

---

# La Doctrina social de la Iglesia frente a las ciencias sociales: Intentos y dificultades de un diálogo

---

Fernán E. González, S.J.\*

---

## INTRODUCCION

Este artículo y la conferencia que intenta reproducir parecen desentonar un tanto en medio de la labor habitual del CINEP tanto en sus publicaciones como en sus ciclos de conferencias y debates públicos. Debido a esto, talvez sea conveniente hacer una breve referencia a la historia del CINEP para explicar el por qué de estas páginas. El CINEP nació, hace muchos años como CIAS, Centro de Investigación y Acción Social, sigla común a centros fundados por la Compañía de Jesús a todo lo largo de la América Latina en los años cincuentas y sesentas. Estos centros tenían precisamente la finalidad de difundir y aplicar el pensamiento social de la

Iglesia a la cambiante y explosiva situación latinoamericana, para contribuir así al necesario cambio de las entructuras sociales y económicas del continente.

En Colombia, los orígenes del CIAS-CINEP se remontan al año 1944, cuando se comenzó a organizar la Coordinación Nacional de Acción Social, encomendada a los jesuítas por los obispos del país. Los sucesos del 9 de Abril de 1948 golpearon a la Iglesia católica colombiana y convencieron a muchos de sus jerarcas de la necesidad de trabajar más a fondo en la solución del llamado "problema o cuestión social". Las labores de la Coordinación se concentran, de manera especial, en la formación y asesoría de

---

\* Doctor en Historia; Investigador en el Centro de Investigación y Educación Popular, CINEP, Bogotá.

dirigentes y organizaciones laicas de carácter social: surgieron así la UTC, FANAL, UCONAL, Cruzada Social, JTC, etc.

A finales de la década de los cincuenta y principios de los sesenta, la Compañía de Jesús se dedicó a formar un grupo de jesuitas con formación especializada en Ciencias Sociales: Sociología, Economía, Demografía, etc. Así se creó en 1966 el CIAS como tal, con mayor énfasis en la investigación académica y docencia universitaria, con cierto divorcio de la acción directa de asesoría a sindicatos y otras organizaciones. Sin embargo, se continuaba trabajando en la asesoría al episcopado colombiano y en cursos de formación social y económica a líderes sindicales, campesinos, sacerdotes y religiosos. Esta labor se concretiza en la creación del Instituto de Doctrina y Estudios Sociales, IDES, cuya dirección es encargada a la Compañía de Jesús por el episcopado colombiano.

Los jesuitas del CIAS se encargaron del IDES desde 1968 hasta 1971: la labor fundamental del Instituto era el dictar cursos de 9 meses de duración para la formación de "agentes de pastoral social". En 4 años pasaron por el IDES 126 alumnos, enviados en su mayoría por los respectivos obispos, superiores religiosos y organizaciones sociales de carácter laico. En estos cursos se estudiaba la Doctrina Social de la Iglesia y se daban elementos de filosofía y de Ciencias Sociales para la comprensión de la problemática

social y política. En este período, los investigadores del CIAS, jesuitas y laicos, empiezan a descubrir la dimensión política de la cuestión social, lo mismo que a hacerse más sensibles a los aspectos conflictivos de la realidad social latinoamericana y colombiana. Se establece un primer diálogo con las Ciencias Sociales y se empieza a descubrir la realidad de la izquierda colombiana.

La separación de los jesuitas del CIAS de la dirección del IDES en 1971 marca el comienzo de una búsqueda de identidad propia por parte del CIAS, búsqueda que ha sido difícil y conflictiva. El CIAS empieza a definirse más como centro de investigación, con alguna presencia en el mundo académico a través de varias cátedras universitarias y una búsqueda de contactos en el mundo campesino que empezaba entonces a organizarse en la ANUC. El énfasis de la labor del CIAS se hace entonces mayor en los análisis de la sociedad aportados por la economía, sociología, ciencias políticas y filosofía social crítica y se deja bastante de lado lo doctrinal y eclesial.

Mucha agua ha pasado por debajo de los puentes desde 1944 hasta 1984: la Iglesia pasó por el Concilio Vaticano II y las conferencias de obispos latinoamericanos en Medellín y Puebla. Colombia salió de la época de la violencia bipartidista para pasar a un régimen de responsabilidad compartida por ambos partidos, que si bien logró la pacificación de la lucha política tradicio-

nal del país se demostró incapaz de realizar las profundas reformas socioeconómicas que el país necesitaba con urgencia. De allí la aparición del fenómeno populista y la radicalización de la protesta social, a la cual no fue ajena la propia Iglesia Católica, sobre todo en el clero cuyo apostolado en los barrios marginales de las grandes ciudades y en las regiones más pobres del campo colombiano lo situaba más cerca de las angustias de la mayoría del pueblo del país.

El CIAS-CINEP se ha movido dentro de este ámbito y de esta evolución de la situación nacional y ha ido modificando sus posiciones originales al ser confrontado por la tremenda realidad social y por el paulatino descubrimiento de que las principales instituciones de la nación se encontraban de espaldas a esa realidad. Las vicisitudes de esta historia que el país ha recorrido durante los últimos 40 años y la evolución interna del propio CIAS-CINEP frente a ellas llevaron al CINEP a irse casi marginando de los temas religiosos y eclesiales ocupándose cada vez más preferentemente de investigaciones propias de las Ciencias Sociales. Sin embargo, la inquietud por establecer un diálogo entre lo religioso-teológico y los aportes de las Ciencias Sociales y por un trabajo más explícito en el campo de lo religioso y pastoral nunca desapareció del todo durante estos años.

De nuevo las vicisitudes de la historia de la Compañía de Jesús y

del propio CINEP hicieron que el CINEP explicitara más claramente la dimensión religiosa y trascendente que subyacía a sus estudios socioeconómicos y políticos y a su trabajo de organización popular.

En toda esta evolución influyó no poco la crisis del pensamiento de la izquierda a nivel mundial, lo mismo que a nivel latinoamericano y colombiano: esta crisis produjo una desmitificación del lenguaje y análisis de la izquierda al interior del equipo del CINEP y una profundización de las posturas críticas frente al pensamiento tradicional de la izquierda en la mayoría de los integrantes del CINEP. Se pasó así de la fácil y acrítica aceptación de no pocas cosas que parecieron provenir de la izquierda a una mayor ponderación crítica del pensamiento radical para discernir los aportes positivos de los negativos. Es obvio que la presencia explícita de muchos católicos e incluso sacerdotes, religiosos y religiosas en los procesos sociales vividos en Centro América y en otros países del continente ayudaron a descubrir que los cristianos podían aportar como tales, es decir, sin perder ni ocultar su identidad cristiana, a un proceso de profundos cambios sociales.

Dentro de la explicitación de la dimensión religiosa de su trabajo, el equipo de jesuitas del CINEP fue convenciéndose de la urgente necesidad de establecer un diálogo entre las Ciencias Sociales y la Teología: de allí la propuesta de hacer un análisis o una relectura de los más

conocidos documentos o encíclicas sociales de los papas y de los documentos episcopales de Medellín y Puebla desde la óptica de las modernas Ciencias Sociales. Se estudiarían así los documentos pontificios desde la *Rerum Novarum* de León XIII (1891) hasta la *Laborem Exercens* de Juan Pablo II (1981), buscando situar cada documento en su contexto histórico y tratando de señalar los esquemas valorativos que subyacían a las soluciones presentadas. Para eso, el equipo jesuíta del CINEP dedicó la última semana laborable de 1983, la semana anterior a la Navidad, a discutir estos documentos previo el esquema que cada uno de los participantes había elaborado sobre uno de los documentos. El estudio se centraba en las posiciones que cada documento asumía con respecto a 1) Trabajo Humano y capital 2) Propiedad privada de los bienes materiales 3) Modelos de Sociedad y Estado subyacentes 4) Sistemas económicos subyacentes. Durante esta semana, el equipo discutió sobre estos temas señalando la evolución presentada desde la *Rerum Novarum* hasta la *Laborem Exercens*, procurando dilucidar cuál sería la especificidad de la Doctrina Social de la Iglesia frente a los diversos modelos socio-económicos y políticos.

El presente ensayo es un intento de elaboración personal en torno a la temática discutida durante esta semana y de las principales conclusiones de esta discusión. El método de trabajo y la desigual calidad de los trabajos previos a la discusión

hacen que este resumen personal adolezca de varias lagunas y deficiencias, de manera que no se pretende ofrecer aquí una versión detalladamente elaborada de todos los temas discutidos sino solo aportar algunas líneas generales que se consideran fundamentales para un diálogo ulterior más profundo. Obviamente, el autor es consciente de estar muy lejos de poderse considerar un experto en estos temas: su visión es —por deformación profesional— la de un historiador que trata de aproximarse a la realidad de la Doctrina Social de la Iglesia con la óptica del científico social. Considera el autor que la evolución de la llamada D.S.I. es parte importante de la conflictiva relación de la Iglesia Católica con el mundo moderno, con la nueva visión del mundo y de la sociedad que surge con la ilustración. En las avatares de esa relación, la Iglesia ha ido modificando profundamente la imagen que tenía de sí misma, pasando de una posición de anatema y condenación sin matices a un diálogo fecundo, así sea aún indeciso y vacilante. El Concilio Vaticano II marca el descubrimiento de la dimensión histórica en las concepciones de la Iglesia: esto lógicamente acarrea consecuencias muy profundas para el pensamiento social de la Iglesia y para el diálogo de la Iglesia con las categorías mentales del mundo moderno.

El autor quiere también manifestar que si bien habla desde una vinculación institucional con la Iglesia y la Compañía de Jesús, es cons-

ciente de que sus planteamientos no representan oficialmente ni a la Iglesia Católica ni a la Compañía de Jesús: es incluso consciente de no representar las posiciones oficiales de todo el CINEP. Quiere presentar este ensayo exclusivamente como una modesta opinión personal aunque reconoce que es deudor de los aportes de un diálogo fecundo con algunos de los miembros del CINEP.

## LA ESTRUCTURA EPISTEMOLÓGICA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Para entrar en la materia de este ensayo, quisiera resumir los planteamientos centrales del diálogo de la D.S.I. con las Ciencias Sociales. A mi modo de ver, el problema central de las dificultades inherentes a ese diálogo reside en la misma estructura epistemológica de la D.S.I., en contraste con la estructura epistemológica de las Ciencias Sociales. La D.S.I. se articula en torno a un núcleo de valores bíblicos-evangélicos, comentado por los pastores de la Iglesia en sus enseñanzas, y leídos en categorías de pensamiento tomados del tomismo. Este núcleo bíblico está generalmente muy implícito en la mayoría de las encíclicas pontificias, que casi no lo mencionan: aparecen muy pocas alusiones en los primeros documentos sociales, pero estas alusiones se van acrecentando en los últimos,

sobre todo en la *Laborem Exercens* de Juan Pablo II, que trata de crear una especie de Antropología bíblica del trabajo. Pero, en general las encíclicas sociales arguyen desde la Ley Natural, tratando de aplicar *categorías tomistas a las cambiantes realidades sociales y económicas* que son experimentadas a través de la *mediación, más o menos implícita de modelos* tomados de las Ciencias Sociales a las cuales tuvo acceso el redactor del documento.

El problema consiste entonces, como muestra Arturo Gaete (1), en que esas categorías tomistas se basan en una metafísica aristotélica de la sustancia y del *accidente* y en una ETICA estoica fundada en la conformidad con un *orden natural preestablecido de antemano*. Ambos estilos de pensamiento dificultan la percepción del mundo y de la sociedad como HISTORIA TRANSFORMADORA Y CREADORA, por lo que no permiten entender el surgimiento del mundo moderno y son muy poco adecuados para impulsar un CAMBIO SOCIAL. Además, estas categorías por su carácter predominantemente estático tienen cierta afinidad selectiva con modelos sociales y económicos de tipo organicista y armónico y tienden a excluir modelos conflictuales de la sociedad: se considera fácilmente que el conflicto es un *desorden* y se da solo *accidentalmente*

(1) GAETE, Arturo, "Catolicismo social y marxismo en el Siglo XIX: un diálogo imposible", en MENSAJE, No. 205, diciembre de 1971 y "Catolicismo social y marxismo en la primera mitad del Siglo XX: aún no es posible el Diálogo", en MENSAJE No. 215, diciembre de 1972.

(*per accidens*), cuando la sociedad se concibe como esencialmente armónica y ordenada; lo sustancial es lo estático y orgánico, lo cambiante y conflictivo pertenecería a la categoría de lo accidental.

Por supuesto, también los modelos de las Ciencias Sociales se analizan con unas categorías previas de pensamiento y presuponen implícitamente un sistema ético de valores previo a la ciencia: la Ciencia se hace a partir de una posición previamente tomada ante el mundo y la sociedad, que refleja nuestros intereses de todo tipo, nuestra educación, nuestra posición en la sociedad. Solo que los sistemas de categorías y valores subyacentes a las ciencias sociales no suelen ser considerados cerrados, ni ahistóricos ni inmodificables, ni basados en un sistema eterno de valores y principios. Por supuesto, también hay grupos y personas que consideran esas categorías y valores de manera inmodificable y atemporal: la tentación de todo sistema de pensamiento es convertirse en dogma y en sistema escolástico. Pero, en general el pensamiento subyacente a las Ciencias Sociales suele considerarse de manera más dinámica: sus sistemas de categorías y de valores son considerados normalmente como aproximaciones provisionales y parciales, siempre sujetos a la confrontación y el cuestionamiento por parte de la realidad de los he-

chos. Así que estas categorías y valores no excluyen de antemano ningún estilo de modelo socioeconómico y político.

En cambio, la concepción metafísica de Aristóteles que Tomás de Aquino adopta para expresar su concepción cristiana del mundo y sociedad y que los papas toman como punto de referencia para responder al problema social tiene algunas consecuencias. Para Arturo Gaete (2), el problema básico del tomista es un problema común a todo pensamiento escolástico, incluido el escolasticismo de tipo marxista. El escolasticismo es siempre un pensamiento recibido, que pertenece a un círculo y un universo culturales muy distintos de aquellos en los cuales es aprehendido. No es nada fácil la transferencia de un sistema de ideas de un pueblo a otro, ni de una época a otra, ya que frecuentemente lo más importante no es el pensamiento explícitamente expresado sino lo que permanece subterráneo a esa expresión: lo "sotopensado" o "subpensado", que expresa a menudo las vivencias milenarias de un pueblo, su estilo de vida y de pensamiento, su cultura en el sentido más amplio del término, que constituye una matriz de interpretación a través del cual se ve e interpreta la realidad. Ese fondo latente de ideas y vivencias es prácticamente intrasferible: según la expresión del mismo Gae-

(2) GAETE, A, "Catolicismo Social y marxismo en el Siglo XIX: un diálogo imposible" en MENSAJE, No. 205, diciembre de 1971.

te, se puede transmitir el tallo, la flor y el fruto que ya están en el árbol pero nunca su raíz que está enterrada en el suelo.

Así, los frailes medievales recibieron la filosofía griega pero sin los presupuestos históricos que llevaron los griegos a crearla y sin el universo cultural y la matriz de interpretación de la realidad que estaba detrás de ella. La recepción de un sistema filosófico previamente construido no busca la creación de nuevas respuestas a problemas ya sentidos sino la aceptación de una solución preexistente a esa problemática. El mecanismo de este tipo de pensamiento es la aplicación de principios y soluciones preexistentes a una realidad que es solo nueva en lo accidental.

Además, el tomismo es un pensamiento de la sustancia, de la esencia o naturaleza, de aquello que permanece inmutable bajo los cambios accidentales y secundarios del devenir histórico. Sustancia es lo que está debajo (sub-stat), lo permanente bajo los fenómenos cambiantes: es lo que existe en sí, lo que tiene en sí subsistencia y se considera como principio interno de actividad, como naturaleza. Se contraponen al accidente, que es toda determinación que se añade al sujeto ya constituido, como la cantidad, calidad, su situación espacio-temporal. Así lo esencial y natural al hombre es ser animal racional y todo su actuar y discurrir es accidental. La vida entera del hombre, la historia

toda de la humanidad pertenece a lo mundable, lo accidental, bajo el cual la sustancia permanente se manifiesta. El tomismo es un pensamiento del ser y no de la acción, que es consecuencia del ser (“Operari sequitur esse”, “El obrar sigue al ser”), aunque se dice que la esencia del ser se perfecciona y realiza en la acción: solo en ello es plenamente él mismo. El mismo historiador del tomismo, Etienne Gilson, confiesa que la indiferencia de S. Tomás frente a la historia es prodigiosa.

Este pensamiento ahistórico contrasta profundamente con el pensamiento moderno, que hace énfasis en el carácter histórico: por ejemplo, el marxismo es básicamente un pensamiento de la historia. El hombre es su propia historia y no preexiste a su actividad sino de modo muy elemental: el hombre se va haciendo a través de la historia. El marxismo es así un pensamiento del devenir, del tránsito por un proceso dialéctico de contradicciones, lo que toma Marx del sistema hegeliano. Para Marx no se puede hablar en el abstracto de salarios y precio justos, sin situarlos dentro del contexto histórico de un modo determinado de producción, ya que es distinto el caso en un modo de producción feudal y en un modo de producción capitalista. De ahí la incomunicabilidad entre los dos estilos de pensamiento, que pertenecen a diversos universos culturales, como lo señala Gaete (3). Por

(3) GAETE, o.c.

supuesto, también el marxismo puede convertirse en un pensamiento de tipo escolástico, ahistórico y atemporal, como lo demuestra la experiencia soviética.

Por otra parte, la concepción ética del tomismo se inspira bastante en la moral estoica, que se basa en la conformidad con la naturaleza. Los estoicos buscaban fundamentar una moral universal que rigiera para un imperio de carácter muy heterogéneo como era el de Roma: las éticas de Platón y Aristóteles se basaban en la costumbre y eran más propias de los Estados-Ciudades de Grecia. El estoicismo buscaba las claves de orientación de la conducta humana en la naturaleza, concebida a la manera panteísta de un todo animado en el que se confundían el mundo, el hombre y Dios. Estas claves naturales eran leídas con el lenguaje de la razón, que descubría una ley eterna que encontraba perfecto eco en esa razón. S. Tomás integra este pensamiento ético en el doble lenguaje de la fe y la razón y en el doble terreno de la naturaleza y de la historia de la salvación, conocida por revelación. La razón iluminada por la fe descubre una LEY NATURAL, que se funda en Dios, cuya ley eterna refleja: de ahí su carácter inmutable y universal. Esta concepción ética es un pensamiento de la conformidad con un orden preestablecido en la naturaleza: la naturaleza conduce a la virtud. El fin del hombre es

vivir conforme a su naturaleza humana y a la naturaleza del universo: la razón humana debe descubrir las normas que llevan a esa conformidad; la libertad humana es la capacidad de obrar según esas normas de la razón actuando en contra de las posiciones que se oponen a la razón natural. Así la ley es considerada como la ordenación de la razón para el Bien Común, promulgada por quien tiene a su cargo la comunidad. No hay en todo este pensamiento el menor atisbo de que el hombre pueda tener como tarea ética la transformación del mundo y de la sociedad, como señala Arturo Gaete (4).

Señala Gaete que S. Tomás callaba algo fundamental que consideraba obvio: "ser hombre es serlo a la manera que se estila en la pequeña Europa que él conoce. . . Ser hombre es ser hombre como los que él conoce o cuyos libros ha leído (Cicerón, Hipócrates, Averroes, etc.). Hay diferencias entre él y sus antepasados, pero estas no son notables. Además todo empezó hace tan poco tiempo, en el año 4.000 antes de Cristo, cuando en el principio Dios creó a Adán en el Paraíso. Por eso podía asumir los dichos de la sabiduría popular "no hay nada nuevo bajo el sol", "desde que el mundo es mundo los hombres han sido siempre iguales". Fuera naturalmente de los grandes hechos de la historia de salvación" (5).

(4) Catolicismo Social y Marxismo en la primera mitad del siglo XX; aún no es posible el diálogo, MENSAJE 215, 1972, p. 711-712.

(5) GAETE, A, o.c. 712.



## Un pensamiento del orden y de la conformidad

Gaete aplica este análisis de las categorías estoicas subyacentes al tomismo a las categorías ético-sociales de los documentos de Pío XI y Pío XII, centrándose especialmente en la encíclica "Summi Pontificatus" de Pío XII: se ve allí que el papa considera que los errores capitales del orden político y social se deben al agnosticismo moral y religioso. Para Pío XII, es claro que la fuente primaria y profunda de los males de la sociedad moderna brote del rechazo de una *norma universal de moralidad*, de la ley natural cuyo fundamento se encuentra solo en Dios. Perdida la fe, se derrumba entonces el fundamento de todo orden moral y se deja de escuchar la voz de la naturaleza (ley natural); de allí brota el olvido de la ley de mutua solidaridad entre los hombres y la concepción totalitaria del Estado: al separar el poder político de toda relación con Dios, se desliga el poder político de las normas superiores que brotan de Dios fuente primaria; el Estado queda así sin límites ni control, con una ilimitada capacidad de acción. Para el Papa, esto hace que el Estado carezca de legitimidad y de consistencia interna: el nuevo orden de la vida nacional e internacional no podía apoyarse "sobre la movediza e incierta arena de *normas efímeras*, inventadas por el arbitrio de un egoísmo utilitario, colectivo e indi-

vidual, sino que deberá levantarse sobre el inconcuso y firme fundamento del derecho natural y de la *revelación divina*". (No. 60).

Gaete subraya que el papa usa 70 veces en 194 páginas la palabra *ORDEN*, favorita de los estoicos ("Cosmos") y de S. Tomás ("Ordo"): orden querido por Dios, orden moral, jurídico, social, absoluto, inmutable, etc. La palabra "orden" aparece como el hilo conductor del pensamiento social de Pío XII: el orden divino (expresión de la voluntad de Dios acerca del hombre y de la creación) se manifiesta en un *orden fundamental* (captable por la razón humana y la fe, para establecer el fundamento del "orden" humano), que a su vez se traduce en un orden concreto construido por el hombre: orden social, jurídico, político (6).

El problema reside en la explicitación del contenido de ese orden, cuyas líneas generales el papa sostiene que son fáciles de descubrir, ya que como él mismo reconoce: "el cómo, el cuándo, el dónde actuarlo, el fijar un fin con preferencia a otro, el usar este medio más bien que aquel, todo esto lo deja la naturaleza a *la libre y razonable determinación de los particulares y de los grupos*". Nunca se explica cómo pasar de los principios y normas inmutables a las aplicaciones siempre mudables: este paso corresponde a la decisión de los hombres

(6) GAETE, o.c. p. 713-714.

particulares y no al Papa. El problema es que este paso de lo universal a lo particular es complejo y ambiguo; se requieren largas y dolorosas mediaciones personales, históricas y sociales (7). Además, se tiene el inconveniente de que la decisión personal de los particulares en la aplicación de la norma universal a las situaciones concretas cambiantes puede no coincidir con la decisión personal del Papa y de los obispos con respecto a la aplicación de dicha norma.

Pero el problema fundamental que Gaete señala al uso de estas categorías éticas es que llevaban a los documentos papales a una contradicción interna: la intención era la de orientar a los cristianos para pensar el cambio social pero las categorías de pensamiento estaban hechas para pensar la conformidad. Esas categorías no son falsas sino inoperantes para la tarea, como se vio cuando los católicos sociales intentaron convertir el proyecto de la D.S.I. en realidad. Por eso, a Gaete le pareció natural que algunos de ellos intentaran buscar en el marxismo "categorías de análisis" (8). Por supuesto, que al marxismo le sucedió algo parecido cuando se intentó llevarlo a la práctica; además también el marxismo puede ser leído como sistema cerrado de categorías abstractas y ahistóricas. El

uso de las categorías éticas estoicatomistas no tienen en cuenta los profundos cambios que la humanidad ha experimentado desde la época de S. Tomás hasta nuestros días. S. Tomás carecía de la experiencia de la complejidad y del cambio, tan característico del mundo moderno; por eso, no encontraba ningún problema en adoptar categorías y conceptos contruídos para pensar la conformidad. El problema era que no existía en la Iglesia de mediados del Siglo XX el S. Tomás que hubiera hecho con Marx y Hegel, lo que el S. Tomás original hizo con el ateo Aristóteles y el penteísta Zenón de Citio. Tal es la conclusión de Arturo Gaete (9).

### **El regreso a la armonía social y a las Instituciones Cristianas**

Las concepciones éticas y metafísicas del tomismo se ven reflejadas en la mayoría de las encíclicas sociales: un ejemplo característico de estas preconcepciones puede verse en la manera como León XIII afronta en la *Rerum Novarum* el problema de la lucha de clases, que implica un modelo orgánico y armónico de la sociedad. León XIII constata que por una serie de "circunstancias nuevas" (lo "nuevo" no se considera de manera muy positiva: "El afán de novedades —que

(7) GAETE, o.c. p. 715-716.

(8) GAETE, o.c. p. 716.

(9) GAETE, o.c. pág. 716.

sería el título en español de esta encíclica— produce problemas en lo social como había producido antes problemas en lo económico) se ha presentado la lucha entre patronos y obreros, que trajo como consecuencia una situación semejante a la esclavitud para el proletariado. Acto seguido, el Papa descarta la solución socialista que empeora el problema y ataca la propiedad privada, y apunta al fin que hay que conseguir de acuerdo con la naturaleza de la sociedad y de las clases sociales. Este fin es la **ARMONIA NATURAL DE LAS CLASES**, ya que la naturaleza no ha dispuesto la lucha de clases sino que ha proporcionado a las clases una disposición a la armonía y complementariedad ya que proletarios y capitalistas se necesitan mutuamente. La gente se agrupa en organizaciones para la mutua colaboración y no para el conflicto. La solución para el Papa es regresar a lo natural y esencial de toda la organización, para lo cual el Papa hace recordar sus mutuos deberes y derechos a patronos y obreros.

El esquema subyacente de pensamiento es muy claro en la *Rerum Novarum*: la armonía entre las clases y no la lucha es lo que está en la naturaleza o esencia de las cosas, que es consiguientemente **NORMA DE MORALIDAD** y lo que debe ocurrir de modo habitual. Sin embargo, sucede que los hombres se

apartan del orden natural por múltiples razones: la lucha de clases se da por “un afán de novedades en lo social” y por la acción agitadora de “hombres astutos y turbulentos”. Se considera que la armonía se da *per se* y el conflicto *per accidens*. De ahí que la solución sea muy sencilla: basta regresar al orden inscrito en la naturaleza de la sociedad, enseñándoles a las clases en conflicto sus mutuos deberes, de acuerdo con ese orden. Si cada uno hace lo que tiene que hacer, no puede haber conflicto en la sociedad (10).

Como el “problema obrero” se debe a “nuevas situaciones” producidas por el desarrollo de la industria y la descristianización de las instituciones, parte esencial de la solución es también el retorno a las llamadas instituciones cristianas. Otro de los remedios fundamentales a los problemas de la sociedad moderna propuestas por los Papas, especialmente hasta Pío XII, es el retorno a la Iglesia y a sus instituciones que eran consideradas por ellos como muy ligadas a la historia de Europa. En frase de Gaete, para los Papas “la historia de Europa desde el Siglo XVI es la historia del hijo pródigo al cual la Iglesia llama una y otra vez a convertirse”. Para León XIII, Pío XI y Pío XII, el alejamiento del mundo moderno, especialmente el de Europa, frente al Evangelio y a la Iglesia es la causa principal de todos los males socia-

(10) GAETE, “Catolicismo Social y marxismo en el siglo XIX: un diálogo imposible”, MENSAJE No. 205, dic. 1971.

les; de ahí que el remedio fundamental sea el retorno, sin el cual los demás serían inútiles (11).

Para León XIII, la situación de indefensión de la clase obrera frente a la inhumanidad de sus amos y la codicia de sus competidores se debe a que en el S. XVIII fueron destruídos "los antiguos gremios de obreros", que no fueron reemplazados por ninguna otra defensa "por haberse apartado las instituciones y leyes públicas de la Religión de nuestros padres" (R.N. No. 8). Por eso, en la solución que presenta León XIII a nombre de la Iglesia ocupa un sitio destacado la restauración de las instituciones cristianas: "si remedio ha de tener el mal que ahora padece la sociedad humana, este remedio no puede ser otro que la restauración de la vida e instituciones cristianas. Cuando las sociedades se desmoronan, exige la rectitud que, si se quieren restaurar, vuelvan a los principios que les dieron ser. Porque en esto consiste la perfección de todas las asociaciones, en trabajar para conseguir el fin para el cual fueron establecidas, de manera que los movimientos y actos de la sociedad no los produzca otra causa que la que produjo la misma sociedad. Por lo cual, desviarse de su fin es enfermar; volver a él, es sanar" (R.N. No. 47).

En estas instituciones cristianas se da especial importancia a las aso-

ciaciones obreras, donde aparece la concepción tan idealizada que se tenía de los gremios medievales de artesanos, que deben adaptarse a las necesidades del tiempo presente: "Muchos años duraron entre nuestros mayores los beneficios que resultaban de los gremios de artesanos. Los cuales, en verdad, no sólo fueron sumamente provechosos a los artesanos, sino a las artes mismas, dándoles el aumento y esplendor de que son testimonio muchísimos documentos" (R.N. No. 68).

Esta visión nostálgica e idealizadora de la sociedad medieval, a la que se atribuye una plenitud y armonía que nunca existieron, aparece también de manera manifiesta en la concepción que tenía León XIII del Estado, tal como aparece en su encíclica *Inmortale Dei* de 1885: "*Hubo una vez cuando la filosofía cristiana gobernó los Estados*. En aquella época la eficacia propia de la sabiduría cristiana y su virtud divina habían penetrado en las leyes, en las instituciones, en la moral de los pueblos, infiltrándose en todas las clases y relaciones de la sociedad.

La religión fundada por Jesucristo se veía colocada firmemente en el grado de honor que le corresponde y florecía en todas partes gracias a la adhesión benévola de los gobernantes y a la tutela legítima de los magistrados. *El sacerdocio y el im-*

(11) GAETE, A. De la Iglesia del retorno a la Iglesia del servicio, MENSAJE, no. 236.

*perio vivían unidos en mutua concordia y amistoso consorcio de voluntades.*

Organizado de este modo, el Estado produjo bienes superiores a toda esperanza. Todavía subsiste la memoria de estos beneficios y quedará vigente en innumerables movimientos históricos que ninguna corruptora habilidad de los adversarios podrá desvirtuar u oscurecer. Si la Europa cristiana domó las naciones bárbaras y las hizo pasar de la fiera a la mansedumbre y de la superstición a la verdad; si rechazó victoriosa la invasión musulmana; si ha conservado el cetro de la civilización. . . si con una sabia providencia ha creado tan numerosas y heroicas instituciones. . . no hay que dudarle: Europa tiene por todo ello una deuda de gratitud con la religión. . .

Habríamos conservado también hoy todos estos mismos bienes *si la concordia entre ambos poderes se hubiere conservado*. Podríamos incluso fundadamente esperar mayores bienes *si el poder civil hubiese obedecido con mayor fidelidad y perseverancia a la autoridad, al magisterio y a los consejos de la Iglesia*". (Inmortale Dei, No. 9).

Esta concepción eclesiocéntrica y europeocéntrica de la sociedad persiste en la Iglesia hasta Pío XII, cuyo horizonte vital seguía siendo muy europeo, aunque acoge ya concepciones más universalistas y más históricas en sus encíclicas y discursos, especialmente en los últimos

después de 1954. La mirada universalista y moderna solo aparecerá en la Iglesia con Juan XXIII y Pablo VI: la *Ecclesiam Suam* de Pablo VI y la *Gaudium et Spes* del Vaticano II plantean la necesidad de que la Iglesia asuma plenamente el mundo moderno.

### La Iglesia frente al mundo moderno

En realidad, todo este proceso es parte del difícil encuentro de la Iglesia y el mundo moderno: la Iglesia se ha demorado varios siglos en digerir los aportes de la ilustración. La Revolución Francesa se hizo, en buena parte, contra la Iglesia Católica, considerada como soporte ideológico del Antiguo Régimen y como fuerza social aliada a él. La burguesía venía conquistando durante estos siglos el centro de la escena económica y política, pero encuentra que no hay lugar en la concepción tradicional cristiana del mundo y de la sociedad: según esta concepción, la naturaleza y la sociedad se rigen por un orden establecido desde siempre por Dios, al cual el hombre debe someterse. Para la cultura tradicional, lo fundamental ocurrió en el pasado, cuya tradición debe transmitirse fielmente y debe irse gradualmente perfeccionando. El burgués piensa todo lo contrario: el hombre es un libre creador del futuro en todos los órdenes. Por eso, la burguesía defiende el primado de la libertad en todos los órdenes: en lo político (ataque al derecho divino de los reyes), en lo económico (capitalismo liberal) y cul-

tural (libertad de pensamiento y expresión, rechazo de la autoridad tutelar de la Iglesia). Por su parte, la Iglesia condena en la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus* (1864) el *naturalismo* como resumen de todas las ideas modernas, o sea la creencia de que la forma más perfecta del Estado y el progreso civil y económico exigen que la sociedad, la economía y el Estado se constituyan sin referencia religiosa alguna. Igualmente se condena cualquier esfuerzo por conciliar la Iglesia con el mundo moderno bajo la difusa denominación de *Modernismo*.

Estas condenas simplemente reflejan el hecho de que la mayoría de los católicos del siglo XIX, incluida la mayor parte del clero, seguía soñando con la restauración del antiguo orden; sólo en el último cuarto de siglo, la Iglesia se resigna a reconocer *de facto* la existencia del régimen liberal cuando éste está prácticamente consolidado en casi todo Occidente. Esto se debió al excepcional sentido de la realidad política de León XIII, que sin modificar su posición teórica frente a los regímenes republicanos burgueses, aconsejaba reconocerlos como autoridades de facto existentes por la necesidad social de asegurar una convivencia social estable. Obviamente, el legado de la Francia revolucionaria estaba muy lejos del horizonte mental de los cristianos del siglo XIX: los países católicos eran predominantemente agrícolas, casi marginados del desarrollo industrial burgués, los contactos intelectuales de los hombres de Igle-

sia eran con la realza y nobleza, más ligadas a la tierra y a las tradiciones medievales y menos con la burguesía.

Ejemplo de esto lo constituye el grupo de los llamados católicos sociales, cuyas experiencias, inquietudes y pensamientos aparecen reflejados en la encíclica *Rerum Novarum*. A este grupo hay que reconocerle el innegable mérito de haber despertado al interior de la Iglesia la conciencia de los males que el sistema capitalista estaba produciendo. Pero está claro que el horizonte mental de la mayoría de ellas era el de una Edad Media idealizada por los románticos, que se contrastaba con los aspectos más negativos de la sociedad naciente. El romanticismo de Chateaubriand y el tradicionalismo de De Maistre y De Bonald, lo mismo que el catolicismo liberal de Lamennais pueden considerarse como precursores del Catolicismo Social. Hubo también un notable influjo del socialismo utópico de Saint Simon y Fourier al interior de los medios católicos, incluido el clero, especialmente en Francia. Hubo una fuerte presencia de aristócratas europeos dentro de los llamados católicos sociales: en Austria descuella el barón Von Vogelsang y el Círculo de barones cristianos, cuyas ideas de tipo corporativista fueron continuadas en Francia por el Marqués De la Tour de Pin y el conde Alberto de Mun. Vogelsang criticaba violentamente al capitalismo pero tampoco aceptaba al socialismo, que consideraba como "una monstruosa organización

de trabajo forzado”: su concepción corporativista responde al temor de un Estado que lo haga y rija todo, sin asociaciones intermedias entre individuo y Estado. Cree Vogelsang que, para restaurar el cuerpo de la sociedad, es necesario reconstruir sus organos naturales: ellos son los cuerpos profesionales como órganos de derecho público, cada uno con sus derechos autónomos en lo social y político. Para Vogelsang, no se trata de restaurar la sociedad medieval sino de inspirarse en el ideal de los siglos de fe para reorganizar la sociedad actual.

Ideas parecidas a las de Vogel-sang y La Tour du Pin son agitadas en Italia por Toniolo que se muestra como adversario simultáneo del capitalismo y del socialismo, proponiendo un orden social en función del hombre. La condición del hombre, según Toniolo, lo conduce a entrar en sociedad constituyéndose la vida social como comunidad de comunidades: la estratificación en el orden económico-social se realiza por medio de las asociaciones profesionales que salvaguardan la actividad de las profesiones y de los particulares previniendo la dictadura del Estado omnipotente. La idea de asociaciones intermedias entre el Estado y los particulares, que amortiguen la amenaza de un Estado todopoderoso será una de las constantes de la Doctrina Social Católica.

Con León XIII como papa el interés por los problemas sociales penetra en los medios eclesiásticos

y aristocráticos romanos; el Círculo de Estudios Sociales y Económicos creado por el Papa agrupa a varios condes, marqueses, duques y príncipes italianos junto con varios eclesiásticos, entre los cuales la preponderancia del pensamiento tomista es evidente. La Unión de Friburgo continuará esta obra, bajo la dirección de Monseñor Mermillod: en esa unión tomarán parte destacada el marqués De la Tour du Pin, el Conde Alberto de Mun y otros aristócratas franceses, austrohúngaros, alemanes y belgas, junto con otros intelectuales y políticos católicos. Aunque no había acuerdo total en la Unión de Friburgo, se puede decir que León XIII procuró recoger en su pensamiento social las tendencias predominantes en estos círculos, cuyo consenso es la base de la *Rerum Novarum*.

Este pensamiento es básicamente tomista, reforzado por la idealización de la sociedad medieval que hemos señalado antes. Este universo tradicional es incapaz de entender el concepto de cambio revolucionario: en la antigüedad y edad media hay revueltas pero no revoluciones. Según el modo tradicional de pensar, el orden de la sociedad está trazado de antemano por Dios: hay un lugar para el rico (que representa la omnipotencia de Dios, según Bossuet) y otro para el pobre (que representa los sufrimientos de Cristo) y lugares para los militares, Reyes, obispos, etc. A lo más, hay cambios dentro del orden (algún rico se arruina y algún pobre se enriquece) pero nunca cambios del

orden. La idea de revolución postula exactamente lo contrario: que el hombre toma en sus manos la propia historia y la moldea según sus ideas de lo que tiene que ser la sociedad.

La concepción estática de la sociedad aparece en los principios principales que la *Rerum Novarum* ofrece al problema obrero: 1) la aceptación de la natural desigualdad de la naturaleza humana 2) la aceptación de la necesidad del trabajo material, aunque no hubiera habido pecado original 3) la aceptación de la condición sufriente de la humanidad: "La suerte del hombre" es "sufrir y padecer".

### **LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA FRENTE A LOS DIVERSOS PARADIGMAS ECONOMICOS**

Las concepciones metafísicas y éticas tomadas del tomismo son comunes a toda la Doctrina Social de la Iglesia, aunque en los últimos documentos (especialmente a partir de Juan XXIII) la postura frente al mundo moderno se hace más benévola: se aceptan muchos valores de la Ilustración, se acepta dialogar con los aportes de las Ciencias Sociales y se deja de pensar en la sociedad medieval como ideal. La postura de la Iglesia ante el mundo se hace entonces más universal y menos europeocéntrica, los aportes doctrinales en materia social se presentan con más humildad y menos

seguridad: como un intento de servicio y un aporte a la búsqueda de soluciones y no como la imposición de una solución preestablecida por una Institución que tiene respuestas previas a todos los problemas. La Doctrina Social se presenta menos sistemática y más cercana a los afanes concretos de la humanidad. Tanto que algunos han tratado de señalar una ruptura al interior de las concepciones sociales: se consideraría como Doctrina Social los documentos desde León XIII hasta Pío XII y como Enseñanza Social de la Iglesia desde entonces hasta hoy. El hecho es que el término "Doctrina Social de la Iglesia" casi desaparece de la terminología oficial de la Iglesia: en la discusión del Vaticano II se pidió expresamente que se suprimiera del texto conciliar por prestarse a una serie de ambigüedades; sin embargo, parece ser que la secretaría del Concilio lo reintrodujo de manera ilegal en el texto publicado (12). De todas maneras, el término D.S.I. vuelve a ser introducido en la terminología eclesial por el papa actual Juan Pablo II en sus documentos, particularmente en su encíclica *Laborem Exercens*.

Por supuesto, que estos cambios de terminología no representan una falta de continuidad del pensamiento pero sí un mayor énfasis a su adaptabilidad a circunstancias históricas siempre cambiantes. Hay un mayor acercamiento a los enfoques de las Ciencias Sociales y Económi-

(12) CHENU, La Doctrina Social del l'Eglise comme ideologie.



cas, especialmente después de la *Rerum Novarum*, cuando la Iglesia abandona cada vez la imagen idealizada de la sociedad medieval como paradigma que servía para juzgar la sociedad capitalista. La *Rerum Novarum* criticaba al paradigma liberal clásico desde una concepción medieval de la sociedad y de la economía: el esquema liberal clásico —hoy denominado conservador— estaría representado por Adam Smith. En este esquema, que es una simplificación metodológica, una especie de tipo ideal, los puntos básicos serían:

- 1) El derecho natural de todos los hombres a obtener y proteger la propiedad privada de los medios de producción;
- 2) El hecho de que todos los hombres son “materialistas”; o sea, que se mueven por intereses materiales;
- 3) El hecho de que todos los hombres son “racionales”, o sea, que buscan siempre la maximización de su bienestar material.
- 4) El mercado es el lugar del compromiso entre los intereses individuales: en él todos negocian y se ponen de acuerdo en una transacción donde todos obtienen beneficios.
- 5) El bienestar social como resultado de este común acuerdo en el mercado.

Hoy en día este paradigma estaría representado por economistas como Friedmann, Samuelson, Becker, y Lafer: se sigue insistiendo en que el sistema del mercado y el

espíritu de libre competencia son centrales en la organización social y económica. Para ello, enfatiza que los derechos individuales de libertad y propiedad deben permanecer siendo irrestrictos e ilimitados. Por eso, se oponen a toda interferencia no natural al mercado como la intervención del Estado, el influjo de los sindicatos, gremios, cooperativas, etc. Sin embargo, por la importancia que dan al anticomunismo hoy aceptan las corporaciones y monopolios, que además consideran controlables por el mercado; el supuesto básico de este esquema es que el mercado es capaz de producir pleno empleo y la plena satisfacción de las necesidades de todos.

La encíclica *Rerum Novarum*, escrita un siglo después de la obra básica de Smith, critica a este esquema conservador o liberal clásico desde una óptica precapitalista: Obviamente, la *Rerum Novarum* no puede aceptar que el fin de la vida económica sea la maximización de las ganancias sino que defiende que la vida económica como toda la vida humana tiene un fin trascendente a cuyo servicio debe estar; así los bienes materiales, que deben considerarse comunes, son solo medios para el fin trascendente del hombre. Pero la *Rerum Novarum* adopta muchos de los supuestos de este paradigma aunque atacándole algunas anotaciones, como la función social de la propiedad, el destino común de los bienes de la tierra, que implican una profunda modificación del concepto liberal de la propiedad privada. También

acepta cierto papel del Estado para asegurar el Bien Común aunque con ciertas limitaciones y controles. Su enfoque de las huelgas, que se consideran como desorden y a veces no suficientemente motivadas y demasiado frecuentes, se hace claramente desde el capital. El trasfondo social ideal de la *Rerum Novarum* es obviamente una democracia de pequeños y medianos propietarios, en un esquema de competencia perfecta donde cada uno debe tener acceso a la propiedad, sin ventajas previas. La propiedad privada se considera conforme a la naturaleza del hombre: la propiedad común conduciría a una "odiosa esclavitud" y a "mutuos odios, murmuraciones y discordias", suprimiendo el estímulo al ingenio y diligencia individuales. La esperanza de posesión estable acercará a las clases y aumentaría la producción.

Muy distinto es el universo mental de la *Quadragesimo Anno*, más o menos contemporánea de Keynes. En el seminario del CINEP, algunos consideraron que a partir de ella la D.S.I. dialoga más y más con el pensamiento neocapitalista de Keynes, denominado como esquema "liberal", hasta que la *Laborem Exercens* toma aspectos del esquema llamado radical, aunque sin llegar a dialogar con el marxismo. Sin embargo, mi impresión personal es que la doctrina social de la Iglesia prácticamente desde sus comienzos se movía buscando una especie de punto intermedio entre un Estado intervencionista al estilo Keynesiano y unas asociaciones intermedias

autogestionadas que lo limitarían y controlarían. Así, tiendo a creer que la D.S.I. es una búsqueda de síntesis entre el modelo liberal Keynesiano y el modelo radical de tipo autogestionario, al estilo de B. Ward y Y. Vanek.

Para entender esta afirmación, conviene establecer las diferencias entre estos paradigmas o modelos económicos. El paradigma liberal está representado por John Maynard Keynes, que escribió su obra principal (*Teoría general sobre empleo, interés y dinero*) en 1936, solo 5 años después de la *Quadragesimo Anno*. Este paradigma aparece centrado en la intervención moderada y planificadora del Estado grande, el Estado del bienestar, el poder negociador de los sindicatos, etc. Esto todo no es considerado como violación de las leyes naturales de la economía; sigue siendo hijo de Adam Smith. Pero se considera que el Bienestar Social y la conservación general de todo el sistema son necesarios para lograr el bienestar individual. Se dan cuenta de que no es cierto que el interés individual "iluminado" busque siempre el interés público, ni que el interés individual sea siempre "iluminado" o racional. De ahí que este paradigma insiste en las leyes de control de los monopolios, en reformas tributarias, leyes laborales y sociales, leyes de bienestar y seguridad social, leyes de control de la calidad de la producción, de control de precios, etc. Para los defensores de este paradigma, el eje de la intervención estatal es mantener altos

índices de inversión y empleo, para proteger a los negocios privados. Esto implica el reconocimiento de que no basta el mercado libre para asegurar el equilibrio del pleno empleo aunque se sigue sosteniendo que el mercado a través de la oferta y de la demanda permanece siendo el regulador último de la economía.

En contraste, el paradigma radical cree que el problema fundamental es el propio sistema que hay que cambiar (para el conservatismo, los problemas se debían a la intervención del Estado y para el liberalismo, a la falta de demanda). Este paradigma radical toma a Marx como punto de referencia; pero no se identifica sólo con él: otros autores como Kalecki, Lange, Samir Amin, Fitzgerald pueden tomarse también como representantes de esta tendencia, que es más que el marxismo. Según este modelo, el capitalismo busca la acumulación de ganancias para reproducirse: la ganancia surge de la plusvalía sobre el trabajo vivo (capital variable), la acumulación transforma el trabajo vivo (capital variable) en capital fijo, en maquinaria, haciendo cada vez más innecesario al trabajo vivo, lo que hace descender la tasa de plusvalía y la tasa de ganancia: esto produce la crisis del sistema capitalista. La hipertrofia del capital fijo, que solo busca aumentar utilidades para agrandar el capital de la propia empresa, implica la hipertrofia del capital variable, la reducción del fondo de salarios y la disminución del número de trabajadores: esto

acarrea menor consumo, menores ventas y consiguientemente menores utilidades.

Según algunos autores radicales como Paul Sweezy, el capitalismo evade las crisis a través del monopolio (Monopoly capital) por medio del cual puede imponer sus precios por el dominio que ejerce sobre los mercados; aunque baje el fondo de salarios y suban los precios, se controla al consumidor para que continúe comprando lo mismo a pesar de que su salario sea menor. Otro mecanismo para sortear la crisis, según otros, es el *imperialismo*, que implica el control de otros mercados nacionales y la compra más barata de las materias primas necesarias.

Para el paradigma radical, solo se puede ser libre en comunidad: en este sentido, el mismo Marx puede considerarse en el fondo como un liberal decimonónico, pero obsesionado por los condicionamientos socioeconómicos de la libertad. Para Marx, la comunidad fue destruída por la apropiación privada de los bienes que dividió a la sociedad en clases; por eso, la propiedad privada debe ser destruída para volver a unir a la comunidad humana y producir la libertad individual.

El paradigma radical comprende dos grandes tendencias económicas, que tienen diversas connotaciones políticas. Hay una primera tendencia, que afirma la necesidad de acelerar el previo desarrollo de las fuerzas productivas antes del desarrollo de las relaciones sociales ("hacer

crecer primero el pastel bajo el control de una burocracia revolucionaria y luego repartirlo”, una especie de radicalismo desarrollista); una segunda tendencia defiende la posibilidad de desarrollar las relaciones sociales aunque no se haya llegado todavía al desarrollo de las fuerzas productivas.

Las diversas connotaciones políticas de ambas tendencias son evidentes: la primera línea de pensamiento está representada por la dictadura leninista soviética, pues implica una burocracia estatal omnipotente, un Estado controlado por un pequeño grupo (o partido) que garantice el desarrollo de las fuerzas productivas. La segunda línea, que podríamos denominar como radicalismo autogestionario, estaría representado por Fitzgerald (inspirado en Kalecki), Ward y Vanek; insiste en la socialización de la producción la participación de la comunidad en el control de la empresa, las cooperativas y empresas autogestionadas; se enfatizaría aquí la participación de las asociaciones intermedias y de las comunidades de base (Consideramos que la D.S.I. —al menos, en su segunda etapa, puede ser considerada cercana a esta segunda tendencia, con algunos conceptos tomados del modelo liberal intervencionista).

Se señaló, en términos generales, que detrás del paradigma radical en sus dos vertientes hay un problema económico más complicado, que es el problema fundamental de la planificación: ¿cómo mantener un alto

nivel de acumulación y un gran desarrollo tecnológico que asegure el futuro de la sociedad sin descuidar la satisfacción de las necesidades inmediatas de las masas?

Además se señaló en el seminario que otra trampa básica de la utopía marxista como ha sido históricamente aplicada era el despojar al hombre del elemento trascendente al atacar como *meramente ideológico* los conceptos de Dios y la idea de la Religión. Se consideró que si se quiere una sociedad de hombres libres es contraproducente dejar a los sujetos sin fundamentación trascendente, aunque se reconoció que muchas actuaciones realizadas en nombre de la Religión podían haber dado pie a las críticas del marxismo a la Religión, que es considerada en la mayoría de los socialismos existentes de inspiración marxista como necesariamente opresora y alienante. La Religión ofrece una dimensión indispensable para la humanización de las relaciones sociales soñada por Marx. Se llegó incluso más lejos hasta reconocer que el modelo final de la utopía social del propio Marx tenía elementos muy cercanos a nuestros valores cristianos: libertad, autorrealización, autonomía, con una concepción muy armónica de la sociedad y de la naturaleza humana y con un modelo muy participativo de sociedad. Se consideró incluso que era una concepción demasiado optimista, de estirpe rousseauniana; la concepción de la Iglesia es mucho más realista, por su concepción del pecado original, y del influjo nefas-

to de las pasiones. Además, su larga experiencia histórica la hace tremendamente escéptica frente a las posibilidades concretas de realizar cualquier utopía humana, y muy consciente de la distancia que existe siempre entre un ideal utópico y los intentos de realización histórica concreta de ese ideal: a esto habría que añadir una aguda conciencia de la *relatividad* de todos los sistemas en los que descubre una mezcla de valores y antivalores.

Se dijo además que las encíclicas sociales no iban hasta las últimas consecuencias de sus principios centrales como el de la destinación universal de los bienes materiales o derecho primario por miedo al ateísmo y totalitarismo del colectivismo marxista. Se añadió, por ejemplo, que al redactor de la *Quadragesimo Anno*, P. Von Nell-Breuning, confesaba que la Iglesia católica había tomado partido por Occidente en contra de Oriente no porque Occidente fuera capitalista sino porque era *libre*: Oriente en cambio se presenta como sistemática y militarmente antirreligiosa. Si la Iglesia tuviera oportunidad de escoger algo mejor que el capitalismo lo haría así, pero, ante el ateísmo del marxismo, la Iglesia no tiene otra opción que elegir. Si el marxismo no hubiera sido tan antirreligioso, y sus intentos de realización histórica tan totalitarios, probablemente la Iglesia podría estar de acuerdo con algunas de las concepciones.

Frente a estos paradigmas económicos, se ve cómo la D.S.I. va

aceptando parcialmente algunas de sus concepciones pero sin identificarse plenamente con ninguno. Vimos anteriormente cómo la *Rerum Novarum* criticaba al Liberalismo clásico parcialmente desde el paradigma medieval pero sus reservas ante el papel interventor del Estado la acercan al esquema conservador o liberal clásico: se admite en la *Rerum Novarum* cierto papel del Estado en pro del Bien Común pero se cree que su principal intervención se da a través de la totalidad de las instituciones y leyes para mantener en funcionamiento normal a todo el sistema. Se critica aquí al capitalismo de modo accidental sugiriéndole reformas (y sobre todo, en diferente espíritu) y esencialmente al comunismo por su ataque a la propiedad privada y su predicación de la lucha de clases en contra de la armonía natural de las clases.

Aparece una mayor cercanía al paradigma keynesiano a partir de la *Quadragesimo Anno*, que intentaba incluso presentar un modelo alternativo frente al paradigma conservador al cual critica violentamente; no se lo consideraba vicioso por naturaleza pero se decía que llevaba a tal grado de acumulación de la riqueza y del poder en manos de unos pocos, a tal lucha por el predominio político y económico, a tan fiera batalla por el predominio internacional, que difícilmente puede ser tolerada. Los que ganan en este tipo de lucha suelen ser los peores y más violentos de la sociedad, así que la libre competencia

está muy lejos de producir la armonía y el Bien Común. El sistema se ha destrozado a sí mismo; la prepotencia económica suplanta al libre mercado y el deseo de lucro ilimitado conduce a la ambición desenfrenada.

Hay que señalar que la Cuadragésimo Anno de Pío XI no abandona totalmente el modelo medievalista aunque lo considera de manera menos idealizada: al insistir en la necesidad de reformar las costumbres para lograr la restauración y perfección del orden social (No. 98), recuerda que “en otros tiempos” existió un orden social, “no ciertamente perfecto y completo en todas sus partes, pero sí conforme a la recta razón si se tienen en cuenta las condiciones y necesidades de la época”. Ese orden pereció hace tiempo no por falta de adaptabilidad a nuevas necesidades sino por el egoísmo de los hombres que se negaron a abrir las puertas de ese orden a la muchedumbre siempre creciente y que se dejaron seducir “por una apariencia de falsa libertad”; declarándose “enemigos de cualquier clase de autoridad”, trataron de “sacudir de sí todo yugo” (Q.A. No. 98).

Sin embargo, a pesar de su profunda crítica al modelo conservador, la Cuadragésimo Anno no pasa del todo a adoptar un paradigma liberal al estilo de Keynes sino que propone un esquema corporativista de economía y sociedad, que estaba de moda en ese entonces y parecía recuperar el éxito de gremios me-

dievales. Los párrafos a favor del corporativismo (Nos. 92-96), que el propio Papa Pío XI añadió de su puño y letra al texto redactado por el P. Nell-Breuning (según el testimonio de este último), han sido leídos como una manifestación de simpatías por el fascismo de Mussolini entonces en auge. Pero, de hecho, el propio Mussolini no lo entendió así: su reacción airada ante la encíclica parece mostrar que no se consideraba respaldado por ella. A mi modo de ver, la defensa del corporativismo hecha por Pío XI responde más bien a una tendencia constante en toda la D.S. I.: el interés en fomentar al máximo organizaciones intermedias entre el Estado y el individuo para evitar un desmesurado e incontrolado poder estatal. De ahí la tendencia a fomentar la participación y la asociación de las comunidades, que deben ser autogestionadas y autónomas, para evitar la tendencia a la omnipotencia del Estado.

También son ventajas que el papa ve en el corporativismo moderno el basarse en la colaboración pacífica de las clases, en insistir en la represión de las organizaciones e intentos socialistas y la creación de una magistratura especial que dirimiría los conflictos laborales sin que se llegara a la huelga, que quedaba prohibida. Los párrafos añadidos por el papa finalizan reconociendo que había quienes temían que en esta organización corporativista el Estado terminara por sustituir a la libre actividad en vez de limitarse a apoyarla, que la nueva

organización sindical y corporativa (profesional) tuviera un carácter demasiado burocrático y político, sirviendo más a intentos políticos particulares que a la facilitación y comienzo de un estado social mejor.

Tampoco acepta la *Quadragesimo Anno* el socialismo ni siquiera el moderado, a pesar del juicio relativamente benévolo que hace de él y la diferenciación que establece entre socialismo y comunismo, que paradójicamente concluye con la prohibición de ser socialista para todo católico. Reconoce que el socialismo moderado se abstenía ya de toda incitación a la violencia y suavizaba la lucha de clases y el principio de la abolición de la propiedad privada por el terror a las consecuencias del comunismo. Sus peticiones, admite la *Q.A.*, se acercan mucho a las de aquellos que desean reformar la sociedad conforme a los principios cristianos. En el socialismo moderado la lucha de clases, sin odios ni mutuas enemistades, se transforma paulatinamente en una honesta discusión, basada en el amor de la justicia: la encíclica afirma que esta situación no es la "bienaventurada paz social" pero reconoce que puede tratarse del "principio de donde se llegue a la mutua cooperación de las clases". En el socialismo moderno se atempera la guerra al dominio privado: no se ataca ya la posesión misma de los medios de producción sino el predominio social que la propiedad ha usurpado en contra de todo derecho. Este predominio solo perte-

nece a la potestad pública, no a las que poseen. (Nos. 114-115).

La encíclica reconoce que por esta vía puede "llegarse insensiblemente" a que el socialismo moderado no difiera "de los anhelos y peticiones de los que desean reformar la sociedad humana fundándose en los principios cristianos" y añade que "con razón se habla de que cierta categoría de bienes deben reservarse al Estado, pues llevan consigo un poder económico tal, que no es posible permitir a los particulares sin daño del Estado" (No. 115). La encíclica declara que estos deseos y postulados "nada contienen contrario a la verdad cristiana ni mucho menos son propios del socialismo" y concluye que quienes pretenden eso "no tienen por qué agregarse al socialismo".

Pero, a pesar de esta solemne declaración, la encíclica afirma que no se debe creer que los grupos socialistas se contenta con esto y no se debe suavizar la verdad cristiana para contemporarizar con el socialismo. Insiste la *Quadragesimo Anno* que el socialismo, como doctrina, hecho histórico o acción, sigue siendo incompatible con las dogmas de la Iglesia, pues su manera de concebir la sociedad es diametralmente opuesta a la verdad cristiana: prescinde del fin trascendente, sin el cual no hay verdadera autoridad social; sin él, la autoridad solo puede entronizarse por la violencia.

De hecho, las encíclicas sociales posteriores siguieron repitiendo esta

condena: la Mater et Magistra de Juan XXIII condena también al socialismo moderado (No. 34) incluso eliminando del resumen que hace de la Q.A. la parte positiva que acabamos de señalar aunque presenta muy positivamente el hecho de la creciente socialización. La *pacem in Terris* del mismo papa avanza en este punto al diferenciar entre teorías filosóficas estáticas que pueden ser falsas y corrientes históricas concretas basadas en esas teorías que pueden ir evolucionando hasta llegar a ser aceptables. La *Octogesima Adveniens* de Pablo VI, es más amplia en otros puntos pero sigue siendo muy reticente frente al socialismo de cuyas ambigüedades parece muy consciente. Sin embargo, repite la distinción introducida por la *Pacem in Terris* entre sistemas teóricos y corrientes históricas, reconoce la evolución y el carácter no monolítico del marxismo, se da cuenta de que hay que distinguir niveles en él pero considerando su unidad interna. Se muestra preocupado por la atracción del socialismo dentro de los medios cristianos, que tienden a idealizarlo pasando sin ver sus límites ni sus condicionamientos. Pablo VI se muestra muy preocupado por el riesgo de alienación que lleva consigo toda ideología social, de cuya ambigüedad es profundamente consciente: ese riesgo de alienación de toda ideología social se debe a su carácter monolítico,

totalitario y obligatorio que puede llevarlo a convertirse en un nuevo ídolo. Esta encíclica repite la imposibilidad de adherir a los sistemas ideológicos opuestos a la fe y a la concepción cristiana del hombre, que cubre tanto al marxismo como al liberalismo: el marxismo es condenado por su materialismo ateo, su dialéctica de la violencia, su negación de toda dimensión trascendente, su sacrificio de la libertad individual en aras de la colectividad; el liberalismo es condenado por la exaltación ilimitada de la libertad, la búsqueda exclusiva del interés y del poder y la subordinación de la solidaridad social a la iniciativa individual.

Sería conveniente señalar, como lo hace Gaete en varios de sus artículos (13) que las condenaciones papales al comunismo no siempre se refieren a lo mismo: un análisis de los textos concretos podrían demostrar que Pío IX pensaba más que todo en los socialistas utópicos que veía detrás de la agitación de las masas en las revoluciones de la Europa de mediados del Siglo XIX (socialismo todavía confuso y polimorfo, antiliberal, defensor de la primacía de lo social sobre lo individual, contrarios a la desigualdad de propiedad); León XIII se refería más al anarquismo de Bakunin que al marxismo; incluso, la *Divini Redemptoris* de Pío XI, cuyo tema

(13) GAETE, "Los cristianos y el marxismo: de Pío IX a Paulo VI", MENSAJE, No. 209, Junio de 1972 y "Socialismo y comunismo: historia de una problemática condenación, MENSAJE, No. 200.



Directo y específico es la condena contundente del comunismo, se refiere concretamente a su versión bolchevique y atea, que declara "intrínsecamente mala": en el análisis teórico que hace para fundamentar su condena, se refiere directamente al ESTALINISMO y se basa más en Engels leído por Stalin que en el propio Marx, que es nombrado solo una vez y muy secundariamente. La palabra "MARXISMO" no se mencionó ni una sola vez, nunca se alude a las diferentes interpretaciones existentes del marxismo: ni siquiera se piensa en Gramsci, muy de moda en esa época, contemporáneo del papa Pío XI, cuya temática se ocupa de la Iglesia Católica con alguna frecuencia.

Siguiendo con el análisis de otras encíclicas en relación con los paradigmas propuestos, en el seminario se presentó la encíclica *Mater et Magistra* como muy coherente con el modelo Keynesiano. Se justifica la intervención del Estado en economía con el fin de coordinar, estimular, ordenar, suplir y concretar la iniciativa privada; el papel del Estado debe remediar los desniveles entre los diversos sectores de la economía frenando y previniendo las posibles perturbaciones como el desempleo. El Estado cumple así cierta función de arbitraje remediando los desajustes y los problemas que surgen del libre juego de la iniciativa privada pero sin pretender un reordenamiento estructural de la sociedad. Por supuesto, la intervención estatal tiene límites: no debe coartar sino garantizar la iniciativa

individual. Parece ser que el supuesto teórico es que la sociedad funciona normalmente según sus propias leyes: el Estado solo suple y auxilia en caso de desajuste. La experiencia histórica, sigue la encíclica, muestra la necesidad de colaboración entre el Estado y los particulares: Cuando falla la iniciativa privada, se llega a la tiranía política y al estancamiento económico: cuando falla la intervención estatal, se presentan desórdenes y abusos.

Además hay otros aportes sobre el papel interventor del Estado a lo largo de la Encíclica: hablando de los criterios del salario, se mencionan las exigencias del Bien Común expresados en una comunidad política y de la necesidad de procurar un máximo empleo de mano de obra. El Estado debe procurar evitar la formación de grupos privilegiados al interior de los obreros y buscar un equilibrio entre salarios y precios. Además, debe hacer accesibles a la mayoría los suficientes bienes materiales y culturales; debe suprimir, amortiguar y equilibrar las desigualdades existentes entre los sectores de la economía y de la sociedad; debe mejorar las condiciones de la vida presente y garantizar un futuro mejor. Pero insiste en la participación de los obreros en la empresa, que cree una verdadera comunidad en la empresa y una creciente responsabilidad de los obreros. La encíclica repite la idea de la necesidad de la propiedad estatal citando a la *Quadragesimo Anno* especialmente en los casos en que la propiedad privada de ciertos bienes

conlleva tal poder económico y político que no puede dejarse en manos particulares sin grave riesgo del Bien Común: se plantearía entonces la cuestión de hasta qué punto el Bien Común exigiría una socialización así fuera parcial de la propiedad. Esto no sería difícil en un modelo tan intervencionista, con un gran papel supletorio del Estado.

Se dijo en el seminario que esta cercanía al segundo modelo aparece también en otras encíclicas tales como *Pacem in Terris*, *Populorum Progressio* y el documento conciliar *Gaudium et Spes*. Tal vez sea cierto con respecto a la primera: la *Pacem in Terris* considera el principal deber del Estado el armonizar, equilibrar y regular los derechos con que unos hombres se vinculan a otros en la sociedad de manera que cada uno no obstaculice el derecho de los demás al pretender ejercer sus derechos (No. 47). Sin embargo, la *Populorum Progressio* solo habla del papel de los Estados en la movilización de la solidaridad mundial: enfatiza la distinción entre el poder civil y el eclesiástico, subraya que la Iglesia ha sido fundada para establecer desde acá el reino de los cielos y no para conquistar un poder terrenal; por eso, su aporte a la búsqueda del desarrollo de los pueblos lo lleva a cabo ofreciendo una visión global del hombre y de la humanidad. Señala las ambivalencias del crecimiento: la búsqueda exclusiva del poseer se convierte en un obstáculo para el crecimiento del ser. La crítica al modelo conservador del liberalismo

clásico es muy fuerte pero no se pasa a proponer un modelo más intervencionista: sobre las nuevas situaciones creadas por la industrialización, se ha construido "un sistema que considera el provecho como motor esencial, la concurrencia como ley suprema de la economía, la propiedad privada como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones correspondientes". Este liberalismo sin freno conduce a la dictadura y al imperialismo pero no deben atribuirse al desarrollo industrial sino "al nefasto sistema que lo acompaña" (No. 26). La encíclica invita al desarrollo integral del hombre a través del desarrollo solidario de la humanidad, se ocupa de las relaciones entre países ricos y pobres: insiste en que las relaciones intervencionales no pueden regirse solo por el libre cambio, que tiene ventajas solo cuando las partes son bastante iguales: en condiciones de desigualdad engendra una dictadura económica. Por eso, sostiene el papa que es el "principio fundamental del liberalismo" el que está en litigio. Pero tampoco se muestra partidario de abolir el mercado de concurrencia sino mantenerlo dentro de los límites que lo hagan justo y humano de manera que se restablezca una cierta igualdad de oportunidad a través de convenciones internacionales.

La misma reticencia para recomendar modelos económicos y sociopolíticos muy específicos se advierte en la constitución conciliar *Gaudium et Spes*, a pesar de su muy favorable enfoque del Estado,

cuya justificación, sentido y legitimidad nace de la búsqueda del Bien Común. Precisamente para evitar que la pluralidad de opciones conduzca a la ruina de la vida política, se necesita una autoridad orientadora del conjunto de las energías de los ciudadanos pero no de manera despótica sino “obrando como una fuerza moral que se apoya en la libertad y responsabilidad de cada uno” (IV, No. 3). Reconoce el Concilio que la complejidad de las circunstancias de nuestra época obliga al poder público a intervenir muy frecuentemente en materia social, económica y cultural para determinar condiciones más favorables, que faciliten a ciudadanos y agrupaciones una búsqueda libre del bien completo del hombre; sin embargo, insiste en que cuando haya que limitar los derechos por razón del Bien Común, se restituya la libertad cuanto antes para evitar que la autoridad política degeneren en formas totalitarias o dictatoriales. Por esto, insiste en la necesidad de la participación política de los ciudadanos: la cooperación responsable de los ciudadanos necesita un estatuto de derechos que organice una repartición de las funciones y de los órganos del poder, de modo que sean respetados los derechos de las personas, de las familias y de las asociaciones. El Concilio exhorta a los gobernantes a no entorpecer sino a favorecer las corporaciones y organismos intermedios y a los ciudadanos a no atribuir un poder excesivo a la autoridad pública ni a esperar ventajas excesivas de parte del Estado con el riesgo de dismi-

nuir las responsabilidades de las personas, familias y agrupaciones sociales.

La misma idea de control y de límite al intervencionismo estatal por medio de asociaciones intermedias aparece en las encíclicas *Mater et Magistra*, (No. 25) que es citada en ese punto por la *Pacem in Terris*. La *Mater et Magistra* subraya la afirmación de que el mundo económico es “creación de la iniciativa personal de los ciudadanos ya en su actividad individual” ya en las diversas asociaciones y señala que la acción del Estado debe inspirarse en el principio de subsidiaridad (o sea, que es injusto reservar a una sociedad mayor lo que puedan realizar las comunidades menores); la acción del Estado tiene “carácter de orientación, de estímulo, de coordinación, de suplencia y de integración”. También insiste en la necesidad de controlar cuidadosamente las intervenciones estatales de naturaleza económica para evitar que en el seno de la misma organización estatal se formen centros de poder económico, con daño del bien de la comunidad, que es la razón de ser del Estado. Uno de los puntos centrales de la *Mater et Magistra* es su énfasis positivo en el fenómeno de la socialización, que se presenta como reflejo y causa de la creciente intervención de los poderes públicos a la vez que como fruto de la tendencia natural del hombre a asociarse para conseguir objetivos que superan las capacidades individuales: esto ha dado lugar a una variada gama de asociaciones intermedias.

Para que la socialización pueda ser ventajosa y se eviten sus desventajas, se requiere “una sana concepción del bien común”, que “se concreta en el conjunto de las condiciones sociales” que permiten y favorecen “el desarrollo integral de la persona”, además, “los organismos intermedios” en los cuales tiende a expresarse la socialización gozan “de autonomía efectiva respecto de los poderes públicos”. El orden social se realiza mediante el equilibrio entre la colaboración de individuos y grupos y una acción de coordinación y dirección por parte del poder público.

La *Pacem in Terris* recuerda el énfasis que la *Mater et Magistra* hacía “en la necesidad insustituible de la creación de una rica gama de asociaciones y entidades intermedias” para conseguir objetivos que los particulares no logran por sí solos. La *Populorum Progressio* menciona la necesidad de coordinación y programación por parte de los poderes públicos pero añadiendo que estos deben tener cuidado de asociar a esta empresa las iniciativas privadas y los cuerpos intermedios; así se evitarán el riesgo de una colectivización integral o planificación arbitraria.

El control de la intervención estatal a través de las organizaciones intermedias aparece como una constante en los documentos sociales de los papas; además, desde el Concilio Vaticano II aparece una tendencia a no proponer nada que se parezca a un modelo o paradigma. El docu-

mento *Gaudium et Spes* afirma que la misión de la Iglesia no es de orden político, ni económico ni social sino que su fin es religioso, aunque su doctrina ofrezca luces para establecer y consolidar la sociedad humana según el orden divino. Así que la Iglesia en virtud de su misión y naturaleza no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político o económico o social (No. 42). A la conciencia bien formada de los laicos toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena; los sacerdotes pueden dar orientación e impulso espiritual pero no es su misión dar soluciones concretas a los laicos. Las tareas del dinamismo secular competen propia pero no exclusivamente a los laicos (No. 43). En el No. 75 se afirma que el cristiano debe reconocer “la legítima pluralidad de opciones temporales discrepantes”; en el No. 43 también reconoce que la concepción cristiana puede llevar a soluciones incluso opuestas y recuerda entonces “que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusivo a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia”.

Tal reconocimiento del legítimo pluralismo de opciones sociales, económicas y políticas es un punto fundamentalmente novedoso en la doctrina de la Iglesia. Pablo VI avanza aún más en esta línea en su carta apostólica al Cardenal Roy, escrita con ocasión del 80º aniversario de la *Rerum Novarum* (14 de mayo de 1971). Esta carta es conocida como *Octogesima Adveniens* pero podría

titularse "La responsabilidad política de los cristianos". El carácter de esta carta es muy distinto del de todas las encíclicas anteriores: su perspectiva está volcada al futuro y reconoce que no hay ninguna solución universal para todos los pueblos ni para todas las diversas situaciones en las que se hallan los cristianos. Tampoco es su misión señalar tal solución: "incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz inalterable del evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia. . .". Este discernimiento de las comunidades, se debe hacer con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables; en diálogo con los demás cristianos y hombres de buena voluntad para descubrir "las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que aparezcan necesarias".

La carta de Pablo VI se ocupa menos directamente de la infraestructura económica de la sociedad moderna y de los paradigmas económicos y se centra más en la acción política necesaria para solucionar los graves problemas del mundo actual. Sin embargo, sostiene que los diversos modelos propuestos para promover un tipo de sociedad democrático no satisfacen plenamente quedando abierta la búsqueda entre las tendencias ideológicas y pragmáticas: el cristiano

tiene la obligación de participar en esta búsqueda. Presenta la necesidad de la sociedad política como condición necesaria para el desarrollo de las agrupaciones particulares a través de los cuales el hombre —como ser social— construye su destino; toda actividad particular debe colocarse en el marco de esta sociedad ampliada adquiriendo así la dimensión del bien común (No. 24).

Pablo VI sostiene que toda acción política "debe estar apoyada en un proyecto de sociedad coherente en sus medios concretos": el tratar de imponer una ideología que respalde ese proyecto no le toca al Estado ni a los partidos políticos sino a los grupos culturales y religiosos. Subraya la ambigüedad de toda ideología social, que pueden correr el riesgo de alienar al hombre. Es consciente de que muchos cristianos tienden a idealizar al socialismo o al liberalismo, sin caer en la cuenta de sus condicionamientos; ya se habló antes de la posición de la Octogésima Adveniens con respecto a los peligros de idealización del marxismo. Pero el papa es consciente de que lo mismo puede ocurrir con el liberalismo, que se afirma de modo renovado o "en nombre de la eficacia económica" o como defensa del individuo frente al dominio de las organizaciones o frente a las tendencias totalitarias de los poderes políticos; se buscaría un modelo nuevo que subrayaría la libertad e iniciativa personales olvidando que "en su raíz misma el liberalismo filosófico es una afirma-

ción errónea de la autonomía del individuo” (No. 35). Pide a los cristianos no dejarse seducir ni encerrar en un sistema ideológico cuyo carácter limitado, cerrado y totalitario percibirá talvez demasiado tarde (no. 36).

Otro punto planteado por Pablo VI es el de los interrogantes que plantean al hombre las llamadas “ciencias humanas” que someten a un examen crítico y radical los conocimientos admitidos hasta ahora sobre el hombre; además, la necesidad metodológica y el apriori ideológico conduce a estas ciencias a aislar ciertos aspectos del hombre y a darles una explicación que pretende global o totalizante, corriendo el riesgo de mutilar al hombre y hacerse incapaz de comprenderlo en su totalidad (No. 38).

Llama la atención sobre los efectos que pueden producir los modelos creados por las ciencias humanas para imponerlos como “tipos de conducta científicamente probados”; esto puede convertir al hombre “en objeto de manipulaciones, orientando sus comportamientos y hasta su sistema de valores” (No. 39). Sin embargo, la Iglesia confía en la investigación de las ciencias humanas e invita a los cristianos a participar activamente en ella para entablar un diálogo fructuoso entre la Iglesia y ese nuevo campo; señala también el aspecto parcial de cada una de estas disciplinas a las cuales necesariamente se escapan la totalidad y el sentido. La Iglesia reconoce la función positiva de

estas ciencias: pueden ensanchar las perspectivas de la libertad humana y pueden ayudar a la moral social cristiana, cuyo campo de presentación de modelos sociales restringirá; en cambio, reforzará su función crítica y de superación “mostrando el carácter relativo de los comportamientos y de los valores que tal sociedad presentaba como definitivos e inherentes a la naturaleza misma del hombre” (No. 40).

Esta relativización muestra precisamente —según el papa Pablo VI— el dinamismo de la enseñanza social de la Iglesia, que acompaña a los hombres en su búsqueda: aunque no interviene para “dar autenticidad a una estructura determinada o para proponer un modelo prefabricado”, no se limita a recordar unos principios generales. Esa enseñanza se desarrolla “por medio de una reflexión madurada al contacto con situaciones cambiantes de este mundo”, impulsada por el evangelio, con la sensibilidad propia de la Iglesia, marcada por la voluntad desinteresada de servicio a los más pobres y alimentada en una experiencia rica de siglos: esto le “permite asumir en la continuidad de sus preocupaciones permanentes la innovación atrevida y creadora que requiere la situación presente de este mundo” (No. 42).

La última encíclica social de los papas, la *Laborem Exercens* de Juan Pablo II regresa al tema económico y disminuye el énfasis en la actividad política: no se preocupa del problema del intervencionismo

del Estado en la economía capitalista, ni tampoco se ocupa de buscar contrabalancear el poder del Estado a través de asociaciones intermedias pero sí trata de estimular comunidades empresariales autogestionadas. Habla más de la NACIÓN que del Estado: la nación se ve desde la perspectiva del hombre sujeto del trabajo, como “esa gran sociedad a la que pertenece el hombre en base a particulares vínculos culturales e históricos”, que es educadora indirecta del hombre (la familia transmite a cada hombre los contenidos y valores que componen la cultura de una determinada nación) y “una gran encarnación histórica y social del trabajo de todas las generaciones”: todo esto hace que el hombre, concilie su identidad humana más profunda con la pertenencia a la nación y entienda su trabajo como incremento del bien común elaborado justamente con sus compatriotas, como camino para multiplicar el patrimonio de toda la familia humana (No. 10).

Se muestra muy crítica esta encíclica del burocratismo estatal: no basta la abolición de la propiedad privada de los medios de producción para que haya una socialización satisfactoria si estos medios quedan sometidos a la administración y al control directo de un grupo minoritario de personas que ejercen el poder dentro de la sociedad (es clara la alusión a la burocratización de los regímenes socialistas existentes y al monopolio del control económico y político por un partido supuestamente representan-

te del proletariado): este grupo dispone de los medios de producción a escala nacional y local. Según el papa Juan Pablo II, este grupo dirigente puede cumplir su cometido satisfactoriamente con respecto a un punto de vista de la primacía del trabajo (que es un punto central de la encíclica) pero puede también hacer mal “reivindicando para sí a su mismo tiempo el *monopolio de la administración y disposición* de los medios de producción y no dando marcha atrás ni siquiera ante la ofensa a los derechos fundamentales del hombre”. Solamente puede hablarse de verdadera socialización si afirma el papa, cuando queda asegurada la subjetividad de la sociedad, “cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo “copropietario” de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos (No. 14).

Sugiere el papa el camino tradicional de la D.S.I. frente a la omnipotencia estatal, que acerca las posiciones papales al paradigma que hemos denominado radical —auto gestor—. La encíclica propone asociar el trabajo a la propiedad de capital y dar vida a “una *rica gama de cuerpos intermedios* con finalidades económicas, sociales, culturales. . . que gocen de una *autonomía efectiva respecto a los poderes públicos*, que persiguen sus objetivos específicos manteniendo relaciones de colaboración leal y mutua, con subordinación a las exigencias del bien común y que

ofrezcan *forma y naturaleza de comunidades vivas*" (No. 14).

Pero la crítica al burocratismo no significa que el papa apoye al pensamiento liberal capitalista: la encíclica se centra en la primacía del trabajo con respecto al capital, la primacía del hombre-sujeto sobre las cosas, dependiendo la legitimidad del capital del servicio que preste al trabajo; el trabajo es siempre una *causa eficiente primaria* mientras el capital o "conjunto de los medios de producción" es solo un *instrumento* del trabajo y un "fruto del patrimonio histórico del trabajo humano" (No. 12). El trabajo es el camino a través del cual el hombre realiza el "dominio" sobre la tierra, según el mandato de Dios de someter la tierra; además, el trabajo no es solo la transformación de la naturaleza para servir a las necesidades humanas, sino la realización del hombre como hombre: mediante el trabajo, el hombre se hace más hombre" (No. 9). Según la encíclica, la cuestión obrera o proletaria surgió como reacción solidaria del mundo obrero en protesta de la degradación del hombre como sujeto del trabajo (No. 8). Esta degradación aparece en la época moderna, desde el comienzo de la era industrial, en el pensamiento materialista y economicista, que entiende y trata al trabajo como "una especie de mercancía" que el obrero vende al capital: se privilegia así la dimensión objetiva del trabajo y el hombre es considerado como "instrumento de producción" (No. 7).

Según Juan Pablo II, este modo de entender el trabajo se difundió particularmente en la primera mitad del siglo XIX; luego fueron desapareciendo las formulaciones explícitas de ese tipo y aparecieron formas más humanas de valorar el trabajo; aparecieron diversas formas de capitalismo como consecuencia de nuevas circunstancias como la acción de los sindicatos, del Estado y de las multinacionales. Pero el error del capitalismo primitivo puede repetirse donde quiera que el hombre sea tratado como instrumento y como mercancía, no como el fin del trabajo (No. 7).

Estos planteamientos del papa han sido leídos como más cercanos a la perspectiva socialista radical: hemos anotado antes que esto es cierto si se refieren al paradigma radical autogestionario y no al paradigma radical burocrático, del cual este papa presenta talvez la crítica más profunda que aparece a lo largo de toda la D.S.I. Es obvio, por lo demás, que esta encíclica presenta por primera vez una crítica a este paradigma desde dentro de él, reflejando obviamente la experiencia de alguien que lo ha vivido. La proximidad de su experiencia a este paradigma es evidente: por lo mismo, sus críticas van más al fondo del problema de un Estado burocrático.

También es probablemente la encíclica que más analiza el esquema teórico de Marx mismo (y no su versión estalinista, como hacía la *Divini Redemptoris*). A la luz de la primacía del trabajo sobre el capi-



tal, del hombre sobre las cosas, el papa ve claramente que no puede haber separación ni contraposición entre capital y trabajo, ni mucho menos entre los hombres que están detrás de esos conceptos. Juan Pablo II afirma que la antinomia entre trabajo y capital no se origina en la estructura del mismo proceso de producción y ni siquiera en la del proceso económico en general, que muestra todo lo contrario: la compenetración recíproca y la vinculación indisoluble entre capital y trabajo. La ruptura de esta imagen coherente, que salvaguarda el principio de la primacía de la persona sobre las cosas, según el papa, *"ha tenido lugar en la mente humana. . . después de un largo período de incubación en la vida práctica"*: de ahí arranca la separación y contraposición entre capital y trabajo debidas al error fundamental del *economismo* y *materialismo*, que solo considera al trabajo en su finalidad económica, a la cual se subordinan todas las dimensiones humanas. Para el papa, es claro entonces que el marxismo no tiene bases suficientes para una irrefutable verificación de la primacía de la persona sobre las cosas: "en el materialismo dialéctico, el hombre no es ante todo sujeto del trabajo y causa eficiente del proceso de producción, sino que es entendido como una especie de "resultante" de las relaciones económicas y de producción predominantes en una determinada época" (No. 13).

Juan Pablo II concluye su análisis del tema repitiendo y ampliando lo

que ha dicho antes: la antinomia entre capital y trabajo se inicia "no solo en la filosofía y teorías económicas del siglo XVIII, sino mucho más en toda la praxis económico-social de aquel tiempo, que era el de la industrialización que nacía y se desarrollaba precipitadamente, en la cual se descubría en primer lugar la posibilidad de acrecentar mayormente las riquezas materiales, es decir los medios, pero se perdía de vista en fin, o sea el hombre, al cual estos medios deben servir" (No. 13). Repite nuevamente el papa que este error que ya pertenece a la historia ("período del primitivo capitalismo y liberalismo") pero puede repetirse en otras circunstancias de tiempo y lugar si se parte de las mismas premisas teóricas y prácticas.

### **LA PROPIEDAD PRIVADA EN LOS DOCUMENTOS DE LA IGLESIA**

Este pensamiento del papa se ve reflejado claramente en su concepción de la propiedad que no puede ser considerada como fuente del contraste y la diferenciación sociales: la propiedad de los medios de producción se adquiere ante todo mediante el trabajo y para servir al trabajo. Por eso, no pueden considerarse aisladamente como un conjunto de propiedades separadas con el fin de contraponerlo en la forma del capital al trabajo: menos aún, puede el capital explotar al trabajo. Ambas cosas son contrarias a "la naturaleza misma" de esos medios de producción y de su posesión. Los medios de producción, declara

el papa, “no pueden ser *poseídos contra el trabajo*, no pueden ser ni siquiera *poseídos para poseer*, porque el único título legítimo para su posesión —y esto ya sea en la forma de la propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva— *es que sirvan al trabajo*” y que hagan así “posible la realización del primer principio de aquel orden, que es el destino universal de los bienes y el derecho a su uso común” (No. 14).

Según afirma el papa en ese mismo número de la encíclica, la Iglesia ha enseñado siempre esto a través de su tradición, como aparece en la *Rerum Novarum* y en los argumentos de la *Summa Theologica* de S. Tomás de Aquino. Esta concepción de la propiedad se aparta radicalmente tanto del socialismo (que niega toda propiedad privada de los medios de producción como del capitalismo: la tradición cristiana nunca ha sostenido este derecho como absoluto e intocable sino siempre dentro del “contexto más amplio del derecho común a todos a usar los bienes de la entera creación: *el derecho a la propiedad privada como subordinado al derecho al uso común*, al destino universal de los bienes” (No. 14).

Sin embargo, en este punto concreto parece haberse presentado cierta evolución gradual tanto en la concepción del derecho de propiedad como en la del derecho primario o destinación universal de los bienes. La *Rerum Novarum*, por ejemplo, se mostraba preocupada

de demostrar cómo el derecho primario no se oponía al derecho de propiedad. Una de las razones que tiene León XIII para rechazar la solución socialista es que priva al obrero del fin de su trabajo al abolir el derecho de propiedad y viola su derecho natural al establecer la propiedad común, que abre la puerta a “mutuos odios, murmuraciones y discordias” y suprime el estímulo a la iniciativa individual. El hombre puede elegir libremente los medios conducentes a su bien presente y futuro: por eso tiene derecho no solo a los frutos de la tierra sino a la tierra misma para disponer también de las cosas que va a necesitar en el futuro. La naturaleza tuvo que haber dado al hombre algo estable y perpetuo para aliviar permanentemente sus necesidades y esa perpetuidad solo puede darla la tierra.

La destinación común de la tierra dada por Dios al linaje humano no excluye la apropiación privada particular: Dios no señaló a cada hombre la parte de tierra que debía poseer sino que dejó esta determinación a la industria del hombre y a las leyes de los pueblos. De todo esto deduce el papa León XIII que la propiedad privada es claramente conforme a la naturaleza: el hombre deja impresa la huella personal de su inteligencia y voluntad en los bienes que produce; como los efectos siguen a su causa, el fruto del trabajo debe pertenecer al trabajador; además, el derecho de propiedad aparece sancionado por Dios en el Decálogo. El derecho de propie-

dad se refuerza al tenerse en cuenta el aspecto de la familia, verdadera sociedad con deberes y derechos propios: para que el padre de familia pueda cumplir sus deberes debe poseer bienes útiles y poderlos transmitir en herencia a sus hijos.

León XIII recalca que la propiedad debe tener una función social; se distingue entre la justa posesión del dinero y su uso justo: el hombre tiene derecho a poseer cosas externas como propias pero debe considerarse como comunes y fácilmente comunicables a los demás por la limosna que no obliga en justicia (salvo caso de extrema necesidad) sino por caridad.

La *Quadragesimo Anno* habla más de "dominio" que de propiedad resaltando el doble carácter, individual y social, de este dominio: si se ignora el carácter individual, se llega al colectivismo; si se sacrifica el aspecto individual, se llega al individualismo, (Q.A. Nos. 44-46).

Se ratifica la diferenciación entre el derecho de propiedad y el uso de ella: respetar el derecho ajeno obliga en justicia pero el uso honesto de los bienes no obliga por justicia sino por otras virtudes, cuyo cumplimiento no puede exigirse por vía jurídica (Q.A. No. 47-48). Se reafirma que "el derecho de propiedad privada fue otorgado por la naturaleza, o sea por el Creador" para que el hombre pueda atender a sus necesidades propias y a las de su familia (No. 45). Este derecho no se

pierde por el abuso o no uso de él pero tiene límites trazados por la convivencia social (No. 48). Toca al Estado determinar qué uso de la propiedad es lícito y cuál no: la *historia* demuestra que el dominio no es del todo inmutable y ha habido diversidad de formas de propiedad privada ("desde la primitiva forma de los pueblos salvajes, de que aun hoy quedan muestras en algunas regiones, hasta la que luego resistió en la época patriarcal y más tarde en las diversas formas tiránicas. . . y así sucesivamente en las formas feudales, monárquicas y en todas las demás que se han sucedido hasta los tiempos modernos") (Q.A. No. 49).

Pero el Estado, insiste la encíclica, no tiene derecho a disponer arbitrariamente del dominio: debe quedar intacto el derecho de poseer privadamente y transmitir bienes por herencia. Tampoco puede abolirlo porque el hombre es anterior al Estado y la sociedad doméstica es prioritaria lógica y realmente respecto a la sociedad civil. No puede tampoco agobiar a la propiedad con cargas fiscales excesivas. El Estado solo puede atemperar el uso de la propiedad y conciliarlo con el bien común: con esto no se muestra enemigo de los propietarios sino que les presta un eficaz apoyo al impedir seriamente que "la posesión privada de los bienes produzca intolerables perjuicios y se prepare su propia ruina" (Q.A. No. 49).

Pío XII en su declaración de La Solemnitá (1o. de junio de 1941)

presenta ya el derecho de propiedad privada como subordinado al destino universal de los bienes de la tierra: "todo hombre, por ser viviente dotado de razón" tiene "el derecho natural y fundamental de usar de los bienes de la tierra", quedando "a la voluntad humana y a las formas jurídicas de los pueblos regular más particularmente la actuación práctica". Este derecho no puede suprimirse por otros derechos sobre los bienes: el orden natural, derivado de Dios, requiere también la propiedad privada y el libre comercio, pero "todavía todo esto queda subordinado al fin natural de los bienes materiales", y no podría hacerse independiente del derecho primario y fundamental que a todos concede el uso, sino más bien debe ayudar a hacer posible la actuación en conformidad con su fin". Concluye Pío XII que solo así se logrará que propiedad y uso de los bienes traigan a la sociedad paz fecunda y no condiciones precarias generadoras de luchas y abandonadas al capricho de la fuerza y de la debilidad (No. 13). Este derecho originario ofrece base material segura a la persona humana por su íntima unión con su dignidad y demás derechos (No. 14).

La Mater et Magistra de Juan XXIII reconoce que se han producido cambios en la situación de la propiedad: se ha acentuado la separación entre la propiedad de los medios productivos y las responsabilidades directivas, lo que dificulta el control de parte de los poderes públicos: ha aumentado el número de

ciudadanos que encuentran su seguridad futura en sistemas de seguridad y no en la propiedad de patrimonios; se confía hoy más en las capacidades profesionales que en la propiedad, lo que se considera más en armonía con el "carácter preeminente del trabajo como expresión inmediata de la persona, frente al capital, lo que debe considerarse "un paso hacia adelante en la civilización humana".

Sin embargo, estos cambios no deben introducir dudas acerca de la validez del derecho natural de la propiedad privada de los bienes productivos: su valor es permanente "precisamente porque es derecho natural fundado sobre la prioridad ontológica y de finalidad, de los seres humanos particulares, respecto a la sociedad"; es fundamento de la libre iniciativa personal en lo económico; "la historia y la experiencia" atestiguan que en los regímenes políticos, que no reconocen ese derecho se oprimen las expresiones fundamentales de la libertad. Por eso, algunos movimientos políticos-sociales "que se proponen conciliar la justicia con la libertad" han modificado su posición negativa frente a ese derecho. Cita luego a Pío XII diciendo que la Iglesia, al defender ese derecho, no pretende defender el presente estado de cosas como si fuera la expresión de la voluntad divina, ni defender al rico contra el pobre, sino hacer que la propiedad privada sea conforme al designio de Dios y al orden natural: "garantía de la libertad esencial de la persona y al mis-

mo tiempo un elemento insustituible del orden de la sociedad". Según el papa, no se comprende por qué se contradice el carácter natural de un derecho que se origina en la fecundidad del trabajo, que constituye un medio para la afirmación de la persona humana y el ejercicio de la responsabilidad, un elemento que da consistencia para la vida familiar. Pero el papa es consciente de que no basta afirmar el carácter natural de la propiedad sino que hay que procurar su difusión efectiva entre todas las clases sociales.

Este énfasis en la propiedad privada no excluye, según el papa, que el Estado y otras entidades públicas pueden poseer bienes, citando a la Q.A., especialmente aquellos que llevan consigo tal poder económico que implicarían un peligro para el orden común si estuvieran en manos privadas. La ampliación de la propiedad pública se explica por las funciones más vastas que hoy deben desempeñar los poderes públicos; pero recuerda el principio de subsidiariedad que pide que solo se extienda la propiedad pública por necesidad del Bien Común. Termina el papa recordando la doctrina tradicional sobre la función social de la propiedad que le es intrínsecamente inherente por la destinación universal de los bienes. Además, añade que esta función social no desaparece con la ampliación de la intervención estatal, ya que esta no alcanza a cubrir todas las situaciones.

El Vaticano II en su constitución *Gaudium et Spes*, arranca del destino universal de los bienes para fundamentar su doctrina sobre la propiedad: "cualesquiera que sean las formas determinadas de propiedad legítimamente adoptadas, según circunstancias diversas y variables, no debe perderse este destino común de los bienes". Reconoce que hay pluralidad de formas de propiedad, que se debe considerar los bienes poseídos como comunes. Además, se insiste en que "todos los hombres tienen estricto derecho a poseer una parte suficiente de bienes para sí mismos y para sus familias", recordando la tradicional doctrina de los Padres y doctores de la Iglesia. Subraya que en caso de "extrema necesidad" se tiene derecho a "procurarse lo necesario tomándolo de las riquezas de los otros" (*Gaudium et Spes*, No. 69).

Señala el Concilio la diversidad de formas de hacer efectivo ese destino universal: "En sociedades económicamente menos desarrolladas, el destino común de los bienes está, a veces parcialmente logrado por un conjunto de costumbres y tradiciones comunitarias, que aseguran a cada miembro los bienes absolutamente necesarios". Hay que evitar el considerarlas intocables cuando ya no responden a las necesidades de nuestro tiempo lo mismo que atentan imprudentemente contra "ciertos buenos usos" que pueden ser útiles si se acomodan a las circunstancias actuales. En las econo-

más más desarrolladas, “una red de instituciones de previsión y seguro” pueden hacer realidad “esta comunidad de bienes”, con tal de evitar que los ciudadanos caigan en actitudes de pasividad, irresponsabilidad o repulsa del servicio (Gaudium et Spes, No. 69).

En este contexto de la comunidad universal de bienes trata el Concilio de la propiedad privada de los bienes que se relacionan con la persona a la que dan “ocasión de ejercitar su deber en la sociedad y en la economía”: por eso, es importante promover el acceso de individuos y colectividades “a un determinado dominio de los bienes exteriores”. La propiedad privada o “un cierto dominio sobre los bienes externos” asegura a cada uno “una zona indispensable de autonomía personal y familiar”, debiendo ser considerados “como una prolongación de la libertad humana” y una de las condiciones de la libertad política. Constituye una fuente de seguridad no despreciable a pesar de “los fondos sociales, los derechos y los servicios garantizados por la sociedad, que comprende también los bienes inmateriales como la capacidad profesional. Esto no obsta para que haya propiedad pública, aunque solo puede expropiarse por la autoridad competente. por exigencias del bien común y dentro de sus límites, pagando la justa compensación: el Estado debe impedir “que se abuse de la propiedad privada en contra del bien común” (No. 71).

Recuerda el Concilio que la propiedad privada comparte, “por su misma naturaleza”, “un carácter o índole social” que corresponde a la ley del destino común de los bienes. Cuando esta índole social es descuidada, la propiedad se convierte en una ocasión de ambiciones y desórdenes, que llegan a servir de pretexto para poner en tela de juicio el mismo derecho de propiedad. Según algunos, la expresión “índole social” indicaría algo más radical que la expresión “función social” de la propiedad. Sin embargo, debe notarse esta expresión aparece en repetidas ocasiones en la *Quadragesimo Anno*: el No. 45 habla de la índole social e individual de la propiedad privada (“*duplicem dominii rationem*”), lo mismo que el No. 49 (“*indoli individuali et sociali deducitur*”) y el No. 46 (“*iuris proprietatis indoli sociali*”).

La *Populorum Progressio* de Pablo VI repite que todos los derechos, “comprendidos los de propiedad y comercio libre”, están subordinados al derecho que cada hombre tiene a encontrar en la tierra lo que necesita: esos derechos no deben estorbar sino facilitar su realización y es “un deber social grave y urgente hacerlos volver a su finalidad primaria” (pp. No. 22). Recuerda el papa la doctrina de los Padres de la Iglesia sobre la actitud de los que poseen frente a los que están en necesidad citando a S. Anselmo: “No es parte de tus bienes lo que tú das a los pobres; lo que les 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”.

De ahí deduce Pablo VI que la propiedad privada no constituye para nadie “un derecho incondicional y absoluto”: “No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera 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”. En caso de conflicto entre “los derechos privados adquiridos y las exigencias comunitarias primordiales”, los poderes públicos deben buscar una solución con participación de las personas y grupos sociales.

Este recorrido por los diferentes documentos sociales en torno a la propiedad privada muestra cierta gradual evolución pero siempre en torno a unos principios fundamentales (como la destinación universal de los bienes o derecho primario), que se van aplicando a diferentes situaciones: se reconoce cada vez más la necesidad de cierta propiedad pública, la importancia de la seguridad social y la pluralidad de las formas concretas de propiedad. Por supuesto Juan Pablo II enfatiza más el hecho de que la propiedad está subordinada al servicio en pro del trabajo para que sea posible llevar a la práctica el destino universal de los bienes.

## LA CONCEPCION DE SOCIEDAD EN LA DOCTRINA DE LA IGLESIA

Es obvio que a lo largo de este análisis ha aparecido más explícita o implícitamente la concepción de la sociedad que está presente en la enseñanza social de la Iglesia, por ejemplo al analizar el problema de la intervención estatal en la economía. Sin embargo, puede ser útil retomar el tema de manera más explícita pues puede servir como conclusión y remate de este artículo. Se consideró que el tema podía considerarse desde dos puntos distintos de vista: se podía considerar la sociedad de manera estática o sea en su funcionamiento homeostático, dentro de las mismas estructuras, o de modo dinámico, o sea cuál es el modelo de cambio de estructuras que se tiene. Así nos preguntábamos qué modelo estático y dinámico tiene la Iglesia, qué proceso de cambio social tiene, cuál es el papel del Estado, de los partidos políticos, de las clases y grupos sociales, de las asociaciones e individuos en cada una de las dos situaciones.

Se anotó que solo Medellín y Puebla usaban el término “cambio de estructuras” que ningún documento pontificio o conciliar usaba esa terminología procurándose hablar de evolución y nunca de revolución. Sin embargo, la *Gaudium et Spes* señala que las instituciones humanas, públicas y privadas, deben esforzarse por luchar “contra cualquier forma de *esclavitud* social o política” (No. 29) y la *Populorum Progressio* presenta co-

mo ideal el que hay que tender el paso de condiciones de vida menos humanas a más humanas, señalando como parte de esas condiciones menos humanas "las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de las explotaciones de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones" (No. 21). Así que se plantea implícitamente la idea del cambio necesario de estructuras.

En el punto del modelo de cambio social es especialmente importante el problema de la lucha de clases, de las relaciones internas de los grupos sociales, de la aceptación o del rechazo de un modelo "conflictual" de la sociedad: una cosa es reconocer que hay conflictos y otra reconocer que la sociedad es necesariamente "conflictual". Se consideró que, desde el punto de vista de las modernas ciencias sociales, era talvez el aspecto más problemático de toda la D.S.I.

La *Rerum Novarum*, por ejemplo, subraya lo estático en la sociedad y enfatizaba la armonía esencialmente inherente a la sociedad por naturaleza. Por eso, se consideraba que la solución al problema social sería entonces el regreso al estado natural de armonía social, que tendía a identificarse con la situación medieval anterior como se ve en la concepción idealizada que se tenía de los gremios medievales. Se considera además que la desi-

gualdad de la condición humana es "natural": el afán igualitario de los socialistas es vano y "contra la naturaleza misma de las cosas" ya que "la naturaleza misma ha puesto en los hombres grandísimas y muchísimas desigualdades", a la necesaria desigualdad de talentos, salud y fuerzas siguen espontáneamente la desigualdad en fortuna: esta desigualdad es conveniente para la comunidad que necesita oficios diversos y lo que mueve a adoptar diversos oficios es la desigualdad de la fortuna (R.N. No. 28)

No hay aquí en realidad un modelo de cambio social: las cosas andan mal porque se han apartado de su fin natural, que es la esencial armonía entre las clases sociales. La solución del problema social es simple: basta regresar a lo esencial, recordando a cada clase sus deberes y derechos propios, pues las relaciones entre capital y trabajo son necesariamente armónicas. Se tiene una concepción muy organicista de la sociedad, parecida a la idea de Spencer (que concibe a las sociedades análogas a organismos vivos). Como señala Utz (14), la sociedad aparece concebida como organismo en la doctrina social de la Iglesia hasta Pío XII: la idea de organismo designaba tanto a la estructura social como a la política; a esto se debe la tendencia a la organización corporatista de la sociedad y del Estado. En varios documentos de Pío IX aparece la

(14) UTZ, Arthur, "Ojeada sobre la evolución de la Doctrina Social de la Iglesia", en TIERRA NUEVA No. 22, julio de 1977.



oposición pobre rico como una diferencia de estado exigido por la naturaleza (Nostis et Nobiscum, dic. 1849); León XIII en otra encíclica (Quod apostolici muneris, 28 dic. 1878) explica cómo la igualdad de los hombres consiste en que están llamados a la misma dignidad de hijos de Dios, tiene una misma naturaleza y una misma ley divina, pero esto no obsta para que exista "una desigualdad de derecho y de autoridad, que deriva del mismo autor de la naturaleza" (No. 6). El creador ha instituido variedad de jerarquías en la Iglesia y ha determinado "que en la sociedad civil haya distinción de órdenes diversos en dignidad, en derechos y en poder" para que Estado e Iglesia formen cada uno un solo cuerpo compuesto por muchos miembros, "unos más altos que otros, pero todos necesarios entre sí" (No. 7). Pío X resume las ideas de León XIII en Quod apostolici Muneris diciendo en "Fin dalla prima nostra encíclica" (18 dic. 1903) que la sociedad humana "tal como ha sido constituida por Dios" se compone de elementos desiguales "como son desiguales los miembros del cuerpo humano": "Hacerlos a todos iguales es imposible, y ello implicaría la destrucción de la misma sociedad" (No. 1). El No. 3 describe más explícitamente la concepción orgánica de la sociedad. "De aquí viene que, en la sociedad humana, sea conforme a la ordenación de Dios que haya gobernantes y gobernados, patronos y proletarios, ricos y pobres, sabios e ignorantes, nobles y plebeyos, los cuales, unidos todos por un

vínculo de amor se ayuden mutuamente a conseguir su último fin en el cielo y, sobre la tierra, su bienestar material y moral" (BAC, Doctrina Pontificia p. 464).

La concepción organicista de la sociedad es necesariamente armónica: la lucha y la desarmonía se producen *por accidente*: por demasiada concentración del ingreso, porque "el afán de novedades en política" (¿Revolución francesa? ¿Liberalismo?) ha producido un "afán de novedades en lo económico" (¿Problema social? ¿Capitalismo?). Además, esta situación ha empeorado por la agitación de "hombres turbulentos y ambiciosos" que atizan el odio y la lucha de clases. La solución es regresar a lo natural, que es la armonía. Tal es el diagnóstico básico de la *Rerum Novarum*.

A este diagnóstico la pregunta obvia es hasta qué punto el papa León XIII llega a aceptar la sociedad posterior a la Revolución francesa, aunque se condenen sus excesos. La clarividencia política de León XIII consistió en aceptar el *hecho* de que la sociedad burguesa había llegado para quedarse y en comprender que no se podía resucitar el cadáver de la monarquía absoluta. Esto se hace evidente en su actitud frente a los católicos monárquicos de Francia. Pero el papa no entendió la ruptura liberal que siguió considerando un desorden aunque acepta *de hecho* la nueva situación creada, el nuevo *statu quo*, como hecho cumplido. Pidió entonces a los católicos franceses

que aceptaran la nueva autoridad de la república como existente de facto en aras del bien común: alguien tiene que mandar en la sociedad. Aunque el ideal sería la monarquía, el papa comprende que es un sueño imposible: de ahí que pida obedecer a los nuevos mandatarios como exigencia del Bien Común olvidándose de los sueños monárquicos y de cómo se produjo la nueva sociedad. La autoridad es necesaria aunque el origen de esta concreta autoridad y sociedad no sea aceptable. Serán necesarios muchos años para que la Iglesia acepte paulatinamente los valores democráticos de la sociedad burguesa.

La *Quadragesimo Anno* de Pío XI presenta un modelo de sociedad equilibrada que asume que el Estado es un ámbito más o menos neutral por encima de los intereses en pugna y de la dinámica del capital, aunque reconoce el hecho de que el poder económico tiende a buscar el poder político, el dominio del Estado y el dominio internacional. Por eso, pide la propiedad pública de aquellos bienes que conllevan demasiado poder y ponen en peligro el Bien Común. Plantea el papa directamente la reforma de las instituciones, empezando por el Estado: esto no se debe a que deba esperarse de él la solución de todos los problemas sino a la necesidad de contrarrestar el vicio del individualismo: ese individualismo llegó hasta el extremo de postrar y casi destruir "aquella exuberante y en otros tiempos evolucionada vida social" que se llevaba a cabo por

medio de asociaciones de la más diversa índole; habían quedado casi solos frente a frente los individuos y el Estado". Esto perjudicó mucho al Estado, que "perdida la forma del régimen social y teniendo que soportar todas las cargas sobrellevadas antes por las extinguidas corporaciones, se veía oprimido por un sinfín de atenciones diversas" (Q.A. No. 78).

Aunque la encíclica reconoce que los cambios sociales hacen necesarias las grandes corporaciones para realizar cosas que antes podían llevar a cabo las pequeñas asociaciones, reafirma el principio de subsidiaridad: por eso es conveniente que el Estado permita el juego libre de esas asociaciones inferiores para asuntos de menor importancia. La política social debe restaurar los "órdenes" profesionales para fomentar la colaboración entre las "clases" opuestas (*sic*): "la situación social humana se mantiene todavía realmente violenta, por ello inestable y vacilante, pues se apoya en "clases" de apetencias diversas, opuestas, consiguientemente, y, por lo mismo, propensas a enemistades y luchas" (Q.A. No. 82). El mercado de trabajo "divide a los hombres en dos bandos o ejércitos, que con su rivalidad convierten dicho mercado en un palenque en que esos dos ejércitos se atacan rudamente" (Q.A. No. 83). La solución llegará solo cuando se elimine esa lucha y se organicen adecuadamente: "es decir, cuando se constituyan unos "órdenes" en que los hombres se encua-

dren no conforme a la categoría que se les asigna en el mercado del trabajo, sino en conformidad con la función social que cada uno desempeña" (Q.A. No. 83). Recuerda el ideal de las corporaciones medievales y subraya la concepción organicista de la sociedad; es en este contexto en que deben leerse los números 91 a 96, que han sido leídos en la perspectiva de un supuesto apoyo al fascismo por parte de Pío XI, aunque éste reconoce que hay quienes temen un excesivo poder del Estado. Como dijimos antes, Mussolini no consideró estos párrafos como apoyo. Hay que anotar que: 1) el pensamiento corporatista en la Iglesia es muy anterior al fascismo del siglo XX, remontándose sus orígenes a la Edad Media y a las doctrinas escolásticas sobre el control y límites del Estado. 2), Las corporaciones en el pensamiento católico tradicional son instrumentos para limitar al Estado y en el Fascismo, son instrumentos del Estado para controlar a los individuos. Lo que es una diferencia fundamental, parece tener razón el P. Nell-Breuning cuando afirma que Pío XI no había entendido del todo las implicaciones del fascismo (15).

El énfasis a las organizaciones intermedias es muy típica de la *Quadragesimo Anno*; se considera así que no son los partidos políticos ni los individuos los elementos más importantes de la sociedad sino

las asociaciones intermedias horizontales y verticales que mantienen la armonía entre las clases y entre las clases y el Estado. El Estado sería así el ámbito de esas armonías dentro de las cuales ejerce una función supletiva y de arbitraje (Q. 78-80).

La *Quadragesimo Anno* hacía comenzar la dinámica social por la conversión interna debida a la predicación evangélica: la mayoría de las soluciones al problema social que plantea son de índole espiritual. Habla así de la cristianización de la vida económica y del oficio: la caridad: para ello, sacerdotes religiosos deben predicar el espíritu del evangelio y de la caridad universal; deben formar apóstoles laicos mediante círculos de estudio, asociaciones cristianas, ejercicios espirituales, lucha contra el comunismo, etc. Se insiste en la concordancia entre las clases, en el derecho de las asociaciones y se considera la justicia y la caridad como principales vectores de la economía. Parece haber un avance sobre la *Rerum Novarum*: se tiene una concepción más dinámica, se intenta imponer a la Iglesia la tarea del cambio de las instituciones a través de la formación social llevada a cabo por los sacerdotes y a través de la acción de los laicos.

La *Mater et Magistra* es tal vez la encíclica que plantea más a fondo la intervención económica de

(15) NELL-BREUNING, Oswald, Von: "*Quadragesimo Anno*". Cómo se escribió una encíclica MENSAGE, No. 214 Nov. 1972.

Estado, como vimos antes. Cuando se refiere a la sociedad y a las clases sociales, solo cita a la *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno*. La solución de Pío XI es presentada como la reinserción del mundo económico en el orden moral y la prosecución de los intereses individuales y grupales en el ámbito del bien común, que lleva consigo la reedificación de la convivencia mediante la reconstrucción de los organismos autónomos de finalidad económico-profesional, creados por los respectivos miembros y no impuestos por el Estado; lo mismo que el restablecimiento de la autoridad estatal para el bien común. Un enfoque fundamental de la M.M. es la concepción de la D.S.I. como centrada en el fomento de la convivencia humana, "cuyo principio fundamental es que cada ser humano es y debe ser el fundamento, el fin y el sujeto de todas las instituciones en las que se expresa la vida social". Además insiste en las relaciones entre los pueblos desarrollados y subdesarrollados.

La *Pacem in Terris* se centra en la idea de que la paz universal no se puede asegurar si no se guarda el orden establecido por Dios, orden que debe darse entre los seres humanos, entre los hombres y los poderes públicos al interior de cada comunidad política, entre las diversas comunidades políticas, etc. La convivencia humana se basa en que todo ser humano es persona, sujeto de deberes y derechos: de ahí que todos los hombres son ciudadanos de un Estado autónomo o indepen-

diente o están a punto de serlo; nadie acepta hoy ser súbdito de poderes políticos extranjeros. Señala Juan XXIII que en nuestro tiempo resulta ya obsoleto "aquella mentalidad secular, según la cual unas determinadas clases de hombres ocupaban un lugar inferior, mientras otras postulaban el primer puesto en virtud de una privilegiada situación económica y social, o del sexo, o de la posición política".

Esta frase implica una ruptura con el pensamiento jerarquizado anterior, basado en la desigualdad natural: no puede haber ningún tipo de discriminación pues "por todas las partes ha penetrado y ha llegado a imponerse la persuasión de que todos los hombres, en razón de la dignidad de su naturaleza, son iguales entre sí". Reconoce las diferencias a veces enormes en el grado de saber, virtud, capacidad de invención y posesión de bienes materiales pero precisando que no justifican "el propósito de hacer valer la propia superioridad para sojuzgar" a los demás sin que compartan una mayor obligación de ayudar a los demás, sean individuos o pueblos. Insiste en que no hay "diferencias naturales" ni entre individuos ni entre comunidades políticas: "En realidad, no existen seres humanos superiores por naturaleza sino que todos los hombres son iguales en dignidad natural".

Uno de los puntos fundamentales de la P.T. es la necesidad de la autoridad legítima para hacer posible la convivencia ordenada entre

los hombres: la autoridad no está exenta de control, no se basa en la coerción sino que es una fuerza moral, que puede apelar a la conciencia y al deber de aportar al bien común: pero, como todos los hombres son iguales, la autoridad humana solo puede obligar en conciencia si está en relación con Dios; así la obediencia al poder público no es sujeción a hombre sino a Dios: por eso, las leyes contrarias al orden divino no pueden obligar en conciencia. La autoridad se justifica por el servicio al Bien Común; la encíclica insiste en el deber de la participación política como exigencia de la dignidad personal.

La *Pacem in Terris* adopta una posición frente a la revolución, que puede considerarse más benévola que la que aparece en encíclicas anteriores como la *Rerum Novarum*: la gente que impulsa la revolución no son ya “los turbulentos y ambiciosos” sino “hombres de gran corazón” que se encuentran con situaciones injustas: “movidos por el deseo de cambiarlo todo, se dejan llevar de un impulso tan arrebatado que parecen recurrir a algo semejante a una revolución”. El papa les recuerda que “todas las cosas adquieren su crecimiento por etapas sucesivas. . . en las instituciones humanas nada se lleva a un mejoramiento sino obrando *desde dentro* paso a paso”. Cita luego a su antecesor Pío XII en su alocución en Pentecostés (13 de junio de 1943): “No en la revolución sino en la evolución bien planeada se encuentra la salvación y la justicia. La vio-

lencia nunca ha hecho otra cosa que destruir, no edificar; encender las pasiones, no aplacarlas. Acumulando odio y ruinas, no solo no se ha logrado reconciliar a los contendientes, sino que a hombres y partidos los ha llevado a la dura necesidad de reconstruir lentamente, con imponderable trabajo, sobre los escombros amontonados por la discordia, la vieja obra destruída”.

La *Gaudium et Spes* busca escuchar los signos de los tiempos a la luz del evangelio; contrasta los logros de la humanidad con los problemas: abundancia de riquezas y capacidad económica al lado de la pobreza y miseria de la mayoría, sentido agudo de la libertad al lado de nuevas formas de esclavitud social y síquica, solidaridad y antagonismo, búsqueda de más perfecto orden de lo temporal pero no progreso paralelo del desarrollo espiritual (No. 4). El género humano pasa “de una concepción más bien estática del orden cósmico, a otra más dinámica y evolutiva” (No. 5); hay profundos cambios en las comunidades locales tradicionales, gran aumento de las relaciones interhumanas sin la contrapartida de la madurez personal ni de un carácter verdaderamente personales (No. 6).

Reconoce el Vaticano II que ha nacido un nuevo mundo, que la Iglesia se había demorado en aceptar: “el cambio de mentalidades y de estructuras plantea, frecuentemente, la revisión de todo lo que hasta ahora se consideraba un bien. . . Las instituciones, las leyes,

los modos, de pensar y sentir heredados del pasado, ya no siempre parecen adaptarse bien al actual estado de las cosas. . ." (No. 7).

De ahí la confusión en comportamientos y reglas de conducta, las contradicciones y discrepancias a todo nivel: a nivel racial, entre diversas categorías sociales, entre países ricos y pobres, etc. Al lado de eso, se afianza la convicción de que el género humano puede y debe asegurar su dominio sobre las cosas y "establecer un orden político, social y económico que esté cada vez más al servicio del hombre y le ayude, como individuo y como grupo, a afirmar y cultivar la dignidad que le es propia. . ." La humanidad entera ha llegado, por primera vez en la historia, a la persuasión de que los beneficios de la civilización pueden y deben extenderse realmente a todos los pueblos" (No. 9).

Detrás de todas estas exigencias el Concilio señala "una aspiración más profunda y universal" por "Una vida plena y libre, digna del hombre, dispuestos a someter a su propio servicio todo lo que el mundo de hoy les puede ofrecer". El mundo moderno aparece simultáneamente como poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor: el hombre se está haciendo consciente de que le toca a él dirigir esas fuerzas que él ha desencadenado y que pueden oprimirle o servirle (No. 9).

De ahí la insistencia de la *Gaudium et Spes* en los valores y prác-

ticas necesarias para toda organización social y política: participación política libre y activa, libre responsabilidad, pluralidad respetuosa de opciones políticas. Defiende la necesidad de la autoridad para asegurar el Bien Común dentro de los límites debidos al orden moral público: sin embargo, ya admite que los ciudadanos pueden defender sus derechos frente a los abusos del poder político y llega a admitir la posibilidad de desobediencia civil. Presenta críticas implícitas al modelo capitalista y al socialista, pero sin condenarlos; parece haber cierta tendencia a un reformismo gradual: no debe haber oposición a las necesarias reformas pero tampoco se propone un total cambio del sistema imperante. Se sigue pensando en un Estado neutral por encima de los intereses en pugna, nunca en un Estado instrumentalizado por el poder económico; la concepción de la sociedad tiende a ser considerada armónica y consensual.

Pero no se niega la existencia de tensiones sociales y desequilibrios, estrechamente relacionados con un desequilibrio fundamental, "que tiene sus raíces en el corazón humano, pues es en el hombre mismo donde muchos elementos están en lucha": debe elegir entre muchas posibilidades y a renunciar a muchas de ellas; "débil y pecador, hace lo que no quiere y no hace lo que quisiera hacer; "sufre una división dentro de sí mismo, de la que dimanen tantas y tan graves discordias en la sociedad"(No. 10). De ahí que el Concilio Vaticano II acepte

que las frecuentes revoluciones en el orden social provienen *parcialmente* “de la misma tensión de las formas económicas, políticas y sociales” pero de manera más radical proceden “de la soberbia y egoísmo del hombre, que perturban también todo el horizonte social” (No. 25).

La *Populorum Progressio* recoge muchas ideas de la *Mater et Magistra* y el Vaticano II: insiste en el desarrollo integral de los pueblos, y en la necesidad de la solidaridad universal, toma en cuenta el proceso de cambio revolucionario de los países africanos en su independencia y crítica moderadamente al colonialismo. La encíclica se inscribe dentro de la óptica del desarrollo en una perspectiva Norte/sur, o desarrollo/subdesarrollo: se pregunta qué tienen que hacer los países desarrollados para ayudar a los subdesarrollados a salir de su estado. Considera que la situación mundial es seria subrayando la dimensión mundial del problema social: más que de enfrentamientos de clases trata del enfrentamiento entre naciones. Como solución, plantea la ayuda internacional, la caridad, los cambios en el comercio internacional: 1) señala la ambivalencia del trabajo que promete dinero, alegría y poder, invita a unos al egoísmo y a otros a la revuelta, desarrolla la conciencia profesional, el sentido del deber y la caridad, pero puede deshumanizar. Hay que darse prisa porque muchos sufren y aumenta la brecha entre avanzados y estancados.

2) Hay que darse prisa porque el problema es urgente pero hacerlo armoniosamente, a nivel interno y a nivel mundial, para que no se rompa el equilibrio indispensable.

3) Señala el papa que una reforma agraria improvisada puede frustrar su finalidad y una brusca industrialización puede dislocar las estructuras todavía necesarias y engendrar miserias sociales (No. 29).

Es muy importante el tratamiento que hace la *Populorum Progressio* del tema de la Revolución en los números 30, 31 y 32; comienza el papa reconociendo que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo y que producen la tentación de la violencia; poblaciones enteras falta de lo necesario, en tal dependencia que impide toda iniciativa y responsabilidad, toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política (No. 30) Pero se sabe que “la insurrección revolucionaria. . . engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor” (No. 31). Deja a salvo entre paréntesis la doctrina tradicional de la Iglesia sobre la resistencia a la tiranía: “salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentarse gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañarse peligrosamente el bien común del país” (No. 31).

El número 32 expresa la parte positiva: “hay que afrontar valero

samente la situación presente combatiendo y venciendo las injusticias que trae consigo. El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras. Hay que emprender, sin esperar más, reformas urgentes”.

El párrafo 32 ha sido objeto de controvertidas interpretaciones: para algunos simplemente se habló del caso de la tiranía evidente y de las transformaciones audaces porque se cayó en la cuenta de que el párrafo 31 corría el riesgo de ser interpretado como una negación de la clásica doctrina tomista; otros, como el P. Pierre Bigo, que al parecer participó en la redacción de la encíclica, opinaban que el tema se trataba centralmente y dándole mucha importancia. Otros como la revista MENSAGE querían leer la palabra revolución en las transformaciones urgentes, audaces y profundamente innovadoras. Pero esta última interpretación difícilmente puede compaginarse con el enunciado del No. 31.

El análisis de la conferencia episcopal latinoamericana en Medellín (1968) avanza más en la aceptación del conflicto en la sociedad: se define la situación del continente latinoamericano como de injusticia estructural y marginalidad masiva. No se menciona explícitamente la situación como de lucha de clases pero se habla de conflictos, desigualdades excesivas, marcado biculturalismo en muchos países, situación de opresión de grupos y sectores: esto se manifiesta en la insensibili-

dad de los poseedores y en la calificación de subversivo impuesto a cualquier intento de cambio. El conflicto también se evidencia en el poder ejercido injustamente por ciertos sectores dominantes que acuden a la fuerza para impedir la reacción de los sectores oprimidos: hay elementos de presión sobre el poder de lado y lado. La reflexión doctrinal posterior de los obispos latinoamericanos califica esta situación de conflicto como violencia institucionalizada y cristalización del pecado en el plano individual y social; no se llega a hablar explícitamente de lucha de clases.

Esta situación exige, citando a P.P., transformaciones globales y urgentes, audaces y profundamente renovadoras; dada esa situación no es extraño que surja en América Latina la tentación de la violencia; dice que no debe abusarse de la paciencia de un pueblo que vive en una situación que difícilmente aceptarían los que tienen mayor conciencia de los derechos humanos (Paz, No. 16). Por eso, el documento de Paz hace una llamada a la conciencia de los que tienen una mayor participación en la riqueza, la cultura y el poder para que no se opongan a las necesarias transformaciones: si defienden celosamente sus privilegios con medios violentos, serán responsables de provocar “revoluciones explosivas de desesperación” (Paz No. 17).

Para esta verdadera liberación, todos necesitamos de una profunda conversión para que llegue el reino:



la originalidad del cristiano no consiste en la afirmación directa de un cambio de estructuras sino en la insistencia de conversión necesaria para ese cambio (Justicia 1.3).

La propuesta de cambio hecha por el episcopado latinoamericano en Medellín insiste en la necesidad de transformaciones urgentes y radicales, que se concretan en las reformas políticas que conlleven a una autoridad que no privilegie los grupos poderosos y propicie los mecanismos intermedios de participación; la Iglesia debe ayudar a ejercer el deber de participación política como deber de conciencia y como ejercicio de la caridad (Justicia 1.16). Se insiste mucho en la participación activa de toda la población, especialmente de las clases populares, en la construcción de la sociedad a través de estructuras debidas. Aboga por organizaciones intermedias entre la persona y el Estado, como es tradición de la D.S.I.: tales serían la familia, la empresa y la organización profesional entre los cuales debe tener suficiente fuerza la organización sindical campesina y obrera. Para esto se afirma que la justicia y la paz se conquistan por medio de una acción dinámica de concientización y de organización de las clases populares capaz de urgir a los poderes públicos, muchas veces importantes para ejecutar sus proyectos sociales sin el apoyo popular (pag. 18). La Iglesia debe actuar en la línea de la concientización social y en la búsqueda de participación social (Justicia, Nos. 17-22), con

el apoyo a organizaciones que quieren la promoción humana y aplicación de la justicia (no. 23).

En el documento de Paz, los obispos latinoamericanos muestran que la *paz es ilusoria sin un orden social justo*; esta es una tarea eminentemente cristiana: por ello, la Iglesia quiere despertar una conciencia de justicia con un sentido de solidaridad y responsabilidad (Pag. 21); defender, según el evangelio, el derecho de los pobres y oprimidos urgiendo a los gobiernos y clases dirigentes para eliminar todo lo que destruya la paz social: injusticia, inercias, insensibilidad (Pag. 22) atender especialmente a las minorías activas (líderes sindicales cooperativistas), que realizan trabajos de concientización y promoción humana, apoyando y acompañando pastoralmente sus preocupaciones por el cambio social (7.19). También aparece la conciencia clara de la imposibilidad de una verdadera transformación a través de la violencia: citan a la Populorum Progressio diciendo que la insurrección puede ser lícita en algunos casos pero generalmente engendra nuevas injusticias y miserias; la única guerra buena es la lucha contra la miseria. La Iglesia tiene la misión de denunciar las injusticias de las naciones poderosas y grupos dominantes. La concepción que se tiene del cambio social es la de un pueblo organizado y concientizado que crea un dinamismo de eliminación de la injusticia estructural sin tener que recurrir a la violencia pero sí

la presión sobre los poderes públicos y al apoyo a los gobiernos reformistas.

Como se ve, se concibe al Estado benévolamente, nunca como ciego instrumento de una clase pero sí sujeto a la presión de los grupos dominantes que intentan controlarlo: de ahí que se enfatice la necesidad de organización popular para reforzar su poder de intervención y de reforma. Al menos, se cree que puede jugar el papel de árbitro por encima de los intereses si se le presiona un poco desde la base para contrarrestar la presión de los grupos dominantes. Se le considera así con cierto carácter de neutralidad, como una especie de ámbito donde compiten varios grupos. Se reconoce ampliamente la naturaleza conflictual de la sociedad y se considera a la violencia presente en las instituciones que concretizan una situación de pecado estructural.

La Octogesima Adveniens, como vimos, se centra en la responsabilidad política de los cristianos pero sin adherir a ningún modelo económico, social y político. Hay que buscar nuevos modelos, nuevas estructuras, en diálogo con los no creyentes y con las ciencias sociales. La Octogesima Adveniens afirma que la aspiración de muchos por liberarse de la necesidad y de la dependencia debe comenzar por una liberación interior frente a sus riquezas y a su poder, que solo pueden alcanzar por "un amor trascendente del hombre y por una disponibilidad efectiva al servicio";

sin esto, "aun las ideologías más revolucionarias" solo desembocarán en "un simple cambio de amos": estos nuevos amos, una vez instalados, en el poder, se rodean de privilegios y consienten a la instauración de otras formas de injusticia. Otros muchos, sostiene la encíclica, llegan a plantearse el problema del modelo mismo de la sociedad": la ambición de muchas naciones es llegar al poder tecnológico, económico y militar oponiéndose "a la creación de estructuras, en las cuales el ritmo del progreso sería regulado en función de una justicia mayor, en vez de acentuar las diferencias y crear un clima de desconfianza y de lucha que compromete continuamente la paz" (No. 43).

Aquí aparece el límite radical de la economía, que corre "el riesgo de abordar excesivamente las fuerzas y la libertad": por eso, se muestra la necesidad del "paso de la economía a la política": se siente que "en los campos social y económico tanto nacionales como internacionales la decisión última recae sobre el poder político". El poder político, "que constituye el vínculo natural y necesario para asegurar la cohesión del cuerpo social, debe tener como finalidad la realización del bien común".

La Octogesima Adveniens analiza el deber ser del poder político, no su realidad fáctica concreta: insiste en que el poder político "debe saber desligarse de los intereses particulares para enfocar su responsabilidad hacia el bien de todos los

hombres, aun rebasando las fronteras nacionales". Respetar las libertades de individuos, familias y cuerpos intermedios a los que no roba su campo de actividades y sus propias responsabilidades y buscar crear las condiciones requeridas para conseguir el bien auténtico y completo del hombre, incluido su fin espiritual. El objeto del Estado al intervenir en materia social es ayudar a los miembros del campo social, no absorberlos.

El papa insiste en que "tomar en serio la política en sus diversos niveles (local, regional, nacional y mundial) es afirmar el deber del hombre, de todo hombre, de reconocer la realidad concreta y el valor de la libertad de elección que se ofrece para tratar de realizar juntos el bien de la ciudad, de la nación, de la humanidad". Señala Pablo VI que la política es un aspecto que exige vivir el compromiso cristiano al servicio de los demás aunque no es el único: su campo es amplio y complejo, nunca exclusivo y absoluto. Los cristianos deben reconocer la autonomía de la realidad política y entrar en esa acción política, esforzándose por buscar una coherencia entre sus opciones políticas y el evangelio y, "dentro de un legítimo pluralismo. . . dar un testimonio, personal y colectivo, de la seriedad de su fe mediante un servicio eficaz y desinteresado hacia los hombres" (No. 46).

Los documentos de Puebla repiten la orientación de Medellín aunque más morigeradamente: se

subrayó el carácter multiforme heterogéneo de los documentos episcopales, que transparentan contrabalanceo de posiciones contrapuestas. Esto no es exclusivo de Puebla: aparece mucho en documentos del Vaticano II y en menor escala en los mismos documentos de Medellín. Probablemente los documentos de Puebla ofrecen una imagen más exacta de la complejidad del episcopado latinoamericano que los de Medellín, pues consultó más a los episcopados se hizo más evidente el juego político de posiciones más radicalmente opuestas. En Medellín, solo el episcopado colombiano mostró su acuerdo, aunque tardíamente, con el documento-base de la conferencia diciendo que no reflejaba la realidad de todo el continente latinoamericano por haber sido escrito con la perspectiva de teóricos de los países del Cono Sur: concretamente se dijo que los aspectos más negativos de la descripción del continente no podían aplicarse al caso de Colombia.

Sin embargo, a pesar del juego de posiciones contrapuestas, pueden considerarse que algunos textos de Puebla son incluso más fuertes que los documentos anteriores: se describe la situación latinoamericana que se dice haber empeorado con respecto a lo que señalaba Medellín de ahí el clamor contra la opresión. Es una situación de intensa confrontación que se describe usando conceptos de las Ciencias Sociales críticas, tales como opresión, dominación, dependencias, conflictos

imperialismo, etc. La concepción de la sociedad que aparece en sus descripciones no tiene nada de armónico pero la armonía es el ideal de la sociedad; no se acepta ni se usa el término "lucha de clases" aunque en las descripciones concretas aparezcan términos semejantes: por ejemplo, se dice que hay una minoría que vive a expensas de la mayoría, que hay ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres, etc.

Como Medellín, Puebla postula la necesidad de un cambio profundo y rápido de estructuras y critica al Estado aunque lo acepta como árbitro y garante del orden social. Parece que se moderó el acento del rechazo a la doctrina de la Seguridad nacional. Al final se dijo tan solo que no armonizaba con la D.S.I. Con respecto a la dinámica social, se presentan dos corrientes; una insiste en la conversión del corazón y la otra en el cambio de estructuras, que tratan de ser armonizadas aunque hay párrafos muy dicotómicos y desencarnadamente espiritualistas. El cambio estructural se presenta en una doble línea: de abajo hacia arriba, insistiendo en la necesidad de la organización de las clases populares; de esa línea, la Iglesia acompaña al pueblo en su búsqueda sin pretender reemplazarlo; no se considera con la última palabra ni la voz de los que no tienen voz. También se concibe el cambio desde arriba hacia abajo: hay que intervenir preferencialmente sobre los que tienen el poder para lograr el cambio. Se reafirma

nuevamente la opción preferencial por los pobres, cuyo servicio se considera medida privilegiada aunque no excluyente de nuestro seguimiento de Cristo. Se señalan los efectos conflictivos de esa opción: La Iglesia debe estar dispuesta a aceptar con valor y alegría las consecuencias de su misión que es inaceptable para el mundo: por eso, muchos ricos están separándose de ella a consecuencia de esa opción.

Ya hemos señalado antes cómo la encíclica "Laborem Exercens" del actual pontífice tendía a acentuar más la economía y relegar la política a un segundo plano: aplica el concepto de "empresario indirecto" a la sociedad y al Estado, al cual toca determinar la política laboral correcta de acuerdo a los derechos objetivos del hombre del trabajo. Hay que recordar que ningún Estado, por poderoso que sea, es plenamente autosuficiente ni autárquico sino sujeto a múltiples dependencias recíprocas que pueden convertirse en ocasión para la explotación e injusticia influyendo en la política laboral de los Estados y en el trabajador mismo. Así los países altamente industrializados y las transnacionales imponen altos precios para sus productos y baratos para los materiales, lo que acentúa las diferencias entre países ricos y pobres e influye sobre la política laboral; el empresario directo, "inmerso en un sistema de condicionamientos" termina fijando salarios por debajo de las exigencias objetivas del trabajador. Frente a esto, el papa afirma que la realiza-

ción de los derechos del trabajador no puede constituir solo un derivado de los sistemas económicos que se guían por el criterio del máximo beneficio: los derechos objetivos del hombre del trabajo deben constituir “el *criterio adecuado y fundamental* para la formación de toda la economía, bien sea en la dimensión de toda sociedad y de todo Estado, bien sea en el conjunto de la política económica mundial”. De ahí la importancia del empresario indirecto, sociedad y Estado, para la realización del pleno respeto de los derechos del hombre del trabajo. “Dado que los derechos de la persona humana constituyen el elemento clave de todo el orden moral social”. (L.E., No. 17).

La concepción subyacente de sociedad aparece más claramente en el tratamiento que hace de los sindicatos, que brotan del derecho a asociarse para defender los intereses vitales de los hombres empleados en las diversas profesiones. Según el papa, estos sindicatos se originaron de algún modo en las corporaciones artesanas medievales pero tienen con ellas una diferencia esencial: han crecido sobre la base de la lucha de los trabajadores “para la tutela de sus justos derechos frente a los empresarios y a los propietarios de los medios de producción”. El papa opina que “la experiencia histórica enseña que las organizaciones de este tipo son un elemento indispensable de la vida social especialmente en las sociedades modernas industrializadas”.

Pero anota Juan Pablo II que la doctrina social de la Iglesia no considera que los sindicatos “constituyan únicamente el reflejo de la estructura de “clase” de la sociedad y que sean el exponente de la lucha de clases que gobierna inevitablemente la vida social”. Son “un exponente de la lucha por la justicia social”, lucha que debe ser vista con “una dedicación normal” en favor “del justo bien” pero “no es una lucha “contra” los demás”: se busca la justicia pero no eliminar al adversario. El trabajo tiene la característica de unir a los hombres y su fuerza social consiste en la fuerza de construir una comunidad en “la que deben unirse de algún modo tanto los que trabajan como los que disponen de los medios de producción o son sus propietarios”: “a la luz de esta fundamental estructura de todo trabajo —a la luz del hecho que en definitiva en todo sistema social el “trabajo” y “el capital” son los componentes indispensables del proceso de producción— la unión de los hombres para asegurarse los derechos que les corresponden, nacida de la necesidad del trabajo, sigue siendo un factor constructivo de orden social y de solidaridad”.

Las exigencias sindicales no pueden transformarse en un “egoísmo de grupo o clase”: deben tener en cuenta las limitaciones impuestas por la situación económica general del país aunque pueden y deben tender a corregir lo defectuoso del sistema de propiedad o administra-

ción "con miras al bien común de toda la sociedad. "La vida social, económica - social, es ciertamente como un sistema de "vasos comunicantes" y, a este sistema debe también adoptarse toda actividad social que tenga como finalidad sobreguardar los derechos de los grupos particulares".

En este sentido la actividad sindical entra en el campo de la política, entendida como prudente solicitud por el bien común, pero la tarea sindical no es "hacer política": los sindicatos no son partidos políticos que luchan por el poder "y no deberían ni siquiera ser sometidos a las decisiones de los partidos políticos o tener vínculos, demasiado estrechos con ellos": pierden su cometido específico" que es el de asegurar los justos derechos de los hombres del trabajo en el marco del bien común de la sociedad entera y se convierten en cambio en un instrumento para otras finalidades" (No. 20).

Reconoce el papa la legitimidad del derecho de huelga en las debidas condiciones y en los justos límites: debe asegurarse ese derecho sin sufrir sanciones penales por ello, pero siendo un medio extremo del que no se debe abusar, especialmente en función del juego político; deben asegurarse siempre los servicios esenciales para la convivencia civil; asegura el papa que el abuso de la huelga puede llevar a la paralización de toda la vida socioeconómica, lo que es contrario a las exigencias del bien común de la socie-

dad, que corresponde a la naturaleza bien entendida del trabajo mismo" (No. 20).

Con esta frase concluye nuestro recorrido por las concepciones de sociedad subyacentes a la Doctrina Social de la Iglesia, con las cuales culmina nuestra aproximación a la enseñanza social de la Iglesia desde la perspectiva de las ciencias sociales. Hemos visto cómo se ha pasado de una perspectiva estática debido a las categorías filosóficas de los que se partían a una aproximación más histórica que permite una mejor captación de lo concreto y una más adecuada valoración de las nuevas situaciones. A pesar de estas variaciones, perciben también algunos principios fundamentales en torno a los cuales se articulan las enseñanzas de la Iglesia: la dignidad de la persona cuyas consecuencias sociales se van descubriendo progresivamente, el impacto de la socialización, la concepción del deber-ser de la autoridad pública centrada en el servicio al Bien Común y un poco por encima de la lucha de intereses en pugna; la necesidad de contrabalancear el poder del intervencionismo estatal con el poder de asociaciones de carácter intermedio. Hay cambios paulatinos: se abandona poco a poco la concepción organicista de la sociedad y se aceptan cada vez más las tensiones y conflictos aunque nunca se llega a aceptar plenamente una concepción totalmente conflictiva de la realidad; se acepta cada vez más al Estado moderno, laico y pluralista, se relativiza el derecho de propiedad

---

de los medios de producción al ponérselo cada vez más en función del destino universal de los bienes: se

adapta cada vez más el punto de vista del trabajo frente al del capital.