tarea fácil porque sospecho que tendrá que vencer muchas resistencias, empezando en los mismos ámbitos teológicos, pero las condiciones para este proceso están dadas. Además, diversos factores —internos y externos a la vida de la Iglesia— articulan un formidable reto para la doctrina social estimulando su desenvolvimiento.

Sin pretender ser exhaustivo procuraré exponer las razones que me llevan a pensar de este modo. Me referiré, en primer lugar, a lo que entiendo que es la cuestión clave de este momento: la sistematización teológica del mensaje de la enseñanza social, centrada en la definición de su estatuto teológico. En un segundo apartado enumeraré los factores internos y externos a la vida de la Iglesia que actuarán como dinamizadores del desarrollo anunciado.

I. ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

A lo largo del año 1991, centenario de la *Rerum Novarum*, hemos leído con frecuencia, en muy diversos medios, un argumento que se puede

4. Citaré algunos manuales sin pretender —obviamente— en esta breve relación establecer ninguna prioridad ni excluir el valor de otros textos: R. BUTIGLIONE y otros, *La dottrina sociale cristiana*, Bolonia 1988. J.-I. CALVEZ, o. c., en nota 1. I. CAMACHO, *Doctrina Social de la Iglesia (Una aproximación)*, Sevilla 1991. J.-L. CHABOT, *La doctrine sociale de l'Eglise*, Paris 1989. J. L. CIPRIANI, (dir.) y otros, *Catecismo de Doctrina Social*, Lima 1988. J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Doctrina Social de la Iglesia*, Pamplona 1987. J. M. de TORRE, *Politics and the Church (From Rerum Novarum to Liberation Theology)*, Vera-Reyes Inc. (Philippines) 1988.

5. Cfr. CL. BOFF, *Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación ¿prácticas sociales opuestas?*, en «Concilium» 170 (1981) 468-476. M.-D. CHENU, *La Doctrine Sociale de l'Eglise comme idéologie*, Paris 1979. Idem, *La Doctrina Social de la Iglesia*, en «Concilium» 160 (1980) 532-538.

resumir así: ¡ya está bien de Congresos y conmemoraciones sobre la doctrina social, lo importante es ponerla en práctica!

Ciertamente, nadie estará en desacuerdo con hacer operativos los principios de la enseñanza social, entre otras cosas, porque la dimensión práctica le resulta esencial. Como ha recordado *Centesimus annus*, el mensaje social del Evangelio debe considerarse como un fundamento y un estímulo para la acción (cfr. CA, n. 57) y se hará creíble por el testimonio de las obras antes que por su coherencia y lógica interna (*ibidem*).

Por otra parte, este argumento se repite ininterrumpidamente a lo largo del Magisterio social, desde León XIII a nuestros días; adelantándose, de algún modo, a las críticas de que el mensaje social de la Iglesia es excesivamente teórico y que no tiene una aplicación práctica. Sin embargo me parece que late el reflejo de algo más profundo en esta cuestión. Me refiero a todo el tema de la naturaleza propia de las propuestas de la Iglesia en materia social, que no se pueden equiparar a ningún mensaje ideológico y que, en consecuencia, tampoco se pueden comparar en su eficacia operativa.

En ocasiones, hemos leído que la Iglesia tiene un amplio y variado mensaje social pero que no se ha puesto en práctica.

Aún participando, de alguna manera, en lo que expresa este juicio tengo la impresión de que las realizaciones sociales han sido, en estos años, muy superiores a lo que podemos llamar «elaboración o exposición teórica» de los principios de la enseñanza social. Aquí sí que se puede hablar de un incomprensible desfase entre la vida y la exposición teológica de unos principios doctrinales nítidamente expuestos por el Magisterio.

Mas aún, entiendo que la principal desproporción se da entre una *praxis* social muy variada y fecunda y la formulación de un excelente *corpus* doctrinal presentado de un modo poco incisivo en tratados y manuales.

Me parece que no será necesario mostrar lo primero. Bastaría referirse a la multitud de instituciones beneméritas de la Iglesia, a menudo casi desconocidas, que realizan una continua y perseverante labor en beneficio de los estamentos más desprotegidos de la sociedad, a lo largo y a lo ancho del mundo. Sin mencionar a esa multitud anónima de cristianos que, a lo largo de la historia, se han inspirado en los principios de la doctrina social de la Iglesia, tratando de vivirla con todas sus consecuencias (cfr. CA, n. 3 y 4).

En cuanto a lo segundo, excepción hecha del colosal Magisterio social de los últimos Pontífices, ¿cuántos textos y autores podemos señalar

como realmente significativos en la exposición y desarrollo de la doctrina social a lo largo de estos años del posconcilio?⁶.

No pasará desapercibido para la historia del pensamiento social cristiano el hecho, por ejemplo, de que sean legión los especialistas y comentaristas del marxismo, cuando curiosamente, esos mismos autores apenas han aportado algo a la elaboración y desenvolvimiento de la enseñanza social cristiana. Se diría que, también dentro de la Iglesia, el prestigio de la utopía marxista ha servido para prestar una excesiva atención a la teoría que se presentaba cómo «la cumbre insuperable del pensamiento humano» (Jean Paul Sartre) dejando —a menudo— preterido el patrimonio social cristiano.

Además, hay también una tendencia a rechazar la vertiente teórica de la doctrina social que parece casi obligada en quienes quisieran encontrar en ésta un formulario de recetas para manejarse, en la vida en sociedad, con respuestas prefabricadas para todo, sin tener que pensar.

Esta actitud lleva la impronta del fracaso porque lo propio de la enseñanza social de la Iglesia es estimular a la responsabilidad personal del cristiano en las consecuencias sociales de su fe (cfr. CA, n. 43). Además, si la enseñanza social cristiana se pudiese formular en un programa cerrado de propuestas para la vida económica y política, ¿qué margen quedaría para la libertad del cristiano en lo temporal? Y, por otra parte, ¿en qué se distinguiría el programa social cristiano de una ideología?

Las respuestas a estos interrogantes tienen, a mi modo de ver, relación con la cuestión fundamental de este momento: formular, de modo preciso, el estatuto epistemológico de la doctrina social. Si los Congresos y encuentros de teólogos con especialistas de las diversas ciencias sociales contribuyen a éste objetivo ¡bienvenidos sean!

1. *Magisterio social de Juan Pablo II*

Es conocido de todos, que corresponde al Magisterio de Juan Pablo II la afirmación de que «la doctrina social de la Iglesia pertenece al campo de la Teología Moral»⁷. Esta afirmación de la *Sollicitudo rei socialis* (30. XII. 1987) ha supuesto un renovado impulso para la doctrina social. No

6. Merecen señalarse, entre otros: J. HOFFNER, *Manual de doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1974. I. MESSNER, *Ética social*, Madrid 1967. Idem, *La cuestión social*, Madrid 1976.

7. JUAN PABLO II, «*Sollicitudo rei socialis*», AAS 80 (1987) 571, n. 41.

han faltado los teólogos que, con mayor o menor lucidez y precisión, se han apresurado a sacar algunas de las consecuencias de esta «redefinición» del estatuto epistemológico de la enseñanza social de la Iglesia⁸.

Es evidente que el impulso decisivo en este giro copernicano para la enseñanza social se debe al Magisterio del Papa venido del Este. Cuando en la Conferencia de Puebla (1979) reiteró la actualidad de la doctrina social, tal vez muy pocos podían sospechar hasta qué punto esta afirmación iba a marcar su Pontificado⁹. Porque no se trata sólo de la conocida trilogía de Encíclicas sociales¹⁰; realmente es posible rastrear, en todo el Magisterio Pontificio, sin excesiva dificultad, la referencia a las consecuencias sociales de la fe, comenzando por la fundamentación de la dignidad de la persona humana¹¹.

Con todo, no es difícil encontrar precedentes a esta nueva situación de la enseñanza social en el Magisterio anterior. Así lo entiende el documento de la Congregación para la Educación Católica en sus «Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes» (Roma, 1988), citando el Magisterio social de Juan XXIII y Pablo VI:

«En cuanto parte integrante de la concepción cristiana de la vida (cfr. Juan XXIII, *Mater et Magistra*, (15. VI. 961): AAS (1961) 453) la doctrina social de la Iglesia reviste un carácter eminentemente teológico. Entre el Evangelio y la vida real, en efecto, hay una interpelación recíproca que, en el plano práctico de la evangelización y la promoción humana, se concreta en fuertes vínculos de orden antropológico, teológico y espiritual, de

8. G. COLOMBO, *La dottrina sociale della Chiesa 'appartiene' al campo della teologia*, en «Seminarium» 31 (1989) 235. T. LÓPEZ, *La doctrina social de la Iglesia. Balance del posconcilio*, en «Scripta Theologica», 22, 3 (1990) 809-842. Idem, *Naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia: Estatuto teológico*, en o. c. en nota 3: *Estudios sobre la Encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, pp. 41-61. R. M^a SANZ DE DIEGO, *Ni ideología, ni «Tercera vía»: Doctrina para la acción*, en «Fomento Social», 172 (1988) 345-368.

9. JUAN PABLO II, *Alocución a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla* (28. I. 1979), parte III, n. 7: AAS 71 (1979) 203.

10. Para facilitar la tarea de contrastar citas, y como estos documentos están al alcance de todos, a partir de ahora no remitiré a «Acta Apostolicae Sedis» y utilizaré la numeración de las versiones comunes. JUAN PABLO II, *Laborem exercens* (14. IX. 1981). Idem, *Sollicitudo rei socialis* (30. XII. 1987). Idem, *Centesimus annus* (1. V. 91).

11. Cfr. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* (4. III. 79), nn. 10, 11, 13-15, 17. Idem, *Dives in misericordia* (30. XI. 80), n. 6). Idem, *Laborem exercens* (14. IX. 81), nn. 4, 9, 25, 27. Idem, *Redemptoris Missio* (7. XII. 90), nn. 4, 12, 39.

modo que la caridad, la justicia y la paz son inseparables de la promoción de la persona humana» (cfr. Pablo VI, Exhort. Apost. *Evangelii nuntiandi*, (8. XII. 1975) 29. 31: AAS 68 (1976) 25. 26).

«Este carácter teológico de la doctrina social se manifiesta igualmente en su finalidad pastoral de servicio al mundo, atenta a estimular la promoción integral del hombre mediante la praxis de la liberación cristiana, en su perspectiva terrena y trascendente.(cfr. *ibidem*, 26). No se trata de comunicar sólo un «puro saber, sino un saber teórico-práctico de alcance y proyección pastorales, coherente con la misión evangelizadora de la Iglesia, al servicio del hombre completo, de cada hombre y de todos los hombres. Es el recto conocimiento del hombre real y de sus destinos (cfr. Conc. Vat. II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 12 ss.) lo que la Iglesia puede ofrecer como aportación suya a la solución de los problemas humanos»¹².

Como este conocimiento del hombre le viene dado a la Iglesia por la Revelación, podemos decir que la Sagrada Escritura, como fuente de la doctrina social, da razón de su estatuto teológico, mientras que el carácter fontal de la realidad social justifica que la doctrina social sea teología moral, es decir, una reflexión sistemática, desde la fe, orientada al quehacer moral. En este contexto se entiende por qué:

«Desde el momento que la doctrina social de la Iglesia deduce de la Revelación verdades, elementos de valoración y de discernimiento, reivindicando para sí el «carácter de aplicación de la Palabra de Dios a la vida de los hombres y de la sociedad» (Juan Pablo II, Carta Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 8) tiene necesidad de un sólido encuadramiento filosófico-teológico»¹³.

Efectivamente, también la novedad del Magisterio social de Juan Pablo II, al definir la doctrina social como parte de la teología moral, tiene que ver con su pensamiento filosófico y, sobre todo, con su quehacer teológico.

a. *Pensamiento filosófico y teológico de Juan Pablo II*

Es bien conocido que la antropología contemporánea viene influenciada, en buena parte, por la fenomenología existencial y el personalis-

12. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, Roma 1988, n. 5.

13. *Ibidem*, n. 9.

mo¹⁴. Es posible encontrar, en el pensamiento antropológico de Juan Pablo II afinidades, al menos temáticas, con esas corrientes de pensamiento, con aportaciones originales, tamizadas en la ontología tomista¹⁵.

Pero en lo que respecta a nuestro interés, el pensamiento del Papa es taxativo: concibe la antropología cristiana como un capítulo de la teología, pues la Iglesia conoce el sentido del hombre por la Revelación (cfr. CA, n. 55). Y, de este modo, la doctrina social es teología moral al interesarse por el hombre y su comportamiento en el mundo.

Lo primero que llama la atención en este Magisterio social de Juan Pablo II es que no establece la clásica dicotomía entre lo que pertenece a la Revelación, por una parte, y lo que es fruto de la razón natural de otra, como si fueran dos campos diferenciados: exclusivo para creyentes el primero, y susceptible de ser participado con los no creyentes, el segundo. En el Magisterio del Romano Pontífice, la Revelación es igualmente fuente para todo su discurso dirigido al hombre, a todo hombre y a cada hombre, sin posibilidad de dicotomías. Parece que en su quehacer teológico, Juan Pablo II trabaja con el presupuesto de que la fe incluye la racionalidad profunda del hombre, por lo que la Escritura no tiene necesidad de justificar su racionalidad, ante los no creyentes, pues la palabra Revelada incluye en sí la expresión última de la racionalidad¹⁶.

En consecuencia, en el Magisterio social reciente, todo el discurso de la «ley natural» ya no es el punto de referencia obligado. Supongo que a nadie se le escapa que el hecho de que no se hagan referencias en la trilogía social a este tema, no es una cuestión «coyuntural» sino que responde a

14. cfr. M. SCHOONYANS, *La dignidad de la persona humana: principio básico de la doctrina social de la Iglesia* en *Actas XII Simposio internacional de Teología*, Pamplona 1991, pp. 495-511.

15. cfr. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Madrid 1982. Idem, *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid 1982. R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyla*, Madrid 1992.

16. Hay aquí planteada una cuestión que trataré de resumir. Buena parte de la teología preconiliar, aunque considerada como la más impermeable a las tendencias «modernas», se había acomodado al pensamiento secular moderno de separación entre razón y fe, con un rígido «doble orden», propio de un cierto tomismo, el de la llamada segunda escolástica que, en realidad, ya no sigue a Sto. Tomás, pues también para el Aquinate la razón puede trabajar dentro de la fe.

Justamente, la laicización de la cultura es consecuencia de la separación radical entre razón y fe, en la que a la razón le corresponde el gobierno de lo natural y la fe es relegada a lo sobrenatural; pero, al final, este sobrenatural no es más que un accidente de la realidad, es decir, del orden natural (cfr. G. COLOMBO, *El problema de lo sobrenatural*, Barcelona 1961).

un planteamiento de fondo. Sea como fuere, este modo de proceder refuerza el estatuto teológico de la doctrina social: el centro de interés se desplaza a la Revelación, de una parte, y a la consideración de la realidad, de otra¹⁷.

Aunque sea ésta una cuestión muy matizable, permítanme apuntar una opinión personal sobre la raíz última del peso específico de las enseñanzas sociales de Juan Pablo II en el conjunto de su Magisterio. Hemos señalado que su pensamiento social es, sin duda, original en muchos planteamientos que tienen que ver con su discurso filosófico y con su personal quehacer teológico; pero el motivo principal de la importancia que concede a la doctrina social, me parece que está en algo más elemental.

Tengo para mí que toda la preocupación y solicitud por la cuestión social remite en Juan Pablo II a lo que denomina, con expresión recogida en el Vaticano II, *unidad de vida* (cfr. Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, n. 34). Algo diremos sobre éste tema al tratar de la Nueva Evangelización.

b. *Un nuevo modo de Magisterio social*

Por último, considero imprescindible referirme, al menos de pasada, a un modo nuevo del Magisterio social de Juan Pablo II: sus viajes apostólicos por todo el mundo.

Ningún otro Pontífice de nuestra era ha tenido la oportunidad de conocer de primera mano las necesidades de tantos hombres de nuestro tiempo. Muy pocos hombres de nuestro mundo han podido ver con sus propios ojos las carencias de tantas gentes de nuestra tierra.

No es posible detenerse en el estudio pormenorizado de este capítulo, como por otra parte sería conveniente, para completar la comprensión

17. El derecho natural ha sido considerado, durante muchos años, una fuente de la doctrina social. En las encíclicas sociales de Juan Pablo II no se trata de la ley natural. No es que el Papa no se refiera nunca a la ley natural, en relación con la cuestión social (cfr. Homilía en Carpineto Romano, 1. IX. 1991), sólo que ya no es una línea de fuerza en su discurso, Pero ésta es una de las características de la doctrina social de la Iglesia: que mantiene una continuidad en aspectos fundamentales y va cambiando en sus formulaciones y planteamientos.

Nadie se extraña de que Juan Pablo II no utilice, como Pío XI, habitualmente (cfr. Discurso a un congreso sobre la «Rerum Novarum», 2. III. 1991), las ideas sobre el cooperativismo, o que no haga uso del concepto de socialización de la «Mater et Magistra» de Juan XXIII; del mismo modo, no debería extrañar que Juan Pablo II no acuda al iusnaturalismo para exponer la doctrina social.

del mensaje social de este Pontificado. Sólo destacar que es posible ver en estos viajes una «forma particular» de Magisterio social. Ya no son únicamente las palabras, sino los hechos, los que están mostrando un interés especial de la cabeza de la Iglesia por los más necesitados, desde las favelas del Brasil hasta las tierras calcinadas por la sequía en África. Pienso que en estos lugares —particularmente donde es palpable el horror al que puede llegar la obra de los hombres, como en la isla de Gorée o en el holocausto de Auschwitz— el discurso antropológico de Juan Pablo II adquiere una particular consistencia.

2. *Relación de la doctrina social con otras partes de la Teología*

Veamos ahora algunas consecuencias del nuevo estatuto epistemológico de la doctrina social en su relación con otras ramas de la Teología. Antes he de aclarar que no me detendré en la relación de la enseñanza social con la época, aunque Juan Pablo II cifre en la reforma ético-cultural el horizonte del cambio para los próximos años (cfr. CA, n. 393), porque es en la teología donde quiere ubicarse la doctrina social. Por otra parte, es patente que la enseñanza de la Iglesia en materia social aporta las grandes orientaciones éticas. Además, podemos considerar que la antropología —parte esencial de la enseñanza social— constituye el mismo fundamento de la ética.

Definida la doctrina social como perteneciente a la teología moral, es manifiesto que sus relaciones serán particularmente decisivas, de una parte con la Exégesis y, de otra, con la Teología Moral. Pero, en primer lugar, conviene señalar, como ha escrito el Cardenal Ratzinger, que en realidad: «El problema de la responsabilidad social de la fe pertenece al núcleo de la teología fundamental»¹⁸.

Si consideramos a ésta como la disciplina que se plantea como problema primario la cuestión de la *significatividad-credibilidad de la propuesta cristiana en su conjunto*, es patente que le afecta el estudio de las consecuencias sociales de la fe en Jesucristo¹⁹.

Sólo que, mientras para algunas teologías de nuestro tiempo la relación fe-consecuencias sociales ha sido sustancialmente alterada, subrayando una errónea interpretación de lo social hasta desplazar el verdadero centro

18. J. RATZINGER, *Fe cristiana y responsabilidad ante la sociedad y el mundo*, en «Atlántida», 9 (1992) 45-54.

19. Cfr. S. PIÉ I NINOT, *Tratado de Teología Fundamental*, Salamanca 1989, p. 46.

de la fe, para la doctrina de la Iglesia, lo social está permanentemente mediado por la razón, en una relación siempre abierta y nunca definitiva o cerrada²⁰. Así lo expresa el Cardenal alemán:

«La fe incluye en sí misma lo social, pero no en la forma de un programa concreto de partido, de un ordenamiento estructural del mundo llevado a término. Lo social está presente en la fe precisamente en la modalidad de la responsabilidad, es decir, enviando de nuevo a la mediación de la razón y de la voluntad. Razón y voluntad deben intentar concretar y realizar en las situaciones históricas cambiantes la medida, alentada por la fe, de la *mispat* (justicia) de Dios, siempre en la esencial imperfección de lo inacabado del proceder histórico humano, a quien no le es dado ensalzar el «reino», sino que le es confiado el deber de salir a su encuentro con las obras de la justicia y del amor. La necesaria mediación, incluida en el concepto de la *mispat*, indica al mismo tiempo el preciso lugar teológico y metodológico de la doctrina social católica»²¹.

Pienso que no hará falta subrayar la importancia de la relación exégesis-doctrina social. Justamente lo decisivo y permanentemente original de la aportación cristiana, a la vida en sociedad, viene dado por la Revelación.

En el magisterio social de Juan Pablo II, la contribución de la escritura tiene un estatuto originario. Evidentemente, dentro de las claves hermenéuticas de la Tradición de la Iglesia. En este sentido, la aportación de la exégesis será siempre enriquecedora y necesaria para el desenvolvimiento y profundización en la enseñanza social cristiana.

Que la cuestión social afecta por su misma naturaleza a la moral ya lo dijo el Papa Pecci; pero hasta nuestros días no se establece, nítidamente, la teología moral como ámbito específico para el desarrollo de la doctrina social.

Nadie desconoce que el estudio de la moral ha experimentado, en estos años del posconcilio, notables incidencias. Relatarlas con algún detalle excede el objetivo de nuestro trabajo. Destacaré algo que, sin tener relación con ésa historia, hace referencia directa a nuestro interés. Aún con el riesgo de las imprecisiones de toda generalización, se puede afirmar que la doctrina social de la Iglesia que ha buscado siempre la formación de las con-

20. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (6. VIII. 1984), cfr. caps. VI-IX.

21. J. RATZINGER, o. c., en nota 18.

ciencias de los cristianos se ha dirigido también a los gobernantes de los estados, pero en una relación que podemos decir de prioridad hacia los gobernantes sobre los gobernados.

En el *magisterio* de Juan Pablo II esta relación se invierte, siguiendo una tendencia que viene de Juan XXIII (*Pacem in Terris*), el Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes*) y Pablo VI. Ya no son primero los que rigen el destino de los pueblos, los destinatarios de sus palabras, sino el hombre, cualquiera que sea su condición y situación, en su calidad de reconocer y seguir la verdad en lo íntimo de su conciencia. Lo ha expresado con particular lucidez la *Redemptoris Missio* (7. XI. 1990) al proclamar que:

«La misión de la Iglesia no es actuar directamente en el plano económico, técnico, político o contribuir materialmente al desarrollo, sino que consiste esencialmente en ofrecer a los pueblos no un «tener más», sino «ser más» *despertando las conciencias con el Evangelio*», n. 58. Porque el desarrollo de un pueblo no deriva primariamente del dinero, ni de las ayudas materiales, ni de las estructuras técnicas, *sino más bien de la formación de conciencias*, de la madurez de la mentalidad y de la costumbre» (ibidem).

Al definirse el estatuto teológico de la doctrina social en el ámbito de la teología moral, es coherente que la conciencia pase a ser el interlocutor del discurso social de la Iglesia. Se entiende así que la *Centesimus annus* afirme —entre otras cosas— el reconocimiento de «los derechos de la conciencia humana, vinculada solamente por la verdad natural y revelada, como el fundamento primario de todo ordenamiento político auténticamente libre» (CA, n. 29)²².

3. *Algunas consecuencias*

Volviendo a nuestro tema —el estatuto teológico de la doctrina social— entiendo que la nueva situación, de una parte, establece nítidamente el ámbito propio de las propuestas de la doctrina social y de otra, permitirá cambiar sustancialmente una limitación importante que ha caracterizado a la enseñanza social a lo largo de estos años.

En cuanto a lo primero, ya no será posible que alguien pueda identificar el programa social de la Iglesia con una propuesta ideológica; por la sencilla razón —entre otras— de que por ser teología moral queda reforza-

22. Cfr. también CA, nn. 23 y 51.

da la mediación de la libertad humana. Resplandece así la afirmación de la última Encíclica de que «la Iglesia, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como *método propio el respeto de la libertad*» (CA, n. 46), con todo lo que esta afirmación supone, pues la libertad sólo es plenamente valorada por la aceptación de la verdad. Por lo que, 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 (cfr. CA, n. 39).

Además, es claro que no entra en el ámbito de la moral lo que pertenece a la necesidad sino lo que le afecta a la voluntad libre del hombre. Sabe bien la Iglesia que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas. Por eso las propuestas de la doctrina social no pretenderán encuadrar la cambiante realidad sociopolítica en un rígido esquema como es propio de las ideologías (cfr. CA, n. 46).

En cuanto a lo segundo, me refiero al hecho notorio de la escasa presencia —por no decir nula— de las enseñanzas sociales en los últimos años, en el *curriculum* de las Facultades y Centros Superiores de enseñanza de la Teología.

Posiblemente es todavía pronto para evaluar todas las consecuencias de este vacío. Resulta más seguro señalar, por contraste, algunas características de la situación anterior. En realidad, ésta es una tarea que cada uno puede hacer por su cuenta. Basta con que cada uno trate de responder —no es una cuestión retórica— a esta pregunta: ¿dónde y de qué manera recibió Vd. el conocimiento de la doctrina social?²³

Pienso que la solución a esta cuestión explica, en parte, el motivo de la falta de interés por la enseñanza social en los estudios teológicos y también, en consecuencia, el deslumbramiento, para muchos, ante algunas corrientes teológicas de los años pasados.

Sería un tema de investigación revelador, conocer cuantas tesis doctorales se han publicado en estos 25 años sobre la enseñanza social. En cualquier caso, es patente que el estudio de la doctrina social ha conocido, en este tiempo, un momento de inflexión.

23. Recuerdo muy bien las clases que sobre la «*Populorum Progressio*» recibí en el Colegio de los PP. Escolapios de Bilbao, en el año 1967, en la asignatura de Filosofía de sexto curso de bachillerato. Se notaba la cualificada preparación filosófica y el conocimiento del magisterio social de la Iglesia del profesor Eizaguirre, que más tarde sería Diputado General, en las primeras instituciones democráticas vascas, durante los años de la transición.

En la mayor parte de los Centros de Enseñanza Superior de la Iglesia la enseñanza social se ha estudiado —en el mejor de los casos— como parte de la filosofía social o como un apartado de la Sociología, o un apéndice de la Teología moral.

Salvo excepciones, desde la publicación de la *Sollicitudo rei socialis* (30. XII. 1987) y tras la posterior publicación de las «Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes» (Roma, 1988), de la Congregación para la Educación Católica, se ha incluido el Magisterio social como unas lecciones, en el tratado de justicia, de las virtudes morales. Y desde la publicación de *Centesimus annus* (I. V. 1991) —dónde se reafirma el contenido teológico de la doctrina social (cfr. CA, n. 55)— se suceden diversas iniciativas prácticas, encaminadas a darle un tratamiento académico adecuado²⁴.

En la medida en que se profundice en este camino, iniciado apenas hace cinco años, entiendo que la enseñanza social estará en condiciones de responder, del modo más conveniente, al reto que le plantean diversas cuestiones de nuestro tiempo.

II. PERSPECTIVAS DE FUTURO

Veamos ahora las principales razones por las que entiendo que el desarrollo y profundización de la doctrina social viene exigido por motivos internos y externos a la vida de la Iglesia. No es preciso señalar que tratar con detalle alguno de estos apartados excedería el límite de este trabajo. Por otra parte, cualquiera puede añadir otros motivos o, incluso, apuntar como más importantes otras razones que llevarían a la misma conclusión.

Puede parecer tan evidente el conjunto, que me pregunto si será necesario exponerlo. Me esforzaré en superar la tentación de interrumpir aquí el trabajo, porque lo he iniciado con el compromiso de justificar una afirmación que exige pruebas.

24. Master de doctrina social de la Iglesia en la Universidad Pontificia de Salamanca (curso 91/92); la doctrina social nueva especialización teológica en la Universidad Lateranense de Roma para el curso 92/93.

A. MOTIVOS INTERNOS A LA VIDA DE LA IGLESIA

1. *El papel de la doctrina social de la Iglesia en la Nueva Evangelización*

Si es posible resumir en una expresión el programa de la Iglesia para este tiempo, ésta es: Nueva Evangelización. Juan Pablo II ha precisado, en su última encíclica, los fundamentos y el papel que le corresponde a la doctrina social en esta tarea:

«Para la Iglesia, el hombre es la única criatura que Dios ha querido por sí misma y sobre la cual tiene su proyecto, es decir, la participación en la salvación eterna» (CA, n. 53).

Por eso, la doctrina social de la Iglesia, que se propone ayudar al hombre en el camino de la salvación, «tiene de por sí el valor de un *instrumento de evangelización*: en cuanto tal, anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo» (CA, n. 54). En consecuencia, «enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y *forma parte esencial del mensaje cristiano*» (cfr. CA., n. 5).

En todo el magisterio del Pontífice es evidente la relación, digamos genética, con los temas y preocupaciones del Vaticano II. En el último Concilio se afirmó solemnemente que: «El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerada como uno de los más graves errores de nuestra época»²⁵. Tal vez sea en las consecuencias sociales de la fe dónde esa ruptura ha causado mayores desequilibrios. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que Juan Pablo II manifiesta un particular interés en destacar la importancia de vivir en unidad de vida para los cristianos de nuestro tiempo²⁶. En la convicción de que viviendo con coherencia su fe en Jesucristo, el cristiano tiene una aportación insustituible para la resolución de los problemas de la vida en sociedad en cualquier situación o región del mundo.

25. CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral «Gaudium et spes»*, n. 41.

26. El tema de la unidad de vida está planteado en el Concilio Vaticano II (cfr. «*Presbyterorum Ordinis*», n. 14). Juan Pablo II lo desarrolla (cfr. *Exhortación Apostólica «Christifideles laici»*, nn. 17, 34, 59) y, en relación con la nueva evangelización, afirma que ésta exige rehacer en todas partes el entramado cristiano de la sociedad humana. Pero que esto sólo será posible «si los fieles laicos saben superar la fractura entre el Evangelio y la vida, recomponiendo en su vida familiar cotidiana, en el trabajo y en la sociedad, esa unidad de vida que en el Evangelio encuentra inspiración y fuerza para realizar con plenitud» (ibidem, n. 34).

En este sentido, hemos sido testigos en la Europa del este, en esta última década, de acontecimientos insospechados. Para Juan Pablo II han sido unos obreros, de un país de mayoría católica, los primeros protagonistas de los sucesos que han cambiado el panorama internacional y las expectativas para el fin de siglo²⁷. En la última encíclica social, el Pontífice les tributa un merecido homenaje. Rompiendo el modo habitual en el Magisterio social de los Papas de referirse a los acontecimientos recientes, sin precisar las coordenadas espacio-temporales, Juan Pablo II atribuye a *las grandes revueltas habidas en Polonia, en nombre de la solidaridad* (cfr. CA, n. 23), a lo largo del año decisivo de 1989, el valor de factor desencadenante de una crisis de largo alcance²⁸.

Pienso que la historia nunca olvidará a estos obreros que «han desautorizado la ideología que pretendía ser su voz, encontrando y como descubriendo de nuevo expresiones y principios de la doctrina social de la Iglesia, partiendo de la experiencia vivida y difícil del trabajo y de la opresión» (CA, *ibidem*). Unos obreros que han sabido vivir su fe en coherencia, buscando ámbitos de libertad no sólo para la vida política, sino también para la educación en la fe de sus hijos y para el conjunto de las libertades. Y ¿no es éste un ejemplo puntual de las virtualidades para la vida en sociedad de lo que Juan Pablo II denomina unidad de vida?

2. La madurez de la teología del laicado

En estrecha relación con el tema anterior, podemos considerar la madurez de la teología del laicado, factor decisivo para comprender la vida de la Iglesia en este fin de siglo. Es de sobra conocido que en el Concilio Vaticano II declara, dentro de una eclesiología de comunión, el papel sustantivo del laicado en la Iglesia²⁹. En el aula Conciliar, de manera explíci-

27. «Ojalá que el mundo no olvide que han sido precisamente los obreros quienes desempeñaron el papel principal en la caída del sistema que debía defenderlos e identificarse con sus intereses» (Juan Pablo II, 5. II. 1991).

28. Es conocido que diversos autores atribuyen a la influencia del propio Juan Pablo II un papel decisivo en estos acontecimientos: B. LECOMTE, *La vérité l'emportera toujours sur le mensonge*, París 1991. A. FROSSARD, *Le monde de Jean Paul II*, París 1991. Para Mijail Gorbachov, autor de la «Perestroika»: «Ahora es posible decir que todo lo que ha pasado en Europa Oriental en los últimos años no hubiera sido posible sin el esfuerzo de este Papa» («La Stampa» Turín, 2. III. 1992).

29. Aunque este trabajo no pretende otra cosa que apuntar unos temas sin querer desarrollarlos, me parece de justicia citar aquí el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer por su contribución a la madurez del laicado en la vida de la Iglesia. Tam-

ta, se reconoce que: «Compete a los laicos propiamente, aunque no exclusivamente, las tareas y el dinamismo seculares»³⁰.

El Magisterio de Juan Pablo II, tomando una vez más origen en el Concilio, desarrolla este principio, particularmente en el capítulo III de la Exhortación Apostólica *Christifideles laici* (30. XII. 1988), verdadera carta magna del laicado; y a partir de este documento se profundiza en este mismo sentido.

Veamos, por ejemplo, algunas consideraciones sobre la actuación de los laicos en lo social al hilo de las palabras del Papa:

«Esa acción en el campo político, económico y social, en otras palabras, la búsqueda del bien común, es *función propia, específica y característica de los fieles laicos*. Forma parte de vuestra misión, y debéis ejercerla con la plena autonomía personal de que gozáis como ciudadanos de la ciudad terrenal y como hijos de Dios, *libres y responsables*.

Es evidente que una interferencia directa por parte de eclesiásticos o religiosos en la praxis política, o una eventual pretensión de imponer, en nombre de la Iglesia, una línea única en las cuestiones que Dios dejó a la libre discusión de los hombres, constituiría un *clericalismo* inaceptable. Pero igualmente incurrirían en otra forma no menos perjudicial del *clericalismo* los fieles laicos que, en cuestiones temporales, pretendieran actuar, sin ninguna razón o título, como sus portavoces o al abrigo de la jerarquía»³¹.

Son tan importantes las consecuencias que se derivan de esta madurez del laicado para el desarrollo, y en la aplicación, de la enseñanza social cristiana, que nos permite ahora entender, con mayor precisión, cuál sea el papel de la Jerarquía y del laicado en las cuestiones temporales³². Ade-

bién en relación con la unidad de vida, la libertad de los cristianos en su actuación temporal, la teología del trabajo etc. es obligada su referencia. Ciertamente, son muchos los aspectos de las consecuencias sociales de la fe que tienen en el Fundador del Opus Dei un adelantado. cfr.: A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, Pamplona 1979. J. L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, Madrid 1966. Idem, *Cristianismo, Historia, Mundo*, Pamplona 1973. Idem, *Mundo y santidad*, Madrid 1984. P. RODRÍGUEZ, *Vocación, Trabajo, Contemplación*, Pamplona 1986.

30. CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral «Gaudium et spes»*, n. 43.

31. JUAN PABLO II, Campo Grande (Brasil), 17. X. 1991.

32. «No toca a los pastores de la Iglesia intervenir directamente en la construcción política y en la organización de la vida social. Esta tarea forma parte de la vocación de los laicos que actúan por propia iniciativa con sus conciudadanos» (Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre Libertad cristiana y liberación* (22. III. 1986), cap. V, n. 80). Cfr. también: Pío XI, «*Quadragesimo anno*», n. 14. JUAN PABLO II, «*Centesimus annus*», Introducción.

más, resulta fácil a su luz comprender las dificultades por las que han atravesado tantas iniciativas del catolicismo social a lo largo de su historia reciente³³. Es patente que no se puede juzgar desde nuestro tiempo aquellas realizaciones, sin cometer un error de interpretación histórica; pero parece evidente que las posibilidades de desenvolvimiento de esas iniciativas venían, cuando menos, condicionadas por la interpretación protagonista atribuida al clero.

3. *El declive de la teología de la liberación de inspiración marxista*

Posiblemente el mayor reto para la doctrina social de la Iglesia en la última década ha sido la teología de la liberación de inspiración marxista³⁴. De hecho, el primer documento sobre la teología de la liberación comprometió a la Iglesia a responder a este reto con la recuperación de la enseñanza social de la Iglesia³⁵.

Está muy reciente la fuerte crítica con la que fue acogido este texto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Particularmente recordamos cómo fue calificado de la «vergüenza de nuestro tiempo» la situación de «millones de nuestros contemporáneos que aspiran legítimamente a recuperar las libertades fundamentales de las que han sido privados por regímenes totalitarios y ateos, que se han apoderado del poder por caminos revolucionarios y violentos»³⁶.

Apenas ocho años de aquel controvertido juicio, y la historia reciente no ha hecho más que confirmar su valor profético. Porque, a mi modo de ver, el drama de la teología de la liberación de inspiración marxista, además de otras razones, es que abraza esta ideología cuando ya eran manifiestos los síntomas del agotamiento de su discurso. El fenómeno es demasiado

33. J. ANDRÉS-GALLEGO, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid 1984. E. BASAURI CEBRIÁN, *El movimiento católico obrero en España, 1914-1922 (Los sindicatos católicos en «Razón y Fe»)*, Tesis de doctorado I y II vols., Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1979.

34. Muchos trabajos han esclarecido este proceso en sus orígenes y metodología. Cfr. J. L. ILLANES, *Teología de la liberación. Análisis de su método*, en «Scripta Theologica» 18 (1986) 743-786. L. F. MATEO-SECO, G. Gutiérrez, H. Assmann, R. Alvés: *Teología de la liberación*, Madrid 1978. Idem, *El futuro de la teología de la liberación*, en «Scripta Theologica» 22 (1990) 195-211. J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Teología de la liberación y lucha de clases*, Madrid 1985.

35. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*, (6. VIII. 1984) XI, 12.

36. Ibidem, XI, 10, 1.

conocido como para volver sobre él. Basta con una consideración que salta a la vista: la dependencia de la metodología marxista supone un lastre excesivo para esa teología. Somete a algunos de sus autores a una distorsión de la realidad que difícilmente encontrará nuevos adeptos³⁷.

Por otra parte, las influencias de esta teología, en diverso grado y medida, han sido evidentes en los países latinoamericanos. A lo largo de las décadas de los setenta y ochenta ha podido mostrar la eficacia de sus principios programáticos en la transformación de la sociedad. Tanto que, siguiendo el discurso liberacionista, se puede uno preguntar si la *praxis* propuesta ha contribuido, en algún caso, a instaurar una sociedad más libre y más humana³⁸. Tal vez sea Nicaragua dónde, de forma más profunda, han operado los partidarios de la teología de la liberación —incluso con responsabilidades directas de gobierno— en la consecución de sus objetivos. Y, sin embargo, ¿se puede decir que han conseguido sacar a ese país de la situación de dependencia en que se encontraba? Cualquiera que haya leído o conocido algún autor de estas teologías puede adelantar las respuestas del pensamiento liberacionista a esta pregunta. Pero lo cierto es que el propio pueblo nicaragüense —como tantos otros pueblos que vivían en el paraíso del socialismo real— cuando se le dió la oportunidad de manifestar su opinión no ha dudado en rechazar la utopía. Me parece que esta prueba de la *praxis* es la más definitiva para descalificar un discurso inicialmente pro-

37. Para L. BOFF (cfr. *El final de una industria: el anticomunismo*, en «Concilium» 255 (1989) 154: «Hoy vemos que los países del Este tienen la hegemonía del discurso de la democracia». Para estar escrito en el año 1989 no deja de ser una consideración, cuanto menos, destacable. Tal vez esta clarividencia en el juicio sea imputable principalmente a la metodología empleada. Es una cuestión que me ha llamado la atención desde hace años. Porque no se da sólo entre eclesiásticos o personas a las que por no conocer una determinada situación no se les puede exigir cierto rigor. Curiosamente, se da también con profusión, entre profesionales de las ciencias sociales. En este sentido, recuerdo que en el curso 1969/70, en una conferencia para estudiantes de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad Complutense de Madrid, el Catedrático de Estructura Económica Sr. Tamames, cuando España estaba iniciando los trámites para la incorporación a la CEE (Comunidad Económica Europea), manifestó que era inconveniente esta política. Al acabar la sesión, en un aparte, un grupo de estudiantes, pudimos preguntar al Catedrático cuál era entonces la alternativa para España y, ante nuestro estupor, nos manifestó que el COMECON (el equivalente a la CEE en los países del Este).

38. «La teología de la liberación, que busca partir del compromiso por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva, debe ser verificada por la práctica de ese compromiso» G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, p. 387.

cupado por la miseria de los pueblos; aunque con una dependencia metodológica de la cosmovisión marxista, generadora de más miseria y dependencia. Por otra parte, cabe esperar que las transformaciones de los países del este de Europa hagan replantearse a los teólogos liberacionistas algunos de sus presupuestos³⁹. En cualquier caso, las circunstancias de injusticias que dieron origen a estas teologías no parecen haber mejorado y siguen siendo un fuerte revulsivo para la enseñanza y la *praxis* social cristiana.

4. *El diálogo interconfesional con los ortodoxos y protestantes.*

Otro factor que estimulará el desarrollo y desenvolvimiento de la doctrina social puede ser el diálogo interconfesional y con otras culturas.

Es muy conocido que los cristianos separados no han prestado excesivo interés al desarrollo de las consecuencias sociales de la fe. No hace falta decir que esto es resultado de planteamientos teológicos de origen. En el caso de las iglesias ortodoxas, porque carecen de la dimensión racional que exige la doctrina social y, en el caso de las iglesias surgidas de la reforma protestante, porque el principio de la *sola scriptura* también propicia el abandono de esa dimensión racional. Además, unas y otras, no han superado las estrechas relaciones con el poder político en el que han confiado la acción social. Por lo que igualmente han coincidido, por motivos distintos, en limitar la madurez del creyente en los aspectos sociales de su fe.

Hasta el punto de que éste es ahora —y será cada vez más— un capítulo importante en el diálogo interconfesional. Particularmente, con las iglesias ortodoxas de los países del este europeo que ven con asombro cómo la Iglesia católica, con una menor presencia física en esos países, tiene una mayor capacidad para ayudar a solventar los problemas de sus comunidades. En buena parte, por una red de solidaridad que genera instituciones de ayuda social en las condiciones más adversas.

39. Es posible esperar una aproximación de la teología de la liberación a la doctrina social de la Iglesia (cfr. L. F. MATEO-SECO, *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, en o. c. en nota 14, pp. 379-390). No parece que sea lo más preciso entender este proceso como lo hace M. VIDAL: «Opone que la DSI, en el doble sentido anotado al principio (funcionalidad social de la fe y objetivación doctrinal de esa fuerza social del evangelio), puede ser integrada correctamente dentro del proyecto global de la Teología de la Liberación» (cfr. Idem, *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia*, Estella 1992, p. 187).

Por último, deberíamos referirnos también a las culturas y países que todavía no han asimilado, de manera vital, el mensaje cristiano: China, India etc. Es posible que lleguen a conocer el cristianismo a través de los frutos de la enseñanza social cristiana. Lo que se inició en Calcuta con las Misioneras de la Caridad, de la Madre Teresa, es buena prueba para esperar que así sea. Por otra parte, ésta es la experiencia permanente de las misiones en tantos países del mundo. No es éste el momento para desarrollar esta idea, pero lo que está sucediendo en Africa es muy elocuente: en numerosos casos se acude a la Iglesia como la única institución capaz de mediar entre las partes en litigio, por su reconocido interés por el bien común (Angola, Zaire etc.)⁴⁰.

B. MOTIVOS EXTERNOS A LA VIDA DE LA IGLESIA

Esta división puede resultar, en algún punto, algo artificial: diversos motivos que, de una manera casi esquemática expondré ahora, pertenecen también a la vida de la Iglesia. Pero debe tomarse sólo como un intento de ordenar cuestiones diversas aunque coincidentes en un aspecto: todas demandan una solución a la doctrina social cristiana: en algunos casos con una respuesta que ya ha sido formulada; en otros muchos, estamos viendo como la respuesta se va articulando, superando dificultades, por la complejidad de los problemas o por la misma novedad de los interrogantes que se plantean.

40. En 1991, con motivo de los cambios en Europa del este, una oleada de democratización ha sacudido el continente africano. Varios países como Gabón, Congo ó Benín han tenido como Presidentes de sus respectivas Conferencias Nacionales a obispos católicos. En todos estos países y en otros dónde la Iglesia ha sido duramente perseguida —como en Burundi, Ruanda o Uganda— la labor de la Iglesia en educación, sanidad o en la ayuda a los refugiados ha hecho que, más allá de los acontecimientos políticos, sea reconocida y valorada como insustituible por los mismos gobiernos que la han perseguido.

Como en el Zaire, dónde a pesar de la resistencia del Presidente Mobutu para democratizar el país, el papel de la Iglesia aparece como decisivo para evitar un enfrentamiento fratricida entre el gobierno y la oposición.

Del mismo modo que en Angola la mediación de la Iglesia —elegida por las partes en litigio: el gobierno marxista de José Eduardo dos Santos, y el movimiento UNITA de Jonás Savimbi— ha permitido que el país conozca la paz después de treinta años de violencia, primero en la guerra anticolonial contra Portugal (1961) continuada con la guerra civil desde la independencia.

1. *Nuevos horizontes para la doctrina social: la cuestión social por antonomasia es, ahora, la misma vida humana*

A lo largo del siglo XX, el hombre ha experimentado la tensión, de una parte, entre los logros científicos y técnicos que se han sucedido en imparable aceleración y, de otra, ante el horror desencadenado por una aplicación indebida de esos medios. Hasta el punto de que se puede decir que ha redescubierto el valor de la vida humana en la experiencia de su misma fragilidad, aunque, bajo diversos aspectos, siga siendo víctima de una cultura de la muerte que amenaza —como nunca antes registró la historia— la misma vida humana⁴¹.

Esta frase, que puede parecer más propia del gusto tremendista del tramonto del milenio que real, expresa una idea demasiado trivial como para ser justificada. A lo largo de estas últimas décadas, el peligro de un holocausto atómico ha sido señalado tantas veces que ya a casi nadie impresiona. Por otra parte, 105 últimos acontecimientos en el panorama internacional, han rebajado la tensión por el peligro de una guerra total, aunque tampoco parece que se hayan cumplido las felices expectativas del «fin de la historia»⁴².

Pero los miedos del hombre se han desplazado en otra dirección: la que señala el poder de la biotecnología. Un principio ético de la mayor actualidad viene siendo incansablemente repetido por el magisterio de la Iglesia: no todo lo que es posible es al mismo tiempo lícito⁴³. Probablemente en este terreno será dónde se decidan las cuestiones más fundamentales de la vida del hombre en el futuro inmediato.

Para la enseñanza social cristiana la persona humana, que es mucho más que un compuesto de elementos bioquímicos, no debe ser objeto de experimentos biológicos o químicos en vista del puro progreso de la biogenética. Además, la ciencia y la tecnología deben estar al servicio de la persona humana y los principios éticos han de prevalecer sobre cualquier otro interés, particularmente sobre los intereses puramente económicos. En este

41. cfr. JUAN PABLO II, *Carta del Papa a los Obispos de la Iglesia*, (19. V. 1991) en la que se recoge la petición unánime del Consistorio de los Cardenales (4-7. IV. 1991) para que el Papa reafirme solemnemente en un documento (la mayoría de los cardenales pidió una encíclica) el valor de la vida humana y su intangibilidad.

42. F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona 1992.

43. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación* (22. II. 1987), Introducción 4, 4.

sentido, es preciso recordar que toda intervención sobre la estructura o el patrimonio genético de la persona que no esté orientada a la corrección de anomalías, constituye una violación del derecho a la integridad física⁴⁴. Una vez más, la concepción antropológica de la doctrina social da claridad y permite establecer unos límites éticos a intereses que, abandonados a su propia lógica, pueden amenazar la misma vida humana, pues nos encontramos en un momento de la humanidad en el que se puede considerar la cuestión social por antonomasia a la misma vida humana: sometida, desde su origen hasta sus últimos estadios, a las insidias del egoísmo individualista⁴⁵.

En consecuencia, para la doctrina social de la Iglesia ya no se trata sólo de solventar las injusticias a que dió origen un sistema económico, sino de apuntalar el mismo derecho a la existencia del hombre, cuestionado desde el aborto a la eutanasia.

Por esto la familia, santuario de la vida, sigue siendo el centro del interés de la enseñanza social y punto de partida de la gran tarea educativa que exige nuestro tiempo (cfr. CA, 36 y 39). De tal modo que las necesidades de la sociedad para el siglo futuro, exigen la presencia de la Iglesia en la educación de la que, por otra parte, nunca ha estado voluntariamente ausente. Pero ya no sólo porque sea éste el medio más eficaz para el desarrollo de los pueblos sino también para asegurar la misma cultura de la vida.

2. *La cuestión ecológica*

Desde finales de la década de los cincuenta, los gobiernos de los países industrializados de Occidente empiezan a preocuparse de un problema que condicionará el desarrollo: la llamada cuestión ecológica. Comienzan entonces a tomarse las primeras medidas tendentes a preservar el medio ambiente, protegerlo y garantizar su utilización racional⁴⁶.

44. Cfr. *Carta de los Derechos de la Familia* (22. X. 1983), 4, c.

45. «Así como hace un siglo la clase obrera estaba oprimida en sus derechos fundamentales y la Iglesia tomó su defensa con gran valentía, proclamando los derechos sacrosantos de la persona del trabajador, así ahora, cuando otra categoría de personas está oprimida en su derecho fundamental a la vida, la Iglesia siente el deber de dar voz, con la misma valentía, a quien no tiene voz. El suyo. El suyo es el clamor evangélico de defensa y promoción de tal derecho» (cfr. JUAN PABLO II, o. c. en nota 41).

46. Cfr. *Tratado para la Fundación de la Comunidad Económica Europea* (25. III. 1957), artículo 130, r.

Paralelamente, una nueva sensibilidad, preocupada de la naturaleza, se irá abriendo paso en la sociedad, tratando de imponer límites a los desequilibrios que origina, frecuentemente, la industrialización y el desarrollo. Por primera vez desde la Ilustración, se cuestiona con argumentos de peso, una cierta euforia del progreso.

Tampoco la enseñanza social de la Iglesia es ajena a este proceso y, desde Pablo VI, es posible encontrar referencias a este tema en el Magisterio reciente⁴⁷. Juan Pablo II redacta un documento monográfico dedicado a la ecología que se publica a finales de 1989⁴⁸. Antes y después se suceden las intervenciones del Magisterio social de la Iglesia aportando nuevas luces sobre el mismo problema⁴⁹.

En junio de 1992 se reúne en Río de Janeiro la Conferencia Mundial sobre medio ambiente y desarrollo y, una vez más, se pone en evidencia la imperiosa necesidad de la enseñanza social de la Iglesia. Porque algunos países desarrollados tratan de asociar la resolución del problema ecológico al de la llamada explosión demográfica. Siguiendo la simplificación malthusiana, buscan persuadir a los países subdesarrollados para que practiquen políticas de control de la natalidad, cuando está demostrado que la planificación de la población en los países pobres no resuelve el subdesarrollo y tampoco tiene relación alguna con el despilfarro de los países ricos. Lo veremos con más detalle en los apartados siguientes. Ahora, sólo decir que, de nuevo, la doctrina social de la Iglesia plantea los problemas en sus términos fundamentales, al afirmar que la crisis ecológica es esencialmente una crisis moral, por lo que la solución de muchos de los problemas ecológicos con los que se enfrenta la familia humana, requiere unas estrategias basadas en una coherente visión moral del mundo⁵⁰.

3. *La explosión demográfica*

Cualquiera que recuerde los términos en que se planteó la llamada «explosión demográfica», a lo largo de la década de los sesenta, no podrá evitar la impresión de estar asistiendo a un *revival*. Porque se siguen utili-

47. PABLO VI, *Carta Apostólica, «Octogesima adveniens»* (14. V. 1971), n. 21.

48. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*, 1 de enero de 1990, (8. XII. 1989).

49. IDEM, *Sollicitudo rei socialis*, n. 34., IDEM, *Centesimus annus*, n. 37.

50. *Pro-memoria de la Santa Sede en la Conferencia Mundial sobre el medio ambiente y desarrollo* (Río de Janeiro, 3-14. VI. 1992).

zando los mismos o parecidos argumentos, aunque sean de dudosa consistencia. Entonces, el control de la natalidad se presentaba como una vía de apoyo al desarrollo de los pueblos del tercer mundo. El análisis era muy simple: los países subdesarrollados tenían las tasas de natalidad más elevadas; Justamente los países más desarrollados eran, ya entonces, los que tenían las tasas más bajas. Luego, si se quería entrar en la vía del desarrollo, había que someterse a esta condición previa: controlar, por todos los medios, el crecimiento demográfico.

Desde los informes tremendistas del Club de Roma a diversas estadísticas de la FAO todo colaboraba a que no se pudiera opinar en sentido contrario sin quedar marcado, en la comunidad internacional o en los ambientes académicos, con el estigma del disenso.

Fueron los años en los que la doctrina social de la Iglesia tuvo que manifestarse a contracorriente: denunciando las políticas antinatalistas y en la defensa del derecho de la pareja a decidir el número de hijos sin interferencias ajenas⁵¹. La mentalidad neomalthusiana dominante en los países ricos impuso, en muchos casos, medidas antinatalistas en diversos países del tercer mundo. Pero, primero desde la ciencia económica, se puso en evidencia la inconsistencia del argumento según el cual la tierra corría peligro de no poder alimentar a su población⁵². Más tarde no faltaron diversas voces (A. Sauvy, P. Chaunu etc.) que, desde sus ciencias respectivas y en ocasiones sin ningún motivo religioso, se sumaron a los planteamientos de la enseñanza social cristiana⁵³.

Además, en la Conferencia Mundial de la Población de Bucarest (1974) y Méjico (1984) los países del tercer mundo dejaron oír su voz denunciando las connotaciones imperialistas de una política que, lejos de favorecer el desarrollo de los países pobres, se limitaba a controlar su derecho a la vida.

Cuando se podía pensar que el debate de la explosión demográfica había madurado, precisando sus términos, vemos que se repiten, treinta

51. PABLO VI, *Encíclica «Populorum progressio»* (26. III. 1967). Idem, *Encíclica Humanae vitae* (25. VII. 1968).

52. El prestigioso economista Colin Clark demostró la falsedad de los argumentos partidarios del control de la natalidad para potenciar el desarrollo de los pueblos. Cfr. C. CLARK, *Crecimiento demográfico y utilización del suelo*, Madrid 1968. IDEM, *Las condiciones del progreso económico*, Madrid 1980. Idem, *El aumento de la población*, Madrid 1989.

53. A. ZURFLUH, *¿Superpoblación?*, Madrid 1992.

años después, las mismas ideas iniciales. Ahora, el argumento es más articulado: se incorporan la cuestión ecológica y el problema de la sequía, con la consiguiente hambruna de diversos países de África⁵⁴. Pero, en el fondo y en la forma, prevalecen los razonamientos neomaltusianos al servicio de intereses de parte, con un notable desprecio al primero y esencial derecho a la vida humana desde su concepción (cfr. CA, n. 33). Me parece que dentro de dos años, cuando tenga lugar la Conferencia Mundial sobre Población convocada por las Naciones Unidas, volveremos a asistir a un nuevo capítulo de ésta ya vieja historia.

4. *El desequilibrio Norte-Sur*

Porque todo apunta a perpetuar el desequilibrio Norte-Sur. El informe sobre Desarrollo Humano 1992 de las Naciones Unidas refleja este desajuste que no ha hecho más que incrementarse desde que en 1961, Juan XXIII centrara el interés de la opinión pública mundial sobre este problema⁵⁵. Desde entonces, numerosas iniciativas de los gobiernos de los países desarrollados, y de muchas instituciones privadas, tratan de paliar los efec-

54. «La relación existente entre desarrollo y ambiente, por un lado y crecimiento de la población, por otro es compleja y, a menudo, ténue. En décadas recientes las tasas de crecimiento de la población han disminuido en la mayor parte de las regiones de la tierra, mientras que permanecen altas en algunos de los países menos desarrollados. El crecimiento de la población, en sí mismo es raramente la causa primera de los problemas ambientales. En la mayor parte de los casos, no hay relación de causa-efecto entre el número de habitantes y la degradación del ambiente. De hecho, las naciones menos pobladas del Norte son directamente o indirectamente responsables de la mayor parte de los abusos del ambiente global. Por consiguiente, una política orientada a reducir la población, ayuda poco a resolver los problemas urgentes del ambiente y del desarrollo. Las soluciones verdaderas a estos problemas deben llevar consigo no solamente una buena planificación económica y tecnológica, sino justicia para todos los pueblos de la tierra. La Santa Sede está preocupada de modo especial por las estrategias que consideran la disminución de la población como el factor primario para resolver los problemas ecológicos. Los programas del Norte, se convierten fácilmente en un sustitutivo de la justicia y del desarrollo en las naciones en vías de desarrollo del Sur. Estos programas evaden la cuestión de la justa distribución y desarrollo de las abundantes riquezas de la tierra. En muchas ocasiones la Santa Sede ha expresado su oposición al establecimiento de objetivos o metas cuantitativos de población, que implican la violación de la dignidad humana y de los derechos humanos. Campañas sistemáticas contra la natalidad, dirigidas contra las poblaciones más pobres, pueden conducir incluso «a una tendencia a un cierto racismo o favorecer la aplicación de ciertas formas de eugenismo, igualmente racistas» («Sollicitudo rei socialis», n. 25)», o. c. en nota 50, n. 9.

55. JUAN XXIII, *Encíclica «Mater et Magistra»* (15. V. 1961), parte III.

tos nocivos de lo que se han llamado «mecanismos perversos» del sistema económico internacional. No es posible detenerse en la consideración de este punto, pero sí destacar la insistencia de la doctrina social de la Iglesia al señalar que:

1. «El mayor problema —para los países más pobres— esta en conseguir un acceso equitativo al mercado internacional» (CA, n. 33).

2. Por lo que corresponde a las naciones más fuertes ofrecer a las más débiles oportunidades de inserción en la vida internacional (cfr. CA, nn. 35 y 58). Orientando el funcionamiento del mercado hacia el bien común (cfr. CA, n. 52).

3. Facilitando, en relación con la deuda exterior de los países más pobres, las posibles soluciones (reducción, dilación ó extinción) de acuerdo con el derecho fundamental de los pueblos a la subsistencia y al progreso (cfr. CA, n. 35).

Se trata de hacer efectivo el principio de la solidaridad a nivel internacional, abandonando pasados condicionamientos de políticas antinatalistas y aceptando la parte de responsabilidad que tienen los países industrializados en el problema ecológico, porque para todos se imponen —cada vez más— las consecuencias de la interdependencia⁵⁶. Además, fallecida por inanición la teoría marxista, el drama para buena parte de la humanidad es que se le plantea, como única alternativa, un tipo de capitalismo duro sin correcciones éticas. La enseñanza social de la Iglesia aparece entonces como el gran referente para «una solidaridad internacional más concreta y por un nuevo orden mundial en la libertad y en la justicia»⁵⁷.

5. *Los Derechos Humanos*

Desde los primeros textos del magisterio social de Juan Pablo II, se puede afirmar que el tema de los derechos humanos constituye una línea de fuerza en sus enseñanzas. El tema resulta demasiado conocido y ha sido expuesto con detenimiento; pero vale la pena recordar que, también en este punto, se le demandan a la doctrina social cristiana respuestas para diversos interrogantes. Porque, aún siendo evidente que el panorama interna-

56. o. c. en nota 50, nn. 5 y 10.

57. cfr. JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica postsinodal «Pastores dabo vobis»* (25. III. 1992), n. 6.

cional ha cambiado sustancialmente al abrirse tantos pueblos a las libertades políticas, no es menos claro que todavía quedan millones de hombres privados de los más elementales derechos humanos. Además, la libertad religiosa sigue siendo un derecho conculcado en países dónde el fundamentalismo ha instaurado una rara simbiosis de política y religión, particularmente alérgica a la presencia cristiana.

Por otra parte, también en los países que, con razón, se enorgullecen de sus tradiciones democráticas, el panorama no es del todo claro. Como ha recordado la última encíclica social: en los países donde están vigentes formas de gobierno democráticas no siempre son respetados totalmente los derechos humanos, como en el escándalo del aborto (cfr. CA, n. 47). El problema de fondo se cifra en que hay dos concepciones distintas de los derechos humanos: la que podemos llamar «teónoma», que se inscribe en la línea de la declaración de independencia americana (1776), y la «laica» franco-europea, de la declaración de los derechos de «l'homme et du citoyen», de la revolución francesa (1789). Sólo la primera es capaz de asegurar la absoluta inviolabilidad de la persona humana. En la segunda, la «voluntad general» queda condicionada a la utilidad general. Pero para la enseñanza social cristiana: los derechos humanos tienen su fundamento en la dignidad trascendente de la persona, imagen visible de Dios y, por eso, sujeto natural de derechos, que nadie puede violar: ni el individuo ni la clase social ni el Estado (cfr. CA, n. 44).

6. *El trabajo humano*

Para terminar, no podemos dejar de hacer alguna referencia al tema siempre clave para la doctrina social: el trabajo. El peligro de nuevas formas de alienación, en lo que constituye un título de grandeza para el hombre, ha sido señalado por el Magisterio reciente (cfr. CA, n. 41). Porque, antes que nada, el trabajo es vocación del hombre y debe respetarse la subjetividad del trabajo⁵⁸. Además, se debe afirmar siempre la prioridad del trabajo sobre el capital⁵⁹.

Por otra parte, asistimos a un proceso, en cierto modo paradójico, que ya ha sido apuntado⁶⁰. El trabajo está pasando de ser un derecho-

58. Idem, *Encíclica «Laborem exercens»* (14. IX. 1981), n. 7.

59. Ibidem, n. 53.

60. S. BELARDINELLI, *El contexto socio-económico y doctrinal en la época de la «Reum Novarum» y en nuestros días*, en o. c. en nota 14, p. 77.

deber a una especie de privilegio. La lucha que dió origen a la *Rerum Novarum*, entre los que debían trabajar para sobrevivir y los que podían permitirse el lujo de no trabajar, tiende a cambiar sus connotaciones: entre los primeros son cada vez más aquellos que quisieran trabajar pero no encuentran empleo, y los segundos son ahora, los que pueden permitirse el lujo de compartir diversos trabajos remunerados. No es fácil predecir en qué sentido se desarrollarán los acontecimientos futuros; pero un sistema que impide a un segmento importante de la sociedad, en ocasiones superior al 20%, ejercitar un trabajo con el que poder atender a sus necesidades, es evidente que no satisface sus justas expectativas y que genera disfunciones de consecuencias desagradables. En cualquier caso, para la enseñanza social de la Iglesia, atenta siempre a señalar todo lo que sea obstáculo para la plena realización del hombre en la vida social, hay aquí planteado un tema de interés y de preocupación.

Inicié este artículo haciendo una afirmación que ha tratado de justificar: que veremos, en este fin de siglo, un desarrollo e interés creciente por la doctrina social de la Iglesia. He procurado, utilizando la vía racional propia de la enseñanza social, mostrar las diversas razones que justifican esta afirmación. Es posible continuar añadiendo otros motivos de peso a los ya indicados: la necesidad de fundamentar una cultura de la paz, el diálogo interdisciplinar etc. Pienso que es suficiente con lo ya expuesto. Algunos de los temas planteados —la explosión demográfica, la cuestión ecológica, el desequilibrio Norte-Sur etc—, tienen un particular carácter de urgencia. Por esto sólo me queda concluir formulando un deseo que es, en realidad, una súplica a la Providencia: que la mediación de la razón pueda llegar pronto y satisfactoriamente a las perentorias exigencias que, la vida en sociedad, plantea a nuestra fe cristiana en los umbrales del tercer milenio.

Eusebio Basauri Cebrián
Doctor en Teología
ORENSE