

# ¿Doctrina Social de la Iglesia?

## I. Síntesis y actualidad de la Doctrina Social de la Iglesia<sup>1</sup>

Antoni M. Oriol \*

### PRIMERA SECCIÓN: AMPLIACIÓN CRECIENTE

1. *RERUM NOVARUM* (1891): sobre la situación de los obreros («la cuestión obrera»)

– *La «cuestión obrera» como problema y como mal*

El gran tema social del siglo XIX fue la entonces llamada «cuestión obrera». En el año 1891 y en la encíclica *Rerum novarum*, León XIII expuso su génesis y resumió su contenido afirmando que un pequeño número de opulentos y adinerados había impuesto un yugo casi de esclavitud a una infinita multitud de proletarios. Esta situación, desde el punto de vista sociológico, constituía un problema que exigía solución y, desde la perspectiva ético-teológica, un mal moral que reclamaba remedio.

– *Hacia la solución (del problema) y el remedio (del mal)*

El gran pontífice se adentró decididamente por los caminos de la búsqueda y concreción de la solución-remedio. Para conseguirlo, después de rechazar como inadecuado e injusto el proyecto socialista de sociedad, comenzó sentando tres presupuestos: el cristianismo y la Iglesia tienen una palabra necesaria y principal que decir; la condición humana es desigual; el sufrimiento y las adversidades forman parte de la existencia. No hay salida, si, por un lado, se margina la dimensión cristiana de la vida y, por otro, se pretende un mundo de absoluta igualdad y de total felicidad. Y prosiguió afirmando que la solución y la cura, viables e inaplazables, radicaban en la convergencia operativa de tres agentes: la Iglesia, el Estado y los mismos interesados, patronos y obreros.

<sup>1</sup> Este artículo constituye una traducción -enriquecida con subtítulos y completada con una perspectiva sintética- del que publiqué en el nº 204 de *Qüestions de vida cristiana*, dedicado al tema "Els cristians i la política".

\* *Profesor de la Facultad de Teología. Barcelona*

– *Las aportaciones específicas de la Iglesia, del Estado y de los propios interesados (patronos y obreros)*

La Iglesia aporta una doctrina de justicia contractual, de comunión amistosa de bienes y de fraternidad cristiana: debemos ser justos, amigos y hermanos; al par que una concreta acción, al educar con vistas a una vida virtuosa y al haber institucionalizado, a través de la historia, una ingente y plural red de beneficencia. A la vez, el Estado, superando su cristalización liberal, tiene que dedicarse preferentemente a elevar la clase obrera, en función de su constitutiva finalidad de servir al bien común; y únicamente lo hará si, protegiendo la propiedad privada contra todo intento de colectivización impuesta, evita en sus fuentes las huelgas, garantiza unas condiciones humanas de trabajo, vela eficazmente por la justicia de los contratos laborales y legisla de cara a posibilitar una universal obtención de la propiedad. Finalmente, los mismos interesados deben organizar libremente instituciones de mutua ayuda y cooperación (entre las cuales sobresalen las asociaciones, sean mixtas de patronos y obreros, sean de solo obreros: el mundo sindical) y encauzar, de este modo, caminos concretos de defensa, formación y promoción del proletariado. León XIII cerró su histórico documento con un enérgico alegato a favor de una general efusión de la caridad cristiana.

2. *QUADRAGESIMO ANNO* (1931):  
sobre la restauración y el perfeccionamiento del orden social según la ley evangélica («la cuestión social»)

– *Aclaración y profundización de Rerum novarum (orden de las personas y orden de las instituciones)*

Cuarenta años después de *Rerum novarum*, Pío XI, el gran Papa de la Acción Católica, publicó (año 1931) una nueva encíclica, la *Quadragesimo anno*,

en la que habla de la «doctrina social católica», de la «doctrina social cristiana», etc., como de una realidad que ya se encuentra en pleno estallido. Después de subrayar la oportunidad y la necesidad (=la actualidad!) de la decisiva aportación de León XIII y de exponer la fructificación histórica que provocó en el doble ámbito de la doctrina y de la acción, en un primer momento aclara y profundiza –orden de las personas– las relaciones entre el capital y el trabajo, al mismo tiempo que reivindica como justo el salario familiar; y –orden de las instituciones– destaca el cometido subsidiario del Estado, expone la necesidad de un tejido interprofesional corporativo en clave de libre cooperación, e inculca el binomio justicia-caridad como principio rector de la economía.

– *El capitalismo y el socialismo de los años treinta (del siglo XX)*

En un segundo momento, inmergiéndose, también él y ahora, como hiciera León XIII, en el mismo corazón de su época, emite su juicio sobre la economía liberal-capitalista y el movimiento socialista de los años treinta. Condena la primera como horrenda, cruel y atroz, después de denunciar su degeneración competitiva dirigida al monopolio, su ambición política con vistas a controlar el poder del Estado y su proyección mundial de cara a instaurar el imperialismo internacional del dinero. Y, habiendo tomado nota de la doble escisión del segundo en un comunismo ateo absolutamente recusable, y en una socialdemocracia que suaviza su posición respecto a la propiedad y a la lucha de clases, considera, sin embargo, que este socialismo atenuado, tanto económico como educativo, continúa manifestándose como incompatible con la cosmovisión católica.

– *Hacia la renovación cristiana de la convivencia humana*

Es necesario, pues, avanzar por la única vía de solución posible, ya señalada por León XIII: la que se dirige hacia

la renovación de una convivencia humana cuyas profundas deficiencias sólo pueden ser remediadas mediante la cristiana restauración del orden social y su perfeccionamiento según la ley evangélica. Hacia esta meta ha de esforzarse la Iglesia: una Iglesia firme, conmovida por tantos daños y que no se arredra ante ningún cometido.

3. *LA SOLENNITÀ* (1941): Sobre el uso de los bienes materiales, el trabajo y la familia (profundización ulterior de la «cuestión social»)

– *Formación cristiana y eclesial de las conciencias y de la sociedad*

Un decenio más tarde (1941), después de estallar la segunda guerra mundial, Pío XII dirigió al mundo católico un radiomensaje –*La Solennità*– que concentró sobre tres temas: el uso de los bienes materiales, el trabajo y la familia. Lo hizo bajo la luz y con la fuerza de Pentecostés, con vista a conducir todo el mundo, amigos y enemigos, a los pies del Salvador crucificado y glorificado. Sólo en Él, en su verdad y en su amor, podemos encontrar la felicidad, tanto las personas como los pueblos. La misma convicción de León XIII y de Pío XI pasaba a motivar y mover la intervención de Pío XII; en efecto, guardianas del orden sobrenatural cristiano en el que la naturaleza y la gracia convergen, la Iglesia debe formar las conciencias, también las de aquellos que son llamados a buscar soluciones para los problemas y los deberes que la vida social impone. El bien o el mal, la virtud o el vicio de los hombres, dependen en buena parte de la forma dada a la sociedad; y la madre Iglesia no puede callar ni fingir ante las condiciones sociales que dificulten o hagan prácticamente imposible la vida cristiana.

– *El derecho universal de uso de los bienes de la tierra goza de dimensión primordial*

Pues bien –retomo la trilogía mencionada–, Pío XII interpreta que el ras-

go fundamental que caracteriza *Rerum novarum* es que los bienes creados por Dios en bien de todos los hombres deben llegar efectiva y equitativamente a todos, según los principios de justicia y de caridad. En efecto, todo ser humano posee por naturaleza el derecho de usar los bienes materiales de la tierra; se trata de un derecho que prevalece sobre los de propiedad privada y de libre comercio y que ofrece la base material para que el hombre se eleve hacia el cumplimiento de sus deberes morales.

– *Trabajo y familia; hacia el nuevo orden postbélico*

En relación al trabajo, también tras las huellas de León XIII, Pío XII subraya que el derecho y el deber de hacerlo efectivo pertenece en primer lugar a los que están inmediatamente interesados: los empresarios y los trabajadores; el Estado debe intervenir a título subsidiario cuando unos y otros no logren llevarlo a buen término. Y, por lo que respecta a la familia, *La Solennità* acentúa la importancia que tiene para ella el hecho de disfrutar de un efectivo derecho de propiedad sobre la tierra. Consciente del momento histórico que le corresponde vivir, el Papa afirma que, con su mensaje, quiere cooperar a la futura organización del nuevo orden que se espera que nazca del enorme fermento de la guerra iniciada el año 1939 y que dé a los pueblos tranquilidad en la paz y la justicia.

4. *MATER ET MAGISTRA* (1961): sobre el desarrollo reciente de la cuestión social (paso de la «cuestión social» a la «cuestión mundial»)

– *Cinco puntos de profundización de la doctrina social de los anteriores pontífices*

Estamos en 1961. Consciente de los grandes cambios que tuvieron lugar durante los últimos veinte años en los campos científico, técnico, económico,

social y político, Juan XXIII, en *Mater et magistra*, retomó la antorcha social de sus antecesores con idéntica voluntad de escucha y de respuesta. Lo hizo primeramente profundizando en los cinco puntos siguientes: iniciativa privada y poder público deben conseguir un nuevo y adecuado equilibrio; la multiplicación de las relaciones de convivencia (=la socialización) puede y debe repercutir en bien del hombre y del ciudadano; progreso social y desarrollo económico deben avanzar conjuntamente; los trabajadores tienen derecho a una presencia eficaz en las estructuras económicas y en los niveles políticos donde se deciden las grandes líneas de la vida económico-social; la propiedad privada conserva su profundo valor humanizador teniendo siempre en cuenta la dimensión social que la caracteriza.

– *Doble dimensión mundial de la cuestión social*

Ahora bien, en los inicios de los años sesenta, emergía, a nivel planetario y con inauditos rasgos de gigantesco problema, una doble desproporción: entre países ricos y pobres y entre incremento demográfico y desarrollo económico. El primer desequilibrio –quizás el mayor problema de nuestros días, afirmó con clarividencia el Papa Juan– sólo tiene salida por los caminos de la ayuda de los países desarrollados a los países en desarrollo mediante la comunicación de excedentes y la tarea de promoción, en un clima de uso de la experiencia histórica, de respeto, de colaboración y de salvaguardia del sentido moral de los pueblos. El segundo desajuste requiere objetividad, justicia y observación de las leyes del Creador en el doble campo de la transmisión de la vida y del dominio de la naturaleza. Se hace preciso avanzar hacia el entendimiento y la ayuda entre los pueblos superando tanto el mutuo temor, que lleva al rearme, como la contraposición radical de las cosmovisiones imperantes, lo cual requiere abrirse a Dios, base suprema de los preceptos morales.

– *Importancia decisiva de la doctrina social de la Iglesia*

De aquí la importancia decisiva de la doctrina social de la Iglesia, cuyo primer principio es el hombre, fundamento, causa y fin de todas las instituciones de convivencia; doctrina que pasa por el triple momento de la instrucción, educación y acción, cuyos primeros responsables son los seglares, competentes y comprometidos. Este final de la encíclica hace inclusión con su inicio, en el que se afirma con claridad que la Iglesia, tras las huellas de Jesucristo, santifica las almas (misión principal) y se preocupa por las necesidades que la vida diaria plantea a los hombres. Juan XXIII percibió y enseñó, como acabamos de ver, que la cuestión social de su tiempo había superado ya los estadios del problema obrero (León XIII) y del desbarajuste de la sociedad, principalmente occidental (Pío XI), hasta alcanzar un nivel claramente mundial.

5. *PACEM IN TERRIS* (1963): sobre la paz entre todos los pueblos, que debe fundarse sobre la verdad, la justicia, el amor y la libertad

– *Las relaciones sociales*

El planteamiento planetario de *Mater et magistra* fue completado por la otra gran encíclica de Juan XXIII: *Pacem in terris* (1963), que aborda el desorden general de las relaciones humanas, tanto sociales como políticas. Las relaciones sociales se fundamentan en el hombre como persona, es decir, como ser inteligente y libre, sujeto de derechos y deberes universales, inviolables e inalienables, elevado, en y por Cristo, a la filiación divina. Cuando el ser humano exige sus derechos y cumple sus deberes, se abre a la verdad, la justicia, el amor y la libertad y, por consiguiente, a Dios.

– *Las relaciones políticas intraestatales, interestatales y planetarias*

Las relaciones políticas son expuestas en tres momentos, poniendo de relieve en cada caso la dimensión ética. El primer

momento, intraestatal, se centra en la trílogía: autoridad, bien común y ordenación jurídico-política de la sociedad. El segundo, interestatal, extrae las conclusiones que se siguen de un encauzamiento de las relaciones de convivencia a la luz de la cuatrilogía antes citada. La verdad exige que las comunidades políticas sean tratadas como iguales en dignidad y que, por tanto, sean respetadas y honradas sin lesionar la fama que les corresponde. La justicia, que exige el ejercicio de los derechos y el cumplimiento de los deberes, afecta no sólo a los Estados ya constituidos, sino también a las minorías étnicas, que han de ser reconocidas y promovidas y que, a su vez, han de cooperar al bien común. La solidaridad obliga todos los Estados del mundo a afrontar cuatro problemas de especial trascendencia: la desproporción entre tierras cultivables y habitantes, la situación de los exiliados políticos, el derecho de emigración, y la carrera de armamentos; y empuja a sustituir el equilibrio del terror por el equilibrio de la confianza. La libertad requiere que ninguna nación oprima a las otras ni se entrometa indebidamente en ellas, sino al contrario, que todas se ayuden mutuamente a ser. Epopoalmente, se ha de generalizar el espíritu de negociación y de pacto. El tercer momento, insistiendo en una tesis ya expuesta por Pío XII en el año 1944, postula el surgimiento de una autoridad mundial como medio, hoy, únicamente eficaz para conseguir el bien común universal.

– *Doble misión de los cristianos: participar y colaborar*

Esta importantísima encíclica, que eleva a plenitud categorial la dimensión política dentro de la doctrina social de la Iglesia, se cierra con la entrega de una doble consigna a los cristianos en su actuación pública: deben participar en las estructuras y colaborar con los hombres de buena voluntad. Una vez más, el dato cristiano emerge con decisiva importancia en un contexto que, convertido en global,

manifiesta los nuevos condicionamientos y posibilidades que el pluralismo proporciona a la acción de la Iglesia. Cuando la ONU, durante la Navidad de 1963, combinó las ventanas iluminadas de su edificio en Nueva York para convertirlo en el marco de un gigantesco letrero que proclamaba *Pacem in terris*, testimonio de manera inolvidable el impacto que produjo la encíclica en la opinión pública mundial. La doctrina social de la Iglesia manifestaba su indudable actualidad.

## SEGUNDA SECCIÓN: CONTEXTUALIZACIÓN ENGLOBANTE

6. *GAUDIUM ET SPES* (1965): sobre la Iglesia en el mundo de hoy

### I La Iglesia y la vocación del hombre

– *Situación epocal; persona, sociedad y actividad humana*

La Constitución del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes* (1965) –llamada pastoral porque, apoyada en principios doctrinales, quiso expresar la posición de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos–, partiendo de un análisis de la situación mundial de aquellos años, centrado en cuatro categorías (cambios, tensiones, aspiraciones e interrogantes), expone, en una primera parte, la tríada: persona, sociedad y actividad humana. Lo hace profundizando en la comprensión de las dimensiones individual y social del hombre (línea del ser) y de su vertiente operativa en la historia (línea del actuar) a la luz del plan de Dios en Cristo. Atendida la obligada brevedad de este artículo, no me detengo en resumir la rica antropología de estos tres capítulos; me limito a compendiar el cuarto, titulado: «La función de la Iglesia en el mundo actual», que los recapitula desde el dinamismo que implican.

– *Función de la Iglesia en el mundo actual*

La Iglesia, compenetrándose misteriosamente con el mundo en que vive y

actúa, en primer lugar sana y eleva la dignidad de la persona manifestándole el destino divino de su existencia y proclamando los principios que conforman los derechos humanos, al mismo tiempo que adhiriéndose al movimiento histórico que los promueve. En segundo lugar, consolida la estructura de la sociedad humana inyectándole la fe y la caridad llevadas a la vida práctica, supliendo en lo posible su acción cuando es necesario y favoreciendo, desde su universalidad constitutiva, la relación de las comunidades y naciones. En tercer lugar, imbuye la cotidiana actividad humana de un sentido y de un significado más profundos, superando las desviaciones escatologista y temporalista, al esforzarse para conseguir una síntesis vital entre los esfuerzos humanos y los bienes religiosos. Al proclamar y realizar esta trilogía, la Iglesia es consciente, al par que de su misión, de sus límites, provenientes de las infidelidades, la debilidad y la inmadurez de sus miembros; de aquí que los exhorte a una continua purificación y renovación. Recíprocamente, la Iglesia agradece la ayuda que recibe del mundo.

## II Algunos problemas de más urgente actualidad

### *– Familia, cultura, vida económico-social*

En la segunda parte del documento –que aborda determinadas cuestiones y problemas de mayor urgencia en la vida y la sociedad de los años sesenta (prosigue el tono y la voluntad de actualidad)–, el primer capítulo, sobre la familia, subraya el carácter de esta institución y ahonda antropológica y pastoralmente tanto en la vivencia y la importancia del amor conyugal como en la ordenación del matrimonio a la procreación y educación de la prole. Como es lógico, invita a una promoción universal de ambos (matrimonio y familia). El capítulo segundo, dedicado al tema de la cultura, después de precisar su definición, describe su situación epocal,

elabora unos principios a la luz de su relación con la fe y el evangelio, e impulsa los cristianos a esforzarse para su universalización, integridad y armonización con la formación cristiana. Respecto a la vida económico-social, la Constitución conciliar retoma, en el tercer capítulo, la cuestión del desarrollo, ya planteada y profundizada por *Mater et magistra*, insistiendo en su causalidad y finalidad humanas y en la consiguiente eliminación de las enormes desigualdades existentes; y apremia una acción que parta de la superioridad del trabajo sobre los restantes elementos de la vida económica, promueva la participación de todos los miembros de la empresa en su gestión, haga real el destino universal de los bienes, oriente las inversiones hacia el trabajo y la empresa, y fomente el universal acceso a la propiedad privada.

### *– Vida política; paz y promoción de la comunidad entre los pueblos*

En cuanto a la vida política, el capítulo cuarto, después de describir su vertebración y función, insta al ciudadano cristiano a activar su vocación de síntesis entre libertad y autoridad, iniciativa y solidaridad, diversidad y unidad; y reivindica como derecho que la Iglesia pueda predicar libremente la fe, enseñar su doctrina social, ejercer sin obstáculos su misión y pronunciar su juicio moral, también sobre materias políticas, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas (no es necesario subrayar que la tarea de «enseñar la doctrina social de la Iglesia» cobra ulterior importancia si la consideramos en su alineamiento con el resto de elementos que el Concilio enumera como derechos debidos a título de justicia). Finalmente, por lo que respecta a la promoción de la comunidad de los pueblos, el capítulo quinto, en clave negativa, aboga para que se frene la crueldad de las guerras, condena tanto las destrucciones indiscriminadas y masivas como la carrera de armamentos, y apremia

hacia la absoluta prohibición de cualquier guerra por acuerdo de las naciones, lo cual requiere –nueva afirmación al respecto– el establecimiento de una autoridad pública universal; y en clave positiva, subraya que es necesario renovar el ordenamiento de las instituciones internacionales (ámbito político); actuar con concretos criterios de solidaridad y justicia en el comercio internacional y cumplir los deberes que afectan recíprocamente a los pueblos desarrollados y en vía de desarrollo (ámbito económico social); y solucionar moralmente los problemas sobre la transmisión de la vida (ámbito demográfico), dedicándoles los recursos pedagógicos, sociales y religiosos adecuados. El capítulo acaba urgiendo a los cristianos y a la Iglesia a que se hagan presentes en la comunidad de los pueblos y ejerzan su concreta y eficaz misión. *Gaudium et spes* amplía, pues, con nueva perspectiva el perenne tema leoniano de la necesidad del cristianismo y de la Iglesia para la solución-remedio de los problemas de la convivencia humana, y ahonda en él.

– *Los seis siguientes documentos*

A partir de este momento, el Magisterio de la Iglesia, definitivamente anclado en esta universal consideración de la cuestión social, se concentrará en cinco aspectos conflictivos, particularmente urgentes, de la misma y ofrecerá una visión de conjunto de su doctrina social con ocasión del centenario de *Rerum novarum*. Veámoslo.

### **TERCERA SECCIÓN: TRATAMIENTO POLIVALENTE**

7. *POPULORUM PROGRESSIO* (1967): sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos

– *El gigantesco clamor de los pueblos hambrientos*

El primer gran tema de tipo puntual será tratado por la encíclica *Populorum*

*progressio* de Pablo VI (1967), a partir de la creciente interpelación que los pueblos hambrientos dirigen a los pueblos opulentos. Una vez más, la Iglesia (idocctrina social de la *Iglesia!*), haciendo suya esta crisis de angustia, convocará a todos con vista a atender este clamor gigantesco.

– *Exigencias del desarrollo de los hombres y de los pueblos*

De entrada, el desarrollo de los hombres y de los pueblos comporta, como ya hemos visto desde Pío XII, la subordinación de los derechos de propiedad y de libre comercio al principio del destino universal de los bienes; y requiere, además, asumir la obligación de proceder a determinadas expropiaciones, de llevar a cabo una industrialización que evite los escollos del capitalismo liberal y del colectivismo y de actuar –con urgencia, espíritu de paz, talante reformista y planificación– al servicio del hombre en sus necesidades: educativa, familiar, profesional, cultural y trascendente.

– *Exigencias del desarrollo solidario de la humanidad*

Pero no basta; se hace necesario añadir a ello un desarrollo conjunto de la humanidad por el triple camino de la solidaridad entre los pueblos, de la justicia en sus relaciones comerciales y de una caridad que, armónicamente, acoge y aporta. Este desarrollo solidario, justo y fraterno (recordemos *Rerum novarum*: «amigos, justos y fraternos») es el nuevo nombre de la paz.

8. *OCTOGESIMA ADVENIENS* (1971): en el octogésimo aniversario de *Rerum novarum*

– *Las comunidades cristianas ante la doctrina social de la Iglesia*

Un segundo gran objetivo, que motivará la carta apostólica *Octogesima adveniens* (1971), afectará a la posición de los cristianos ante los nuevos proble-

mas sociales, el pluralismo político, la utopía y la ciencia. Como criterio general, Pablo VI comienza afirmando que, frente de la gran diversidad de situaciones en que se encuentran, las comunidades cristianas deben extraer de la doctrina social de la Iglesia principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción con vistas a conseguir la transformación de la sociedad, conscientes de que no corresponde al Papa, en estas materias, una palabra única ni una solución de valor universal.

– *Cuatro horizontes de acción: destino humano común; igualdad y participación; utopías; ciencias humanas*

Y, ya en clave concreta, los cristianos, en primer lugar, se han de volcar a los nuevos problemas sociales con voluntad de hacerse responsables de un destino humano que ya es común. En segundo lugar, en pleno corazón de las actuales aspiraciones a la igualdad y a la participación, han de esforzarse por modelos concretos de democracia que las encarnen y, frente a las corrientes históricas socialistas, marxistas y liberales, han de proceder a esmerados discernimientos que posibiliten o, en su caso, desaconsejen una eventual participación, sin ninguna concesión a los errores de fondo (doctrinales, ideológicos) que arrastran. En tercer lugar, ante las utopías que surgen a título de contestación de las ideologías, es necesario que eviten los peligros de pretexto y de coartada que implican y que asuman los valores de imaginación prospectiva, confianza y posibilidad de reencuentro de la vocación cristiana que comportan. Finalmente, en cuanto a las ciencias humanas y su posición crítica, reductiva y creativa, hay que cultivar simultáneamente una actitud de confianza y participación, de concienciación de sus límites, de aceptación de su capacidad de aportar positivos modelos concretos de convivencia social y de captación de su función catalizadora del misterio del hombre.

– *La Iglesia: enseñanza y convocatoria, hoy*

Hoy, la Iglesia, desde la vertiente de la enseñanza, subraya la necesidad de una economía que, al mismo tiempo que avanza por los caminos de una mayor justicia, tome conciencia de sus límites intrínsecos y, consecuentemente, se abra hacia el mundo de la política, la cual ha de plasmar las exigencias del bien común y, de modo particular, ha de facilitar el ejercicio de una verdadera participación. Difusora de la fuerza del Evangelio al servicio de los hombres, la Iglesia convoca a los cristianos a una acción autoexaminadora, humilde, esperanzada, discernidora, selectiva, vigilante y plural; y a las organizaciones cristianas, a expresar las exigencias concretas de la fe con vistas a una justa y necesaria transformación de la sociedad, bajo la acción del Espíritu Santo.

9. *DE IUSTITIA IN MUNDO* (1971):  
sobre la justicia en el mundo actual

– *Justicia evangélica y justicia humana*

Una tercera determinación de decisiva importancia es aportada por el documento sinodal titulado *Sobre la justicia en el mundo* (1971). Ante la actual sociedad –contradictoria y deseosa de promoción, injusta y necesitada de diálogo y de mediación–, la Iglesia capta la intrínseca relación que se da entre la justicia evangélica de Dios por Cristo y la tarea de justicia entre los hombres y pueblos requerida por el planeta; y precisa la adecuada respuesta que ella está llamada a dar, ya sea como un todo, ya sea desde las diferentes y complementarias funciones de la jerarquía y del resto de los fieles.

– *La respuesta actual de la Iglesia en los ámbitos del testimonio, de la educación y de la acción*

Esta respuesta se trifurca. En el ámbito del testimonio, es preciso que

ella misma –la Iglesia– revise a fondo sus formas de actuar, sus posesiones y su estilo de vida. En el campo de la educación para la justicia, debe prestar atención a la metodología, los obstáculos, las exigencias, el fruto, las características, los medios, el mensaje, las actitudes episcopales y la contribución de la liturgia. Finalmente, en el horizonte de la acción, este documento sinodal traza pistas de gran realismo tanto desde el ángulo de la colaboración (intraeclesial, ecuménica e interhumana), como desde el ángulo de la actuación internacional.

– *La doctrina social de la Iglesia es ante todo una doctrina social para la Iglesia*

Nunca se había efectuado, en el ámbito de los textos magisteriales, una exhortación tan amplia, profunda y eclesialmente autoexigente como ésta, que honra a los padres del Sínodo de 1971, los cuales formularon el deseo, al terminarla, que el examen precedente se encarnase de verdad en todos los niveles del Pueblo de Dios. La doctrina social de la Iglesia es, en primer lugar, una doctrina social *para* la Iglesia; en efecto, aquel que habla de justicia a los otros ha de ser, él mismo, el primero en ser justo. Esta Exhortación sinodal no solamente conserva, sino que, además, incrementa la actualidad de su mensaje, treinta años después de su publicación.

10. *LABOREM EXERCENS* (1981): sobre el trabajo humano, en el nonagésimo aniversario de *Rerum novarum*

– *Dimensión determinante del factor trabajo*

En el pontificado del Papa actual, Juan Pablo II, emergen tres nuevas concreciones temáticas –cuarta, quinta y sexta de nuestra lista– dentro del círculo de la cuestión social mundialmente planteada. La primera concierne al tra-

bajo, que, según *Laborem exercens* (1981), es, de alguna manera, el factor determinante tanto de la objetiva realidad económico-social como del conjunto de los documentos que conforman la doctrina social de la Iglesia.

– *Aproximación bíblico-antropológica al trabajo*

Bíblico-antropológicamente, el trabajo, a la luz del hombre creado a imagen de Dios y llamado a crecer, multiplicarse y señorear la tierra, presenta una dimensión objetiva (técnica) y otra subjetiva (personal). Esta segunda prevalece sobre la primera; en efecto, ser «*persona que trabaja*» es superior a ser «*persona que trabaja*». El enfoque economicista/materialista tergiversa la relación, al otorgar la primacía a la producción sobre el productor, a la eficiencia sobre el eficiente. Se sigue de ello que el trabajo (integral, es decir subjetivo-objetivo) tiene prioridad, a título de causa eficiente, sobre el capital, que sólo posee valor de causa instrumental; como también prevalece sobre la propiedad de los medios de producción, cuyo sentido definitivo es que sirvan al trabajo y no viceversa. Subordinarles el trabajo es no sólo invertir, sino sobre todo, subvertir una dato humano esencial.

– *Aproximación ético-jurídica y espiritual al trabajo*

Ético-jurídicamente, los empresarios –tanto indirectos (las sociedades con sus determinaciones de creciente justicia) como directos (las personas e instituciones prestadoras de trabajo y creadoras de bienes y servicios)– deben abrirse al derecho de los trabajadores a trabajar dignamente y a obtener una justa remuneración. Finalmente, desde la vertiente espiritual, el trabajo participa de la obra creadora de Dios y une a Jesús, predicador del evangelio del trabajo con el ejemplo de su vida laboral y con la fecundidad de su entrega sacrificial en la cruz, coronada por su resu-

rrección. Nos encontramos ante una encíclica que, por un lado, prosigue de manera espléndida el desarrollo orgánico y evangélico de los documentos que la preceden y, por otro, como hemos afirmado en el caso anterior, acrecienta, con el paso de los años, el valor de sus principios, el realismo de sus criterios y el acierto de sus directrices.

11. *SOLLICITUDO REI SOCIALIS* (1987): sobre la continuidad y la renovación de la doctrina social de la Iglesia en el vigésimo aniversario de *Populorum progressio*

– *En qué consiste el verdadero desarrollo*

La segunda concreción del mensaje de Juan Pablo II se encuentra en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), la cual pretende confirmar, una vez más, la continuidad y la renovación de la doctrina social de la Iglesia, a la vez que conmemorar en clave de alabanza la *Populorum progressio* de Pablo VI. Una vez analizados los aspectos negativos y positivos del mundo en aquellos años, el texto precisa en qué consiste el verdadero desarrollo, tema vertebrador, como podemos recordar, de la anterior encíclica paulina. Es aquel crecimiento armónico que tiene origen y término en el hombre, en cuanto creado a imagen de Dios e insertado en su plan cristocéntrico y cristofinalizado (dimensión antropológica), como sujeto de derechos y deberes (dimensión ético-jurídica) y como consciente de las posibilidades y límites de su hábitat (dimensión ecológica).

– *El contraste de un mundo sometido al pecado y a las estructuras de pecado y necesitado de cambio ético y de conversión*

En clave de contraste, una lectura –también teológica– de los problemas modernos diagnostica la situación deficiente que los afecta como una degeneración derivada de un mundo sometido al pecado y a estructuras de pecado,

hambriento de poder y de dinero. No queda otro camino de solución-remedio que el del cambio ético y de la conversión, la cual, a partir de la aceptación consciente de la interdependencia actual de los pueblos, se eleva hacia una decidida vivencia de la solidaridad, entendida como virtud cristiana y, pues, animada por la caridad e inspirada en el modelo trinitario: las relaciones intradivinas son su fuente y, a la vez, su término definitivos.

– *Hacia qué acción empuja, hoy, la doctrina social de la Iglesia*

Se sigue –orden de la acción– que la doctrina social de la Iglesia empuja hacia dicha perspectiva internacional mediante una consciente opción preferencial por los pobres, opción que afecta a nuestra manera de vivir y, por tanto, a nuestras concretas decisiones sobre la propiedad y el uso de los bienes; y que concierne también a los organismos internacionales, mucho más hoy, ante el fenómeno de la pobreza creciente, incluida la de la privación de los derechos fundamentales de la persona, entre ellos, los de libertad religiosa y de iniciativa económica. Si nos situamos en el ámbito del desequilibrio descrito, debemos trabajar con vistas a la reforma del sistema internacional del comercio y del sistema monetario y financiero mundial; al encauzamiento adecuado del intercambio y del uso de las tecnologías; y a la revisión de la estructura de las organizaciones internacionales existentes (nótese la vigencia de estas indicaciones a la luz de las actuales discusiones sobre la globalización). Y ni qué decir tiene que los países en vías de desarrollo deben actuar con espíritu de iniciativa y con hechos de mutua colaboración. La Iglesia confía en el hombre, abierto a la redención de Cristo. Hay que actuar. No podemos ceder al temor, a la indecisión, a la cobardía: está en juego la dignidad de las personas. Los hijos de la Iglesia han de ser ejemplo y guía en este empeño.

12. *CENTESIMUS ANNUS* (1991): en el año centenario de *Rerum novarum*

– *Los tres primeros capítulos: pasado-presente*

La tercera y última especificación se expone en la encíclica *Centesimus annus* (1991), dando por supuesto que se trata de una concreción paradójica, ya que, parejamente a *Gaudium et spes*, este documento se caracteriza por un planteamiento y una respuesta de tipo globalizador. Sus tres primeros capítulos resumen el pasado y reflexionan ante el más estricto presente (síntesis y aportación de *Rerum novarum*; denuncia del socialismo doctrinal y real; crítica fortísima del liberalismo; reflexión sobre los factores y las consecuencias de la caída del muro de Berlín [1989]). Sus tres restantes capítulos enfocan el presente con vistas al futuro.

– *El capítulo cuarto: trabajo y mercado libre; deberes de las economías más avanzadas*

El capítulo cuarto trata, en primer lugar, del trabajo moderno y del mercado libre. El trabajo moderno, en el que brillan el conocimiento, la técnica y el saber, contiene como datos positivos la valoración del hombre, la acción en equipo y la libertad creativa; pero comporta también, de hecho, aspectos negativos como la marginación y la explotación. A su vez, el mercado libre, por un lado, requiere una «etización» hecha de justicia, de equidad y de otorgamiento al hombre de lo que le es debido por el hecho de ser hombre; y, por otro, connota cuatro objetivos indispensables: a) un sindicalismo que lucha por una sociedad fundada en el trabajo también libre, la empresa, la participación y el adecuado control del mercado; b) una empresa –segundo de los elementos acabados de mencionar– cuyo objetivo no sea la maximización del lucro, sino la autorrealización como comunidad de personas que se esfuerzan en resolver sus necesidades mediante la producción y la oferta de bienes y de servicios pro-

vechosos para la sociedad; c) un capitalismo real que no pretenda ser el único modelo de organización económica (recordemos la actual discusión sobre el pensamiento único), sino que se subordine a una programación responsable de toda la comunidad internacional, con apertura de las naciones fuertes y con esfuerzo de las débiles; d) y una solución del problema de la deuda exterior que, sin discutir el principio de pago, avance por los caminos de reducción, aplazamiento o extinción en la medida en que comporte sacrificios insoportables para la población endeudada.

En segundo lugar, el capítulo cuarto aborda el ámbito de las economías más avanzadas y reclama, también por cuadruplicado: a) un consumo humano de creciente calidad, cuya piedra de toque es una efectiva comunicación de bienes y cuya degeneración se pervierte en consumismo, que privilegia el tener sobre el ser y desemboca en la droga y la pornografía; b) una ecología que usa razonablemente de la naturaleza contra toda arbitrariedad y mezquindad y que encauza ambientes provitales y de convivencia frente a las estructuras inhumanas de supresión de la vida, de amontonamiento, de «barrios chinos», etc.; c) una realización plenaria del ser humano contra toda clase de alienación tanto de la persona que se niega a la autodonación como de la sociedad que se cierra a la solidaridad; d) y, nuevamente, un tipo de capitalismo que reconozca los papeles de la empresa, el mercado, la propiedad y la iniciativa económica: liberado, por consiguiente, de aquel lastre ideológico-liberal cuyos efectos son la explotación, la marginación y la alienación antes citada. La propiedad de los medios de producción sólo se justifica cuando procura a todos la oportunidad de trabajo y de crecimiento humano.

– *El capítulo quinto: política y cultura*

El capítulo quinto aborda los ámbitos de la política y de la cultura. En cuanto al primero, aboga: a) por un Estado de

derecho efectivamente orientado al servicio de la persona, de la familia, de los grupos sociales y de las naciones; b) por una democracia que, edificada sobre la subjetividad de la sociedad, evita las degeneraciones agnóstica y relativista, las cuales asumen fácilmente rasgos totalitarios; c) por una organización de la convivencia que rehuye el fanatismo o fundamentalismo ideológico-científico o ideológico-religioso, y favorece la pluralidad, la libertad, la verdad, el testimonio y el diálogo; d) por el reconocimiento de los derechos humanos, no siempre respetados por las democracias; e) por una organización de la economía al servicio de la persona que ataje la degeneración del Estado en Estado asistencial. En cuanto al segundo ámbito, Centesimus annus aboga por una cultura de las naciones generacionalmente renovada, capaz de integrar las dimensiones positivas de la contestación juvenil. La Iglesia, al incidir en el corazón del hombre, contribuye a la verdadera cultura que, hoy, afirma enérgicamente la paz y condena la inhumanidad de la guerra.

– *El capítulo sexto: la doctrina social de la Iglesia, hoy*

El capítulo sexto da fin a la encíclica fijando las siguientes características de

la doctrina social de la Iglesia: tiene como fin el hombre real, concreto, histórico; es instrumento de evangelización; pertenece a la teología moral; tiene en cuenta el talante de los pueblos; fundamenta y estimula la acción con vistas a la justicia y al bien prevalente de los pobres; posee una dimensión interdisciplinaria, práctica y, en cierta forma, experimental; apela a la cooperación de todos; ha respondido a las pasadas condiciones históricas y se orienta principalmente hacia el futuro.

### CONCLUSIÓN

Para terminar, permítaseme hacer referencia a mi libro *Doctrina Social de la Iglesia*, editado por Noticias Cristianas (Barcelona 2003), donde se desarrolla lo expuesto en este artículo.

Allí se ofrece también una presentación esquemática de la evolución subyacente a la presente síntesis.

Con este cuadro, que no ha sido posible incluir en este artículo, se facilita su comprensión y se visualiza a la vez la continua actualización de la Doctrina Social de la Iglesia.

## II. Errores y silencios de la Doctrina Social de la Iglesia

Demetrio Velasco \*

Sorprende la forma en que la Iglesia católica ha procedido cuando se ha tratado de valorar su propia historia. Parecería que, como sabedora de su condición de "casta meretriz" y, además, como "experta en humanidad", título que ha gustado otorgarse, debería haberse apresurado a reconocer sus pecados institucionales, tanto los referidos a sus obras contrarias al plan de Dios, como a su forma inadecuada de entender y legitimar su misión en el mundo y su relación con él. Sin embargo, no sólo ha sido reacia a confesar sus culpas y errores y a pedir perdón por ellas, sino que reiteradamente ha caído en la autocomplacencia de presentarse como la "*Mater et Magistra*" que goza del monopolio de la ortodoxia y la ortopraxia.

El caso de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) es un ejemplo claro de este proceder. A pesar de las graves injusticias, silencios y errores que la Iglesia ha cometido a lo largo de su

historia por lo que respecta a la construcción de sociedades más libres e igualitarias, conforme al criterio más universal y relevante de los tiempos modernos –los derechos humanos–, no ha dejado de repetir afirmaciones como ésta: "*Reflexionando sobre ellos [los derechos humanos] la Iglesia ha reconocido siempre sus fundamentos filosóficos y teológicos, y las implicaciones jurídicas, sociales, políticas y éticas como aparece en los documentos de su enseñanza social. Lo ha hecho no en el contexto de una oposición revolucionaria de los derechos de la persona humana contra las autoridades tradicionales, sino en la perspectiva del Derecho escrito por el Creador en la naturaleza humana*"<sup>1</sup>. A continuación, se habla de "las aportaciones del Magisterio pontificio a los derechos humanos" desde el Concilio XII, a la *Pacem in Terris* de Juan XXIII, a la *Populorum Progressio* de

1 Así se expresa el documento de la Congregación para la Educación Católica: *Estudio y Enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (30/XII/19-88), que juzgo de especial significatividad y relevancia para el tema que nos va a ocupar. La última gran encíclica social, la *Centesimus Annus*, que, en su primera parte, hace una síntesis de la historia de la Doctrina Social de la Iglesia, es un ejemplo más de la visión autocomplaciente y acrítica que el Magisterio tiene de lo que ha sido la Doctrina Social de la Iglesia con respecto a los derechos humanos. En el capítulo sexto, que lleva por título: "*El hombre es el camino de la Iglesia*", afirma el papa que la única finalidad de la Iglesia ha sido *la atención y la responsabilidad hacia el hombre*, confiado a ella por Cristo mismo... No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de *cada hombre*... Es esto y solamente esto lo que inspira la Doctrina Social de la Iglesia" (nº 53).

\* Profesor de la Universidad de Deusto. Bilbao.

Pablo VI y a Juan Pablo II, tienen la intención de mostrar cómo la Doctrina Social de la Iglesia ha defendido siempre los derechos humanos de las tres generaciones.

Casi todos los papas han solido resaltar la continuidad de sus textos con los de sus predecesores, como si todo respondiera a una ley de la evolución histórica, según la cual, la continuidad y el progreso son siempre y necesariamente las únicas formas de cambio social y como si no cupiera solución de continuidad alguna en la historia entre unas etapas y otras, entre una forma de entender las relaciones sociales de carácter jerárquico y desigualitario y otras de carácter liberal e igualitarias.

En la concepción romana del papado ha persistido la falsa creencia de que un papa no puede equivocarse nunca y de que, por tanto, sus documentos deben gozar siempre de la presunción de verdaderos, conforme a una concepción de la verdad inmune a las contingencias de los avatares históricos. Aunque el dogma de la infalibilidad se formuló en y para situaciones realmente excepcionales, servirá para legitimar aún más dicha creencia frente a quienes se atrevan a ponerla en cuestión.

En mi opinión, la actitud de rechazo y condena que la Iglesia católica mantuvo ante las revoluciones liberales y sus logros y que sustancialmente ha seguido teniendo hasta hace unas décadas, ha sido el hecho trascendental que ha impedido a la Iglesia crear una doctrina social coherente con su misión evangelizadora. De Pío IX a León XIII no hay solución de continuidad por lo que respecta a la no aceptación de los derechos civiles y políticos, los derechos y libertades nacidos de una concepción ilustrada y revolucionaria del sujeto humano, cuya dignidad intrínseca lo convierte en referente normativo para los poderes públicos. Sujeto de derechos y no

sólo de deberes, que es lo que subraya una DSI que se ampara en la filosofía tomista y, sobre todo, que piensa en gran medida hipotecada por la lógica del pensamiento reaccionario y por los intereses de la simbiosis entre Trono y Altar. Hasta Juan XXIII y el Vaticano II, los derechos humanos no comenzarán a tener una adecuada recepción en la Iglesia católica. E incluso esta recepción ha estado sujeta a interpretaciones que siguen siendo deudoras de una mentalidad premoderna, como ha ocurrido con una buena parte de la doctrina conciliar. Por eso, a la vez que se afirma que la Iglesia siempre ha defendido los derechos humanos, se añade, con aparente naturalidad, algo tan sorprendente como decir que "lo ha hecho no en el contexto de una oposición revolucionaria de los derechos de la persona humana contra las autoridades tradicionales, sino en la perspectiva del Derecho escrito por el Creador en la naturaleza humana".

Ante la lectura de un texto como éste, uno no puede menos que formular algunas cuestiones: ¿Qué significa esto? ¿Acaso son compatibles la defensa de los derechos humanos y la defensa de las autoridades del Antiguo Régimen? ¿Es posible instaurar los derechos humanos en un sistema de poder propio de la Edad premoderna, como el que ha sostenido monarquías legitimadas en la religión o en la tradición premodernas? ¿La fundamentación de los derechos humanos en una concepción jusnaturalista, religiosamente comprendida, es plausible en un mundo secularizado y pluralista y posibilita la atención y la responsabilidad necesarias hacia el ser humano concreto e histórico? ¿Basta, para afirmar los derechos humanos, con declarar principios doctrinalmente coherentes, en conformidad con la ortodoxia teológica y moral, pero sin tener suficientemente en cuenta las exigencias de la cohe-

rencia práctica, que permite la traducción histórica, político-social, económica y cultural, de dichos principios en la vida de cada ser humano concreto? ¿Es posible la recepción de los derechos humanos en una Iglesia, que afirma que "el hombre es el camino de la Iglesia", pero que sigue manteniendo unas estructuras de poder premodernas? ¿Es viable una asunción adulta y crítica de una doctrina que se legitima en una Verdad que, con excesiva frecuencia, sólo está al alcance de una autoridad (clérigos) que, a su vez, goza de la exclusiva para conocerla adecuadamente y para enseñarla a quienes deben limitarse a cumplirla fielmente (laicado), según las directrices venidas de dicha autoridad?

Creo que a estas cuestiones no se responde como lo hace el profesor J.M Díaz Moreno en su reseña a mi texto "*Derechos humanos y DSI: del anatema al diálogo*", cuando afirma lo siguiente:

"Para mí, la naturaleza y características de la DSI incluyen unos elementos constantes e identificados, presentes como inspiración de fondo, sin abandonar una dimensión evolutiva, que se somete y adapta al cambio histórico, en respuesta nueva a las nuevas situaciones. Pero si se instala en el presente, ignorando el pasado o la prospectiva, perderá todos los valores vitales del ayer, mantendrá lo anacrónico y perderá la orientación hacia el porvenir. En consecuencia, la DSI debe aceptar los Derechos Humanos que se en la Declaración Universal y la validez que vienen aportando en su ya largo itinerario histórico. Negarlo, además de ser inhumano, no sería ni histórico ni consecuente. Tampoco es la DSI exclusivamente abstracta, ni deductiva, sino asimilativa, esto es, incorpora cordialmente todo lo posi-

tivo que lo social le aporta en cada época. Y también rechaza cuanto sea inconsistente o contrario a la verdad de la Iglesia. Este proceso lo ha aplicado a los Derechos del Hombre, adelantándose a la teorización, con el comportamiento de sus mejores hijos. Y las obras "de misericordia" lo atestiguan en el fluir de la historia"<sup>2</sup>.

En mi opinión, no parece plausible que la recepción de los derechos humanos se pueda hacer de forma adecuada desde un neotomismo que no ha llegado a reconocer los derechos humanos subjetivos. Los derechos humanos son algo que un ser humano puede exigir porque se le deben por ser sujeto humano y no sólo ni fundamentalmente algo que uno ejerce cuando actúa conforme a un orden objetivo y justo al que debe adecuar su conducta. El objetivismo providencialista que inspira toda la tradición tomista ha rechazado reiteradamente una concepción subjetiva de los derechos, por considerar que el subjetivismo moderno nace viciado por las doctrinas nominalistas y voluntaristas que lo dieron a luz. Se adjudica dicho subjetivismo a Occam y a otros autores de la escolástica decadente contaminados de averroísmo, en la Baja Edad Media, y, más tarde, será visto como patrimonio de la Reforma protestante y de las demás "herejías". El pensamiento reaccionario y papas como Pío VI o Pío IX abundarán en esta idea que se hará hegemónica en la Iglesia católica.

Creo que no se pueden afirmar los derechos humanos, como unos principios abstractos y dogmáticos, sin tener en cuenta su intrínseca historicidad, es decir, sin asumir las mediaciones históricas y sociopolíticas que los han permitido ver la luz. Sólo unas situaciones históricas, vividas con la conciencia crítica de ser situaciones

límite que los seres humanos no deberían seguir padeciendo, pudieron dar lugar a la creación de un imaginario social revolucionario, que se acabó plasmando en las Grandes Declaraciones de derechos. Más adelante, habrá que tener también en cuenta la "construcción negativa de los derechos humanos" y su incidencia en el desarrollo histórico, tanto en extensión como en calidad, de los derechos humanos.

Recojo un texto de E. Dusell, que me parece muy clarificador al respecto:

"La dialéctica no se establece entonces entre 'derecho natural *a priori* versus derecho positivo *a posteriori*', siendo el derecho natural la instancia crítica *a priori* del derecho positivo, reformable, cambiante, sino entre 'derecho vigente *a priori* versus nuevo derecho *a posteriori*', siendo el nuevo derecho la instancia crítica (es decir: histórica) y el derecho vigente el momento positivo, reformable, cambiante.

En este caso el 'estado de derecho' es una condición histórica y el medio (*Umwelt*) evolutivo en la historia, que se manifiesta como la tradición creciente del mundo del derecho de una comunidad política que cuenta con la macro-institucionalidad del Estado. Los 'sin-derecho-todavía' cuando luchan por el reconocimiento de un nuevo derecho son el momento creador histórico, innovador, del cuerpo del derecho humano. No caemos así en el dogmatismo del derecho natural (solución fundacionalista metafísica ya inaceptable), pero tampoco en el relativismo (todo derecho vale por haberse impuesto por la fuerza en una época), o el mero contingencialismo (no hay principios universales), sino la conciliación de un universalismo no fundacionalista que

muestra que los 'nuevos' derechos son los exigidos universalmente (sea en una cultura, sea para toda la humanidad, según el grado de conciencia histórica correspondiente) a la comunidad política *en el estado de su evolución y crecimiento histórico*. No era factible (por las condiciones históricas concretas) el movimiento feminista en la Edad Media (aunque hubo heroicas anticipaciones), como tampoco era posible el ecologismo antes de la revolución industrial, cuando el Planeta aparecía todavía como una fuente inacabada de recursos y los efectos negativos sobre la reproducción de la vida eran casi no medibles"<sup>3</sup>.

Hay un derecho básico, que desató una gran discusión antes de ser aprobado en el concilio, como es el derecho a la libertad religiosa tal como lo presenta el texto conciliar, que, todavía hoy, es un test de la forma en que se hace la recepción de los derechos humanos. Frente al discurso tradicionalista que entiende que la libertad, en el sentido que la afirma el liberalismo al subrayar la subjetividad como el referente normativo, no es un valor objetivo que haya que priorizar, como lo son la verdad, la justicia, la caridad y la libertad para hacer lo que está ordenado, la aceptación de la libertad religiosa por el Concilio supondrá un importante cambio de mentalidad. Siempre que se interprete con mentalidad moderna, como es obvio. Más adelante, me referiré a este tema, al abordar la forma en que parece entenderlo y defenderlo Juan Pablo II...

#### *La Iglesia debe reconocer sus errores doctrinales*

Creo que, si lo que vengo diciendo se ajusta a la realidad, para justificar

3 E. Dusell. *Hacia una filosofía política crítica*. (2001). Desclée de Brouwer. Bilbao, p. 152.

adecuadamente la DSI, no basta con decir que la posición de León XIII, por ejemplo, fue una respuesta que vino obligada por el contexto que le tocó vivir. Menos aún, es convincente afirmar que la DSI ha respondido siempre a la mencionada ley de la evolución histórica, que sin romper la continuidad permite introducir cambios progresivos, aunque dichos argumentos pudieron ser de utilidad para convencer a los padres conciliares de que debían aprobar la Declaración sobre Libertad religiosa, ya que seguramente muchos de ellos no lo habrían hecho si se hubiera afirmado que la enseñanza de los papas anteriores había sido errónea. Por el contrario, pienso que la posición razonable es la que mantiene en su reciente obra Ch. E. Curran, cuando afirma:

“A mi juicio *hubo* error en las enseñanzas anteriores. Dudo que León XIII se hubiera reconocido en la explicación propuesta por J. C. Murray. Para León XIII negar la libertad religiosa era una cuestión de doctrina y no sólo una contingencia histórica o polémica. Para León XIII el liberalismo no era sólo una alternativa al estado confesional, aunque esto le resultara más familiar. El experimento U.S. existía desde hacía más de un siglo. Recordemos que León XIII condenó explícitamente el sistema constitucional de U.S. Una teoría del desarrollo de la enseñanza sobre la libertad religiosa debe reconocer discontinuidad

y error tanto como continuidad. En el capítulo 3 explicité que la Iglesia católica debe reconocer la discontinuidad en la enseñanza social católica para ser fiel a la realidad, para hacerse creíble ante la gente de buena voluntad y para lograr una adecuada comprensión acerca del rol y de los límites del magisterio jerárquico en estos temas. El cambio en la enseñanza de la libertad religiosa ilustra la necesidad que tiene la Iglesia de saber aprovechar la oportunidad para reconocer sus errores en algunas de sus enseñanzas sociales”<sup>4</sup>.

#### *La persistencia de algunos errores en la DSI*

En otros lugares he intentado mostrar cómo no es posible que la DSI lleve a cabo una recepción adecuada y suficiente de los Derechos Humanos mientras no cambie la autocomprensión que tiene de su misión y de las relaciones con las sociedades modernas<sup>5</sup>. Allí he analizado algunos de los ámbitos en los que esta autocomprensión ha incidido de forma más determinante: relaciones con el poder político, posición ante la propiedad privada y el capitalismo, relación entre derechos humanos individuales y “derechos colectivos”, opinión pública en la Iglesia y democratización de la misma, etcétera. He intentado mostrar cómo en todos ellos esta autocomprensión se ha traducido en una aceptación acrítica de su queha-

4 Charles E. Curran. *Catholic Social Teaching. 1891-Presente. A historical, Theological, and Ethical Analysis*. (2003). George University Press. Washington, D. C. p.233. La referencia a Murray es porque, para Curran, su aportación fue la más importante de la Iglesia norteamericana al concilio y fue decisiva para la Declaración sobre Libertad Religiosa.

5 D. Velasco. “La Doctrina Social de la Iglesia en el contexto de las ideologías”. *Iglesia Viva* ns. 153-154, pp. 311-324; “Los antecedentes histórico-ideológicos de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948”, en *La Declaración de los Derechos Humanos en su cincuenta aniversario* (1999). Universidad de Deusto, pp. 207-310; *Derechos Humanos y Doctrina Social de la Iglesia: del anatema al diálogo* (2000), Cuadernos de Teología. Universidad de Deusto. 89 págs.; “La doctrina social de León XIII en el contexto ideológico de la época”, en A. Galindo y J. Barrado (eds.) *León XIII y su tiempo* (2004). Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, pp 259-281.

cer histórico y, sobre todo, de sus propias estructuras eclesiales, lo que ha dificultado gravemente su misión evangelizadora .

En las páginas que siguen quisiera limitarme a analizar someramente cómo, a pesar de que ya han pasado varias décadas desde el Vaticano II, o precisamente por eso, se ha dado un proceso de involución eclesial que ha restado virtualidad transformadora a los cambios doctrinales del Vaticano II. La DSI se ha visto obviamente resentida por este proceso. Así, aunque el papa Juan Pablo II haya escrito mucho, y bastante de lo escrito de gran calidad, sobre algunas cuestiones fundamentales de carácter socioeconómico, su autocomprensión eclesial y su forma de entender las relaciones de la Iglesia con la sociedad y el sujeto humano modernos, sobre todo en la forma de valorar los derechos humanos, han estado influidas por el jusnaturalismo providencialista de que hemos hablado y, por ello, han hipotecado buena parte de su doctrina restándole credibilidad y eficacia.

*La asignatura pendiente de "la autonomía de lo espiritual".*

Con el Concilio se definen unas relaciones entre la Iglesia y la comunidad política que deslegitiman todo lo que suponga la concesión de privilegios mutuos, la exigencia eclesial de una potestad indirecta sobre el Estado o la confesionalidad del mismo, así como un laicismo radical que se traduzca en el desconocimiento de la realidad de la Iglesia por parte del Estado, etcétera. La *Gaudium et Spes* ha definido las nuevas relaciones en clave de independencia y autonomía, pero, a la vez, de colaboración, para poder así conseguir el fin último que ambos deben perseguir: garantizar los derechos y libertades de las personas y la consecución del Bien Común. La libertad religiosa será, en adelante, el criterio fundamental que

tanto Iglesia como poder político deberán secundar para construir unas relaciones mutuas de respeto y colaboración.

*"La comunidad política y la Iglesia son en sus propios campos independientes y autónomas la una respecto de la otra. Pero las dos, aun con diverso título, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres. Este servicio lo prestarán con tanta mayor eficacia, cuanto ambas sociedades mantengan entre sí una sana colaboración, con atención a las circunstancias de lugares y tiempos", G. Sp., nº. 76).*

Pero, en mi opinión, la cuestión más relevante que no queda suficientemente explícita en el Concilio no será tanto la de la "autonomía de lo temporal", que la Iglesia no tiene más remedio que aceptar, ya que se ha convertido en un hecho irreversible, sino la de si la Iglesia es capaz de asumir coherentemente la "autonomía de lo espiritual", como lo exigen el pluralismo y la secularización de las sociedades modernas. Éste será el verdadero test de cómo se entiende la "libertad religiosa" y las consecuencias que de su aceptación se derivan.

Lo problemático será, en adelante, saber cuál es el alcance que tiene la proclamación del derecho subjetivo de toda persona a la libertad religiosa, para una Iglesia que sigue defendiendo en el mismo decreto *Dignitatis Humanae* que la Iglesia es, también, la titular de un derecho a la libertad religiosa, conforme a una autocomprensión jusnaturalista y objetivista de su ser y de su misión (dialéctica entre verdad y libertad, entre derecho colectivo y derecho individual). En mi opinión, aquí va a estar el nudo gordiano para cuestiones tan importantes como la aceptación de los derechos humanos, de la democracia y de la autonomía del poder político por parte de la Iglesia católica.

En la medida en que la Iglesia católica ha participado de la deriva neoconservadora que ideológicamente ha ido haciéndose hegemónica en nuestras sociedades, su capacidad para asumir la autonomía de lo espiritual se ha hecho menor y su presentación de la DSI ha perdido la credibilidad y plausibilidad social deseadas.

*El giro neoconservador  
en la Iglesia católica, en general,  
y en la española, en particular*

A partir de la muerte de Pablo VI, la fuerza de aquella Iglesia que no había aceptado la renovación conciliar comenzó a manifestarse de muchas formas. Desde entonces, de forma progresiva, hasta nuestros días, se va a reafirmar una autocomprensión eclesial celosa de sus derechos como institución garante de la verdad y del derecho natural y divino y alérgica a todo lo que suponga autonomía de lo espiritual y aceptación consecuente del pluralismo y de la secularidad de nuestro mundo. Liderada por el papa Juan Pablo II, la Iglesia busca reconquistar un terreno que ha perdido por culpa de la deriva "protestantizante" y que solamente se podrá recuperar desde una concepción sólida de la ortodoxia y de la ortopraxis, conforme al modelo del objetivismo providencialista antes señalado.

En mi opinión, se instaura en la Iglesia una reedición del "ultramontanismo eclesial de masas", por la similitud que la situación actual guarda con este modelo eclesial. La falta de autonomía de los obispos, para responder con coherencia y originalidad a los retos de una Iglesia tan plural como la que constituyen las diferen-

tes Iglesias locales, será el botón de muestra de lo que venimos diciendo. El profesor J. M. Laboa, resume así la situación: "Los 'vientos de Roma' desde hace veinte años han desembocado en un desdibujamiento de la Conferencia Episcopal, en un gobierno eclesial con la vista fija en el tendido romano, en una dependencia de la nunciatura insólita incluso en un país como España con secular dependencia de tal institución, en un cambio global del talante episcopal"<sup>6</sup>.

*El modelo del ultramontanismo  
eclesial de masas*

Staff Hellemans<sup>7</sup> ha descrito el ultramontanismo de la época de León XIII, el que hará plausible su doctrina social, como un "catolicismo ultramontano de masas", que, según él, duraría desde 1850 a 1960 y que tendría los siguientes rasgos:

- Una enorme *centralización eclesial* que se resume en la conocida fórmula "Roma ha hablado". Roma se convierte en el centro de todo y todo se centraliza "more romano". Un sistema jerárquico y piramidal, que queda consagrado con el dogma de la infalibilidad, convierte al papa en el líder omnipotente que interviene en todo y al que todos pretenden conquistar para su causa.
- Un *deseo de doctrina* que la creciente preeminencia del papado saciará mediante una creciente dogmatización de la teología, que, a su vez, se convertirá en una tarea casi exclusiva de Roma. Será precisamente el papa León XIII quien actuará en este sentido con mayor intensi-

6 J. M. Laboa. "Los hechos fundamentales ocurridos en la vida de la Iglesia española en los últimos treinta años (1966-1999)", en Olegario G. Cardedal (ed.). *La Iglesia en España 1950-2000*. (1999). PPC. Madrid, p.146.

7 Hellemans, S. "Is there a Future for Catholic Social Teaching after the waning of ultramontane Mass Catholicism?", en Boswell/McHugh/Verstraeten (eds). *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance?* (2000), Leuven University Press, 13-32.

dad y amplitud. 86 encíclicas dan fe de cómo su magisterio universal salió al paso de todos los aspectos de la modernidad<sup>8</sup>.

- "Instaurare omnia in Christo". El liderazgo del papado que convoca a restaurar el orden cristiano en el nuevo contexto de la modernidad refleja un cierto triunfalismo. Mientras la modernidad condena a la Iglesia al ostracismo de la vida privada, la respuesta de un catolicismo de masas tendrá como guía supremo e indiscutible al papa que reclama para la Iglesia el derecho y el deber de intervenir en todas las cuestiones importantes de la vida, ya que sin ella no hay solución verdadera para ningún problema importante. Así, "la cuestión social", no podrá encontrar solución si no se tiene en cuenta la doctrina de la Iglesia<sup>9</sup>.
- El auge de las organizaciones sociales católicas y la *relación simbiótica de la doctrina de la Iglesia con el movimiento obrero católico* es otro de los rasgos del ultramontanismo. La cobertura ideológica e institucional que la Iglesia ejerce sobre el movimiento obrero católico, a pesar de las tensiones que puedan surgir

entre los líderes obreros y los jerarcas eclesiásticos encargados de la supervisión y del control, garantiza la ortodoxia del proyecto recristianizador<sup>10</sup>.

R. Rémond, en un capítulo de su obra dedicado a Roma y el papado<sup>11</sup>, describe el sistema ultramontano, como un sistema coherente y completo alrededor del cual se recompone la fe católica en el siglo XIX. Propone una visión global del orden del mundo y da respuesta a todos los problemas del destino humano y de la vida de las sociedades, lo mismo que el liberalismo o el marxismo. El sistema está constituido a partir de la institución pontificia en círculos concéntricos. La referencia a Roma irradia todo: pensamiento, piedad, disciplina, liturgia, cultura, política, sociedad. El papa es el símbolo y la personificación del principio de autoridad, lo contrario del espíritu del libre examen, destructor de la fe. La infalibilidad pontificia y el "*Roma locuta, causa finita*" excluyen cualquier duda y fundamentan un dogmatismo intransigente. El papa no es sólo una institución, sino una persona a la que se le da un culto, como vicario de Cristo. Esto es nuevo (antes del XIX, apenas si se conocía el nombre del papa) y el papa inspira

8 "Así, pues, debiendo Nos velar por la causa de la Iglesia y por la salvación común, creemos oportuno, venerables hermanos, y por las mismas razones, hacer, respecto a la situación de los obreros, lo que hemos acostumbrado, dirigiéndolos cartas sobre el poder político, sobre la libertad humana, sobre la cristiana constitución de los Estados y otras parecidas, que estimamos oportunas para refutar los sofismas de algunas opiniones" (RN n. 1).

9 "Afirmamos, sin temor a equivocarnos, que serán inútiles y vanos los intentos de los hombres, si se da de lado a la Iglesia. En efecto, es la Iglesia la que saca del Evangelio las enseñanzas en virtud de las cuales se puede resolver por completo el conflicto o, limando sus asperezas, hacerlo más soportable; ella es la que trata no sólo de instruir la inteligencia, sino también de encauzar la vida y las costumbres de cada uno con sus preceptos; ella es la que mejora la situación de los proletarios con muchas utilísimas instituciones; ella es la que quiere y desea ardientemente que los pensamientos y las fuerzas de todos los órdenes sociales se alíen con la finalidad de mirar por el bien de la causa obrera de la mejor manera posible, y estima que a tal fin deben orientarse, si bien con justicia y moderación, las mismas leyes y la autoridad del estado" (RN. nº 12).

10 Véase también VERSTRAETEN, J. "Re-thinking Catholic Social Thought as Tradition", en BOSWELL/MCHUGH/VERSTRAETEN (eds). *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance?*. (2000). Leuven University Press. pp 59-77.

11 RÉMOND, R., .*op. cit.*, 123 ss.

piEDAD y devoción. Bajo su impulso se refuerza considerablemente la componente romana del catolicismo, hasta identificarse con él. La política centralizadora de Pío IX y de León XIII (llevando a Roma las casas madres de las congregaciones, abriendo seminarios nacionales para episcopales, institucionalizando las visitas regulares *ad limina*, potenciando las peregrinaciones) es decisiva para la conversión de Roma en el centro regenerador de las sociedades humanas.

Sacerdotes y fieles tienen como un deber y un honor el reproducir en sus parroquias los usos y las prácticas de la Ciudad Eterna: todo se hace como en Roma (liturgia, arquitectura, novela, etcétera). El uso de los medios de comunicación, sobre todo de la prensa, busca influir en los sentimientos y en el corazón de las masas.

Mirar retrospectivamente al mundo de León XIII no es solamente, para mí, una necesidad de entender la autocomprensión que la Iglesia de Roma tenía de sí misma y de su relación con el mundo político de su época, sino que nos sigue planteando algunas cuestiones de gran actualidad en nuestros días. Hay un enorme paralelismo entre los dos papas, que nos puede servir para entender mejor el momento en que vivimos.

En efecto:

- ambos son papas de "lo social", aunque también lo son de "casi todo".
- en ambos hay una mentalidad conservadora que se traduce en actitud polémica frente a las ideologías que encarnan el desafío del mundo moderno a la Iglesia y al "plan de Dios" (liberalismo y socialismo en León XIII; y comunismo y capitalismo hedonista y ateo en Juan Pablo II).
- ambos resaltan el proyecto de "re Cristianizar" las sociedades modernas: "*Instaurare omnia in*

*Christo*" y la "Nueva Evangelización".

- en ambos se da una autocomprensión eclesial que se traduce como "Ultramontanismo eclesial de masas", conforme al cual, el papado se convierte en referencia paradigmática obligada en la organización de toda la Iglesia.
  - en ambos, sus encíclicas sociales, deben leerse a la luz de un marco doctrinal en el que la referencia a la "perenne" tradición tomista se hace explícita. La *Aeterni Patris* de León XIII y la *Fides et Ratio* de Juan Pablo II podrían ser estos referentes canónicos.
  - en ambos casos se refleja un talante mesiánico con unas fuertes dosis de ambigüedad, que les lleva a denunciar con voz profética la situación de los pobres, pero, a la vez, a desautorizar los proyectos sociopolíticos progresistas más relevantes y sus legitimaciones teológicas. En León XIII, el catolicismo liberal; en Juan Pablo II, la teología de la liberación.
  - en ambos, aparece obsesivamente la preocupación por crear mediaciones que posibiliten la presencia visible e influyente de la Iglesia católica en la sociedad, como fórmula necesaria para hacer presente el Reino de Dios.
- Tanto la autocomprensión eclesial, específicamente la del papado, como la relación que la Iglesia establece con las sociedades modernas, siguen estando determinada por la forma en que se enfrenta a la tradición heredada de Las Luces y de las revoluciones liberales y por la forma en que sigue planteando la relación entre lo espiritual y lo temporal, entre la fe y la cultura, entre la verdad y la libertad, desde una tradición sin solución de continuidad desde León XIII a nuestros días.

En mi opinión, sigue siendo inasumible para las sociedades modernas la pretensión eclesial de mantener un horizonte normativo, natural y divino, a la vez, que todos los poderes deben acatar y del que la Iglesia se sigue considerando la intérprete autorizada, por lo que se reserva la facultad de deslegitimar a quienes no se ajusten a dicho orden, llegando incluso a justificar el derecho a la desobediencia y a la resistencia civil, siempre que lo juzgue oportuno. La Iglesia, como nos ha mostrado la historia, no es administradora y mucho menos dueña, en exclusiva, de la ley natural y divina. En sociedades pluralistas y seculares, la objetividad de la verdad encuentra su aproximación humana menos inadecuada en el respeto a la libertad que el liberalismo moderno ha sabido afirmar como un logro irrenunciable.

La tentación eclesiástica de querer garantizar los derechos de Dios y los derechos humanos confiando excesivamente en su capacidad mesiánica de acceso a la verdad del proyecto divino o "natural" y de objetivarlo, lo que le lleva a desautorizar como "artificialista" y efímero lo que la subjetividad de los seres humanos libres e iguales postulan, no es ajena al quehacer eclesial en nuestros días. Creo que hay que ser cautelosos ante una forma de entender y de enseñar el pensamiento social cristiano desde un encuadramiento filosófico-teológico que pretendidamente la inmuniza frente al riesgo ideológico y le evita, a la vez, las interpretaciones subjetivas de quien quiera poner en práctica dicha enseñanza. Creo que la tentación de ultramontanismo está en exceso presente en la Iglesia actual y

que, con demasiada frecuencia, se cae en ella. En mi opinión, no sólo no se ha superado el ultramontanismo eclesial de masas, sino que en algunos aspectos se ha acentuado aún más<sup>12</sup>.

El ultramontanismo no es sólo una eclesiología y es más que una teología. Es, también, una visión de la historia y una filosofía social y política. De la mano de Duquoc, podemos ver cómo detrás de este modelo hay razones de hondo calado que explican la pervivencia de una autocomprensión eclesial alérgica a la historicidad de nuestras sociedades seculares y plurales y, consecuentemente, a la historicidad de la misma Iglesia.

*Las razones ideológico-teológicas del ultramontanismo... "Mil años son a los ojos de Dios como un día"*

Charles Duquoc afirma que, más allá de las razonables interpretaciones que se han venido dando de la hostilidad de la Iglesia hacia las revoluciones (nostalgia del antiguo orden cristiano, miedo eclesial a perder su papel hegemónico como guía moral de la sociedad, la inercia de una institución de garantía divina acostumbrada a controlar a los grupos sociales y convertida en víctima de movimientos sociales incontrolables), cree que hay que subrayar un fenómeno que subyace a dicha hostilidad y que seguirá vigente frente a la teología de la liberación o a cualquier proyecto con vocación realmente transformadora de la sociedad. „Se refiere a la "indecisión mesiánica"<sup>13</sup>.

La Iglesia siempre ha mantenido una actitud ambigua ante el mesianismo y, consecuentemente ante el

12 Con motivo del XXV aniversario de la llegada al pontificado de Juan Pablo II se han escrito hasta la saciedad balances de su papado, de los que un buen número subrayan este ultramontanismo al que nos referimos. Como botón de muestra, véase el artículo del obispo retirado R. Sanus titulado "Un Papa de grandes contrastes", en *El País* 18/X/2003).

13 Véase DUQUOC, CH. "Libération ou Révolution un dilemme théologique", en MARTÍN, J. C. (ed.) *Religion et Révolution*, (1994), Anthropos, Paris, pp. 239-245.

mesianismo revolucionario. A pesar de haber nacido de una tradición mesiánica, no cesa de posponer el cumplimiento de la promesa que proclama. La indecisión mesiánica ha servido a la Iglesia para seguir proclamando su mesianismo, pero difiriendo sin cesar el cumplimiento de la promesa y, lógicamente, relativizando y cuestionando el pretendido carácter liberador de la revolución. La Iglesia, que se considera una institución de origen y destino divinos, se sitúa en un plano desde el que puede contemplar y contar el tiempo histórico por milenios, algo que ningún movimiento revolucionario puede hacer. Toda revolución es vista con recelo, porque busca realizar la promesa mesiánica siempre recurrente y siempre diferida. La Iglesia que sitúa todo acontecer político como provisional, no puede sino ser alérgica a las revoluciones. Lógicamente, las revoluciones se deben detener ante las puertas de la Iglesia y cualquier proyecto revolucionario con vocación universal y totalizante es una desmesura. Tarea de la Iglesia es denunciarla y, además, condenar a quienes pretendan subordinar los intereses de la Iglesia institucional a los de la revolución.

Sin embargo, esta indecisión mesiánica se diluirá, en los momentos de mayor conflicto de la Iglesia con el mundo secular, dando paso a un eclesiocentrismo que la llevará a identificarse con la promesa que anuncia y en detentora de la salvación que ofrece, llegando a demonizar a sus adversarios como enemigos del Reino. Quienes atenten contra la autoridad eclesial o simplemente cuestionen su tradicional estatuto jurídico y político serán considerados como una amenaza contra la autoridad del mismo Dios. Esta alteridad eclesial respecto a la sociedad civil y política acaba

convirtiéndose en una razón divina incompatible con la transformación democrática de las relaciones entre individuos y grupos sociales.

Así, la indecisión mesiánica le servirá a la Iglesia, por un lado, para relativizar cualquier proyecto revolucionario, como provisional e ilusorio, y, por otro, para blindarse como institución ante cualquier amenaza, ya que, aunque no deba confundirse con el Reino de Dios, goza de la patente divina que la hace prevalecer ante las fuerzas del mal.

Desde esta perspectiva, concluye Duquoc,

“la Iglesia podrá compartir denuncias e indignaciones ante el malestar que produce ‘la cuestión social’, pero no será capaz de transformar esta indignación en motor de cambio, porque la suma de un mensaje demasiado absoluto y de un interés institucional demasiado petrificado le llevan a fallar en las citas históricas que, para la interpretación de su esperanza, deberían ser significativas. (...) Concluiré brevemente: un menor interés de la Iglesia oficial por preservar su organización institucional de los cambios sociopolíticos, y una atención más desinteresada ante el poder transformador y tolerante del Evangelio, la llevarían a percibir, en primer lugar, en una revolución lo que en ella se juega efectivamente más que a indignarse intempestivamente por lo que allí se reclama. “Mil años son para Dios como un día”, no porque su paciencia tolera el mal, sino porque deja a nuestra historia el tiempo de madurar con sus propios excesos”<sup>14</sup>.

Es obvio que cuando la Iglesia denuncia un orden tan injusto y calamitoso como el vigente y lo hace con argumentos tan poderosos como los religiosos, debería haber sabido rela-

3 Ch. Duquocq, *Op. cit.*, 245.

tivizar sus propios intereses institucionales en vez de sacralizarlos, al evitar así las consecuencias lógicas de un mesianismo con traducción histórica concreta. La indecisión mesiánica le impide a la Iglesia ser fiel al Dios que libera a los pobres.

#### *Mirando al futuro*

Vivimos tiempos difíciles para los proyectos sociopolíticos modernos, para la democracia y para los derechos humanos. Por eso, creo que hay que poner un especial empeño para no caer en nuevos síndromes anti-Luces, especialmente cuando nuevos proyectos en el ámbito del pensamiento (investigación y nuevas tecnologías) o de la praxis (movimientos de resistencia global y de altermundialización), que muestran un talante laico y poco proclive a dejarse tutorizar, encuentra un clima de hostilidad e incompreensión de marcado cariz neoconservador e incluso integrista.

Creo que la Enseñanza social de la Iglesia, al menos en las últimas décadas, ha sido capaz de superar algunas de las lagunas que la hacían inocua, por incoherente. Su clara asunción de la dimensión estructural de las injusticias sociales y la necesidad de superarlas por la vida de la justicia social, deben llevar a sacar conclusiones más valientes, tanto por lo que se refiere a la denuncia del vigente orden mundial, como a la transformación institucional y estructural de la propia Iglesia. Pero creo que en la autocompreensión eclesial subyacente a dicha doctrina social siguen vigentes esquemas y actitudes que chocan con el necesario carácter secular y plural de nuestras sociedades y, sobre todo, con las exigencias que una mentalidad moderna, propia de sujetos humanos libres e iguales, plantea para una construcción social de la

realidad más conforme con el plan de Dios<sup>15</sup>.

#### *Esbozo de propuesta para un nuevo modelo de relación entre Iglesia y sociedad política*

Conscientes de que el proceso de construcción social de la realidad es una tarea siempre inacabada por inacabable y que ésta conlleva la construcción de un nuevo imaginario social (en el sentido en el que lo planteaba Tocqueville, cuando decía que entre lo que hay –desigualdad– y lo que debe haber –igualdad– lo relevante es el imaginario dominante –igualitarismo–), concluyo con una breve reflexión sobre la forma en que la Iglesia podría hacer plausible la creación y oferta de una DSI más acorde con su misión en nuestros días. Mi propuesta es la de *la laicidad republicana, como un modelo de relación entre la Iglesia y la sociedad*.

En sociedades, como las nuestras, en las que el pluralismo y la secularización, bien entendidos (pluralismo no como multiculturalismo relativista, ni secularización según lo ha entendido la teoría ilustrada en el sentido fuerte), son la condición de posibilidad para poder vivir tanto la fe como la ciudadanía, como sujetos libres y responsables, creo que la laicidad republicana (en el sentido de laicidad pública, “respublicana”), es la que mejor resume, en mi opinión, el talante de una adecuada relación entre Iglesia y sociedad política.

Recientemente, no han faltado comentarios al “acontecimiento del siglo” (la boda de Letizia y Felipe), calificando a la nueva princesa de Asturias como una princesa republicana. La razón obvia está en que, hoy, el imaginario hegemónico en la sociedad española es el democrático y se

12 Para abundar en este tema, véase D. VELASCO. “Republicanismo y Cristianismo”, en *Estudios de Deusto*. Vol. 49/1 (2001).

espera de la institución monárquica que no viva de espaldas a esta realidad. Su papel simbólico se ha secularizado y, pronto, la voluntad soberana del pueblo español democratizará los vestigios machistas de una institución a todas luces anacrónica, aunque por su utilidad la sigamos considerando conveniente. Las monarquías modernas no pueden ser sino laicas (ya no nacen legitimadas por un legitimismo sacralizado) y republicanas (constituidas para la consecución del bien público).

Algo parecido ocurre en la Iglesia y con la Iglesia. La sociedad española no ve ya en la Iglesia el Sacramento de Salvación eterna, garante de una Verdad indiscutible, proporcionadora de un cemento social inapreciable y con una autoridad incontestable. La sociedad política española se considera soberana y no admite ingerencias indebidas por parte de la Iglesia. También, en el interior de la Iglesia, muchos participamos, como no podía ser de otra forma, de estas convicciones de la sociedad y creemos que hay que buscar otro modelo menos adecuado que el que tenemos. Creo que todavía hay demasiada connivencia entre Iglesia y sociedad política, poco respetuosa del pluralismo y de la laicidad propias de una situación no confesional. Oyendo a algunos obispos españoles o leyendo algunos de sus escritos, uno no puede menos que pensar que sigue oyendo a un anacrónico Gelasio.

*El respublicanismo como exigencia de cambio estructural de la Iglesia y como condición de posibilidad de su credibilidad*

Hoy, uno de las mayores amenazas contra la dignidad de los seres humanos nace de la creciente presencia de un imaginario social de carácter desigualitario, que con frecuencia se nutre de la inadecuada comprensión

de la diferencia y de la particularidad. Si es verdad que "las personas tienen derecho a ser diferentes cuando la igualdad pone en peligro su identidad, también tienen derecho a ser iguales cuando la diferencia les hace inferiores".

La transformación de las estructuras antidemocráticas, de las mediaciones institucionales y del lenguaje, son una exigencia derivada del principio republicano de que sólo puede vivir adultamente la fe quien puede mirar a la autoridad de frente y entiende la libertad no sólo como no coacción, sino como no-dominación. La forma de entender la estructura jerárquica en la Iglesia imposibilita dicha libertad.

Yo tengo la convicción de que el malestar de la Iglesia se deriva, en gran medida de su mal estar en la sociedad, y este mal estar tiene que ver con su configuración constitucional antidemocrática e incluso con su forma de funcionar como "sociedad jerárquica no bien ordenada", conforme al conocido modelo rawlsiano.

Concluyo con un texto sacado de las "Propuestas para la renovación del ejercicio del ministerio papal" del Consejo de Dirección de la revista IGLESIA VIVA, aparecido en su número 214 (2002). Dice así:

*"No es eclesiológicamente legítimo ni prácticamente posible seguir manteniendo las formas heredadas de la monarquía absoluta que marcan la función petrina en los más recientes desarrollos de la Iglesia romana. Pedro, en lugar de signo de unidad y comunión fraterna, puede convertirse en piedra de tropiezo no sólo para las otras Iglesias cristianas, sino también para la vida auténtica de la propia, si la estructura actual se mantiene sin modificaciones prudentes y verdaderamente proféticas.*

*Uno de los grandes desafíos del presente consiste en clarificar las definiciones dogmáticas de 1870 mediante un esfuerzo crítico y honesto de contextualización de las mismas dentro del marco cultural y político de ese período de la historia de la Iglesia occidental. La cuestión del desarrollo del absolutismo papal después del Concilio Vaticano I, como un "sistema de autoridad", donde ésta era entendida como "potestad soberana" que no necesitaba ser legitimada por sus contenidos, necesita ser repensada a fondo desde la experiencia evangélica tal como debe ser reinterpretada en el actual contexto histórico.*

*La constitución monárquica de la Iglesia, asumida de un concepto de sociedad propio de una época definitivamente pasada, se opone decididamente no sólo al espíritu evangélico, sino también a los legítimos avances en la moderna concepción de la sociedad. El primado de jurisdicción de estilo monárquico representa un instrumento de dirección que ya no une a la Iglesia, sino que la conduce a la polarización y, sobre todo, hace que la Iglesia resulte increíble para lo mejor de la sensibilidad y la cultura actuales.*

*Por ello, el Papa, en diálogo con los obispos y teólogos, debería buscar una nueva configuración de sus competencias jurídicas limitándose a sí mismo de una manera*

*que le vincule a él y a sus sucesores, a fin de eliminar el temor de los cristianos no católicos y de muchos católicos de que el obispo de Roma se convierta en un soberano absolutista.*

*Es preciso establecer en la Iglesia procedimientos que constituyan efectivos contrapesos frente a posibles abusos, así como remedios adecuados ante los callejones sin salida inherentes al sistema absolutista actual.*

*Es absolutamente necesario lograr la división de competencias y la posibilidad de contradicción en los procesos judiciales, en el sentido de una más fuerte participación de la Iglesia universal. Todas estas cuestiones están en íntima conexión con el repensamiento del problema tradicional del origen del poder. Igual que para la autoridad civil se ha comprendido que su origen en Dios (cf Rm 13, 1) no se opone a su transmisión a través de la comunidad, lo mismo y con mayor razón (cf Mc 10, 42-45; Mt 20, 25-28; Lc 22, 25-27) deberá procurarse para la eclesial, tal como en el fondo lo ha proclamado ya la Lumen Gentium, al situar a la comunidad como base fundamental dentro de la cual se realizan los diversos servicios eclesiales. Úsese o no el término de 'democracia' los genuinos valores en ella descubiertos deben ser proclamados, ejercidos y vividos con toda consecuencia dentro de la Iglesia<sup>15</sup>.*

12 Consejo de Dirección de Iglesia Viva. "Propuestas para la Renovación del ejercicio del ministerio papal", en *IGLESIA VIVA*. 214 (2003), pp. 74-75.