Sociedad y Utopía

Revista de Ciencias Sociales

17

2001

Presentación
PARA UN DIAGNÓSTICO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA (XVII)

ESTUDIOS

Fernando Rubén García Hernández: *Las tres hijas de la razón: Las post-modernidades*

Javier Morillas Gómez: *En la Comunidad de Madrid: Hacia una política cultural en apoyo a la creación de empleo*

Raúl Fernández Sánchez-Alarcos: *Hacia una pedagogía de la tolerancia: notas para una historia de la novela española del siglo XIX*

DOSSIER: DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y REALIDADES SOCIALES NUEVAS
(En los cincuenta años del Instituto Social León XIII)

Ángel Berna Quintana: *Doctrina Social Católica para los tiempos nuevos*

R. M.ª Sanz de Diego, S.J.: *Una historia inacabada y fecunda: La de la Doctrina Social de la Iglesia*

Feliciano Montero: *El catolicismo social durante el franquismo*

Feliciano Montero: *El catolicismo social en España, 1890-1936*

José Sánchez Jiménez: *La formación de «hombres nuevos para una sociedad nueva» (Los motivos, las gestiones y los resultados de la acción social del cardenal Ángel Herrera Oria)*

Juan Sánchez Miranda: *Desafíos y esperanzas de una sociedad multicultural*

José Manuel Parrilla Fernández: *Sindicalismo y pastoral obrera en España desde el Vaticano II. La recepción de la Doctrina Social Católica referida al movimiento obrero en los documentos sociales de la Conferencia Episcopal Española*

Fernando Fernández Fernández: *Sociología-religiosa y sociología de la religión en el Instituto Social León XIII, 1951-2001*

uis González-Carvajal Santabárbara: *Unidad y pluralismo en el compromiso sociopolítico de los cristianos*

José Román Flecha: *Teología y Ética ante los nuevos problemas y desafíos*

Juan Manuel Díaz Sánchez: *A la Doctrina Social de la Iglesia no le agrada un mercado tan libre*

Fernando Fuentes Alcántara: *La contribución de las conferencias episcopales europeas a la Doctrina Social de la Iglesia*

Ángel Galindo García: *La recepción de los documentos de la DSI*

Marcelino Rodríguez Molinero: *El principio de subsidiaridad y la Unión Política Europea*

José Luis Gutiérrez García: *La subsidiariedad, servicio a la sociedad*

José Antonio Rufo Castro: *La Doctrina Social católica y las cuestiones de las nuevas tecnologías*

Pedro Serrano García: *La Iglesia ante la Guerra. La enseñanza de Juan Pablo II*

Juliana Parra Andrés, María Luisa Elosúa de Juan y Juan Souto Coelho: *Presencia de la Doctrina Social de la Iglesia en la acción de Manos Unidas*

Antonio Babra Blanco: *El proceso de la verdad y la libertad en la moral aplicativa. El caso-tipo del cardenal Herrera Oria*

José Sánchez Jiménez: *Una nueva voz para nuestra época (Comentario a la obra, publicada por el Departamento de Pensamiento Social Cristiano, de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 622 págs. + CD Rom*

Vittorio Possenti: *Entrevista a Karol Wojtyla sobre la Doctrina Social de la Iglesia (1978)*

CRÓNICAS

Víctor Martín García y José Carmelo Lisón Arcal (Coordinadores): *Programas master 2000-01*

Óscar Sanjuan: *Generación y distribución de Conocimiento de Calidad mediante Agentes (Resumen de la ponencia presentada en el Congreso Internacional QUATIC2001)*

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y REALIDADES SOCIALES NUEVAS

(En los cincuenta años del Instituto Social León XIII)

Sociedad y Utopía
Revista de Ciencias Sociales

Por dificultades de Secretaría resulta imposible la devolución de aquellos trabajos que el Consejo de Redacción decida no publicar. De aquellos trabajos que el Consejo de Redacción acepte se comunicará a los autores correspondientes el número de la Revista en el que saldrán publicados.

SOCIEDAD Y UTOPÍA no se identifica necesariamente con los contenidos de los artículos que aparecen y se recogen en sus páginas. Todos los derechos están reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los artículos sin la previa autorización de la Revista.

I.S.S.N.: 1133-6706
Depósito Legal: M. 9.891-1993

Imprime: Gráficas Arias Montano, S. A.
28935 MÓSTOLES (Madrid)

Diseño: A. Jiménez Lara

SUMARIO

Páginas

Presentación 5

PARA UN DIAGNÓSTICO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA (XVII) 9

ESTUDIOS

Fernando Rubén García Hernández: *Las tres hijas de la razón: Las post-modernidades* 17
Javier Morillas Gómez: *En la Comunidad de Madrid: Hacia una política cultural en apoyo a la creación de empleo* 35
Raúl Fernández Sánchez-Alarcos: *Hacia una pedagogía de la tolerancia: notas para una historia de la novela española del siglo XIX* 45

DOSSIER: DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y REALIDADES SOCIALES NUEVAS (En los cincuenta años del Instituto Social León XIII)

Ángel Berna Quintana: *Doctrina Social Católica para los tiempos nuevos* 55
R. M.ª Sanz de Diego, S.J.: *Una historia inacabada y fecunda: La de la Doctrina Social de la Iglesia* 61
Feliciano Montero: *El catolicismo social durante el franquismo* 93
Feliciano Montero: *El catolicismo social en España, 1890-1936* 115
José Sánchez Jiménez: *La formación de «hombres nuevos para una sociedad nueva» (Los motivos, las gestiones y los resultados de la acción social del cardenal Ángel Herrera Oria)* 135
Juan Sánchez Miranda: *Desafíos y esperanzas de una sociedad multicultural* . 153
José Manuel Parrilla Fernández: *Sindicalismo y pastoral obrera en España desde el Vaticano II. La recepción de la Doctrina Social Católica referida al movimiento obrero en los documentos sociales de la Conferencia Episcopal Española* 167
Fernando Fernández Fernández: *Sociología-religiosa y sociología de la religión en el Instituto Social León XIII, 1951-2001* 197
Luis González-Carvajal Santabárbara: *Unidad y pluralismo en el compromiso sociopolítico de los cristianos* 205
José Román Flecha: *Teología y Ética ante los nuevos problemas y desafíos* 215
Juan Manuel Díaz Sánchez: *A la Doctrina Social de la Iglesia no le agrada un mercado tan libre* 229
Fernando Fuentes Alcántara: *La contribución de las conferencias episcopales europeas a la Doctrina Social de la Iglesia* 247
Ángel Galindo García: *La recepción de los documentos de la DSI* 263

Páginas

Marcelino Rodríguez Molinero: *El principio de subsidiaridad y la Unión Política Europea* 281
José Luis Gutiérrez García: *La subsidiariedad, servicio a la sociedad* 291
José Antonio Rufo Castro: *La Doctrina Social católica y las cuestiones de las nuevas tecnologías* 301
Pedro Serrano García: *La Iglesia ante la Guerra. La enseñanza de Juan Pablo II* 319
Juliana Parra Andrés, María Luisa Elosúa de Juan y Juan Souto Coelho: *Presencia de la Doctrina Social de la Iglesia en la acción de Manos Unidas* .. 335
Antonio Babra Blanco: *El proceso de la verdad y la libertad en la moral aplicativa. El caso-tipo del cardenal Herrera Oria* 349
José Sánchez Jiménez: *Una nueva voz para nuestra época (Comentario a la obra, publicada por el Departamento de Pensamiento Social Cristiano, de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 622 págs. + CD Rom* 365
Vittorio Possenti: *Entrevista a Karol Wojtyla sobre la Doctrina Social de la Iglesia (1978)* 371

CRÓNICAS

Víctor Martín García y José Carmelo Lisón Arcal (Coordinadores): *Programas master 2000-01* 391
Óscar Sanjuan: *Generación y distribución de Conocimiento de Calidad mediante Agentes (Resumen de la ponencia presentada en el Congreso Internacional QUATIC2001)* 401

RECENSIONES 413

Presentación

La Fundación Pablo VI, junto con las instituciones a que da cobijo, celebra este curso académico 2000-2001 los Cincuenta Años del *Instituto Social León XIII*, creado por el cardenal Herrera Oria, obispo de Málaga a partir de 1947.

En Málaga pudo hacer realidad su sueño de mejora de la *conciencia social de los españoles* a partir del conocimiento y de la puesta en práctica de los principios y enseñanzas de la Doctrina Social Católica. Para ello fundó una *Escuela Social Sacerdotal*, en los comienzos del año 1948; y logró muy pronto situarla en Madrid e iniciar sus actividades académicas, a partir de enero de 1951, como *Instituto Social León XIII;* integrarla luego en la Universidad Pontificia de Salamanca, en agosto de 1964, como *Sección de Ciencias Sociales*, dentro de la Facultad de Filosofía de la misma Universidad. Más adelante, la Sección se transforma, dentro de la misma Universidad, en *Facultad de Ciencias Sociales*, el día 18 de junio de 1971; y, finalmente, en julio de 1976 —ocho años después de su muerte— consiguió, por fin, convertirse en *Facultad de Ciencias Políticas y Sociología* y obtener el reconocimiento de efectos civiles para sus titulaciones, con un Plan de Estudios que el Ministerio de Educación y Ciencia aprobaba oficialmente por Orden de 14 de octubre de 1977.

Diez años antes, en 1967, todas estas obras sociales, estas instituciones, todas de carácter nacional, que Ángel Herrera Oria de forma personal y directa vino convirtiendo en realidades a lo largo de los años cincuenta y primera mitad de los sesenta, creadas y organizadas bajo los auspicios de la Jerarquía eclesiástica, conformaban la *Fundación Pablo VI* que nos acoge hoy, y que pretende conseguir que no quede en olvido tan venturoso evento, al tiempo que busca los mejores cauces para el relanzamiento de aquella preocupación, aquellos objetivos y los más idóneos instrumentos para su conquista.

Siempre en dependencia inmediata de la Comisión Episcopal de Asuntos Sociales, monseñor Herrera se convertiría sucesivamente, tras el *placet* señalado de 24 agosto de 1950, en director del *Instituto Social León XIII*, en fundador y orientador, a partir de 1959, del *Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos*, concebido y proyectado —en palabras de monseñor Herrera— «para contribuir a la instauración de un orden social cristiano». Recrea y relanza luego, en 1960, con cuidado exquisito y tras más de diez años de preparación y espera, la *Escuela de Periodismo de la Iglesia*, a petición de la Comisión Episcopal de Prensa; al mismo tiempo, crea y gestiona la *Escuela de Ciudadanía Cristiana*, en el *Colegio Mayor Pío XII*, inaugurada por el cardenal Ottaviani en 1961; y vuelve a poner las bases del siempre complejo y difícil *Instituto Social Obrero*, para cuyo lanzamiento y servicio se iniciaba la construcción, en 1962, del oportuno edificio, en esta ocasión dedicado a Pío XI.

Finalmente, y como centro al servicio de todo este complejo, un nuevo edificio —en el que se aglutinan Iglesia, Biblioteca, las Aulas que hoy ocupan la Facultad y la Escuela de Informática y el Auditorio «Ángel Herrera». Inicialmente dedicado a Juan XXIII, fue igualmente forjado por el ya cardenal, Ángel Herrera Oria, que apenas pudo verlo acabado y en funcionamiento a consecuencia de su muerte en julio de 1968.

Desde la primavera de 1968, la citada *Fundación Pablo VI* sucede como persona jurídica al *Instituto Social León XIII,* y cobija dentro de sí las instituciones herrerianas surgidas a su sombra a lo largo de la última década, y la *Facultad y el Instituto Superior de Pastoral* que es personalmente y con gran ilusión acogido por el cardenal.

Con la celebración de estos Cincuenta Años, la Fundación busca mantener clara y solemnemente, junto con la pertenencia de todas estas instituciones a la Conferencia Episcopal Española, lo que el seglar, el sacerdote, luego obispo y cardenal, siempre quiso y luchó por conseguir: Promover la *formación en las ciencias sociales* a la luz de la doctrina de la Iglesia; promover la *información técnica* en el uso de los medios de comunicación social; dotar de *formación adecuada a minorías universitarias, profesionales y obreras,* al servicio del «bien común»; y cuidar de la relación mutua entre las instituciones que componen la *Fundación.*

Cabría, por ello, concluir que en esta *Fundación,* que lleva el nombre de Pablo VI, se resume y manifiesta una parte no pequeña y una apuesta permanente por la consolidación y la ampliación de las instituciones sociales de la Iglesia al servicio de una sociedad a la que Ángel Herrera siempre se refería como «el pueblo» que —conforme al sentir evangélico— necesita de misericordia, de ayuda y de apoyo generosos en favor de la justicia; y como requisito insustituible para la realización de la «dignidad humana» y el logro del «bien común».

La Revista SOCIEDAD Y UTOPÍA, que, impulsada por la *Fundación Pablo VI,* surge en 1993 en la *Facultad de Sociología,* y se abre luego a la *Facultad y a la Escuela de Informática,* lo mismo que a la *Facultad de Teología Pastoral,* todas presentes en su Consejo de Redacción, quiere sumarse a este gratificante evento, y dedica el *dossier* de este número 17 a ver, analizar, resumir la trayectoria de la Doctrina Social Católica a lo largo del último siglo; al tiempo que pretende orientar, si posible fuera, las imbricaciones entre Doctrina y sociedad en un mundo acelerado, el nuestro, en el que la rapidez y prisa de las transformaciones y cambios apenas deja el tiempo necesario para la reflexión y para la ordenación de los oportunos «compromisos» sociales a tomar.

Entre estos ritmos de cambio los que más directamente afectan a la actividad social son todos los relacionados, de una u otra manera, con las nuevas *Tecnologías de la Información y de las Comunicaciones,* que, desde nuestra perspectiva, obligan, hoy más que nunca, a la *colaboración conjunta* de la *Facultad de Sociología* y la *Facultad y Escuela de Informática.* Será sin duda la única forma, y la más eficaz, de facilitar el estudio de las consecuencias de estos cambios vertiginosos y la oportuna creación y desarrollo de «modelos de prospectiva», desde los que resulte más viable el poder disponer de los datos completos y el poder elaborar respuestas, alternativas, a los «nuevos retos» que depare el futuro inmediato.

Por esta razón, el número de otoño de SOCIEDAD Y UTOPÍA dedicará el *dossier,* que ya en estos momentos se viene preparando, a un asunto de tan extraordinario interés como el de las «Tecnologías de la Información: bases, situaciones y estilos de vida».

En los inicios del nuevo siglo, y ante esa «fuerza irresistible que ha llegado a dominar la vida, las esperanzas y los miedos de todos los individuos: la globalización" (R. Dahrendorf), siguen vigentes en la *Fundación Pablo VI*, que ha heredado y continúa apostando bajo los mismos motivos y en busca de similares objetivos, el *espíritu de atención y servicio a la sociedad*, y el interés en responder positivamente, desde la «reflexión» y desde los «proyectos», la persistente llamada a la «acción» que caracterizó, a lo largo de toda su vida, la ilusión, la utopía y la gestión y dedicación plena al servicio de la Doctrina Social Católica que caracterizó al cardenal Ángel Herrera Oria.

PARA UN DIAGNÓSTICO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA (XVII)

Para un diagnóstico de la sociedad española (XVII)

LA IMAGEN DE LA IGLESIA EN LA SOCIEDAD ACTUAL

Una de las preocupaciones permanentes del cardenal Herrera Oria, fundador y director del Instituto Social León XIII, del que celebramos sus cincuenta años de iniciativas, actividades y proyectos en favor de una sociedad mejor, fue la atención a la realidad social española, en primera instancia la de los años cuarenta y cincuenta, y la obligada actuación por parte de la Iglesia y bajo las recomendaciones e impulso de la Jerarquía eclesiástica con vistas a la creación y fomento de una *conciencia social* y una *conciencia ciudadana*, que él mismo cifraba en dos supuestos de ineludible interés: la práctica de la *justicia social*, interesada y proyectada a «dar a cada miembro del cuerpo social lo que necesita para el cumplimiento de sus funciones sociales»; y la imprescindible *acción política* como primer paso hacia el *bien común*. Con su habitual optimismo, repetía una y otra vez el mensaje en favor de la persona y de su dignidad: *Robusteced al individuo para que sea mejor ciudadano.*

La *deficiente formación de la conciencia social* era diagnosticada por él, incluso hasta momentos muy cercanos a su fallecimiento como «la quiebra más honda del catolicismo español»; y su fe en la Doctrina Social Católica, junto a la esperanza en su capacidad y actitud críticas y en su eficacia transformadora, sin más fuerza que la de la *acción social*, y con la *función creadora* de motivaciones, búsquedas, remedios, los cauces para el mejor servicio a los grupos sociales que llevaron la peor parte en una sociedad injusta y en medio de un proceso de secularización que no debería ser ajeno a los motivos y a los impulsos de los creyentes y de todos los que con buena voluntad viven y practican el optimismo y la constancia de su fe.

¿Qué sucede hoy, en los inicios del siglo y del milenio a una Iglesia cuya imagen aparece desvaída, algo anquilosada, con una fuerte pérdida de relevancia social y, en muchas ocasiones, sorprendida y dubitativa ante el proceso de desafección religiosa actual? ¿Por qué, en distintas y plurales encuestas al menos, la religión, lo religioso, y mucho más lo eclesiástico y jerárquico, viene ocupando uno de los últimos lugares en las preocupaciones y en los valores de los españoles? ¿Qué importancia tiene hoy la Iglesia para los españoles?

Es cierto que la importancia y el papel de la Iglesia en la sociedad continúa siendo grande e importante. Su influencia persiste; sus respuestas son inmediatas ante situaciones, puntuales de catástrofes, de injusticias, de atención rápida y eficaz y, sobre todo, permanente y continuada una vez que los eventos dejan de ser noticia. La actividad misionera, pese a la demagogia de muchos medios de comunicación en momentos excepcionales, es cada días más y mejor valorada tanto en los espacios internos en los que la pobreza, la ignorancia, la injusticia, el dolor y la desgracia se ceban, como más allá de las fronteras propias, y en medio de los mayores olvidos y fracasos de instituciones más

ricas y potentes. El desarrollo de cuadros humanos y apostólicos en torno a comunidades y parroquias, sobre todo las que se enclavan y ejercen en situaciones y entornos marginados, continúa siendo uno de los signos más eficaces de que el Evangelio «merece la pena», aun cuando los medios y la opinión prevalente apenas se hagan eco de sus compromisos y su eficacia.

Los españoles, al tiempo que tienen una visión positiva del apoyo prestado por la Iglesia a una larga serie de valores humanos y sociales, siguen, sin embargo, juzgando con severidad su postura ante la riqueza, la justicia social o la libertad personal. Cotizan poco su función profética y su compromiso como defensora de los débiles o crítica con actuaciones políticas defensoras de decisiones económicas y sociales menos justas. Juzgan negativa, mayoritariamente, su actuación débil ante problemas sociales y ante realidades políticas escandalosas, ya sea el terrorismo, la inmigración, el ambiente insolidario, la crisis de las instituciones como cauces para la solidaridad, el trabajo precario y el paro, el futuro de la juventud, los malos tratos en diferentes sectores de la población, etc. Y, sobre todo —y es uno de los rasgos más preocupantes—, observan con cierto pasmo, en primera instancia los creyentes, el exiguo sentimiento de confianza que despierta en la población.

* * *

Siguen, por lo tanto, pendientes de respuesta los interrogantes más arriba aludidos; a los que podría añadirse como síntesis la alta, escasa o nula sintonía entre el Evangelio y el «imaginario» de la Iglesia.

Apenas la mitad de los españoles considera que la Iglesia ofrece respuestas válidas a las necesidades espirituales del hombre; al tiempo que la juzgan «falta de reflejos» y con escaso conocimiento de las realidad social circundante. En todo caso, la creen más informada e interesada ante problemas espirituales y morales que ante los familiares y sociales; y acusan, como contraefecto, reticencias ante su juicio en cuestiones sexuales y socio-políticas. Por esta «brecha» del juicio moral, ligada a la falta de un proyecto «oficial» legitimado por la misma Iglesia, se va escorando e incluso vaciando la tan buscada y escasa adhesión juvenil actual.

Datos estadísticos recientes constatan que a lo largo de la última década ha descendido entre la población española el «nivel de confianza» en la Iglesia; especialmente en el mundo juvenil, que valora por encima de ella a más de una decena de instituciones, entre las que se hallan los sindicatos, la administración de Justicia, las grandes empresas o las Fuerzas Armadas.

Si se atiende, finalmente, al *perfil de la imagen,* justa o no, que los españoles, mediados los años noventa, tenían de la Jerarquía eclesiástica, a partir de un índice de reconocimiento de las instituciones o grupos para el conjunto de la sociedad, su lugar en el mismo expresaba la crítica más dura y el descrédito más grave a instituciones de carácter más político. Mientras Cruz Roja o Cáritas (una institución de la Iglesia, que valoran ajena, o aparte, de la Jerarquía) ocupaban el primer lugar de aceptación, a los obispos correspondía la cuarta peor valoración, sólo superada por el gobierno de España, el Congreso y los líderes sindicales.

* * *

La imagen de la Iglesia sigue siendo la de una institución rica porque cuenta con un patrimonio alto, numerosos colegios, conventos, centros sanitarios, parroquias, hombres y mujeres dedicados a labores directa o indirectamente eclesiales. Y esta percepción, que puede ser errónea y carecer de fundamento; que puede responder o ser heredera de estereotipos actualmente vacíos o reflejo de una «memoria» histórica de por sí falsa, mantiene una influencia en las actitudes y en los comportamientos que muy difícilmente puede discutirse. Se considera natural a fuer de repetida; y se acaba definiendo y teniendo como real hasta acabar siéndolo en sus resultados y consecuencias.

Cierto que pueden estar influyendo en la permanencia o en la construcción nueva de esta imagen posturas pasivas, climas de descuido, de falta de atención e importancia, o de permisividad socio-moral cada vez más frecuentes.

Lo que, desde luego, no cabe es mantener la ignorancia, la excusa, la desatención o el enfrentamiento. Es obligado, es necesario e ineludible seguir preguntándose, o volver a hacerlo, por los motivos del desencuentro, por la «agenda» de la Iglesia ante los problemas de la sociedad actual.

¿Qué percibe hoy el español, practicante, creyente, no creyente, de la actitud, postura y práctica de la Iglesia frente a las prioridades, los problemas, las soluciones, los objetivos que la sociedad plantea? ¿Qué política de comunicación social, y con qué medios, plantea, ejerce y planifica?

La sociedad, muchos sectores de la misma, podrían vibrar de nuevo, o vibrar mejor y más eficientemente, si se le presentaran, como en otras ocasiones se hizo, aunque no con los mismos medios, las grandes prioridades nacionales, los proyectos y funciones que corresponden al mundo universitario, propuestas de acción y desarrollo educativos abiertos a las expresiones y matizaciones de las libertades de los hombres y mujeres que, hoy por hoy, se hallan ajenos, desorientados, o incluso activos, aunque en exceso atomizados y segregados —quizá porque no cuenten con los medios y expectativas de información y comunicación más idóneos—, si se les diera la oportunidad de un tipo de servicio, de relación y de utilidad creadora de que no disponen.

El mismo cardenal Herrera, en la inmediata posguerra, y en el entramado de una Jerarquía eclesiástica que exteriorizaba a una Iglesia oficialmente ligada al poder político, y con no más de cinco obispos dispuestos a ser críticos con el «estatismo» vigente y a condenar los abusos de una corrupción que se surtía del hambre y del racionamiento obligados, repetía que había que hacer más caso a las «imprudencias del espíritu» que a la «prudencia de la carne». La colaboración con los poderes públicos no llevaba unida la crítica a su «hacer», y a su «no-hacer» social.

Le interesaba entonces el acceso de la Iglesia a una «relevancia social» que le permitiera ganar en identidad y autenticidad. Esta «relevancia», que no la perdida, es parte y al mismo factor de la búsqueda de un vigor, una creatividad y un «lenguaje» nuevos, inteligibles, útiles y eficaces, menos proclive a la «prudencia de la carne» y más arriesgado y acorde con la «imprudencia del espíritu».

ESTUDIOS

Las tres hijas de la razón: Las post-modernidades

FERNANDO RUBÉN GARCÍA HERNÁNDEZ*

Resumen

En este trabajo se expone la PostModernidad como una realidad con tres caras: 1) La «PostModernidad Ortodoxa», en los años 70-80, crítica radical a los mitos totalizadores de la Racionalidad Moderna; 2) La «PostModernidad Tecnológica», aún vigente, donde la Razón subjetiva se convierte en una omnipresente razón instrumental tecnológica; y 3) La «PostModernidad Crítica», coetánea de la anterior, que cuestiona las dos anteriores; ésta última al retomar los postulados ilustrados, la consideramos una Neo-Modernidad. El objetivo de este artículo es mostrar como la Razón es un proceso dialéctico y sin fin de Crítica y Construcción —creación de nuevos significados.

Abstract

In this report three forms of PostModernism are explained: 1) A First or Orthodox PostModernism (1970-1990), which censured the Rational Modernism Principles; 2) a Second or Technologic PostModernism (1990...), which imposes Subjective Ratiocination as the instrumental form of Knowledge; and 3) a Third or Critic PostModernism —contemporary of the previous—, which questions the first and the second. The Third PostModernism is called Neo-Modernism too, because pretends a New Enlightenment. The object of this paper is to show Reason is always an endless and dialectic process of Criticism and Construction —Born of new meanings.

Palabras claves

PostModernidad, PostModernismo, Modernidad, Ilustración, Construccionismo, Constructivismo, Construccionismo Social.

Keywords

PostModernism, PostModernity, Modernism, Enlightenment, Construccionism, Constructivism, Social Construccionism.

---

* Facultad de Psicología. Universidad Pontificia de Salamanca.

COMENTARIO INICIAL: NUESTROS PROPÓSITOS

¿Qué significa HOY la Post-Modernidad?, ¿o mejor habría que hablar de Post-Modernidades? En nuestra opinión no existe una única Post-Modernidad sino al menos tres. Este artículo pretende exponer esta triada partiendo de un supuesto: las tres Post-Modernidades comparten el ser hijas de su padre/madre la Razón Moderna, hermanas pero distintas: una adolescente crítica con todo, otra aceptando con la boca pequeña la voluntad paterna pero «a la chita callando» traicionándole, y una tercera —la única madura en nuestra opinión— que sabe ir más allá y es la digna sucesora de los ideales de su ya cansado padre/madre.

Al igual que en la clásica metáfora empresarial (los abuelos crean la empresa, los hijos la mantienen, y los nietos la hunden), dependerá cual sea la heredera para que podamos tener esperanzas de que sobreviva la Empresa iniciada por la Ilustración de iluminar las tinieblas de la alienación y acabar con el oscurantismo.

Describamos y expongamos la historia de las tres hijas de la Razón.

MÁS ALLÁ DE LA CONCEPCIÓN DOMINANTE SOBRE LO QUE ES LA POSTMODERNIDAD

La Post-Modernidad se ha querido definir simplemente como «la» Crítica a la Modernidad y las Ideologías en las que ésta se basa.

Sin embargo, pronto Martín-Serrano (1985, pág. 27) pone en solfa esta definición al alertar sobre la presencia de dos tipos de críticos de la Modernidad: los que aún aceptándola la critican, y la de los críticos porque no la aceptan. En esta última categoría se encuadrarían los intelectuales postmodernos prototípicos, que, en opinión del anterior autor, serían —más que un movimiento filosófico— un fenómeno histórico-cultural inducido por los poderes político-económicos para perpetuar el status-quo vigente y oponerse a una verdadera transformación del hombre y de la sociedad (afirmación que Alan Sokal desarrolla en su libro «Imposturas Intelectuales», editado en 1999).

Hablar de Post-Modernidad comúnmente supone refutar las respuestas dadas en/por la Cultura Occidental a los problemas de la Identidad del hombre (creación del concepto «Individuo») y del grupo (creación del concepto «Estado-Nación»). Respuestas modernas de primer orden a estos problemas fueron las llamadas Ideologías de Liberación o Emancipación. Entre éstas incluiríamos al Liberalismo —con su concepción negativa pero también positiva (Utilitarismo de Mill) de la Libertad—, el Anarquismo —Libertad sin determinaciones—, Socialismo Utópico, Comunismo —Libertad merced al igualitarismo que traería consigo la aniquilación de la propiedad burguesa—, etc. En todos ellos, el mito de la Libertad se unía al del Progreso de la Razón como único medio de conseguir la liberación del sujeto y del grupo. Un ansia por la Libertad que se manifestaría en el Arte, en las Vanguardias (Razón en Progreso) y lo estético alcanzando una de sus cumbres en el período entreguerras 1920-1930 por ejemplo con el Surrealismo.

Desde principios del siglo XX (y ahora en su terminación) asistimos a la puesta en la picota de estas autodenominadas Ideologías Modernas o de Liberación, crítica sobrevenida al modificarse velózmente las condiciones sociales, económicas, tecnológicas e incluso morales en las que surgió y se desarrolló la Modernidad y sus Ideologías. Ese cuestionamiento se acentúa irremisiblemente inmediatamente después del final de la 2.ª Guerra Mundial, cuando la intelectualidad occidental empieza a debatir agriamente sobre los presupuestos mismos de la Racionalidad: Stalingrado, Dresde, Pearl Harbor, o Hiroshima fueron los incidentes críticos de este camino sin retorno hacia la deslegitimación de la Razón weberiana. Ese debate se podría esquematizar del siguiente modo:

- 1950-60: Debate sobre la Razón impuesta por Occidente, en relación al resto del mundo: Colonización Imperialista y Comunismo Uniformizador.
- 1960-70: Debate sobre el Positivismo: Popper versus Adorno y Kuhn.
- 1970-80: Debate sobre la Hermeneútica Histórica: Habermas vs. Gadamer.
- 1980-90: Debate sobre el Significado del Post-Modernismo, y su utilidad validez social. Crítica post-moderna a la Modernidad.
- 1990-2000??: Debate sobre el Fin de la Historia tras la caída del Comunismo: ¿Más allá de la Post-Modernidad: Una Historia sin Fin, con la meta del Neo-Liberalismo ya siempre presente? ¿Una nueva Post-Modernidad: la Tecnológica o la Razón de las Máquinas? ¿Una crítica a este estado de cosas desde la Modernidad?

Lo esencial de este debate es que supone una contínua «vuelta de tuerca» sobre el concepto y razón de ser de la Modernidad, el cuestionamiento de los presupuestos, creencias y mitos en que ésta se basa. Ese debate es el debate (post-)moderno. Precisamente, para Mauri-Lujan (1993), el vocablo «Postmodernidad» ha tenido tanto éxito porque ha planteado una pregunta candente: ¿existe un «después» para el Proyecto Moderno? Lo que es lo mismo, la Post-Modernidad ¿se explica desde lo que es la Modernidad?

¿Por qué el cuestionamiento de la Razón y lo Moderno?

El que el debilitamiento de la Ideología de la Modernidad se manifieste exprésamente tras los desastres de las Guerras de 1930-1950 (Gernika y Nagasaki son otros incidentes críticos), no debe hacernos olvidar que ya la Primera Guerra Mundial (Marne, Verdún) había alentado negros presagios: la Razón y el Progreso Tecnológico por sí mismos no conducían a un hombre más desarrollado ni a unas sociedades más equilibradas y justas (por cierto, no deberíamos olvidar los avisos de Niestzsche y Heidegger). Dolorosamente se fue comprobando (Simón, 1999) como el supuesto destino progresivo de la Humanidad se convertía en un peaje de sangre, de destrucción masiva donde Ciencia y Tecnología se aliaban bajo la dirección del Estado (=Razón Institucionalizada sobre una geografía y demografía) para controlar al Hombre y no permitir su Liberación (otro mito moderno). Se fortalece desde entonces en el imaginario colectivo la asociación Destrucción-Tecnología, permitiéndose que surja una corriente de pensamiento anti-racionalista que por oposición o superación de lo moderno adoptó el prefijo «post».

Sin embargo, la Guerra Fría y la persistencia de dos bloques antagónicos (en esencia ambos capitalistas —modernos—, uno de la acumulación estatal, el otro de la privada basada en el mercado), hizo que el problema de la legitimación de los ideales y mitos de la Modernidad en Occidente quedase en un segundo plano: el de los intelectuales. Siempre existía la posibilidad de mentar el «Peligro Comunista» (o la alienación capitalista) para no plantearse el callejón sin salida al que se encaminaba el Modelo Ideológico de Desarrollo Sin Fin como Meta de la Modernidad.

La conciencia de la ligazón Destrucción-Razón (Tecnología) alcanzó su mayor nivel curiosamente en los primeros años 80, época en que se asistió a 1) un recrudecimiento de la Guerra Fría (invasión soviética de Afganistán, lucha contra la instalación de misiles Pershing norteamericanos en el Reino Unido), 2) críticas profundas al modelo de desarrollo occidental en esas mismas sociedades: florecimiento de los partidos verdes y Nuevos Movimientos Sociales sobre todo el alemán, manifestaciones anti-norteamericanas (el «American Way of Life» visto como personificación del *Maligno* para cierta izquierda), ... y lo que ahora más nos interesa: 3) acerados cuestionamientos de intelectuales —¿por qué franceses?— a la Modernidad, unas críticas que anuncian la Post-Modernidad al institucionalizarse mediáticamente (una sociedad satisfecha necesita para seguir sintiéndose satisfecha que le cuestionen teóricamente —pero sin ir más allá— esa satisfacción). Ésta fue, si queremos ponerle un nombre, la Primera Post-Modernidad, caracterizada por la constatación de la pérdida de los referentes morales-ideológicos de la Modernidad.

Al desaparecer la dialéctica de los Bloques Políticos, con la Perestroika y la caída de los regímenes comunistas en Europa Oriental (Rusia es caso aparte), surge con plenitud el quiste que llevaba germinando desde al menos 60 años antes: La Razón (en su forma aplicada pretendídamente marxista) por sí misma no hacía Feliz ni tampoco liberaba su epígono Ciencia. Mas, como ya no existía el contrapunto de la Lucha de Ideologías, al desaparecer un contendiente de la escena, el que subsistía (el Liberalismo Democrático, la otra expresión de la Razón Moderna) quedaba sin sentido, y con ello las dos grandes Ideologías Modernas (Marxismo y Liberalismo) sienten estar heridas de muerte: una por no cumplir lo que prometía, y la otra porque ahora tenía que cumplir sin excusas lo que también prometía: esos Mitos Modernos (Libertad, Emancipación,...) vendidos como el mejor analgésico para lo que Mircea Eliade (1968, 1994) llamaría el ancestral terror al Tiempo Histórico.

Ante esta situación, la Razón de finales del siglo XX tiende a desligarse de su componente moral kantiano para buscar únicamente definirse por su expresión práctica en forma de Tecnología y Técnicas: Ideología es Moral, pero como ya no hay ideologías en dialéctica, lo moral desaparece porque ha desaparecido lo ideológico convertido en modos administrativos, instrumentales y tecnológicos de solución de problemas. Con el declive de lo ideológico y su sustitución por lo tecnológico, surgiría una segunda forma de Post-Modernidad, ya no centrada en la crítica de lo moderno sino en la autosatisfacción por «lo bien que nos va»: es la Hiper-Modernidad o Post-Modernidad Tecnológica de la Era de Internet y el Ordenador (instrumentos que se convierten en nuevos mitos), la justificación de esa sociedad opulenta (Galbraith) a la que Neil Postman acertádamente ha denominado Tecnópolis (1994).

Y después, ¿qué? Quizás otra hija de la Razón Moderna, ni tan crítica como la primera ni tan prepotente como la segunda, pero quizás si más moderna.

ACLARANDO LOS TRES TIPOS DE POSTMODERNIDAD: LA ANTIRACIONALISTA PROPUGNADA EN LOS AÑOS 80, LA TECNOLÓGICA DE LA ÉPOCA INTERMILENIOS, Y LA CRÍTICA A ESTA ÚLTIMA

Sintetizando y ampliando lo anterior, en nuestra opinión existen tres tipos de pensamiento que pugnan por ser definidos como postmodernos:

1. El inicial, ortodoxo, estricto, de los años 70-80, crítico de la Modernidad, al que denominaremos PRIMEROS POSTMODERNOS o estrictos post-modernos.
2. El tecnológico, hijo del maridaje del anterior con la Tecnología, y propio de la década de los 90. Lo llamaremos POSTMODERNIDAD TECNOLÓGICA.
3. El crítico de los dos anteriores tipos de Postmodernidad, también característico de los años 90 (aunque pensadores como Martín-Serrano,1986 puedan encuadrarse en esta categoría). Su crítica es sobre todo de la Postmodernidad Tecnológica —en cuanto continuador de la ortodoxa o inicial. Denominaremos a los pensadores de esta versión CRÍTICOS MODERNOS DE LA POSTMODERNIDAD, en vez del nombre más farragoso de postmodernos modernos. Esta última categoría difícilmente aceptaría autodefinirse como estrictamente post-moderna, sino como una Neo-Ilustración. En nuestro discurso los consideramos propugnadores de una Nueva Modernidad.

En las siguientes páginas, nos detendremos más detenídamente en las dos últimas, a nuestro entender las peor sistematizados en la literatura al uso. A pesar de lo discutible de toda clasificación, el siguiente cuadro pretende resumir y esquematizar el Pensamiento-después-de-la-Modernidad:

CUADRO 1

LOS DISTINTOS TIPOS DE PENSAMIENTO POST-MODERNO

Años	NOMBRE	QUE SE PROPUGNA O AFIRMA	QUE SE CRITICA O RECHAZA	QUIEN AFIRMA Y CRITICA
1970-80-1990	Postmodernos Estrictos u ortodoxos, o contrarios a la Razón Moderna y a favor de una Razón Emocional. Los denominaremos también como PRIMEROS POSTMODERNOS	Propugnaban rechazar la Razóny fomentar el Subjetivismo, Espontaneidad y Emocionalidad. Ligado a la Izquierda europea, sobre todo francesa. Denominado por sus adversarios despectívamente Pensamiento Debil	Se critica a la Modernidad por no haber llevado a la práctica sus ideales de Liberación por la Razón, por no permitir la subjetividad del individuo, la total Libertad de los sujetos. La Modernidad habría utilizado lo mitos modernos para institucionalizarlos como alienantes.	Intelectuales autodenominados postmodernos (Lacauze, Foucault, Derrida, Feyerabend, etc...). Son los pensadores CRÍTICOS de los 70-80.

Años	NOMBRE	QUE SE PROPUGNA O AFIRMA	QUE SE CRITICA O RECHAZA	QUIEN AFIRMA Y CRITICA
1990-2000-→	Postmodernos Tecnológicos, o afirmadores de la Razón Tecnológica. Los denominaremos también POSTMODERNOS TECNOLÓGICOS	Afirmación de una Modernidad Hiper-Tecnologizada, tachada despectivamente por sus críticos como Post-Modernidad Tecnológica o Tecnópolis (Postman,1995): La tecnologización fagocita la Razón Emocional y convierte todo en susceptible de cuantificación. Apoyado implícitamente por el Neo-Liberalismo y «Tercera Vía», y explícitamente por el Neo-conservadurismo político y económico.	Más que criticar la Modernidad, lo que hacen es criticar a todos aquellos que —en su opinión— no se han dado cuenta de que la sociedad y el hombre se encaminan a ser tecnológicos: Tecnópolis es el hijo ¿indeseado? Del concubinato de la PostModernidad estricta u ortodoxa con el desarrollo tecnológico. Para ellos, la Política (Subjetivo) debe ajustarse al prisma estricto de la Ciencia (Objetivo). (Weber: «el Político y el Científico», 1919, 1999).	Representantes de esta opción podrían ser Punset, Fukuyama, Masuda y su Computopía, Sherry Turkle («La Identidad en la Era de Internet, 1997), y todos los teóricos de lo que Ignacio Ramonet denomina Pensamiento Único (=Pens.Debil +Tecnología - Ideología). Son los pensadores «OPTIMISTAS-tecnológicos».Rifkin describe este tipo de discurso en el ámbito laboral en su «El fin del trabajo» (1997).
	Postmodernos Modernos, o contrarios a la Razón Emocional, y a la Razón Tecnológica, y a favor de una vuelta a la Racionalidad Ilustrada. Los denominaremos también CRITICOS MODERNOS DE LA POSTMODERNIDAD TECNOLÓGICA (unos «NUEVOS MODERNOS»)	Propugnan definir los límites y hacer que la Razón recupere el prestigio perdido para qu verdaderamente se cumpla el objetivo ilustrado de que ella ilumine al Hombre hacia su Liberación.Aunque propio ideológicamente de un pensamiento de izquierda, se engloban en él corrientes críticas cristianas, éticas, nuevos movimientos sociales, etc... .	Se critica a la Postmodernidad de final del Milenio (mas que a la Postmodernidad «algo ingenua» de los ortodoxos de los 70-80), por cuanto el Subjetivismo, Espontaneidad y Emocionalidad se han conseguido, pero con el fallo de que la Razón los ha fagocitado, con lo que la Emoción se ha racionalizado y la Razón es demasiado emocional. Lema: «Aquellos polvos trajeron estos lodos».	Intelectuales diversos que critican los excesos de la época actual, a la que denominan Post-Moderna, como Bruckner (1998), Sartori (1998), Ralston Saul, o el grupo de intelectuales encuadrados en «Le Monde Diplomatique» como Ignacio Ramonet y autodenominados Pensadores CRITICOS de los años 90-2000.

(Elaboración propia).

CARACTERÍSTICAS DIFERENCIALES DE LAS POST-MODERNIDADES

Las postmodernidades como expresión actual del proceso de modernidad

Esta diferenciación entre tres tipos de Post-Modernidad nos permite poder contestar a la pregunta: ¿existe la Post-Modernidad como categoría independiente o es una mera forma actual de presentarse la Modernidad? Nuestra respuesta se inclina obviamente por la segunda de las opciones.

Beck, Giddens y Lash, en su libro «Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno» (editado por Alianza Editorial en 1998), abordan la relación entre Modernidad y Post-Modernidad desde una perspectiva «moderna» cuestionadora del paradigma post: mientras los postmodernos creen que se ha producido un cambio cualitativo de la Sociedad y el Hombre, estos autores críticos suponen que eso que se denomina Post-Modernidad no es más que una exacerbación lógica de los esquemas de la Modernidad.

Así, al distinguir nosotros entre dos tipos de pensadores postmodernos (los ortodoxos antiracionalistas de los años 70-80, y los tecnológicos hiper-racionalistas de los años 90), lo único que estamos haciendo es incidir en el hecho de que ambos son hijos de los postulados racionalistas: unos utilizan la Razón para refutarla, los otros la utilizan para legitimar la Tecnología, pero ambos aceptan implícitamente los postulados modernos (Razón, Progreso, Ciencia, Humanidad, Emancipación-Liberación por el conocimiento, ...), aunque de distinta forma: por eso los dos son MODERNOS , al igual que en todos los hijos están los genes de sus padres. En el siguiente cuadro exponemos esto.

CUADRO 2

MODO CON QUE TRATAN LOS MITOS MODERNOS DOS VERSIONES DE LA POSTMODERNIDAD

MITOS DE LA MODERNIDAD (Miguel Ángel Simón,1999)	POSTMODERNOS ORTODOXOS O INICIALES «ANTI-RACIONALISTAS»	POSTMODERNOS TECNOLÓGICOS O HIPER-RACIONALES.
RAZÓN	Tachan a la Razón de ser prepotente y anti-humana, pero la utilizan radicalmente para negarla.	Exageran el componente práctico y técnico de la Razón, mercantilizándola y convirtiéndola en la única forma legitimada de racionalidad.
PROGRESO	Abominan del Progreso, pero consideran que lo progresivo es la crítica, por cuanto ésta permite avanzar y hacer caer los «falsos mitos» de la Modernidad. Son lineales en su pensamiento y objetivos aunque se proclamen lo contrario.	El Progreso para ellos es lo más importante, lo único, y está ejemplificado en el avance técnico y de los medios/mediaciones o instrumentos, sobre todo comunicativos/informativos.

MITOS DE LA MODERNIDAD (Miguel Angel Simón,1999)	POSTMODERNOS ORTODOXOS O INICIALES «ANTI-RACIONALISTAS»	POSTMODERNOS TECNOLÓGICOS O HIPER-RACIONALES.
CIENCIA	Critican a la Ciencia, considerándola un Relato, pero al intentar propugnar las bondades de los Pequeños Relatos en realidad crean una nueva «Ciencia»: la del Relativismo Social.	Ciencia y Tecnología es lo mismo: la Ciencia y el ejercicio intelectual se reducen a su vertiente más pragmática. Se considera a la Ciencia como garante del Progreso y avance de la Humanidad. La Ciencia se relativiza en Técnicas, y las Técnicas alcanzan el rango de Ciencia incluso en el Currículum de las Enseñanzas Secundarias.
HUMANIDAD	Suponen que ésta no existe, sino que es un concepto fabricado para extender la ideología totalitaria de la Modernidad, pero buscan un cambio de las relaciones sociales para que verdaderamente se pueda hablar del individuo «Humanidad» (personalizan lo general, con lo que lo conceptualizan reduciéndolo).	Se refieren también como objeto de sus acciones al sujeto «Humanidad», como el destinatario del Progreso al que conduce el binomio Ciencia-Tecnología. El sujeto Humanidad tiende a ocultar al sujeto Humano.
EMANCIPACIÓN-LIBERACIÓN	Claman por la Liberación de los individuos, tachando a la Modernidad de no haber conseguido ese su objetivo, con lo que implícitamente afirman como propio ese ideal moderno.	Suponen que lo tecnológico —sobre todo comunicativo— ayuda al hombre a ser más libre, tendiéndo a confundir Libertad con Posibilidad de Contacto Comunicativo: Libertad como Instrumento ¿de qué?

(Elaboración Propia.)

Esta postura de suponer la Post-Modernidad como simple expresión de lo Moderno también fue expuesta por Bell, Habermas y Lipovetsky, al afirmar como la Post-Modernidad no es más que una fase del proceso de Modernidad, fase a la que Beck, Giddens y Lash (1998) han denominado «Modernización Reflexiva», o «autodestrucción de la época de la sociedad industrial», dando lugar a un nuevo tipo de sociedad moderna e industrial: la de los servicios de información. Lo que ha acontecido es el cambio de objeto instrumental de la Razón (de los bienes físicos a los servicios virtuales), pero no el objetivo por excelencia de la Razón cual es la Manipulación ¿inteligente? de los mismos.

La autodestrucción de las Bases de la Sociedad es la Gran Característica que permite englobar como un todo a la «Post-Modernidad» de los Ortodoxos (Derrida, Foucault), de los Tecnológicos (Punset, Fukuyama, Turkle) e incluso de los Críticos a las dos anteriores (Postman, Sartori, Bruckner): la Razón es Crítica Constante, destrucción para crear, deconstrucción más construcción, ...manipulación incesante de lo real. De este modo, la necesidad de estar contínuamente criticando y reflexionando sobre las consecuencias

de nuestra propia Razón, abre una perspectiva moderadamente optimista, puesto que ello se traducirá en la necesidad de acabar con las predictibilidades, con los propios esquemas críticos, aceptar el riesgo y acercarse cada vez más al objetivo del Individuo y Sociedad libres por autosuficientes.

CARACTERÍSTICAS DE LA POSTMODERNIDAD ORTODOXA O ANTIRACIONALISTA COMO CRÍTICA A LOS FUNDAMENTOS DE LA MODERNIDAD

Las posiciones postmodernas antiracionalistas cuestionan la Modernidad por cuanto consideran fallidos los Ideales de la misma, mejor, el gran Ideal: el que Todo está determinado por la voluntad humana, conceptualizada ésta bajo la figura de la Razón. Clausuran los Grandes Reales modernos, considerando obsoleta la confianza en la Razón, y declarando irreal la idea de sujeto (responsable, libre, científico, objetivo, ...) sobre la que se sustenta la Modernidad. Mauri-Lujan (1993) define como «Crítica a los fundamentos de la Modernidad» a la constelación alegórica que caracteriza al Post-Modernismo o Post-Modernidad: la muerte del sujeto y de la Razón. La afirmación de estas muertes nos permite afirmar que la Post-Modernidad Ortodoxa es una crítica general a lo moderno.

Las críticas que hace esta Postmodernidad antiracionalista a la Modernidad se pueden resumir en estos cuestionamientos concretos:

- *Crítica a la Unidireccionalidad moderna del Progreso* (Gil-Borjabad, 1994): Se asume la postura nihilista nietzschiana de que el Optimismo del Progreso continuo debe ser sustituído por un Pesimismo de los Ciclos; frente a la unidireccionalidad del tiempo, su circularidad. La Post-Modernidad Ortodoxa critica de la visión moderna de la Realidad su concepción de lo real y temporal como lineal, lógico, jerárquico, y —por tanto— comprensible en todos sus aspectos por el intelecto humano. Por el contrario, la Post-Modernidad Ortodoxa considera la «irracionalidad» de la Realidad y el Tiempo, y la imposibilidad de reducirla a categorías estrictamente lógicas: «el tiempo lineal [...] de las ideas de Progreso e Historia [...] se acaba. Creo que entramos en otro tiempo, un tiempo que aún no revela su forma y del que no podemos decir nada excepto que no será ni tiempo lineal ni tiempo cíclico» (Octavio Paz, 1964, cit. Moya, 1985, pág. 47).
- *Crítica al Progreso como meta y al absolutismo de la Técnica* (Gil-Borjabad, 1994): El mundo moderno tiene como única meta la consecución del progreso técnico, por lo que está construido sobre el absolutismo de la Técnica. El proyecto postmoderno aboga por acabar con esta dimensión del proyecto moderno: la técnica, la del desarrollo tecnológico. Así, debiera haber otras dimensiones que permitan el desarrollo de la singularidad y personalidad humanas, metas que son todas reacciones a la racionalidad extrema de la Modernidad.
- *Crítica al Universalismo Moderno* (Gil-Borjabad, 1994): La Postmodernidad continúa la postura romántica que entiende al hombre de forma radical como singularidad y personalidad, como sujeto único y radicalmente libre de toda determinación, incluso la racional (el hombre actúa según su espontaneidad, con lo que se

crítica la concepción moderna del Hombre como Ente Racional: determinado a actuar según «su» Razón).

- *Crítica a los límites y a la pretensión moderna totalizadora de la Realidad (Afirmación del Relativismo de la Realidad):* Al analizar la literatura postmoderna Sánchez-Pardo (1990), encuentra que ésta se basa en un tipo de escritura denominado «teoría» (critical theory). La «teoría» se caracteriza por ser un texto autoconsciente, una autorreflexividad del discurso, metaficción o discurso que se vuelve sobre sí mismo, provocando una obra abierta, no cerrada totalmente por el autor, donde el lector cobra protagonismo y el autor no es ya padre ni propietario del texto. El texto abierto (ej: el hipertexto de la red informática) entra en un diálogo intertextual inacabado, desprovisto de las perspectivas totalizadoras de la tradición moderna-realista. Las anteriores reflexiones han sido luego desarrolladas —entre otros— por Sherry Turkle (1997) y George P. Landow (1999). La difuminación de los límites la observa también Albelda-Raga (1989) cuando habla de la desaparición de la Dialéctica entre Figuración y Abstracción en el Arte, y eliminación de sus fronteras entre ambas concepciones de entender el hecho artístico.
- *Crítica a la Propiedad y cambio del sentido de la misma:* El texto de las páginas web, el hipertexto, aquel que George P. Landow (1999) denomina propio del desarrollo futuro de Internet (Intermedia), podrá no sólo ser consultado (como ahora se hace) sino también modificado, añadiendo o suprimiendo partes, con lo que el sentido de la propiedad se modifica. La propiedad, icono de la Modernidad, signo claro de los límites de la libertad del sujeto, forma que ha tenido el hombre de conjurar el miedo a la muerte (Attali, 1992), modifica su sentido: no puede ser ya individual, sino comunal, en cuanto nada ya puede ser propio de uno sólo. Al no poder ser ya el texto un coto cerrado del autor (del propietario), la angustia por perderse en un mar de textos sin autor, de realidades por descubrir sólo podrá vencerse si los lectores-escritores tienen claro el objetivo: son ellos los que determinan el final (Landow, 1999). La Identidad de los sujetos —el sentido de lo que son y quieren ser— lo alcanza cada sujeto por sí mismo sin necesitar de ayudas externas: él define y limita lo que es, gracias a que nada está totalmente «escrito» y que todo puede modificarlo. Esta interpretación supone una dura crítica a la concepción moderna del Estado como Único Ente legitimado para con su violencia organizar la de los sujetos y grupos; una crítica —también— a las restricciones estatales sobre la Libertad Individual.

CARACTERÍSTICAS DE LA POSTMODERNIDAD TECNOLÓGICA COMO APOTEOSIS DE LA TECNOLOGÍA Y EL PROGRESO LIGADO A LA TÉCNICA

Mientras las posiciones postmodernas antiracionalistas ortodoxas cuestionaban la Modernidad al considerar fallidos los Ideales de la misma, la que hemos llamado Post-Modernidad Tecnológica si algo criticaría a la Modernidad es su tibieza en subordinarse a la Razón, especialmente a la Razón como instrumento o Tecnología. Este tipo vigente de pensamiento o ideología post-moderna acata el gran Ideal de la Modernidad (el que

todo está determinado por la Voluntad Humana, en la forma de Razón), pero lo entiende desde el punto de vista de que la Razón se presenta y debe presentar como Tecnología, como Ciencia del Instrumento. Al igual que la Post-Modernidad ortodoxa, clausura esta Post-Modernidad los Grandes Reales modernos al vaciarlos de sentido y haciéndolos entender desde una perspectiva instrumental y cuantificada: Libertad para conectarse a Internet, Progreso según el número de teléfonos móviles comprados el último año, Igualdad como posibilidad de ver innumerables canales digitales televisivos, etc...).

La Post-Modernidad Tecnológica no avisa o declara irreal la idea de sujeto (responsable, libre, científico, objetivo, ...) sobre la que se sustenta la Modernidad, sino que la hace inútil: la persona lo es en cuanto se acomoda a los parámetros de objetividad de la Ciencia y Tecnología: el individuo es sujeto no por la primacía de su subjetividad sino porque sus deseos y propósitos están sujetos a lo tecnológico. En puridad, la Post-Modernidad Tecnógica es una consecuencia lógica de dos antítesis: la reacción antiracionalista nacida a mediados del s. XX (que abomina de los Relatos Ilustrados) y el natural desarrollo tecnológico avanzado de una sociedad basada en la acumulación. Paradójicamente, mas que entorpecer la llegada de la Sociedad Tecnológica Hiper-racionalista, los post-modernos ortodoxos lo que hicieron fue criticar por entero la Razón (y las salvaguardas derivadas de ella como Democracia y Liberalismo), con lo que la Tecnologización —y su aliada la acumulación de factores productivos— tuvo más fácil su implantación: los mecanismos de defensa ante el Pensamiento Único que dispone al Capital como único Dios (la teología que denuncia García-Calvo) eran débiles, porque se había destruído sin construir algo distinto (como diría Alan Sokal, 1999, para oponerse al Relativismo).

Así, estas dos Post-Modernidades suponen un replanteamiento de las características de la Modernidad: una negándola teóricamente, la otra también negándola pero por la vía de los hechos.

Toda crítica a los fundamentos de la Modernidad (Mari-Lujan, 1993) se expresa por la muerte del sujeto y de la Razón. Si la Modernidad entroniza al sujeto como conductor de la Historia-Progreso, y a la Razón como única forma de entender al ser humano, la naturaleza y el mundo, la Post-Modernidad Ortodoxa critica la noción misma de Progreso, y consecuentemente la idea de sujeto en cuando definido por la temporalidad de sus obras; además, al ser el Progreso el ideal de una Razón que pretende explicar lo existente, se cuestiona a la misma Razón: si no existe Progreso, no existe Historia, y —por tanto— la Razón no puede arrogarse el privilegio ni de poder manipulalarla ni explicarla. La Post-Modernidad Tecnológica acaba con la concepción del sujeto como director de lo histórico al negar el rol de actor del individuo: explícitamente no lo hace, mas al dar un papel todopoderoso a la Razón como instrumentación, convierte al actor en mero actuante, no en creador de instrumentos. La Post-Modernidad Tecnológica proclama un «Progreso sin Personas», una Historia sin actores humanos (ver al Fukuyama de 1999) conducida por procesos sociales o de desarrollo tecnológico (observemos como este planteamiento, mal que le pese, estaba implícito en la concepción dialéctica marxista de Historia y engelsiana de Naturaleza). Pero, la noción de «Progreso sin Personas» sólo es posible que nazca si antes se ha criticado el rol conductor de la Historia del Hombre: al haberse allanado el camino para que desaparezca el Individuo Racional, no aparece el Individuo Integral (Emoción más Razón) sino el Individuo Emocional (el que no sabe don-

de dirigirse, y sólo desea que el instrumento le dirija y conforte). De aquellos lodos vienen estos polvos.

La Postmodernidad Tecnológica —deudora de la crítica postmoderna ortodoxa y del avance tecnológico— se puede concretar como sigue:

- *Progreso sin Tiempo:* Frente al Optimismo moderno del Progreso continuo y al Pesimismo de los Ciclos de raíz nihilista nietzschiana, aparece una síntesis circular: un Progreso sin tiempo. No existe el Futuro porque todo es Presente: el avance tecnológico constante no permite mantener puntos normativos comparativos entre Pasado y Presente (¿era mejor, no más rápida, la comunicación sin el e-mail?), con lo que no se puede establecer como será el Futuro: sólo decir que será como el «Presente pero aumentado» (¿el lema del Centro Reformista?). El instrumento no crea el tiempo sino el sujeto, más —si lo progresivo se mide únicamente por el avance técnico— el sujeto sólo puede consumir el Progreso pero dirigirlo, darle un tiempo y —por tanto— un sentido. Un Progreso sin Utopías ni Futuro, porque contínuamente se está haciendo en el Presente; un Progreso que no se desarrolla a tiempo constante sino que siempre lo es: estamos progresando contínuamente, pero como no hay criterios de comparación pues no existe Pasado, el Progreso se convierte en una fe útil que se crea.
- *Progreso Técnico como única meta:* Los post-modernos ortodoxos antiracionalistas achacaban al mundo moderno el tener como única meta la consecución del progreso técnico. Esta crítica no ha impedido que el mundo actual siga construido sobre el Absolutismo de la Técnica. El Progreso Técnico como aspecto esencial que define la Post-Modernidad lo entendemos como manifestación del Extremismo Racional de la Modernidad. Una gran diferencia grande parece haber entre los post-modernos ortodoxos y los post-modernos tecnológicos: unos critican el Progreso Técnico, otros lo idolatran. Esta diferencia es ficticia. Una de las mayores críticas que se han hecho del Pensamiento Post-Moderno es que éste es esencialmente una Ideología justificadora del Poder de la Tecnología (Aubach, 1985; Martín-Serrano,1985): ese es el punto de unión de ambas concepciones post-modernas. Ambas han colocado como elemento central de análisis y comprensión el Poder (maligno o benefactor) del Progreso Técnico y el desarrollo de los instrumentos sobre la Libertad Humana. Otro punto les une: la Post-Modernidad Ortodoxa clamó contra el poder de los instrumentos, pero a cambio sólo pudo ofrecer una loa a los beneficios que provoca la espontaneidad emocional, con lo que sin quererlo permitió a lo Instrumental convertirse en único referente de la Razón, desplazando a la Persona. Así, la Post-Modernidad Ortodoxa ha propiciado a su pesar la noción de Progreso como desarrollo técnico, puesto que lo emocional y espontáneo no conlleva ninguna globalidad, sino que se agota en el individuo actuante: las emociones no pueden utilizarse para construir un sistema. En conclusión, mientras en la Modernidad se dio una Fe en el Progreso como expresión de la mejora del hombre con la ayuda del instrumento, y la Post-Modernidad Ortodoxa criticó el Progreso como Meta y el Absolutismo Tecnológico, en la Post-Modernidad Tecnológica se produce una curiosa síntesis: existe una Loa al Progreso Técnico pero como Meta en sí misma: el Progreso no se dirige a la mejora del individuo y el

grupo, sino al perfeccionamiento del instrumento y sus procesos. Un chiste ya antiguo: una multitud corriendo, uno de los corredores le dice al otro: «perdone usted, ¿corremos de algo o corremos hacia algo?» (*Biblioteca Básica Salvat*, 1970, n.º 46: «Humor Gráfico Español del Siglo XX»).

- *Universalismo de las Máquinas:* La Post-Modernidad Ortodoxa continuaba la postura romántica que entendía al hombre de forma radical como singularidad y personalidad, como sujeto único y radicalmente libre de toda determinación, con lo que criticaba la concepción moderna del Hombre como Ente determinado a actuar según la Razón. La Post-Modernidad Tecnológica vuelve a proclamar el Universalismo pero no el de las Personas, sino el de las máquinas: lo universal ya no es el hombre y sus derechos, sino la posibilidad de que las herramientas, bienes y productos puedan llegar a todos los lugares del planeta (compárese la diversidad de suertes que tiene en nuestra época la libre circulación de personas con el libre-cambio mercantil propugnado y conseguido por la Ronda Uruguay, la Ronda del Milenio y el GATT-OMC). Así, la única manera que tienen las personas de tener derechos es la de ser considerados como instrumentos (Recursos Humanos) imprescindibles -uno más, otros menos- dentro de los procesos de producción, distribución y venta: si no se es instrumento, no se tienen derechos. Un dato: es más fácil que un becario universitario tenga un seguro contra posibles accidentes provocados por el manejo de ordenadores («accidentes profesionales») que un seguro médico normal.
- *Realidad Relativa, pero Total por el Instrumento:* Esta característica es propia tanto de la Post-Modernidad Ortodoxa como de la Tecnológica. Recordemos la tesis de Sánchez-Pardo (1990) sobre el Texto Autoconsciente: la obra no está cerrada sino abierta (Umberto Eco) por el autor para que el lector decida con protagonismo como completarla. Mas, aunque el texto quede abierto en un diálogo intertextual inacabado, éste no escapa de las pretensiones totalizadoras de la Racionalidad. Los instrumentos (Internet, la Televisión) informan de una realidad que el sujeto cree poder hacer (eligiendo canales o direcciones URL), mas los medios imponen una forma determinada de presentación (la pantalla de dos dimensiones) y de acceso (botones, «ratones»). Así, la Realidad es relativa pero la herramienta por la que se accede no lo es, es totalizadora: obliga a entender lo real como una determinada Totalidad (la que puede crear la máquina), ante la que el individuo común no puede hacer más que convertirse en director televisivo, o en organizador de contenidos de páginas web (y siempre tendrá por encima al que pone la güita). Naturalmente, existe la posibilidad de que cualquiera pueda fácilmente hacer su página web, pero esto no implica 1) que todos quieran o deseen hacerla, 2) que la hagan sin utilizar las plantillas de los asistentes, 3) tenga público (el público no existe, se crea), y 4) —lo más importante— puedan modificar las web de los demás, con lo que ¿dónde está la obra abierta? ¿en los enlaces predeterminados por el webmaster? En «Homo Videns», Sartori (1998) concibe así la imposición de las formas televisivas. El instrumento queda con el camino expedito cuando se le ha dado el triunfo de hacerle medio total de expresión de lo real.
- *Propiedad-Identidad sin Límites, pero sometida a las características del instrumento utilizado para buscar sentido:* Utopistas tecnológicos como George P. Lan-

dow (1999), suponen que el texto de las páginas web podrá ser —además de consultado— modificado, añadiendo o suprimiendo partes, modificándose el sentido de propiedad. Ésta, manifestación de la Libertad del sujeto —al indicar sus límites—, pasaría a ser comunal en vez de individual. Al transformarse el significado de Libertad, y abrirse a la acción del sujeto, éste quedaría como total dueño de la búsqueda de su sentido, pudiendo conseguir el objetivo propuesto sin guías externas. Ésta podría ser la interpretación optimista del desarrollo de las redes digitales de información. Pero, ¿qué es lo que realmente ocurre? Si no existen ya guías, el sujeto se enfrenta a esa angustia existencial sartriana que provoca el vacío ante la Libertad (el miedo señalado por E. Fromm); claro está que puede vencerse ese miedo, mas ello implicaría un sujeto suficientemente formado, consciente, atento y perseguidor de su Verdad, un sujeto científico-racional (G. A. Kelly), existencial (C. R. Rogers), con un si-mismo integrado (G. W. Allport), equilibrado (S. Freud), etc... o sea maduro (véase nuestra tesina sobre Creencias acerca de la Madurez, 1994). Permítasenos decir que este tipo de sujeto es más un ideal que una realidad (puesto que si estuviera exténsamente distribuido por toda la población, no se consideraría como meta del desarrollo humano: lo escaso es lo valioso). El sujeto sin guías quedaría sin posibilidad de autoconducirse, no porque esas guías sean Verdades Absolutas sino porque funcionan como parámetros de comparación: sin poder ni querer comparar, no se puede saber hacía donde ir. Un sujeto sin el apoyo (o el conocimiento) de los Grandes Relatos queda capitodisminuido, a merced de ese Gran Relato supuestamente liberador que implícitamente se le presenta por doquier: el de que sólo el es capaz de buscar el sentido a lo que hace. El individuo entra, así, en un círculo vicioso en el que no busca ayudas externas porque cree que no existen o no las necesita: él se considera propiedad de si-mismo, no determinado, capaz totalmente de definir sus límites sin necesidad de que algo se los delimite. Pero SI hay algo externo que lo está delimitando: el Medio Tecnológico que no sólo le indica que puede y que no puede hacer, sino que también le obliga a buscar los límites de su propio Yo utilizando los aparéntemente banales y neutros instrumentos. Sherry Turkle (1997) alerta sobre este hecho, al exponer como muchos individuos de las Sociedades de las Tecnologías de la Información buscan determinar su Identidad a través únicamente de las interacciones que tienen en la Red: Internet, Correo Electrónico, «Chat» o Charlas, Foros de Discusión, etc... Por otra parte, en relación al papel del Estado en esta Post-Modernidad Tecnológica, se sigue —como en la ortodoxa— rechazando el papel fiscalizador y globalizador del Estado sobre las vidas individuales, mas la necesidad de mantener cubierto de todo peligro el constante desarrollo tecnológico provoca que el Estado vaya adquiriendo la fisonomía hiper-liberalizadora del «Market-Centered-State» (de un Estado centrado en el Bienestar de sus ciudadanos, a uno centrado en la protección del Mercado y la libre producción de tecnología y bienes): asistimos a la pérdida por el Estado de su legitimación racional weberiana convenida por los sujetos (Leyes), pérdida provocada por la presión («zapa») combinada de la Tecnología, los Mercados y los intelectuales post-modernos ortodoxos. Esta pérdida permite que sean los mecanismos racionales-mercantiles los que pujen por dar al Estado su legitimación. Al final, el Estado será útil sólo mientras permita fijar la cuantía de la tarifa plana de Internet.

Hemos presentado dos formas distintas de entender lo que es la Postmodernidad: una que critica agriamente a la Modernidad (los ortodoxos); la otra que aspira a mejorarla o desarrollarla subordinándola a la Técnica (los tecnológicos). Pero sabemos que existe una tercera hija díscola de la Razón Moderna: la de aquellos que —por creer todavía no cumplidos los ideales de la Razón Ilustrada— critican ambas, a una por ingenua y a la otra por prepotente: digámoslo sin ambages: estamos hablando de una Neo-Modernidad que no tiene vergüenza en seguir el Ideal emancipador de sus progenitores y antepasados.

Los dos tipos de Post-Modernidad expuestas comparten características comunes (Relativismo) y difieren en unas pocas (el papel negativo o positivo de la Tecnología), pero ambas son hijas legítimas de la Modernidad, puesto que si por algo se caracteriza desde Kant lo moderno es por ser el Tiempo de la Razón y de su Crítica: la Razón sometida a las circunstancias negadoras o afirmativas del tiempo y el espacio. Razón no puede ser más que Crítica, crítica en construcción permantente, por cuanto ésta es el arte de JUZGAR la bondad, verdad y belleza de las cosas (según la clásica definición del Diccionario R.A.E., 1950).

Estas dos Post-Modernidades, más que entidades separadas, las vemos como desarrollo lógico de la Modernidad, en cuanto perfeccionamiento de lo racional teórico (crítico) y práctico (instrumental), una idea establecida entre otros por Beck, Giddens y Lash (1998).

Resumiendo lo dicho en este apartado y en el anterior, en el siguiente cuadro exponemos las características que podrían definir a la Post-Modernidad Ortodoxa en contraposición a la Tecnológica, y en relación a algunos de los postulados de la Modernidad.

CUADRO 3

MODERNIDAD, POSTMODERNIDAD ORTODOXA Y TECNOLÓGICA.

MODERNIDAD	POSTMODERNIDAD ORTODOXA	POSTMODERNIDAD TECNOLÓGICA
Fe en el Progreso, en cuanto ligado al Desarrollo del Hombre, o sea, a su dimensión de sujeto temporal y racional	Crítica a la Unidireccionalidad Moderna del Progreso, y Afirmación de un Tiempo Circular.	Creencia en un Progreso sin Tiempo, un Progreso sin Personas que siempre es Presente. Un Progreso sin Utopías ni Futuro.
Fe en el Progreso, como expresión de la mejora del hombre con la ayuda del instrumento	Crítica al Progreso como Meta y al Absolutismo de la Técnica - Tecnología.	Loa al Progreso Técnico como Meta en sí misma: el Progreso no se dirige a la mejora del individuo y el grupo, sino al perfeccionamiento del instrumento y sus procesos.
Afirmación del Sujeto Universal y sus derechos como actor racional.	Crítica al Universalismo Moderno, y propugnación de la Particularidad de todo sujeto por su espontaneidad y emocionalidad.	Propugnación de un Universalismo de las Máquinas: Lo universal son los derechos de los instrumentos, no de las personas.

MODERNIDAD	POSTMODERNIDAD ORTODOXA	POSTMODERNIDAD TECNOLÓGICA
Creencia en la existencia de una Realidad explicable como Total, no Relativa al perceptor o situación.	Crítica a la pretensión moderna totalizadora de la Realidad, y afirmación del Relativismo de lo real	Re-afirmación del Relativismo de la Realidad, pero Totalitarización de la misma por el Instrumento.
Creencia en la Propiedad como definidora de la Libertad del Individuo, y —por tanto— del propio Individuo. El Sentido y la Identidad radica en tener propiedad, en ser propietario, lo cual implica seguir una serie de «guías» (Grandes Relatos) que me ayuden a perfilar mi identidad. El Estado, legitimado conforme a criterios racionales legales decididos por los ciudadanos, es garante de la propiedad-Libertad de los mismos y de la del conjunto del territorio.	Crítica al sentido de Propiedad como eje de la Modernidad: La obra, al ser abierta, ya no tiene un único propietario, sino muchos. El sentido no lo da ya el ser propietario sino el participar en la conformación de la «obra abierta». El Estado, criticado el significado moderno de Propiedad-Libertad, queda deslegitimado para oponerse a los deseos subjetivos de los individuos.	Fe en la Propiedad sin Límites: El sentido lo adquiere uno mismo sin ayuda de guías externas, gracias al instrumento «neutro» que permite conformar la identidad; o sea, la Identidad-Sentido está sometida a las características del instrumento utilizado para buscar sentido. El Estado obtiene su legitimidad de su sujección a la lógica de los instrumentos, lógica simple del tipo oferta-demanda: un «Market-Centered-State», expresión de un Neo-Liberalismo Tecnológico.

(Elaboración Propia.)

FINAL: LA «POSTMODERNIDAD MODERNA», O LA NECESIDAD DE RECUPERAR Y REALIZAR LOS IDEALES DE LA MODERNIDAD E ILUSTRACIÓN. HACIA UNA NEO-MODERNIDAD

Aubach y Martín-Serrano (1985) critican la Postmodernidad por no entender que el proyecto moderno o ilustrado está subordinado a la mejora del Hombre, no a la de la Tecnología. El por muchos considerado postmoderno Feyerabend (1995) critica justamente la perversión de la Razón en el mito del Progreso: lo que critica no es la Modernidad sino el remedo de la misma que tenemos en la actualidad, que ha olvidado que el desarrollo de la Ciencia y lo racional-instrumental deben estar al servicio del Sujeto. Tanto Aubach, como Martín-Serrano o Feyerabend son pensadores modernos, o sea, críticos competentes de los desvíos y desvaríos de los post-modernos, tanto ortodoxos como tecnológicos.

En realidad, lo que propugnaban los postmodernos de la década de los 80 ha «muerto de éxito»: se alcanzo la Post-Modernidad, pero no se ha podido conseguir que la consecución de dicha meta haya hecho más libre al individuo y la sociedad; la mayor Subjetivización de la Razón se consiguio al precio de que la Razón fagocitase lo subjetivo al cuantificarlo, difuminando la subjetivización la identidad emancipatoria de la Razón.

Nuestra concepción de Postmodernidad se aproxima a la de los críticos de los años 90: la Postmodernidad ES la época actual, que se ha «modernizado» más allá de lo que

sus teóricos nunca creyeron. Es necesario entender porqué motivo esto se ha producido, cómo se expresa esa post-modernización, y cómo recuperar de nuevo la verdadera (y aún no realizada) Razón Moderna-Ilustrada. Mal que nos pese, somos «post-modernos modernos», post-post-modernos (la negación de una negación es una afirmación). Criticamos la Post-Modernidad en cuanto su versión excesívamente centrada en la Tecnología impregna la sociedad y el sujeto actual.

Por eso, ¿qué postura tomar ante el debate Post-Modernidad / Modernidad? Quizás el último cuadro que hemos expuesto sea la clave de la discusión; recordemos como en él citábamos las características que definían a la Post-Modernidad Tecnológica, la Post-Modernidad Ortodoxa y la Modernidad. En ese cuadro faltaba el tercer tipo de Post-Modernidad, la que hemos denominado Crítica; pero en realidad no faltaba: sus características y esencia están implícitas en las determinadas para la Modernidad.

Mas no es la Post-Modernidad Crítica un mero remedo de la Modernidad de los Ilustrados: es una «Neo-Modernidad», pues 200 años de sueños monstruosos de la Razón no han sido en vano. El aceptar los planteamientos modernos no implica asumir que por entero son «perfectos»: se pueden —y quizás hasta deben (Kant)— aceptar los Grandes Principios Modernos (Progreso, Desarrollo Humano, Afirmación del Sujeto y del Grupo, Creencia en la posibilidad de modificar la Realidad y eliminar la alienación, etc.) PERO sabiendo que son sólo eso: Grandes Principios, Guías de Acción, Discursos, Creencias-Medio, porque el Fin de la Historia no puede ser el Progreso ni siquiera el Desarrollo Humano: NUNCA SABREMOS SI EXISTE UN FIN HUMANO, Y SI EXISTE CUAL ES, y bendito que así sea porque sino no podríamos hablar ni de Historia ni de Persona en cuanto realidades que si tienen una característica que las define es la de que se van haciendo (praxis).

Esto no supone considerar los Grandes Principios meros relatos discutibles y relativos: ¿acaso es discutible que la Mujer/Hombre tenga Derechos?; su plasmación podrá ser mejor o peor, mas lo cierto es que esos principios existen en cuanto son fruto de la Razón Humana y sólo de ella, una Razón cuyos efectos pueden ser destructores *ad infinitum* pero que —gracias a su naturaleza crítica y transformadora— es el más (¿y único?) poderoso instrumento que tiene el Ser Humano para vivir y convivir. Como se dice de la Democracia, «no es lo mejor pero al menos es lo menos malo».

Por eso, creemos haber hecho un ejercicio racional en este artículo, gracias no a que hayamos llegado a alguna conclusión sino porque hemos construido un argumento criticable. Quizás sean un [A] convencimiento construccionista de la Realidad, unido a [B] una actitud escéptica hacia lo construido-creado y [C] una creencia en la dignidad del Ser Humano para hacerse con los demás, el mejor camino para que la Razón vuelva a ser la Fe de los Ilustrados.

BIBLIOGRAFÍA

ALBELDA-RAGA, J. L. (1989): *Neoexpresionismos en los ochenta. Una aproximación contextual,* Tesis Doctoral, Facultad de Bellas Artes, Universidad Politécnica de Valencia.

ATTALI, J. (1992): *Historia de la Propiedad,* Barcelona: Planeta.

AUBACH, M. T. (1985): *Utopia y Post-Modernidad,* Salamanca: Kadmos.

BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. (1998): *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza.

BURR, V. (1995): *An Introduction to SocialConstruccionism*, London: Routledge.

ELIADE, M. (1968), (1994): *El Mito del Eterno Retorno. Arquetipos y Repetición*, Barcelona: Altaya (Ed. Orig. 1951).

FEYERABEND, P. (1995): *Adios a la Razón*, Barcelona: Altaya (Ed. Orig. 1992).

GARCIA-HERNANDEZ, F. R. (1994): *Creencias Implícitas acerca de la Madurez en estudiantes de Psicología*, Tesina de Licenciatura no publicada. Facultad de Psicología, Universidad Pontificia de Salamanca.

GIL-BORJABAD, E. (1994): *Del Romanticismo a la Post-Modernidad, el Irracionalismo contra el Sistema*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid.

LANDOW, G. P. (1999): «El Hipertexto cambia la Cultura al igual que la imprenta de Gutenberg», Periódico *El País*, jueves 22-abril-1999

MARTÍN-SERRANO, M. (1985). «Lo utópico en la Post-Modernidad», en: AUBACH, M. T.(1985): *Utopia y Post-Modernidad*, (19-44). Salamanca: Kadmos.

MAURI-LUJAN, A. (1993): *La Post-Modernidad como dominante cultural y fenómeno sociológico. Las propuestas estéticas contemporáneas*, Tesis Doctoral, Facultad de Bellas Artes, Universidad de Barcelona.

MOYA, C. (1985): *Signos del Tiempo: Moderno y Post-moderno*. AUBACH, M. T. (1985): *Utopia y Post-Modernidad*. (págs. 45-67). Salamanca: Kadmos.

POSTMAN, N. (1995): *Tecnópolis*, Barcelona: Círculo de Lectores.

R.A.E. (1950): *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid: Sopena.

RAMONET, I. (ed.) (1998): *Pensamiento Crítico versus Pensamiento Único*, Madrid: Debate.

RIFKIN, J. (1997): *El Fin del Trabajo. Nuevas Tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*. Barcelona: Paidós.

ROJAS, E. (1998): *El Hombre Light*. Madrid: Temas de Hoy.

SÁNCHEZ-PARDO, E. (1990): *Post-Modenismo y Metaficción*, Tesis Doctoral, Facultad de Filología, Universidad Complutense de Madrid.

SARTORI, G. (1998): *Homo Videns*, Madrid: Taurus.

SOKAL, A.; BRICMONT, J. (1999): *Imposturas Intelectuales*, Barcelona: Paidós.

TURKLE, S. (1997): *La Vida en la Pantalla. La construcción de la Identidad en la Era de Internet*, Barcelona: Paidós.

WEBER, M. (1999): *El político y el científico*, Barcelona: Círculo de Lectores (Ed. Orig. 1919).

En la Comunidad de Madrid: Hacia una política cultural en apoyo a la creación de empleo

JAVIER MORILLAS GÓMEZ*

1. INTRODUCCIÓN

En lo que sería la Comunidad de Madrid —exceptuamos la capital—, y durante los años ochenta existía la necesidad de paliar el déficit social, la carencia cultural y las múltiples deficiencias que presentaba una provincia afectada por los desequilibrios territoriales, poblacionales y sociales propios del *desarrollismo* precedente. La aparición de las ciudades dormitorio del cinturón, la marginación rural, el atraso de la llamada «sierra pobre», y el desarraigo o la pérdida de identidad socio-cultural de comarcas enteras, eran rasgos visibles del cambio estructural operado en la economía madrileña.[1]

Por otra parte la Iglesia parroquial como entidad con vida propia en cada barrio, en cada localidad de la provincia de Madrid, parecía languidecer. La Parroquia dejaba de tener ese papel activo en el terreno cívico-cultural y de participación que había tenido durante el franquismo y especialmente durante la transición. Incluso su milenaria actividad solidaria, asistencial, de canalización de inquietudes, de comunicación y encuentro, que la había caracterizado en el ámbito de su demarcación, decaía sin un sustituto alternativo que se erigiera en referente moral de fortaleza equivalente. Sin otros foros ni polos de referencia que ocuparan, orientaran y velaran por algún tipo de orientación ética para nuestros jóvenes. Casi sin darnos cuenta amenazaba con perderse ese valor en sí mismo que es la Iglesia local, en tanto que —al menos— foro «micro» de encuentro ciudadano y que bien merecería ser objeto de estudio en cuanto a su papel en la cohesión social de nuestra sociedad a lo largo de los siglos. Algo sobre lo que no se ha llamado apenas la atención, ni se ha reflexionado suficientemente estando pendiente una puesta en valor de los múltiples aspectos positivos de su mera existencia y trascendencia.

Sea como fuere todo contribuyó a agravar el proceso de despersonalización y pérdida de identidad de las localidades madrileñas. El resultado era una evidente falta de pulso. Sólo algunas ciudades de reconocido abolengo histórico y cultural —como Alcalá de

---

* Universidad San Pablo-CEU.

1 Vid., GARCÍA DELGADO, José Luis (dir.): *Estructura Económica de Madrid*, Madrid, Civitas, 1999.

Henares o El Escorial— y otras localidades de interés más o menos turístico —como Aranjuez o Chinchón— parecían librarse de tal decaimiento social y convivencial.

Para paliarlo, pareció recomendable desde la nueva Comunidad Autónoma —trasmutada de la vieja Diputación— dotar a la región de una infraestructura cultural. Ésta se concretaría en la construcción de equipamentos, fundamentalmente los llamados Centros Culturales, junto a ciertos auditorios.

Serían estos Centros Culturales, en principio de usos polivalentes, la base de la red. Pero en ocasiones la falta de criterios claros y no exentos de alguna pretensión faraónica —a veces se oponen, conceptualmente, unos a otros—, amenazan frecuentemente con condenarlos a la infrautilización; o a mantenerlos como simples *contenedores de actividades* —en forma de «academias baratas»— que, necesarias y bien intencionadas, tienden a cuestionar inversiones a veces cuantiosas.

La infraestructura cultural creada es, sin embargo, positiva y ofrece aún grandes posibilidades con reorientaciones. Siempre que se inicie una nueva fase centrada en la mejora del funcionamiento de la programación y de la optimización de las instalaciones.

2. LA SOCIEDAD INVENTADA

Entretanto aparecía una nueva realidad. Junto a espectáculos dignos de encomio y que deben continuar arraigando en el ser cultural de nuestra Comunidad, como los del Festival de Otoño, hay algunos, conocidos abusivamente como «conciertos», que parecen más adecuados para la iniciativa privada que para la pública, salvo en ocasiones como determinadas fiestas locales y otras.

A este respecto, conviene evitar que nos deslicemos por una progresiva desvalorización del concepto de cultura. Y sobre todo que, desde el punto de vista del empleo y la mejora de la actividad económica real en la región, las subvenciones y emolumentos de las instituciones no sesguen al alza las nóminas o «cachés» —recordemos el tema de los pregones y el «caso Ramoncín»— de individuos y colectivos que se sitúan en órbitas alejadas de lo que una economía doméstica media estaría dispuesta a retribuirles de su propio pecunio.

En este sentido lo saludable es la contrastación con la ciudadanía. Que es adulta para saber lo que está dispuesta a pagar en taquilla —como otros lo consiguen; caso de Sabina, Iglesias, o Serrat en Las Ventas— para que a partir de ahí se objetiven determinadas subvenciones y minutas que pagan las administraciones públicas y que no están en consonancia con la economía productiva madrileña ni con la de sus ciudadanos. Por lo mismo, hay siempre que ponderar adecuadamente —valorando la imagen que se proyecta a la opinión pública— las condiciones de las contrataciones de grupos o personalidades traídas de fuera y que lógicamente incrementan costes sin apenas contribución a la creación o consolidación de empleo interior.

Afinando en tales direcciones es posible animar y consolidar mejor un sector cultural competente y adaptado a las distintas fases del ciclo económico. A este respecto podemos ver la alta relación calidad-precio conseguida por representaciones estables, aunque cambiantes, de siete días a la semana como el del «Corral de la Morería», o el de Olga

Ramos[2] o el menos intenso de «Casa Patas». Debe tratarse, en pocas palabras, de cofinanciar lo que pugna por consolidarse, pero que lo hace buscando el cuerpo a cuerpo con el bolsillo del ciudadano. E ir limitando esa «sociedad subvencionada», que si no se ha consolidado durante las tres últimos lustros —tiempo ha tenido— podemos sin duda llamar «sociedad inventada», y que desde hace tiempo viene siendo un lastre para el contribuyente de la región de Madrid.

Sin embargo, se debe prestar más atención, a la instalación de bibliotecas, ubicadas en ocasiones en locales inadecuados. La biblioteca es, en todos los países desarrollados, equipamiento cultural básico, casi más que lo que aquí llamamos Centro Cultural. Las bibliotecas —salvo aquellas especializadas o instrumentales— pero no las públicas, pierden si tienen que compartir local con algún otro equipamiento, salvo casos específicos o con algún espacio para exposiciones. Las bibliotecas necesitan del silencio e incluso de la intimidad. Deben estar instaladas dignamente y gozar de una presencia notoria que las convierta en conocidas y hasta familiares para los vecinos. Piénsese en la red de bibliotecas que existe, por ejemplo, en Alemania o en los mismos Estados Unidos.

Precisamente, alrededor de las bibliotecas es donde suelen agruparse los ciudadanos culturalmente más inquietos, los más aptos para la participación y la creación de opinión. Podría establecerse cierto paralelismo entre el papel de estos centros y la Parroquia local tradicional del mejor nivel; un papel por cierto que en algunos países desarrollados está perfectamente integrado siendo muchas veces de las propias depencencias parroquiales, de donde surge la biblioteca, el coro, el grupo musical, el grupo de montaña o de excursiones, los colectivos solidarios y sectoriales, el centro de ayuda al estudio de jóvenes o el mismo aprendizaje de adultos.

En este diagnóstico inicial no puede dejarse de considerar la diversidad cultural de la Comunidad, desde la Sierra Norte —Buitrago o Torrelaguna—, La Alcarria —Arganda o Villarejo de Salvanés—,[3] las históricas —Alcalá de Henares, Aranjuez o El Escorial— o las grandes ciudades del cinturón industrial —Móstoles, Leganés o Fuenlabrada—. Obviamente en este caso se requiere de un plan específico de acción cultural[4] pero integrado en una concepción general, en la que la participación ciudadana se haga realidad. Y acompañados de una gestión en la dirección que no debiera superar en el terreno cultural que nos ocupa más allá de los cuatro años (entre tres y cinco), pudiendo considerarse que los gestores desarrollan en ese período su núcleo de ideas básicas al respecto, y luego tienden a girar sobre lo mismo trasladando al ciudadano algo que generalmente se denomina —en el mejor de los casos— aburrimiento.

Llamar asimismo la atención sobre los pocos museos locales que existen. En los países europeos más vertebrados, y en Estados Unidos, estos pequeños museos son, junto a las bibliotecas y la Iglesia local, un equipamiento cultural básico. Igualmente, echamos

---

2 Recientemente desaparecido por problemas de arrendamiento con el titular de la finca en cuyos bajos tenía lugar lo que ha sido un espectáculo clásico de la noche madrileña.

3 Un curioso nombre el de «Villarejo» para una villa venida a menos con los testigos mudos de su antiguo casitllo y ruinas romanas, testigos de un próspero pasado.

4 Vid., *Libro Blanco de la Comunidad Autónoma de Madrid,* Consejería de Educación y Cultura, Madrid, CAM, 1994. Un plan mal orientado que, para la época de profunda crisis económica en que se elaboró, no servía para la generación de empleo.

en falta escenarios para la danza, el ensayo musical, y ayudas efectivas para una actividad económica tan singular —y de tan ignorada trascendencia económica— como es la industria cinematográfica.

3. ORIENTACIONES Y PROPUESTAS

Apartándose de lo que pudiera ser una acción cultural ornamental basada en el espectáculo, o en lo simplemente frívolo —que demagógicamente puede confundirse con lo lúdico— convendría apostar por una tendencia en la que la participación ciudadana, enmarcada en valores, fuera el fundamento. Donde el «formar, informar, entretener», figurara en su frontispicio.[5] Una acción cultural horizontal, que orillase esa imagen de la cultura, próxima a la beneficencia, en tanto que permanentemente necesitada del subsidio y la asistencia pública, que la infravalora.

Para lograr esa participación ciudadana es preciso marcar unos objetivos. Pocos, pero bien definidos. Que puedan movilizar. Concretos, pero de interés general, fácilmente comprensibles, y asumibles por la localidad de que se trate y en que se actúe. Esta participación, a ser posible, pudiera formalmente concretarse en los casos que resultara procedente —si no hay tejido asociativo o Iglesia local suficientemente activa—[6] en una asociación. Las instituciones prestarían infraestructura y asesoramiento, pero limitando aportaciones económicas para obligarlas a responsabilizarse de la gestión.

En conjunto, podrían resultar procedentes determinadas orientaciones, que a continuación señalamos.

- Atención a la creación de museos locales. Hemos citado ya el importante movimiento que en centro—Europa y Estados Unidos, ha provocado la aparición de pequeños museos locales, representativos del pasado y del presente de la comunidad en que se ubican. No se trata de grandes museos con fondos de incalculable valor, que puede ser la imagen que en España tendemos a tener de este tipo de instituciones. Simplemente se trataría de museos que recojan fondos sobre la vida local tradicional, usos y costumbres de sus gentes; de sus instrumentos y formas de trabajo; de sus útiles de cocina, cerámica y enseres; de sus fiestas y enterramientos; fondos etnográficos y paleontológicos, desde una humilde amonite; escenas y grabados de época, o viejas fotografías que reconstruyan las diferentes partes y calles de la localidad; cuadros y documentos relacionados con su historia; la de sus hijos más ilustres —recuérdese el Museo Ulpiano Checa de Colmenar de Oreja, en este caso monográfico— hasta los de sus personajes más anónimos, alentando la donación de recuerdos y objetos de las familias, que de esta

5 Por utilizar las palabras del Cardenal Ángel Herrera Oria al referirse a lo que debía ser un medio de comunicación como *El Debate*, por él creado, como tantas obras, entre otras la Editorial Católica, el Instituto León XIII, la BAC o el propio CEU.

6 Considero que no resultaría inoportuno convocar, por quien procediera, un seminario o congreso sobre el papel a jugar por la entidad parroquial en el siglo XXI.

forma todos quedan vinculados al Museo, a su custodia, mantenimiento y mejora. Comprometidos con su propia memoria.

Estos pequeños Museos contribuirían a ampliar en algunos casos la oferta turística de la localidad; a iniciarla, o a ampliar en cualquier caso la estancia media del visitante en el pueblo correspondiente.

Se podría con tal finalidad fomentar la creación de asociaciones para la formación de estos pequeños museos; museos estrictamente locales, o comarcales si no hay más remedio, como pudiera ser el caso de zonas de pueblos aislados y especialmente apartados o despoblados. Asociaciones que deberían movilizarse para conseguir de los vecinos, los comerciantes y los industriales, ayudas y donaciones, por insignificantes que sean. Con campañas de recogidas de piezas, con la colaboración de los escolares o equipos de ciudadanos; que con el asesoramiento debido del que pudiera ocuparse un centro educativo local, la Comunidad o una Universidad, atendiera a cada una de las secciones del futuro museo, como de otras posibles iniciativas. Las corporaciones locales —junto a la propia autoridad parroquial— podrían facilitar también orientación, así como un local provisional en donde, en depósito, ir dejando las piezas y aportando los fondos de interés de que se disponga. Se trataría que el pueblo o comarca, sintiera el museo como propio, «su» museo, reflejo de la memoria colectiva. Este tipo de actividad podría lograr una gran penetración social. De conseguirse la formación de varios de ellos, se podría intentar celebrar un Foro, que eventualmente impulsara la formación de otros. Museos que, una vez hechos realidad, podrían convertirse en fundaciones con la participación de la Comunidad, el Ayuntamiento correspondiente, la Asociación promotora y/o la Iglesia local en su caso. Mientras, podrían celebrarse exposiciones temporales de sus fondos y animar circuitos turísticos, ligados al patrimonio artísticoreligioso, que resultaría igualmente positivo en términos de empleo y animación económica en la localidad.

- Atención a la *arqueología industrial*. En el Reino Unido hace ya años que se presta atención a lo que se conoce como «arqueología industrial» que trata de recuperar y conservar instalaciones fabriles, maquinaria y utillaje, generalmente de la época de la revolución industrial. Así están conservándose edificios y formándose museos de importancia. En España —salvo alguno textil en la provincia de Barcelona, el de la sal en Cardona, o el nuevo museo dedicado a la caña de azúcar en Málaga— poca atención se le ha prestado. Y aquí cabe destacar la importancia industrial de la Comunidad de Madrid, y zonas como las de Getafe, Torrejón de Ardoz, San Fernando de Henares, Pinto y otras.
- Atención a la necesidad de más espacios para la representación. ¿Qué ocurre con los castillos o monasterios abandonados? Como propuesta, también, creemos que sería oportuno recuperar los espacios parroquiales para la recreación siquiera musical; impulsando nuevos espacios para la Danza y recuperar, con similar espíritu al de «La Barraca» lorquiana, nuestro genuino teatro popular, desplazado por ese otro pretendidamente popular pero rancio y tosco de nivel, que programan compañías de calidad dudosa —en ocasiones desalmada— que no obstante deben tener también su propio ámbito protegido de maduración. Habría que atender más a nuestros clásicos, desde Lope de Vega a Cervantes, con sus entremeses, o el

García Lorca de «El Retablillo de Don Cristóbal». Y para ello los cuarenta y cinco castillos —o construcciones de este carácter— distribuidos por Madrid pueden ofrecer un marco adecuado. Para ello resulta preciso un plan de recuperación e inversión en la mayoría de dichos espacios —algunos como el de Manzanares El Real, Viñuelas o Batres, tienen ya una clara utilidad social— lo que constituye otra fuente de empleo ligada a la actividad cultural.[7]

- Atención a la promoción del Cine. Como Arte y actividad económica que es, en complicidad con el ciudadano, al que hay que ganar; más que al Director o Productor genial de turno. Así, una buena película ambientada en determinados parajes de nuestra Comunidad —conocidos o no— presentados en una película de éxito tiene una repercusión económica para la zona de referencia, en términos de visitantes, comidas, consumo en el comercio local, y por tanto en la creación de empleo, notables. Y como impulsora de riqueza merece ser primada la industria audiovisual. Por los frutos que se pueden obtener del «sky-line». Esa línea en el cielo que nos puede identificar en el cine los parajes de Somosierra o la silueta al anochecer del Castillo de Torrejón de Velasco, como a San Francisco le identifica el perfil nocturno del Golden Gate Bridge californiano, o a Nueva York los edificios de la Séptima Avenida.

  Para ello es necesario también paliar el problema de déficit de guiones atractivos,[8] lo que exige promocionar el surgimiento de buenos guionistas, superando el nivel manifiestamente mejorable que hoy presenta.[9] De ahí el mercado que tienen las productoras extranjeras al sacar buenos guiones y, como está ocurriendo, cada vez más afortunadamente, recurriendo a novelas españolas: el caso más reciente es el de Arturo Pérez-Reverte, y las rápidas ofertas foráneas que recibe por la buena base de guión que sale del texto de sus obras, sean «El maestro de esgrima» o «Territorio Comanche».

- Atención a esa parte de la política educativo-cultural en nuestra Comunidad que debe ser completar la red de contenedores para la recogida y reciclado de vidrio, papel, plástico, pilas, aceites y otros elementos de desecho. La política de construcción de Centros Culturales, e incluso de polideportivos —más de 900 en la C.A.M.— podemos considerarla cuasiacabada. En estos momentos el equivalente de recursos para estas dotaciones debieran orientarse a lo que son autenticas inversiones productivas como el establecimiento masivo —que cubra la totalidad de la región— de bombonas para el reciclaje y reutilización de pneumáticos, hojalatas, piezas minerales, cartón, papel, o tetrabriks. Es una exigencia estética que debe derivarse tanto de la política medioambiental, como de la estrictamente cultural, por lo que supone de contribución a la educación ciudadana y a la vida en Comunidad. Siendo también una inversión productiva, generadora de empleo.

---

7 Vid. MORILLAS, Javier (ed.): *Turismo: Empresa y Comunicación»*, Madrid, Cámara Oficial de Comercio e Industria de Madrid, 2001.

8 Vid. MORILLAS, Javier: *Hacia una política cultural descentralizada. Pueblos y ciudades de la CAM, Informe a la Consejería de Presidencia de la Comunidad Autónoma de Madrid*, Madrid, 1994.

9 «Más bien ramplón y en ocasiones con notable sabor a panceta», decía un Informe emitido sobre el referido *Libro Blanco de la CAM*.

En 1996 se generaban en España 17,1 millones de toneladas de residuos urbanos. Y en 1997 en España sólo reciclábamos el 37,3 por ciento del vidrio utilizado, cuando ya en 1994 en Italia era el 53 por ciento, 72 por ciento en Suiza, 65 por ciento en Alemania, ó 73 por ciento en Holanda. El objetivo del programa de reciclado de vidrio en España para el 2001 y 2006 es llegar al 50 y 75 por ciento. El mismo programa en papel-cartón es, partiendo del 42,1 de recogida en 1997, llegar al 60 y 75 por ciento en los mismos años 2001 y 2006. En plásticos el objetivo es pasar del sólo 6,5 por ciento al 25 por ciento y 40 por ciento. En metales pasar del 23,2 al 45 y 90. En envases compuestos pasar del 4,5 por ciento al 25 y 50. Y en envase de madera el objetivo del programa contempla pasar del apenas 9,6 por ciento en 1997 a 25 por ciento y 50 por ciento en los mismos años 2001 y 2006 de referencia. Es decir que estamos ante un reto y todo un esfuerzo a realizar en este ámbito del reciclado que genera un ahorro equivalente y es esencialmente productivo para un país carente de materias primas, masa forestal escasa, y en todo caso importador neto de minerales y maderas.

Lo mismo decimos de la recogida de papel, donde estamos importando más de medio millón de toneladas de papel reciclado. De hecho, de los 3,5 millones de toneladas de papel fabricados en España, 2,2 son reciclados, pero sólo 1,7 se recuperan en el país.[10] Pensemos que elaborar una tonelada de papel requiere de la madera de entre 10 y 15 árboles. Lo mismo con la recogida de plásticos, que requiere de una agresiva campaña con tal finalidad, en un país en el que pese al costo tan elevado, en divisas, de nuestro déficit energético se tiran más de un millón de toneladas al año. Lo que además contribuye a afear las entradas de no pocos de nuestros municipios, donde se ubican varias hectáreas dedicadas a vertederos. Y ello en un país líder del turismo mundial y escaparate para el visitante.

Si somos en Europa los ciudadanos que más órganos donamos para transplantes, o los que más han contribuido en solidaridad con Ruanda, habrá que pensar que falla la acción pública, en lo que a las citadas políticas «solidarias» de recuperación y reciclaje se refiere. Con un añadido, y es que dichas políticas generan empleos directos mediante la puesta en uso de las materias primas recuperadas.

— Atención a la constitución y acrecentamiento de viveros municipales, «al menos uno en cada pueblo» reclamaba Olavide ya en el siglo XVIII. Que pueden constituirse en convenio o no con entidades privadas; que con similar dinámica a los Museos locales supongan una animación de la tan necesitada actividad viverista —que también nuclea a personas participativas y sensibles culturarmente—, vinculando a jóvenes, amas de casa y jubilados. Ello contribuye a trazar objetivos relacionados con la mejora de la imagen externa del barrio o municipio: realización de alcorques para la plantación de árboles en las aceras de las principales calles de la localidad; establecimiento de zonas verdes en las vías de acceso y tránsito del pueblo, que animen la parada del visitante ocasional, movido por una ambientación cultural de mayor tono.

10 Vid., MORILLAS, Javier: «Inversión y medio ambiente en la sociedad opulenta», en *Expansión*, 9-12-1994, pág. 30.

Se pueden utilizar para tales cometidos, algo tan poco experimentado como los «contratos de colaboración social» que pueden ser utilizados por las Administraciones Públicas, y que son contratos que permiten el empleo temporal de los perceptores de las prestaciones por desempleo. Aunque lo deseable es implicar a pequeñas empresas locales, que vean ampliada su operatividad, al tiempo que se contribuye a su pervivencia y fortalecimiento.

- Atención, en el mismo sentido que el anterior, al establecimiento de primas y premios al arreglo de fachadas, encalamiento, o mantenimiento de la limpieza, ajardinado o embellecimiento de calles. En este aspecto no estaría de más una campaña con los artistas, pintores y escultores de la Comunidad de Madrid para la colocación de estatuas, bustos, o placas reflejo de la pequeña historia local, en parques y lugares públicos, así como el pintado de medianerías que tanto siguen afeando ciertas zonas de nuestros municipios. La creación de alicientes y estímulos en tal dirección puede verse recompensado presupuestariamente por la vía del ingreso —pensemos en el Plan Renove para el sector del automóvil de la Administración Central— por el incremento de la contratación en la localidad con la realización más periódica de tales trabajos. O la creación de un entorno medioambiental más agradable, reflejo de una acción cultural más potente que anime el incremento en el número de visitantes, e incluso, a la larga, de residentes, con el consiguiente reequilibrio territorial y económico tan necesario en nuestra Comunidad.
- Animar, desde la acción cultural, una gran operación de recalificación de suelo en parte de los 179 municipios de nuestra comunidad. De lo que se trata es de meter el campo en la Ciudad, no de meter más asfalto en ésta. También se trataría de frenar las continuas alzas en el coste del suelo y la vivienda, reduciendo la intervención administrativa y modificando la ley de arrendamientos urbanos, liberando ese quince por ciento de contratos antiguos, donde ni propietarios ni inquilinos invierten en el mantenimiento de sus inmuebles, que normalmente ubicados en los cascos históricos, tanto afean los centros de nuestras localidades. Y apostando desde luego por un urbanismo más humano; plantando verde —aunque sean las simples y resistentes adelfas— en cualquier espacio que se pueda y respetando un número de alturas razonables, que en ningún caso debieran superar la altura de la torre de la Iglesia de la localidad;[11] esto es, no más de 3-4 alturas.
- Fomentar, mediante préstamo a bajo interés o subvención directa —no superior a las 150.000 pesetas— las obras para instalación de baño completo en las viviendas que carezcan del mismo en la Comunidad. De acuerdo con el último Censo de viviendas, apróximadamente el 1% de las viviendas de la región carecen de baño. Podrían estudiarse medidas tendentes a animar la realización de tales reformas en ese tipo de casas. Lo que las haría plenamente utilizables, ya que habría que estudiar cuántas de las 200.000 viviendas vacías —al margen las segundas residencias— existentes en nuestra Comunidad no lo están por esta razón. Tam-

11 En las nuevas normativas urbanísticas del Túnez turístico, el límite objetivo señalado aparece orientado por la altura máxima de una palmera.

bién esta corrección estético—ambiental de las viviendas con tales carencias fomenta el empleo. Y el efecto que este posible gasto del presupuesto —en realidad inversión, en tanto que tiende a incrementar la Formación Bruta de Capital Fijo en la región— tiene para la economía real regional es claramente productivo; tendería, además, a moderar el precio de la vivienda, al incrementarse la oferta utilizable —en alquiler o para venta— en el mercado contribuyendo a un mejor aprovechamiento del parque disponible.

Terminaríamos, por fin, llamando la atención sobre una acción plenamente educativa creadora de empleos directos, que intentara completar al cien por cien la provisión de profesores de Segundo Idioma, Educación Física, Religión, Plástica, Informática y Música en la Comunidad. La iniciativa, a través de los C.R.A.S., Centros Rurales Agrupados, o como quiera que se considere, debiera tomarse como otro claro objetivo. Incluso desde la actuación parroquial en su labor subsidiaria, en consonancia con la Doctrina Social de la Iglesia. Con evidentes efectos benéficos entre nuestros jóvenes en cuanto a mejora en la acción deportiva, formación en valores, y descubrimiento de vocaciones o aficiones artísticomusicales que les acompañarán el resto de sus vidas, al margen de lo que pueda significar como mera fuente para la generación de empleo.

Unos puestos de trabajo, en todo caso, orientados a reforzar el capital humano y la cohesión social de nuestra comunidad, y destinado a tener también un efecto multiplicador sobre la propia actividad económica general.

Hacia una pedagogía de la tolerancia: notas para una historia de la novela española del siglo XIX

RAÚL FERNÁNDEZ SÁNCHEZ-ALARCOS*

Me gustaría traer aquí a colación una serie de textos de carácter literario y ensayístico que tienen que ver con la evolución que el concepto de tolerancia religiosa sufre durante el siglo XIX. La dimensión social que se deriva del «ser tolerante o intolerante» (la asunción del concepto histórico de «tolerancia» nos conduce a la siempre problemática «cuestión del otro») aconseja abordar la interpretación de dichos textos desde una perspectiva sociológica. Tratar el tema de la tolerancia religiosa supone ocuparse, no tanto de la religión, como de la política y de la sociedad, y, por supuesto, tratándose del siglo XIX, significa tener muy en cuenta, principalmente, la literatura.

El tema de la separación entre la Iglesia y el Estado nos parece hoy ya una cuestión vieja. Sin embargo, las implicaciones sociales, políticas y religiosas que se derivaron de esta tradicional vinculación fueron vividas con virulencia y desasosiego a lo largo de todo el siglo XIX y buena parte del XX, y aún en el presente podemos afirmar que dichas implicaciones continúan vigentes: por lo que se refiere a la Iglesia, en cuanto a su adaptación a la modernidad sociológica; y respecto al Estado, cuando este no siempre acierta a ejercer la «dirección moral de la sociedad». En este sentido, el tema de la tolerancia religiosa en el siglo XIX nos verifica hasta qué punto puede ser fecunda la asunción por parte de la crítica de una antropología de la literatura que bajo el mismo techo hermeneútico acoja la historia, la literatura y la sociedad.[1]

En «Observaciones sobre herejía y ortodoxia», José María Blanco White senaló con perspicacia que en los períodos de crisis espiritual los conflictos religiosos no se resuelven sólo en el campo de las ideas sino que se solventan en el campo de la política y de la guerra. Así ocurrió con el cisma religioso del siglo XVI, y de este modo si en cuanto al dogma se advierten posturas diferentes, en punto a intolerancia el fanatismo calvinista e inquisitorial muestran una común intransigencia religiosa. Y es que: «(L)a ortodoxia es exclusiva y no puede admitir la existencia de una rival: su rasgo esencial consiste en someter a todo el género humano bajo su dominio»; es decir, «... cualquier tipo de ortodoxia implica fatalmente una heterodoxia, en la acepción de un sistema erróneo y condenable».[2]

---

* Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

1 Véase al respecto, JOSÉ CARLOS MAINER: *Historia, Literatura, Sociedad,* Madrid, Espasa-Calpe, 1988.

2 *Obra inglesa de don José María Blanco White* (estudio introductorio de Juan Goytisolo), Barcelona, Seix Barral, 1974, pp. 267 y 268.

Quisiera mostrar unos ejemplos —si se quiere parciales, pero muy ilustrativos— de cómo la historia determina el pensamiento religioso en un momento histórico dado. En este sentido, el siglo XIX español es paradigmático. Si se habla en este siglo de una «cuestión religiosa» es porque ésta se entiende no sólo como un problema crítico de las mentalidades, sino como la manifestación de intereses políticos y sociales enfrentados. Por eso, respecto a la intolerancia religiosa en la España decimonónica, su estudio no debería descuidar, por una parte, las circunstancias históricas que sacuden los cimientos temporales del Estado Vaticano y, por otra, la naturaleza del carlismo y de los partidos ultramontanos en relación con la expansión del liberalismo y la consolidación del sistema de valores burgueses.

Como historiador de la literatura, mi aproximación a una «pedagogía de la tolerancia» es inevitablemente sesgada. No entraré a enjuiciar la cuestión, inextricable por otra parte, del dogmatismo o el relativismo en materia de doctrina católica. Tampoco me considero competente para tratar tal cuestión. No obstante, apuntaré una serie de datos que pueden ilustrar muy bien cómo se entendió el tema de la tolerancia religiosa en los debates religiosos e ideológicos en los que intervinieron católicos conservadores, ultramontanos, y los sectores progresistas y moderados del liberalismo español.

Dos posturas subyacen como telón de fondo histórico en los textos que citaremos a continuación: por una parte, la que representa el intento del reformismo español de transformar la España del antiguo régimen en una nación liberal, burguesa e industrial, según las pautas marcadas por las naciones más avanzadas de su entorno próximo —Francia e Inglaterra— y, por otra parte, la que perteneciente a la España tradicionalista se opone a esta transformación. Esta actitud defensiva y beligerante generó un pensamiento católico que en unos casos fue «burdamente reaccionario» —caso del tipo de literatura religiosa de carácter apologético al que nos referiremos—, y en otros conciliador y conservador, como el que caracteriza la obra de Jaime Balmes.

El autor de *El criterio* comprendió que su tiempo estaba marcado por el signo de la tolerancia:

> El espíritu de tolerancia que se ha difundido en las sociedades modernas y que han tomado por norma la mayor parte de los gobiernos, es otro de los motivos con que pudiera excusarse tan culpable descuido, y con que no dejaría de excitar numerosas simpatías. En efecto, la intolerancia en materias de religión, las persecuciones por motivos religiosos, tienen en contra de sí el espíritu del siglo; y así es que hasta en aquellos países en que domina una sola religión se nota que los gobiernos siguen un sistema de contemporización y lenidad que, excepto el ejercicio público de los cultos disidentes, nadie es incomodado por sus opiniones particulares sobre semejantes materias.[3]

Balmes consideraba, pues, que la actitud tolerante era consustancial a los tiempos modernos y necesaria para los espíritus religiosos, pero también demasiado tentadora para los irreligiosos, ya que no puede mostrarse intolerante aquel que mira con indiferencia todas las religiones. De ahí que Balmes arremetiera no contra el espíritu tolerante

3 «Indiferencia en materias religiosas», en JAIME BALMES: *Política y Constitución*, selección de textos y estudio preliminar de Joaquín Varela Suanzes, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988, p. 106.

—lo que sería no sólo anacrónico sino anticristiano— sino contra el indiferentismo en materia religiosa: «Una cosa es no traspasar los límites que deben respetarse, otra cosa es no obrar cual conviene dentro del círculo de la acción respectiva».[4] Y así obraría un gobierno, señala Balmes, que permitiese la enseñanza de doctrinas irreligiosas o los malos libros que atacan las verdaderas creencias. A Balmes, en definitiva, le preocupaban las ideas disolventes del siglo —el liberalismo, el materialismo, el socialismo...— porque veía en ellas no sólo síntomas de la secularización del mundo, sino las causas de la mundanización de la vida.

Balmes no era, ciertamente, un ultramontano. Sin embargo, el contexto de disputa ideológica e inquietud social que provoca en toda Europa la revolución de 1848, y la anexión de diversas provincias romanas por el Piamonte (1859-1860) generará un pensamiento católico de la intolerancia. Paradigma conspicuo de este pensamiento reaccionario y beligerante, traumatizado por los sucesos de 1848 es, por ejemplo, el vertido por Donoso Cortés en su célebre *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, libro que ve la luz el año 1851. En él puede leerse lo que sigue: «La intolerancia doctrinal de la Iglesia ha salvado el mundo del caos. Su intolerancia doctrinal ha puesto fuera de cuestión la verdad política, la verdad doméstica, la verdad social y la verdad religiosa; verdades primitivas y santas, que no están sujetas a discusión, porque son el fundamento de todas las discusiones; verdades que no pueden ponerse en duda un momento, sin que en ese momento mismo el entendimiento oscile, perdido entre la verdad y el error, y se oscurezca y enturbie el clarísimo espejo de la razón humana.»[5]

Sólo teniendo presente el contexto histórico de la época puede entenderse, además del tono apodíctico y sentencioso de la prosa de Cortés, la estimación positiva que en este texto adquiere la intolerancia como actitud defensiva del catolicismo más conservador. Pues bien, al socaire de este pensamiento se cultiva hacia mediados del siglo XIX un extravagante tipo de novela de carácter religioso y apologético, cuyo estudio está aún por hacerse. La lectura de estas obras debe actualizarse desde precisamente la perspectiva de los sucesos históricos antes citados. El interés para la historia de la novela española del XIX estriba en que ese pensamiento de la intolerancia, con vistas a su mejor difusión y penetración entre su público lector, se reviste con el ropaje formal de una trama narrativa de carácter folletinesco. Señal inequívoca de hasta qué punto la novela se convierte a mediados del siglo en el género literario por excelencia, no sólo como fuente de distracción («...todo el mundo devora con avidez la novela más insípida, más cuajada de inverosimilitudes y más inmoral»),[6] sino como medio ideal a través del que poder intervenir en la sociedad («De esta prodigiosa lectura que se encuentra en las novelas se han apoderado, como de un eficaz y seguro medio de propaganda, las tendencias todas de este siglo de novedades, de movimiento y de discordia»).[7]

---

4 *Ibid.*, p. 105.

5 *Ensayo...*, Madrid, Editoria Nacional, 1978, p. 133.

6 Palabras pronunciadas en 1860 por el duque de Rivas en su contestación al discurso de Cándido Nocedal de ingreso en la Real Academia de la Lengua, en JOSÉ CARLOS-MAINER: *La escritura desatada. El mundo de las novelas*, Madrid, Temas de Hoy, 2000, p. 24.

7 *Ibid.*

El título, por sí mismo significativo, de una de estas narraciones de tono apologético es el siguiente: *La Diosa y la Furia, o sea la caridad perseguida por el materialismo.* Su subtítulo enumera conceptos claves relacionados con la comprensión, muchas veces confusa, de la novela como género en la España de mediados del XIX: reza así: *Obra histórica, contemporánea, novelesca, y todo religiosa, útil a toda clase de personas, dirigida principalmente a la juventud.*[8] Obra del año 1863 que, como vemos, no oculta su vocación pedagógica y moralizante, pero que, a pesar de esto, se ofrece al lector bajo la pretensión de cumplir con los requisitos indispensables y adecuados que la nueva novela exige: los que apuntan a una novela que refleje el presente histórico.[9] Su argumento, en pocas palabras, gira en torno a la lucha que entablan los amigos y religiosos Asís y Solano contra los enemigos diabólicos de la religión católica encarnados en las doctrinas materialistas. Es notable destacar el tono beligerante de este relato y los abundantes cuadros bélicos que recrean las ilustraciones que acompañan al texto. En este caso, la «pedagogía de la intolerancia» surge de la actitud defensiva y ofensiva de la Iglesia católica más conservadora contra la sociedad liberal. No viene mal recordar aquí que poco tiempo después, el 26 de septiembre de 1870, Roma se convertirá en capital de Italia, al mismo tiempo que Pío IX se declarará «prisionero en el Vaticano». En un pasaje de una saga de esta obra encontramos unas ideas que ilustran muy bien, por una parte, la condena de Balmes del indiferentismo y, por otra, el pensamiento de Donoso Cortés sobre la valoración negativa de la tolerancia: «Pues esos secretarios de la Furia y conjurados, dije yo, son también los que enseñan la tolerancia, que es otra de las impías invenciones. Esta es una virtud que enseña la Diosa y proclamó Jesucristo: en su consecuencia es justa la tolerancia con el pecador que se extravía y quiere dejar el crimen; pero el pretender lo mismo con el obstinado en la maldad, con el que predica y plantea el establecimiento en todo reino y pueblo de toda religión, en lo que indica que no tiene ninguna verdadera, o cree que todas son falsas, el pretender tolerancia con todo escandaloso, esto es absurdo.»[10]

Un pasaje de *La familia de León Roch* (1878), de Galdós, parece aludir a este tipo de relatos. A buen seguro que este o parecido tipo de lecturas era el que con ávida fruición religiosa devoraban muchos de los personajes que pueblan las novelas que tras la revolución de 1868 se escribieron en España, como es el caso del personaje de María Egipcíaca:

> Aquel día, que era domingo, madrugó mucho y salió muy temprano de la iglesia, cumplido el precepto que más halagaba su espíritu. Como de costumbre, pasó parte de la ma-

---

8 Aparece como obra escrita por un misionero franciscano. La ficha bibliográfica de la Biblioteca Nacional informa que es seudónimo de Francisco Tiburcio Arribas. De este autor se consignan dos obras más de título revelador: *Viva el Cordero, caiga la Bestia: el misterio de iniquidad o conjuración satánica-humana contra Jesucristo por el Anticristo y por sus hordas (1871)*; y *Viva el Cordero, caiga la Bestia: el Solitario en Babel o Reto lanzado al diablo y brutales ministros de su iniquidad* (1875).

9 Véase, al respecto, M.ª ISABEL GIMÉNEZ CARO: *Recepción y teoría del género novelístico en España durante la época de Isabel II (1843-1868)*, Almería, Universidad de Almería, Servicio de Publicaciones, tesis doctoral 23, 1998.

10 Desconozco el título de esta novela y el año de su publicación. La cita textual proviene de un ejemplar que poseo en mal estado de conservación en el que faltan las 48 páginas primeras. Por su argumento y por contar con los mismos personajes de *La Diosa y la Furia...* debe tratarse de una continuación de ésta.

> ñana en lecturas religiosas; pero ha de advertirse que no había buscado sus textos en nuestra rica literatura mística, fundida en el crisol del espiritualismo más puro y que arrebataba el alma creyente, ya encendiendo en ella divinos fuegos, ya embelesándola con un discurrir metafísico y quintaesenciado. María apacentaba su piedad, triste es decirlo, con lo peor de esta literatura religiosa contemporánea, que es, en su mayor parte, producto de explotaciones simoníacas, literatura de forma abigarrada y de fondo verdaderamente irreligioso, tirando a sensual, que, combinada con el periodismo y con las congregaciones, es uno de los negocios editoriales más extensos de la librería moderna.[11]

Después de la «Gloriosa», el debate ideológico que se entabla en la sociedad española sobre cuestiones sociales y religiosas se traslada con especial virulencia al campo de la literatura. Como es sabido, Galdós y José María de Pereda son los autores de las novelas de tesis más interesantes de este período. De «tesis» así llamadas porque en ellas interesan más las ideas que se atacan o defienden que los valores púramente literarios o estéticos. La preocupación religiosa preside las novelas de tesis de Galdós. En concreto, tanto *Doña Perfecta* (1876), como *Gloria* (1876-1877) y la citada *La familia de León Roch* (1878) exponen las trágicas consecuencias que se derivan de un sentimiento religioso mal entendido. Para Galdós el fanatismo y la intolerancia serían los elementos que mejor caracterizarían la religiosidad de la España conservadora y tradicional. A este respecto es interesante destacar, en relación con las bases sociológicas que sustentan el discurso ideológico de la intolerancia, que en estas novelas el fanatismo es encarnado de forma sobresaliente por personajes femeninos. Muy probablemente porque, como señalara en su momento Concepción Arenal, «cuando la mujer saliendo de la esfera doméstica se preocupa de la cosa pública, es a impulsos del fanatismo político y religioso (...). Dícese que tal vehemencia es efecto de su mucha impresionabilidad; algo podrá influir, pero la causa principal es que, quien no tiene más que una idea, es dominado por ella, y cuando no se ve más que un elemento en cuestiones muy complejas, no puede haber exactitud en los raciocinios ni cordura en los procederes. Por eso, si el retraimiento social de la mujer es deplorable, hace todavía más daño cuando sale de él sin saber nada de las cuestiones en que influye».[12] Parecidos argumentos a éste esgrimirá la literatura liberal de la época cuando denuncie y critique la ignorancia que sustenta y da alas al fanatismo reaccionario.

Las novelas de tesis de José María Pereda representarían la cara ideológica opuesta y la respuesta puntual a las obras de Galdós. En *El buey suelto* (1877), *Don Gonzalo González de la Gonzalera* (1878) y *De tal palo tal astilla* (1880), Pereda considera, desde posiciones tradicionalistas, el progreso como el peligro a combatir y la fuente de todos los males que acechan a la sociedad española. En este sentido, los personajes más positivos de Pereda se muestran intolerantes, si bien con buena fe, frente a las novedades que creen perniciosas.

Pasado el período ideológicamente más combativo posterior a la revolución del 68, la mejor novela realista abandonó el tono doctrinal típico de las novelas de tesis. Respecto

11 Madrid, Aguilar, 1986, pp. 890 y 891.
12 *La mujer de su casa*, Madrid, 1883, p. 31.

al tema que me ocupa, escritores como Galdós, Leopoldo Alas «Clarín» o Palacio Valdés, que se distinguieron por su liberalismo moderado y su preocupación por los temas espirituales y religiosos, aportaron soluciones que apuntaban a una consideración positiva de la tolerancia en materia tanto religiosa como social.[13] Así, en *Los apostólicos* (1879), Galdós nos presenta las figuras tolerantes del padre Alelí y de Benigno Cordero, hombres rectos y bondadosos de ideas liberales, contrapuntos evangélicos de la violencia irracional que define a los ultramontanos y a los extremistas revolucionarios en las postrimerías del reinado de Fernando VII. Se describe por boca del padre Alelí un género de armonía y conciliación que se desearía fuera común entre todos los españoles. En concreto, sobre las ideas de su amigo Cordero dice lo siguiente: «Porque yo digo, ¿qué me importa que Benigno tenga la manía de leer a ese perdido hereje de Rousseau, si por eso no deja de ser buen cristiano y de obedecer a la Iglesia en todo? (...). No creas tú, los padres del convento me critican por esta tolerancia mía, y yo les contesto: "vale más un amigo en la mano que cien teorías volando". Mi carácter es así; en burlas disputo y machaco como todos los españoles; pero antes que tronos y repúblicas, antes que congresos y horcas está el corazón».[14] En otro episodio nacional, *Zumalacárregui* (1898), la crisis religiosa e ideológica del padre Fago simboliza la búsqueda de una solución equilibrada y tolerante que pugna por tener cabida entre los extremismos que representan respectivamente el carlismo y el liberalismo más exaltado y revolucionario. Pensemos también en el joven sacerdote protagonista de la novela de Palacio Valdés, *La fe* (1891), víctima inocente de los intereses creados, conservadores o liberales, de una sociedad hipócrita e intolerante. O traigamos a la memoria, por último, la venerable y cándida figura de don Fortunato Caimorán, el obispo de la Vetusta de *La Regenta* y modelo de evangélica caridad, una de las pocas figuras que el narrador nos retrata con simpatía. En todos los casos citados se trata de personajes que practican la tolerancia como guía moral de convivencia.

La cuestión religiosa —junto a la cuestión social a fines del XIX— se constituyó, pues, en el gran objeto de discusión de la España decimonónica. Se trataba, entre otras cosas, y por parte de los grupos conservadores y liberales que lideraban la política del país, de establecer los límites de lo que debía ser tolerable o intolerable en materia religiosa. La historia española del siglo XIX refleja perfectamente esta tensión entre posturas que en la mayoría de los casos se distinguieron por lo irreconciliable de sus planteamientos. El ejemplo de tolerancia que dieron Galdós y Pereda, buenos amigos en la realidad aunque no compartieran las mismas ideas, no prendió desgraciadamente en otros ámbitos de la sociedad española de la época. La religiosidad liberal que practicaron muchos españoles de la Restauración (los Fernando de Castro, Giner de los Ríos, Gumersindo Azcárate, Leopoldo Alas, por citar sólo unos nombres ilustres y ejemplares) demuestra que la «cuestión religiosa» y el espíritu de tolerancia no eran sólo efectos, como pensaba Balmes, del indiferentismo del siglo. No cabe dudar de la comprometida y dramática

13 A este respecto, véase RAÚL FERNÁNDEZ SÁNCHEZ-ALARCOS: «La doctrina social de León XIII en Galdós, Clarín, Palacio Valdés y Guillermo Valencia. Notas de un eco», en «Cien años de doctrina social. De la "Rerum Novarum" a la "Centesimus Annus"», *Corintios* XIII, 62-64 (1992), pp. 677-684.

14 Madrid, Alianza Hernando, 1976, p. 73.

vivencia espiritual y religiosa —nunca indiferente— que distinguió a las figuras arriba citadas: «He conservado esta seriedad —escribiría Azcárate en su *Minuta de un testamento*— en medio de las visicitudes por que han pasado mis creencias religiosas, así como he tenido siempre, y tengo al presente, una profunda repugnancia a todo aquello que revela un escepticismo ligero y mundanal en esta materia».[15] Lo cierto es que en España, a diferencia de otros países europeos, perduraron hábitos intolerantes que fueron contestados por muchas figuras preclaras del liberalismo, en muchos casos, más allá de la muerte. Piénsese, por poner un ejemplo emblemático, en las disposiciones testamentarias de Gumersindo de Azcárate que chocaron, entre otras muchas, con la ley intolerante que en su tiempo negaba el entierro en campo santo a aquellos que morían fuera del seno de la Iglesia Católica.[16]

En el espíritu de la Institución Libre de Enseñanza que representa Francisco Giner de los Ríos podemos hallar, respecto a la enseñanza de la religión dentro de la escuela, los fundamentos de una pedagogía de la tolerancia plenamente consciente y sistematizada: «Precisamente, si hay una educación religiosa que deba darse en la escuela es esa de la tolerancia positiva, no escéptica e indiferente, de la simpatía hacia todos los cultos y creencias, considerados cual formas, ya rudimentarias, ya superiores y aun sublimes, como el cristianismo, pero encaminadas todas a satisfacer sin duda en muy diverso grado —en el que a cada cual de ellas es posible—, según su cultura y demás condiciones, una tendencia inmortal del espíritu humano.»[17] De ahí que el propio Giner censure una interpretación utilitaria y materialista de la educación religiosa: «... en nombre del llamado "libre examen" racionalista y en abierta hostilidad a una religión positiva, o a todas. Así es como la denominación de enseñanza laica ha venido a ser en muchas ocasiones bandera agresiva de un partido, muy respetable, sin duda, pero que, en vez de servir a la libertad, a la tolerancia, ala paz de las cociencias y de las sociedades, sirve en esos casos para todo lo contrario.»[18]

En todos los casos citados, bien desde la novela bien desde el ensayo, hemos visto una serie de ejemplos que abordan el tema de la tolerancia y la intolerancia religiosas. Podría afirmarse, en este sentido, que la novela liberal burguesa del XIX propugnó la necesidad de una «pedagogía de la tolerancia» como base educativa sobre la que cimentar la convivencia de los españoles. Por desgracia, la realidad histórica —la que culminó en las terribles guerras y aniquilaciones del siglo XX— se encargó de hacer fracasar toda solución armónica, fruto del mutuo acuerdo. Con todo, sí podemos advertir y reivindicar el carácter precursor de muchas de estas posiciones reformistas y burguesas: prepararon el camino hacia una futura sociedad democrática basada en la integración pacífica de las diferencias.

---

15 Barcelona, edic. de Cultura Popular, 1967, p. 54.

16 Véase, JOSÉ JIMÉNEZ LOZANO: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978.

17 «La enseñanza confesional y la escuela» (1882), en *Estudios sobre educación*, Madrid, Espasa-Calpe, 1935, pp. 76 y 77.

19 *Ibid.*, pp. 78 y 79.

DOSSIER:

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y REALIDADES SOCIALES NUEVAS

(En los cincuenta años del Instituto Social León XIII)

Doctrina Social Católica para los tiempos nuevos

ÁNGEL BERNA QUINTANA*

Celebramos en este Curso 2000-2001 los cincuenta años de la fundación del Instituto Social León XIII.

Es interesante releer los documentos fundacionales:

1. Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades de Estudios. 24 de agosto de 1950 (Prot. num. 894/50):

> *«...Mons. Herrera, Obispo de Málaga, en nombre de la Comisión Episcopal para los Estudios Sociales... ha expuesto recientemente a la Santa Sede el proyecto de erigir en Madrid un Instituto Social dependiente de la Comisión Episcopal...*
>
> *Tengo el gran placer de comunicar a V. Eminencia (Cardenal Pla y Deniel) que el Augusto Pontífice, al paso que se complace de esta importante decisión que viene a poner la primera base de un Instituto, que será ciertamente coronado con éxito, envía de corazón su paternal bendición.*
>
> *Auguramos de todo corazón que el Instituto Social León XIII de Madrid podrá iniciar felizmente su preciosa actividad en el próximo mes de octubre.*
>
> *Firmado, Card. Pizzardo.»*

2. 25 de febrero de 1957. La misma Sagrada Congregación (Prot. num. 94/57/11):

> *«Teniendo comprobado que el Instituto de Estudios Sociales, denominado con el nombre del Sumo Pontífice León XIII, y creado en el año 1950 por este mismo Sagrado Dicasterio, instruye teórica y prácticamente cada día más alumnos en el bien espiritual y temporal del pueblo cristiano, tras un primer quinquenio cumplido en el desarrollo de la Iglesia y del pueblo, CONSTITUYE, ERIGE, Y DECLARA ERIGIDO A PERPETUIDAD el llamado Instituto Social León XIII, existente en Madrid, confiriéndole personalidad moral conforme a los cánones 100-102, con todos los derechos, obligaciones y privilegios que a tales personas morales corresponden.»*
>
> *«Dado en Roma, Palacio de San Calixto, el 25 de febrero de 1957, festividad de San Matías Apóstol... Cardenal Pizzardo, Prefecto, Confalonieri, Secretario.»*

3. Por Decreto de la misma Sagrada Congregación de 15 de agosto de 1964 se elevan sus estudios a la Categoría de Facultad Universitaria vinculándola académicamente a la Universidad Pontificia de Salamanca.

---

* Director General de la Fundación Pablo VI.

4. 10 de julio de 1968. La misma Sagrada Congregación. (Prot. num. 2408-68):

> «Leídos y examinados los 31 Artículos de que constan los ESTATUTOS de la FUNDACIÓN denominada PABLO VI, los ratifica, aprueba y confirma...»
> El artículo 1 dice: «La Fundación PABLO VI es la misma persona jurídica que, en cuanto tal, se denominó "Instituto Social León XIII". Josephus Schroffer, Secretario.»

Cumplimos, por tanto, los CINCUENTA AÑOS DEL INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII. FUNDACIÓN PABLO VI. Se proclamó solemnemente en el Acto de Apertura de Curso 2000-2001.

Esta es ahora la FUNDACIÓN PABLO VI, creada por el Cardenal Ángel HERRERA ORIA, erigida por la Santa Sede y reconocida como Fundación religiosa y benéfico-docente por el Estado. Institución cultural y de estudios superiores que realiza actividades importantes para la formación social y política y para el desarrollo sociocultural de los españoles en el sentido de la Doctrina Social de la Iglesia, a través de sus diversas Obras: Instituto Social León XIII con sus Facultades de Ciencias Políticas y Sociología, de Informática, Escuela Universitaria de Informática; Colegio Mayor Pío XII, Residencias de Posgraduados Pío XI y León XIII; Centro Superior de Estudios Tecnológicos y Sociales, para creación y difusión de la misma Doctrina Social de la Iglesia, formación de personas competentes en los campos de la acción social. Conocimiento e intervención profesional y cultural en la sociedad de la información y las tecnologías.

* * *

La Fundación Pablo VI acumula hoy un legado de historia y de elementos grande. Pero su finalidad y su preocupación más importante e inmediata van más allá de estos supuestos puramente materiales e históricamente importantes.

De la trayectoria histórica de este proceso se da cumplida cuenta en el *dossier* que recoge este número de la revista SOCIEDAD Y UTOPÍA. Las realidades sociales que a lo largo de estos cincuenta años se han ido gestando y construyendo constituyen ese legado que la historia de la Fundación constata y certifica de manera fehaciente. Los fines señalados a la misma por sus Estatutos han sido motivo de actuación y de su desarrollo, y van a continuar siendo el fundamento de su presente y su futuro. La Fundación promueve, y continuará promoviendo por cuantos medios resulten necesarios y posibles, la formación técnica y social de sacerdotes, religiosos y seglares, de ambos sexos, en las Ciencias Sociales, el mejor uso de los medios de información y comunicación y la más idónea preparación al servicio del bien común, a la luz siempre de la Doctrina Social de la Iglesia, de acuerdo con sus orientaciones y desde la mejor colaboración, teórica y práctica, con las instituciones apostólicas, sociales y docentes con que sea factible establecerlas.

El motivo, pues, de la preocupación presente viene a coincidir de hecho con el que incitaba a monseñor Herrera Oria, mediados los años cuarenta, y sobre todo desde la toma de posesión de su diócesis de Málaga, a pensar y a actuar con prisa, con imaginación y con su tradicional y reconocida competencia, ante la escasa, cuando no inexistente, *conciencia social de los españoles.*

Esa preocupación —cabría incluso decir, obsesión— continúa siendo el interrogante que hoy pervive dentro de la Fundación, y cabría incluso concretarlo de esta manera: De

vivir hoy el cardenal Herrera Oria, ¿cómo plantearía esa escasa, débil *conciencia social*, y esa frágil *conciencia ciudadana*, cuya ignorancia y pasividad vienen tolerando males, injusticias, marginaciones y exclusiones de todo tipo? ¿Cómo está, cómo se halla hoy esa *conciencia*, y por qué caminos debería ser impulsada, enriquecida y dirigida?

Porque sigue siendo patente la necesidad de una iluminación desde la Doctrina Social de la Iglesia y una aplicación de sus principios y diagnóstico a la sociedad española actual. Precisamente la revista de nuestra Facultad de Sociología «León XIII», SOCIEDAD Y UTOPIA, a través de sus diecisiete números, viene ofertando sus «diagnósticos» de la situación presente y las síntesis, en forma de *dossiers*, de los problemas, las inquietudes y los debates con que las sociedades, y más específicamente la sociedad española, se forman, desarrollan, claudican o logran salir adelante en medio de los más significativos cambios, transformaciones o conflictos. Precisamente hoy la Sociología apunta a motivos, preocupaciones, inquietudes y prismas nuevos. Las necesidades y carencias, que perviven junto a privilegios y dispendios por desgracia cada vez más frecuentes y con menor repercusión de la debida, reclaman otro tipo de análisis, de examen, de diagnósticos más próximos y más directos, que obliguen a una vuelta, o a una creación, de éticas más inmediatas y eficaces; de unas exigencias políticas y de unas orientaciones religiosas que sean eficientes, positivas y alentadoras a la hora de iluminar, servir o favorecer unas formas de producción, de relación, de vida en definitiva, más extensamente humanas y más intensamente gratificantes para todos.

Las necesidades presentes, las carencias e injusticias de todo tipo que nos rodean, y que a veces dan la impresión de abrumarnos, reclaman otra sociología, otra política, otras instituciones e incluso otra forma de ofrecer, difundir y alentar una Doctrina Social Católica cuya influencia y práctica repercuta en favor de nuevas y más válidas formas de hacer viable y práctico el mensaje religioso en ella contenido.

Hoy, a pesar del extraordinario avance de unas sociedades que han sobrepasado su etapa industrial y postindustrial y han arribado a un período en que lograron hacer del *futuro* una *realidad presente* gracias a las nuevas tecnologías que han facilitado y potenciado los cauces de información y comunicación, las sociedades —incluso las más desarrolladas que disfrutan y difunden estos excelentes *media*— no nos integran como personas, e incluso viven y padecen situaciones de desorientación y soledad. No podemos, permítase la expresión, coger de la mano a nadie; y las mismas instituciones, desde las inmediatas —la familia y el pueblo— a otras menos cercanas, sean sociales, políticas o religiosas, no parecen disponer de medios y de formas para llenar, suplir o reemplazar estos vacíos existenciales.

Se da importancia y se valoran los programas orientados o referidos a objetos; en tanto no se piensa o no se orienta la misma previsión y organización de sujetos, de personas a las que los objetos deben servir. En el juego de la vida se busca, como en determinados juegos compuestos de muchas piezas, la mejor forma de encaje de las mismas con vistas a obtener y conseguir la mejor y más completa figura; y se olvidan las maneras en que las personas y los grupos pueden y deben encajar en ese cubo de piezas, en el que se hace insustituible la coherencia, la constancia en torno a una línea de principios que necesariamente parten de la necesidad, de la urgencia en que las piezas encajen de la forma más perfecta, productiva y gratificante.

La vida de los hombres, la trayectoria de los grupos e de las instituciones se ha dividido e aislado de tal forma que el ser humano actual, individualizado, parece un artículo en el *stand*, un producto para el supermercado, dado que al mercado mismo no le interesamos como seres homogéneos, coherentes. Nos miran, nos consideran, nos valoran en nuestras peculiares segmentaciones: ricos, pobres, jóvenes, mujeres, mayores, consumidores de fines de semana, de «puentes» o de «lotes» de viajes, etc.

Miramos a nuestro alrededor, y tampoco encontramos coherencia. Ni en instituciones próximas, ni en las del más alto nivel. Cada uno parece de hecho un «lote de mercado»; un montón de incoherencias esenciales, que acaban manifestándose en forma de diversidades difusas, escepticismos rutinarios y multiplicadores, infidelidades a los más elementales principios. El patrimonio social de las personas se reduce cada vez más; y la reacción unitaria y coherente, en otras circunstancias y momentos habitual, a muchos problemas, injusticias y escándalos se desvirtúa, cuando no desaparece, en función de la prisa con que se precipitan noticias, eventos, escándalos, catástrofes.

La sociología trata de descifrar el «cubo de piezas»; pero programa el estudio conforme a la finalidad a obtener en el mercado de unos objetos específicos, no de las personas; excepto cuando interesan como consumidores, como gastadores. Si conforme al clásico pensamiento marxista, cada uno es el dinero que lleva en el bolsillo, la persona no parece ser otra cosa que un individuo en el supermercado; y cualquier intento de crear un renovado sentido de *cohesión social* no resulta producto de fácil demanda y de asegurada venta.

* * *

La Doctrina Social Católica, desde su perenne raigambre evangélica deberá partir de una contemplación distinta de la persona y de la sociedad. Ésta es algo más que un conjunto ordenado de compradores y vendedores; y las fórmulas de proyecto en función del *bien común*, y desde principios con los que se forme y actúe en coherencia con aquellos fines deberán primar si se quiere y se pretende que las personas busquen pertenencias, parciales o múltiples, que respondan también a preocupaciones y objetivos finales.

Se necesita, como proyecto y como guía una sociología nueva, y una Doctrina Social Católica igualmente nueva capaces de responder, de orientar y de servir a unas formas de producción, de relación, de humanización de las conductas y de proyección de la cultura de unas sociedades que conforman su pensar, su hacer y su vivir conforme las nuevas tecnologías vienen plasmando con una prisa y con una urgencia que hacen obsoletas las viejas formas de evolución, de transformación y de cambio.

Renace por todas partes un paganismo nuevo; y la sorpresa por la prisa con que se impone y domina está a la vez demandando y exigiendo un Renacimiento de formas nuevas de aplicación de la ciencia, de desarrollo de la vida, de relación con la trascendencia, de evangelización de pueblos y de hombres.

Hoy, se desarrolla y se manifiesta entre tanto la preocupación, la búsqueda de una sociología menos volcada en una programación de objetos, y más abierta a la correlación e integración de personas y de grupos. Se echa de menos y se busca también una ética nueva; sobre todo cuando las sociedades, con los movimientos de población que progresivamente afloran, devienen multiétnica, y, conforme recientemente señalara G. Sartori, pue-

den interpretar el multiculturalismo como la negación del pluralismo. Lejos de facilitarse integraciones diferenciadas, parece crecer una desintegración multiétnica, que vendría a probar, una vez más, que determinadas «piezas del juego» no reúnen las medidas para su integración.

La Doctrina Social de la Iglesia debería, en este sentido, optar por una apertura y por unas formas de análisis de juicio y de orientación para la acción social en las que predominara esta obligada y necesaria capacidad de oferta de principios, de acomodación de mensaje y de iluminación de las conciencias en favor y al servicio de unas libertades que no serán del todo completas en tanto no opten por una integración rica y plural en favor de un *bien común* manifiesta y permanentemente abordable.

Una historia inacabada y fecunda: La de la Doctrina Social de la Iglesia

R. M.ª SANZ DE DIEGO, SJ*

En esta ocasión no hay que explicar el título ni la razón de estas líneas. Dentro del cincuentenario del Instituto Social León XIII es claro que la Doctrina Social de la Iglesia es un ingrediente básico. Lo es también que, a su luz, se percibe la verdad de los dos epítetos: inacabada y fecunda. La Doctrina Social de la Iglesia[1] *tiene ya una historia larga —más de un siglo— pero no está completa: tiene vida por delante. Y, dentro y fuera del Instituto, ha sido fecunda —lo recuerda Juan Pablo II en Centesimus Annus 15— y puede y debe seguir dando fruto.*

La Doctrina Social de la Iglesia no empieza con *RN*. León XIII recogió mucho de lo dicho anteriormente por Papas, obispos y pensadores católicos, que habían ya reaccionado ante la revolución industrial. Desde entonces las intervenciones de Papas y obispos han ido formando un cuerpo de doctrina (SRS 1). En estas páginas recogeré, en siete etapas, esta historia inacabada y fecunda. Las siete etapas vienen marcadas por acontecimientos en parte externos a la DSI: por vocación, obligación y necesidad, ésta ha estado siempre abierta a los acontecimientos sociales. Y ha vivido siempre en diálogo con quienes, desde otras perspectivas, analizaban las mismas situaciones.[2]

1. ANTE LA PRIMERA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL

No nos extralimitamos al llamar «revolución» a la introducción de nuevas formas de producción a partir de la máquina de vapor. Fueron muchos los cambios que pro-

---

* Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

1 En adelante **DSI**. Utilizaré además las siglas habituales para designar los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia: **RN**: *Rerum Novarum* (León XIII, 15-5-1891); **QA**: *Quadragesimo Anno* (Pío XI, 15-5-1931); **MM**: *Mater et Magistra* (Juan XXIII, 15-5-1961); **PT**: *Pacem in terris* (Juan XXIII, 11-4-1963); **GS**: *Gaudium et Spes* (Vaticano II, 7-12-1965); **PP**: *Populorum Progressio* (Pablo VI, 26-3- 1967); **OA**: *Octogesima Adveniens* (Pablo VI, 15-5-1971); **EN**: *Evangelii Nuntiandi* (Pablo VI, 8-12-1975); **LE**: *Laborem Exercens* (Juan Pablo II, 14-9-1981); **SRS**: *Sollicitudo Rei Socialis* (Juan Pablo II, 30-12-1987); **CA**: *Centesimus Annus* (Juan Pablo II, 1-5-1991). **TL** significa *Teología de la Liberación*.

2 Expongo con más amplitud y soporte bibliográfico lo que voy a presentar aquí en *Periodización de la Doctrina Social de la Iglesia. Contexto histórico de sus principales documentos*, en A. CUADRÓN (coord.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1993, pp. 5-57. También en los capítulos 1-2 y 20-21 de la obra colectiva *DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, Una nueva voz para nuestra época* (PP 47), Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2000, XLI + 622 pp + un CD-ROM.

vocó.[3] Significó «domesticar» la fuerza motriz, poder disponer de ella dónde y cuándo se desease, con independencia de los factores naturales. Poder producir más cantidad, con más rapidez y mejor calidad, con menor esfuerzo humano... Se creó un nuevo centro de producción: la fábrica. Y ésta se convirtió en el centro de un remolino de consecuencias insospechadas.

- Ciertamente *se aumentó de forma insospechada la producción*. Esto exigió la creación de redes de distribución de los productos, un empleo mayor de carburantes para el transporte además del empleado para mover las máquinas, una red de comunicaciones mejor y el establecimiento de agencias de distribución y comercialización. Para que se consumiera lo que se iba produciendo fue necesaria la publicidad que cambiase los hábitos de los posibles consumidores.
- Desde el punto de vista financiero, la nueva forma de producción exigía cada vez *más capital*. Entraron en escena las entidades financieras, los bancos y la concentración de capital y poder económico, muy pronto supranacional.
- La obtención de materias primas y el vertido de residuos fueron cambiando lentamente el equilibrio medioambiental. Con el tiempo surgirá el problema *ecológico*.

La *industrialización* permitió obtener —más rápidamente y con mayor calidad— bienes que satisfacían las necesidades de la sociedad, aumentó la renta real de todos —aunque no en igual medida, pero sí en términos reales para todos— y permitió una mayor demanda y un ritmo renovado de crecimiento económico. Esta revolución tecnológica y económica se vio además acompañada por transformaciones políticas y sociales, casi simultáneas y mutuamente implicadas con la industrialización. Como ha señalado Juan Pablo II:

> A finales del siglo pasado, la Iglesia se encontró ante un *proceso histórico*, presente ya desde hacía tiempo, pero que alcanzaba entonces su punto álgido. Factor determinante de tal proceso lo constituyó *un conjunto de cambios radicales* ocurridos en el campo político, económico y social, e incluso en el ámbito científico y técnico, aparte del múltiple influjo de las ideologías dominantes. (...) Una *sociedad tradicional se iba extinguiendo*, mientras comenzaba a formarse otra, cargada con la esperanza de nuevas libertades, pero al mismo tiempo con los peligros de nuevas formas de injusticia y esclavitud (*CA* 4).

Concretando más, *Centesimus Annus* continúa hablando

- de «una nueva concepción de la sociedad, del Estado y, como consecuencia, de la autoridad»,
- de «una nueva forma de propiedad, el capital», y de una nueva forma de trabajo, el «trabajo asalariado», que se convierte en mercancía,
- y que llega a producir «la división de la sociedad en dos clases separadas por un abismo profundo».

Con razón puede hablarse de «revolución». Más aún si se repara en sus consecuencias. Bien conocidas son las que se producen *a corto plazo:*

---

3 En J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ: *La España Contemporánea*, tres tomos, Madrid, Istmo, 1991 se presta una atención abundante y precisa a las repercusiones de la industrialización en España durante los siglos XIX y XX.

- *la máquina sustituye al hombre y provoca inicialmente desempleo:* una máquina realiza el trabajo de varios artesanos y en menos tiempo;
- la instalación de fábricas en las ciudades provoca un éxodo del campo a la ciudad y da origen al nacimiento de los *suburbios*, en los que se hacinan en poco espacio familias numerosas sin infraestructura higiénica, ni escuelas, ni servicios;
- la *jornada laboral* se prolonga hasta 16-18 horas sin condiciones de seguridad; se emplean como mano de obra mujeres y niños, etc.

Nace así *una nueva clase social*, el trabajador industrial. Respecto a los *derechos políticos*, el Nuevo Régimen no cambió las condiciones de esta nueva clase social: continuó sin derechos —como en el Antiguo Régimen—, aunque ahora de forma más llamativa pues otras clases los tuvieron ya. Todo esto es bien conocido. Pero pasa más desapercibida *la principal novedad: la estabilización de la nueva clase proletaria*, su imposibilidad de cambio. Pues, al contrario de lo que ocurría en el mundo artesanal, en el que era posible ascender (de aprendiz a oficial e incluso a maestro), en el mundo de la industria era inmensa la distancia que separaba al proletario del «fabricante» o empresario. El proletario tenía muy difícil salir de su situación.

Realmente la industrialización cambió la condición de los obreros, a peor. Por eso, respecto a la cuestión social, hay *un antes y un después*, divididos por la revolución industrial. La industrialización planteó de forma distinta el antiguo mal social —la desigualdad hiriente en las condiciones de trabajo y de vida dentro de una sociedad— que ha existido prácticamente siempre.

Rerum Novarum (1891) y sus antecedentes

Frente a lo que a veces se piensa, *RN* no es la encíclica que inaugura la DSI. Antes de ella ya se habían pronunciado Pío IX, varios obispos y algunos pensadores seglares. *RN* tuvo el mérito de recoger buena parte de esa enseñanza y de dedicar todo su contenido monográficamente a lo que entonces se llamaba *«la cuestión obrera»*. Si León XIII no la abordó antes fue porque pensó que era preciso, ante todo, crear las bases de lo que hoy llamamos Doctrina Política de la Iglesia.

El Papa Pecci quiso recoger lo mejor del pensamiento ante la revolución industrial que había nacido en el seno de la Iglesia y que, sin ser muy abundante, era variado. Ante la nueva situación, como es bien sabido, reaccionaron varios socialismos que, con el tiempo tuvieron distintos apellidos. Y, en diálogo con ellos y con los teóricos del liberalismo económico se levantaron voces cristianas.

La respuesta de **Pío IX** había sido condenatoria de las ideas nuevas. Antes incluso de que apareciese el *Manifiesto Comunista*, de Marx y Engels (1848), el Papa había tomado ya postura ante el socialismo y el comunismo, englobándolos con otros errores de su tiempo: el indiferentismo, las sociedades bíblicas y las campañas contra el celibato sacerdotal. Los consideró amenazas al orden social y censuró además su carácter irracional y su pretensión de destruir desde sus cimientos la sociedad. Así en *Qui pluribus* (9-11-1846), en *Quibus quantisque* (20-4-1849) y en *Nostis et nobiscum* (8-12-1849). También sobre el capitalismo había pensado pronunciar condenas: varias de sus tesis económicas se fustigaban

en los borradores del Syllabus, aunque después la versión definitiva se orientó en otras direcciones de índole política.[4]

Con todo, las enseñanzas de Pío IX no eran más que una parte del pensamiento de la Iglesia. No era nueva en la Iglesia de finales del siglo XIX la reflexión sobre la cuestión obrera y León XIII pudo recoger mucho del pensamiento social de la Iglesia anterior a él.

Entre estos primeros pensadores sociales hay que citar al menos a Mons. **Ketteler** (1811-77), obispo de Maguncia; al austríaco **Vogelsang** (1818-90); a Mons. **Gibbons**, cardenal de Baltimore (1834-1921) y a los seglares franceses **La Tour du Pin** (1834-1924), **Albert de Mun** (1841-1914) —fomentadores de los Círculos Obreros Católicos— y **Leon Harmel** (1829-1915), perteneciente a la Escuela de Angers, dirigida por Mons. **Freppel**. En torno a otro eclesiástico, el suizo Mons. **Mermillod** (1824-92), se creó en Roma, hacia 1880, un Comité para el Estudio de las cuestiones sociales. En 1885 se denominaba **Unión de Friburgo.** En España destacan **J. Balmes, J. Donoso Cortés, J. Vázquez de Mella** y **Concepción Arenal.** Cuando salió a la luz pública, *RN* encontraba muchos precedentes teóricos y prácticos.

También prácticos. Aunque al hacer la historia de la DSI nos fijamos sobre todo en los documentos, no hay que olvidar que las ideas estaban acompañadas por hechos. El que no los recordemos o lo hagamos muy sumariamente no debe hacernos olvidar su existencia.

De RN conocemos con detalle su preparación,[5] las varias redacciones que se sucedieron, obra de dos jesuitas (el P. **M. Liberatore** y el cardenal **Mazella**), del dominico cardenal **Zigliara** y de los Monseñores Volpini y Bocali. Gracias a los borradores conocemos también la parte que León XIII quiso añadir: la referente a los sindicatos. Cuando se han cumplido los cien años desde su publicación, Juan Pablo II ha hecho notar en *CA* a propósito de *RN* que:

- Sus *claves de lectura* son la dignidad del trabajador y la relación entre el Estado democrático y los ciudadanos.
- Defiende, junto al derecho de propiedad, varios derechos del trabajador: a la asociación, al descanso, a una jornada laboral adecuada a sus fuerzas, a poder cumplir sus deberes religiosos y a un salario justo.
- Por eso *su trama y guía* es una correcta concepción de la persona humana y de su libertad.

Tras haber desacreditado la solución socialista que postulaba la desprivatización de la propiedad de los bienes de producción, señala con claridad las tareas que corresponden a la Iglesia, el Estado y los que hoy llamaríamos «agentes sociales»: patronos y obreros.

En una primera lectura *RN* es claramente antisocialista: defiende la propiedad privada y se opone a la lucha de clases. Es decir, se separa de dos de los ideales de Marx. Con todo acepta buena parte de su análisis al plantear el problema social y alguno de sus puntos de vista. En cambio, aunque el lenguaje es más suave, es muy crítico con el capita-

4 Cf. G. MARTINA: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*, Madrid, Cristiandad, 1964, T. III, p. 206.

5 G. ANTONAZZI: *L'enciclica «Rerum Novarum». Testo autentico e redazioni preparatorie, dai documenti originali*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1957.

lismo: piensa que el Estado debe intervenir en la economía en algunas ocasiones, niega la licitud moral de acogerse exclusivamente a la ley oferta-demanda a la hora de pactar los salarios y señala con ironía que lo vergonzoso no es trabajar con las manos sino explotar a los demás.

Sin duda *RN* inspiró muchas actitudes y reformas que fueron dando fruto en los años siguientes a su publicación, por obra de grupos de los que empezaron a llamarse «católicos sociales». A la vez es cierto que encontró oposición en grupos amplios. A algunos —socialistas, anarquistas y capitalistas— les molestaba que el Papa se metiese en ese campo y denunciase conductas inaceptables. Otros, más pacatos y menos abiertos a lo nuevo, pensaban que a la Iglesia no le tocaba intervenir en estas cuestiones tan temporales.[6] Pero en otros ambientes fue una bocanada de esperanza:

- **G. Bernanos,** en su *Diario de un cura rural,* lo recuerda así: «La encíclica *Rerum Novarum:* tú la lees tranquilamente como si fuera una pastoral cualquiera de Cuaresma. Entonces, pequeño mío, sentimos cómo temblaba la tierra debajo de nuestros pies. ¡Qué entusiasmo! Una idea tan simple como la de que el trabajo no es una mercancía sometida a la ley de la oferta y la demanda, que no se puede especular con los salarios ni con la vida de los hombres como con el trigo, el azúcar o el café, eran cosas que turbaban las conciencias. Por explicarlas desde el púlpito me tomaron por socialista.»
- También en las obras de algunos escritores españoles de los años posteriores a *RN* se advierten ecos de la encíclica. **Leopoldo Alas «Clarín»** alababa «el gran sentido cristiano y civilizador (...) que inspira la política social del admirable León XIII». **Benito Pérez Galdós** pone en boca de su personaje Nazarín la convicción de que el salvador de la humanidad será un Papa; y en las de otros personajes de sus novelas, ideas sacadas de *RN*. Lo mismo puede afirmarse de otro novelista, situado en ondas ideológicas diferentes de la galdosiana: **Armando Palacio Valdés** y, en el otro extremo, **Vicente Blasco Ibáñez,** que llama a León XIII «el primer socialista del verdadero socialismo» [7]

Fueron numerosas las peregrinaciones obreras a Roma para agradecer al Papa su defensa de los obreros.[8] Con *RN* la sociedad se percató de que la Iglesia tomaba postura ante la cuestión social.

---

6 Juan Pablo II en *CA* 15 ha recordado la fecundidad de *RN*, inspiradora de muchas reformas sociales. En R. M.ª SANZ DE DIEGO: *Pensamiento Social Cristiano I,* Madrid, Ed. UPCO, 9.ª ed., 1998, se incluyen algunos textos políticos posteriores que hacen referencia a la inspiración de su política en *RN*: el Manifiesto de la Unión Conservadora (20-1-1898) y el Acta Política de la Conferencia de Loredán (Comunión Tradicionalista, 20-1-1897): pp. 81-84. Sobre la repercusión de *RN* en España es imprescindible F. MONTERO: *El primer catolicismo social y la «Rerum Novarum» en España (1889-1902),* Madrid, CSIC, 1983. Más brevemente me había referido a ello en *La Iglesia española ante el reto de la industrialización,* en R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.): *Historia de la Iglesia en España,* Tomo V, Madrid, 1979, pp. 622-623.

7 Ver R. FERNÁNDEZ SÁNCHEZ-ALARCOS: «La doctrina social de León XIII en Galdós, "Clarín", Palacio Valdés y Guillermo Valencia», *Corintios XIII,* 62-64 (1992) 677-684.

8 Acerca de la que organizó el P. Antonio Vicent, SJ, en España en 1894 he escrito «El catolicismo social español ante la peregrinación obrera de 1894», *Estudios Eclesiásticos,* 55 (1980) 3-26.

2. LOS PRIMEROS PROBLEMAS: «MAYORÍA DE EDAD»

RN había recogido buena parte del pensamiento social de la Iglesia anterior a 1891. No quiso, sin embargo, solucionar todos los problemas y tampoco quiso tomar partido en cuestiones sobre las que los «católicos sociales» no tenían un criterio común. Dos de ellas fueron la confesionalidad de los sindicatos y el salario familiar.

- No se le ocultaban a León XIII las ventajas de que los trabajadores católicos formasen sindicatos católicos. A la vez, tampoco ignoraba las dificultades de esta opción. En 1895, dirigiéndose a los obispos de los Estados Unidos de América del Norte en la encíclica *Longinqua Oceani* 17 (6-1-1895) dejaba abierta la cuestión.
- Tampoco tomó partido por la obligatoriedad de pagar un salario que fuese suficiente para alimentar a la familia pues era consciente de que no se podía discriminar positivamente al padre de familia que realizaba el mismo trabajo que otro que no tuviera obligaciones familiares.

Junto a estos problemas había otros: la conveniencia de fundar sindicatos puros (de sólo obreros) o mixtos, con obreros y patronos, por ejemplo. La práctica resolvió esta duda. Sobre los puntos anteriores, él mismo se inclinó —carta del cardenal Zigliara al cardenal Gossens—[9] por el salario familiar, mientras que la cuestión de la confesionalidad siguió siendo objeto de discusión entre los católicos.[10]

Ligados en parte a esta cuestión están varios problemas. Destaco, entre todos, dos:

- *La participación de los cristianos en la vida pública.* En sus encíclicas sobre cuestiones políticas León XIII había aceptado el Estado Liberal y animaba a los católicos a participar en política. Con una excepción: Italia. La forma en que se gestó el Reino de Italia, arrebatando por la fuerza al Vaticano los Estados Pontificios, movió a Pío IX a una decisión extrema: el «*non expedit*». Los católicos italianos no podían ser ni electores ni elegibles. La medida era de eficacia más que dudosa. Dentro de la «Opera dei Congressi» existían líneas diferentes respecto a la consigna papal. León XIII intervino desaconsejando la creación de partidos católicos y animando más bien a la acción social, al margen de los partidos. El asunto tuvo que ser tratado de nuevo por Pío X y sólo la I Guerra Mundial contribuyó a que Benedicto XV enterrase el «non expedit» y la Santa Sede mirase con buenos ojos la creación de la Democracia Cristiana por **Don Sturzo.**[11]
- *Los sindicatos.* Pío X tuvo que intervenir también a propósito de la confesionalidad sindical. Pero fue en tiempo de Pío XI cuando una consulta del cardenal **Liénart**, obispo de Lille, a la Congregación del Concilio a propósito de la orientación presunta-

9 Cf. J. M.ª GUIX: «El trabajo», en *Profesores del Instituto Social León XIII*, Curso de Doctrina Social Católica, Madrid, BAC, 1967, p. 514.

10 Respecto a España, cf. J. GOROSQUIETA: «El drama de la confesionalidad sindical en España (1900-1931)», *Revista de Fomento Social*, 116 (1974), 381-389. Más brevemente he abordado esta cuestión en «Sindicalismo actual y Doctrina Social de la Iglesia», *Corintios XIII* (1990), 210-213.

11 Resultan muy clarificadoras las páginas que dedica a esto E. NASARRE: «El compromiso político del cristiano», en A. CUADRÓN (coord.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1993, pp. 739-747.

mente marxista de un sindicato católico, permitió al Dicasterio vaticano manifestar su preferencia por la aconfesionalidad. Como ahora indicaré, ésta será la enseñanza de *QA*.

Sin duda se trataba de problemas de «mayoría de edad» de los católicos sociales, que iban acostumbrándose ya a tomar decisiones. En todo el mundo católico iban creciendo las asociaciones seglares, de pensamiento y acción social. En Bélgica, en torno al cardenal **Mercier**, nace la Unión de Malinas.[12] En España, la Asociación de Propagandistas, el Grupo«Democracia Cristiana», el Partido Social Popular, Acción Social Popular, más tarde Fomento Social... Se ha aludido ya al partido de Don Sturzo en Italia, a los Sindicatos Católicos y a los Congresos Católicos, que tienen lugar en varios países, a los que hay que añadir las Semanas Sociales.

No tienen el mismo valor todas las tomas de postura ni hay siempre unión entre los católicos sociales. Es también un signo de mayoría de edad.

3. LA CRISIS DE LOS SISTEMAS ECONÓMICOS

Quienes, hace una docena de años asistimos a la caída del Muro de Berlín, pudimos en un primer momento tener la impresión de que era algo nuevo. No lo era tanto. Casi sesenta años antes caía estrepitosamente otro «Muro». Pienso en la caída de la Bolsa neoyorkina de Wall Street, la calle del muro. El «Viernes negro» (24-10-1929) simbolizó la caída del capitalismo, tras «los felices veinte».

No era la primera caída de un sistema. Ya años antes se había derrumbado en buena parte el inventado a la sombra de Marx. Éste murió (14-3-1883) fracasado: su sistema no se había impuesto en ningún sitio, pese a sus profecías el capitalismo no desaparecía, sino que prosperaba y, para colmo, el mismo movimiento obrero que él había querido unir, estaba dividido: socialistas y anarquistas. Seis años después de su muerte, un grupo de sus sucesores creó, ya sin los anarquistas, la *II Internacional*. Con los años, ya en el siglo XX, su orientación se fue haciendo más centrista. La I Guerra Mundial evidenció su nulo influjo. Pretendía mantener a los obreros al margen de toda lucha que no fuera la de clases. Pero en 1914 los obreros se sintieron más alemanes o franceses que proletarios y lucharon unos contra otros. En esta situación, **Lenin** provocó la caída de los zares, instauró en Rusia el régimen comunista y creó la *III Internacional*. De nuevo el movimiento colectivista se desunía. Y a finales de los años 20 no se percibía como un éxito la implantación del comunismo.

En la misma década iban emergiendo los totalitarismos. **Hitler** y **Mussolini**, todavía no manchados con crímenes, iban consiguiendo superar la crisis y unificar a la población de sus países en torno a su proyecto. No parece casual que el totalitarismo prendiese sobre todo en las dos naciones más jóvenes de Europa, Alemania e Italia, formadas ambas en el XIX y capaces de desengancharse de viejas soluciones caducas: el capitalismo del XVIII y el marxismo decimonónico.

En esa situación hay una certeza: no valen las fórmulas antiguas y la nueva despierta inquietudes. En este contexto Pío XI inaugura una costumbre que perdura hasta hoy: conmemorar *RN*.

---

12 Cf. UNIÓN INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOCIALES: *Códigos de Malinas*, Santander, Sal Terrae, 1954.

La múltiple intervención de Pío XI

Quadragesimo Anno se escribe con un objetivo triple:

- Recordar los frutos que ha producido *RN*.
- Aclarar ciertas dudas que han surgido en su interpretación.
- Restaurar y perfeccionar el orden social: a ello dedica el apartado V de la Parte Segunda. Y evalúa las tres ideologías y sistemas aludidos en tono muy crítico.

En realidad este último objetivo es el básico. A él se orienta la mayor parte de la encíclica. Para ello enumera tres principios que pueden cimentar el nuevo orden social y separan nítidamente la propuesta de Pío XI de los sistemas imperantes:

- frente al capitalismo, defiende *la ilicitud moral de la ley oferta-demanda* como criterio único de actuación;
- frente a los colectivismos marxistas, propugna la *colaboración, que supere a la lucha de clases;*
- frente al totalitarismo naciente, expone el *principio de subsidiariedad.*

Aunque sea lo más importante, no se agota QA en la presentación de su modelo —que algunos han llamado *solidarismo*— ni tampoco en la crítica contundente a los sistemas existentes:

- Al *capitalismo* lo califica con dos adjetivos duros: injusto y engañador. Injusto, porque pretende reservarse exclusivamente las ganancias para sí y porque mantiene la ley oferta-demanda pese a su inmoralidad. Es engañador porque, prometiendo libertad, ha impuesto una dictadura, en la que dominan los más violentos y los más desprovistos de conciencia. Los números 105-109 desacreditan a quienes creen que la DSI ha sido siempre complaciente con los ricos y poderosos: han triunfado, dice, los más violentos y los más desprovistos de conciencia.
- Distingue entre las dos clases de *socialismos.* Al comunismo lo descalifica rápidamente por su postura ante la propiedad y la violencia. De hecho tratará más detenidamente sobre él en Divini Redemptoris (1937). Sobre el socialismo dice que, aunque se ha acercado a la postura de la Iglesia en ambos puntos, sus ideas sobre el hombre y de la sociedad son tan distintas que no se puede ser buen cristiano y verdadero socialista.
- Acerca del *totalitarismo* sabemos ya que Pío XI introduce unos párrafos al final de la segunda parte de *QA*. En ellos describe el sistema corporativo mussoliniano y lo evalúa. Aunque en algunos aspectos resulta positivo —paz, cooperación— no respeta el principio de subsidiariedad y otorga excesivo poder al Estado.

Junto a estas tomas de postura, *QA* completa la enseñanza de León XIII: es más matizado que él —no en vano han pasado 40 años y los socialistas han moderado sus ataques— en la defensa de la propiedad privada y deja abierta la puerta para que los obreros católicos puedan afiliarse en determinadas condiciones —que se repiten con facilidad— a un sindicato neutro. El ideal de la confesionalidad pasa así a la historia.

Al margen de esto, una novedad fecunda será el tratamiento de lo relacionado con el salario. En lo que se refiere a su cuantía, precisó más que León XIII. Éste se limitó a des-

acreditar los flujos del mercado y la mera legalidad como únicos criterios morales. A base de un análisis de lo que es el trabajo humano dedujo que, como mínimo, tenía que ser suficiente para satisfacer las necesidades mínimas del obrero, y dejó abierta, como sabemos, la necesidad de que respondiese también a sus necesidades familiares. **Pío XI** llegó más lejos: determinó que la cuantía del salario debía fijarse atendiendo a tres factores: las necesidades del obrero y su familia (el salario familiar se acabó imponiendo), la situación de la empresa y el bien común.

Aún más novedosa y fecunda es su propuesta del *contrato de sociedad*. En el campo católico se había subrayado tanto el carácter personal del trabajo que algunos creyeron que el sistema de salario era injusto, fuese cual fuese su cuantía.[13] Argumentaban que el contrato salarial reducía al trabajador a la condición de mercancía: se compraba su trabajo, es decir, su persona. Pío XI aclaró que esto no era así. Pero añadía que era mejor completar el contrato de trabajo con el de sociedad. Por él el trabajador recibía, además de su sueldo, participación en la propiedad, los beneficios o la dirección de la empresa. Así se evidenciaba que no se le consideraba mercancía. Sobre todo, se abría así paso una nueva concepción de la empresa, a la que volverán en varios momentos algunos Papas posteriores.

La actividad magisterial de Pío XI no se agotó en *QA*. Prescindiendo de su forma de abordar temas de indudable calado social —matrimonio, educación— y de su respuesta a las persecuciones que sufrió en su tiempo la Iglesia en España y México, nos interesa recordar su nítida toma de postura frente a todas las formas de totalitarismo: *Non abbiamo bisogno* (1931, respuesta a Mussolini a las seis semanas de *QA*) y las dos denuncias que aparecieron con una semana de distancia en marzo de 1937: *Divini Redemptoris*, contra el comunismo y *Mit brennender Sorge*, contra el nazismo.

4. LA II GUERRA MUNDIAL, LA PAZ Y LA «GUERRA FRÍA»

Pío XI murió en febrero de 1939, sin llegar a leer un discurso, en el que, una vez más, se enfrentaba al totalitarismo, y sin publicar una encíclica contra el racismo en la que había pensado.[14] Le sucedió Eugenio Pacelli, su Secretario de Estado.

El pontificado de **Pío XII** estuvo marcado en su primer quinquenio por la II Guerra Mundial. Sólo incidentalmente cabe aquí recordar que le movió un triple empeño: evitar la guerra antes de que empezase, humanizarla una vez desencadenada y mantenerse como autoridad moral para cuando, finalizada la contienda, se llegase a la paz, aunque la división entre los vencedores originase lo que se dio en llamar «guerra fría», nada fría para quienes tuvieron que sufrir sus efectos detrás del «telón de acero». Pío XII, diplomático de raza, pensaba que tenía una misión durante la guerra y después de ella, orientada inequívocamente hacia la paz.

---

13 Así, la Confederación Nacional de Sindicatos Obreros Católicos en 1919. Del régimen de salariado opinan que «es un régimen imperfecto de transición» y aspiran a que termine: cf. R. M.ª SANZ DE DIEGO: *Pensamiento Social Cristiano I*, p. 164.

14 Cf. el discutido libro de G. PASSELECQ-B. SUCHECKY: *El silencio de la Iglesia frente al fascismo. La encíclica de Pío XI que Pío XII no publicó*, Madrid, PPC, 1997.

El magisterio de Pío XII

Desde esta perspectiva se ha podido acusar al Papa Pacelli de silencio ante los crímenes nazis. La amplísima bibliografía —documental, testimonial e historiográfica— acerca de este asunto[15] permite deducir con seguridad algunas consecuencias:

- La actuación del Papa Pacelli —su magisterio y su ayuda práctica a los perseguidos— hasta 1958, fecha de su muerte, fue casi unánimemente alabada, especialmente desde el campo judío.
- Sólo a partir de 1963, tras la publicación de una obra teatral, *El Vicario*, del joven protestante alemán R. Hochhuth, comienza una campaña de ataques a los presuntos silencios del Papa.
- La Santa Sede publica entonces la documentación existente en el Archivo Secreto Vaticano sobre este asunto, en doce tomos.[16]
- A la luz de esta documentación queda claro que el Pío XII denunció públicamente tres veces los crímenes nazis: condenando las leyes eufemísticamente llamadas «de eutanasia» (1940), en el Radiomensaje de Navidad de 1942 y en la Alocución Consistorial de 1943. En otras ocasiones aludió sin concretar a hechos que podrían obligarle a intervenir, pese a su deseo de mantenerse imparcial. En privado protestó con abundantes datos concretos ante el embajador del Führer, Von Papen.
- La razón que siempre —durante y después de la guerra— adujo para explicar lo escaso de sus intervenciones fue triple: una denuncia pública era inútil ante Hitler, empeoraba la situación de los perseguidos y haría más difícil su labor al finalizar la guerra. Las dos primeras razones son las que adujo ante el Tribunal de Nürenberg la Cruz Roja para explicar su silencio.
- Resulta sorprendente que se acuse de silencio a Pío XII cuando él, que ciertamente habló en escasas ocasiones de los crímenes nazis, lo hizo más que la ya citada Cruz Roja, que los gobiernos de los Aliados y que las mismas comunidades judías situadas fuera del alcance de las represalias de Hitler.

Al margen de esto, el magisterio social de Pío XII fue amplio. No lo expresó a través de encíclicas, sino por medio de radiomensajes y discursos. El medio elegido le obligó a ser breve y exacto. Con frecuencia fue, además, brillante. Y se acercó de forma nueva a viejos problemas: el concepto de Bien Común y el destino universal de los bienes, que harán de dominio público el Papa Juan XXIII y el Concilio Vaticano II se encuentran ya en la enseñanza de Pío XII. Finalizada la guerra, impulsó decididamente a los cristianos a la «consagración del mundo», a la acción social y política.

Entre los documentos sociales de Pío XII destacan el Radiomensaje *La Solennità* (1941) con el que conmemoró el medio siglo transcurrido desde *RN*, otros radiomensajes, especialmente *Oggi e Il Popolo*, la Constitución Apostólica *Exsul Familia*, sobre la

---

15 Me he ocupado de él brevemente en «¿Silencio de Pío XII en la II Guerra Mundial?», *XX Siglos*, 42 (1999/4) 52-59.

16 B. SCHNEIDER, A. MARTINI, R. GRAHAM y P. BLET: *Actes el Documents du Saint Siége relatifs à la Seconde Guerre Mondiale* (en adelante, *Actes*), 12 tomos, Librería Editrice Vaticana, 1965-1981.

emigración y muchos discursos. Todo ello forma un magisterio abundante, cuyos logros mejores divulgará Juan XXIII.

5. LA MUNDIALIZACIÓN DE LA CUESTIÓN SOCIAL

A lo largo de la década de los 60 se produce en el primer mundo una serie de cambios científico-técnicos, socioeconómicos y políticos, que configuran con rasgos distintos especialmente al Primer Mundo. Juan XXIII, con su afición a lo empírico —como hijo de labradores tuvo siempre los pies en la tierra— los describió sucintamente en *MM* 46-49:

Concretó así los **cambios científicos, técnicos y económicos:**

- La *energía atómica* —antes empleada como sembradora de muerte y destrucción— se emplea también para fines pacíficos.
- Los avances de la *química* permiten sintetizar en laboratorio substancias necesarias que en la naturaleza escasean.
- La *cibernética* ha causado una nueva *revolución industrial:* perfecciona los procesos de producción y consigue aumentar ésta y abaratarla a medio plazo.
- También se moderniza *la agricultura* y se espera hacerla mucho más productiva.
- Las comunicaciones y los medios de comunicación social llevan a la *casi total desaparición de distancias entre los pueblos.*
- Ha comenzado la *carrera espacial:* al final de la década, en 1969, el hombre pondrá el pie en la Luna.

El **cambio social** lo describió así:

- En los países más ricos, *la Seguridad Social* asegura un futuro sin temores a toda la población. Y se puede esperar que esto se extienda a todos los países.
- Es grande la responsabilidad de *los sindicatos* y creciente su participación en la vida económica de sus propias naciones.
- En casi todos los países *se ha elevado el nivel de vida y de instrucción.*
- Como consecuencia de la nueva revolución industrial se hace frecuente *el cambio de trabajo* al surgir nuevos empleos, aunque a algunos trabajadores —los mayores, los menos capaces de reciclarse— este fenómeno les perjudica.
- Por la mayor facilidad de comunicaciones *hay más conciencia de los desequilibrios* económicos. Pero se confía en que pueden ser remediados.

Finalmente, fijó su atención en el **cambio político,** que describió de esta forma:

- *El poder político ya no es patrimonio de una clase social:* se llega a él desde todas.
- *El Estado tiene una intervención creciente en la vida nacional:* regula campos que antes eran competencia privada (sanidad, educación, economía), dispone de una información más abundante y precisa sobre cada ciudadano y le transmite opiniones y consignas por los MCS.
- El mapa político, especialmente en África, varía substancialmente al producirse la *independencia de las colonias* durante esta década.
- Dentro también del marco político internacional, el Papa destaca el crecimiento en número y prestigio de las *organizaciones internacionales,* que, en esta década optimista, se consideran muy efectivas o, al menos, prometedoras.

Junto a estos cambios, indudables, hay que señalar otros cuatro, algo posteriores en el tiempo y en parte ligados a ellos: el cambio de talante político, el cambio en la sensibilidad social mundial, la aparición de nuevas ilusiones y el cambio en la Iglesia:

- Políticamente *se pasa de la guerra fría a la distensión.* Tras la creación del muro de Berlín (1961) y la crisis de los misiles de Cuba (1962), comienza el deshielo entre los EE.UU. y la URSS. Las personalidades de **Kennedy** y **Khrustchev** influyen en esta actitud nueva. En Occidente se va imponiendo la democracia como un ideal accesible.
- Ha aumentado la *sensibilidad social ante los desequilibrios y desigualdades económicas.* En esta era optimista se cree que es posible superarlos. Se arbitran los Planes de desarrollo, que alcanzan al Primero, Segundo y Tercer Mundo. Y se apunta al Estado del Bienestar como modelo.
- Mayo del 68 es una fecha simbólica: expresa, junto a otros movimientos más efímeros, *la aparición de ilusiones nuevas.* «La imaginación al poder» expresaba la esperanza del mundo universitario francés: que se superasen rutinas y unidimensionalidades. Un año después el hombre pone el pie en la Luna: una ilusión hecha realidad.
- El Papa Juan convoca el *Concilio Ecuménico Vaticano II,* que supondrá para la Iglesia universal una apertura de ventanas y un cambio de orientación en teología, pastoral y especialmente en la actitud y presencia de los cristianos en el mundo. Muerto Juan XXIII, Pablo VI vuelve a convocar el Concilio, lo conduce hasta su final y comienza su primera aplicación ilusionada.

Siendo todos estos factores muy importantes, de entre todos ellos quiero destacar dos, muy directamente ligados al objeto de estas páginas:

- La *«tercera» revolución industrial.* Se puede discutir el ordinal. Se justifica llamando «primera» a la introducción de la máquina de vapor y «segunda» al empleo de la electricidad. Ahora son la electrónica y la informática quienes cambian con rapidez las formas de producción. Además de problemas paralelos a los que creó la «primera» revolución industrial, aparecen otros nuevos: la necesidad de renovar urgentemente el utillaje, destinando a ello parte substancial del beneficio empresarial con detrimento de la partida que se dedicaba a los salarios, la aparición de nuevos oficios, la movilidad laboral...
- La *mundialización de la cuestión social.* La facilidad de comunicaciones y la celeridad en la transmisión de noticias y de productos arrinconan el conflicto obrero-patrón como expresión del problema social. A partir de ahora el centro del interés será más amplio: los sectores y zonas dentro de una nación con prosperidad desigual y los países desarrollados o todavía en vías de desarrollo. El problema social que ya en *QA* aparecía ligado a sistemas supranacionales, ahora se hace decididamente mundial.

A esta situación nueva, a esta nueva revolución industrial, responderá el magisterio eclesial a través de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II.

Juan XXIII

Con el buen Papa Juan, ya Beato **Juan XXIII,** comienza una etapa nueva en la DSI. Para ser exactos hay que decir que el Papa Roncalli, como Moisés, llegó a ver

la nueva época pero no entró del todo en ella. Con todo, sin duda, esta nueva época nace de sus intuiciones, especialmente de la convocatoria y celebración del Vaticano II.

A partir de estos años los documentos sociales magisteriales se multiplican. Es señal de un nuevo talante y, también, de la aceleración de los acontecimientos a los que la Iglesia quiere responder. Juan XXIII contribuyó a esta colección de documentos con dos encíclicas: *Mater et Magistra* y *Pacem in terris*.

MM (15-5-1961, nueva conmemoración de *RN*) refleja muy bien la personalidad del Papa Juan: hijo de campesinos, piensa y escribe con los pies en la tierra; hombre de Dios, se enfrenta a los problemas con una sobrenaturalidad, en él natural, que tiene como consecuencia para él un optimismo hondo. Por su realismo, plantea de forma nueva problemas ya tratados por sus predecesores: la propiedad, el salario, la socialización, las estructuras económicas.

- Acerca de la *propiedad* hace notar que el tema se plantea en el siglo XX de forma diferente a cómo se planteó antes: ya no tiene fuerza el argumento de futuro para justificarla, pues la mayoría de los hombres aseguran su futuro de otra forma. Otros factores —el poder de decisión— y otros valores económicos tienen más importancia que la mera propiedad.
- Sobre el *salario* examina con realismo las diferentes causas que explican que sean bajos. Añade, además, a los criterios de Pío XI para determinarlo, la ilicitud de la ley oferta-demanda y del arbitrio de los poderosos y, en positivo, la aportación real del trabajador a la producción. Ante un problema nuevo —la autofinanciación obligada de muchas empresas que tienen que invertir sus beneficios en la renovación de la maquinaria a corto plazo para no quedarse fuera del mercado, con la inevitable consecuencia de la restricción salarial— retoma el contrato de sociedad presentado por Pío XI en *QA* y hace ver su utilidad en estas circunstancias.
- Hace notar que el fenómeno de la *socialización* —así llama él a la mayor densidad de relaciones sociales que se produce en estos años— tiene ventajas e inconvenientes, e invita a optimizar sus resultados.
- Atiende a las *estructuras económicas* (que en *MM* significan las condiciones en las que se desenvuelve la actividad laboral) como un elemento más de la justicia. Puesto que el Estado tiene cada vez más poder, la socialización se impone y la vida económica se hace más compleja, presenta como idea clave la participación en las estructuras.

Es muy importante —a ello dedica las parte III y IV de *MM*— cómo se abre a la mundialización de los problemas y se acerca a otras ideologías con confianza y sin reservas. Invita a todos los creyentes a participar en los problemas sociales basándose en la DSI. Aunque la concepción que tiene de ella es en algunos aspectos aún tradicional —en el mismo título de la encíclica presenta a la Iglesia como Maestra, afirmación que será matizada y superada pocos años más tarde por el talante conciliar— es novedoso el enfoque: más que argüir desde el derecho natural y la razón, acude a lo empírico y sociológico y a una visión de fe para fundamentar las afirmaciones. Sin perder de vista a los no creyentes, la DSI aporta a la humanidad lo más específico que tiene la Iglesia: la Revelación. Y, desde ella, se coloca al hombre como fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales (*MM* 218).

Una de las aportaciones más conocidas de *MM* es su definición de *Bien Común* (*MM* 65), inspirada muy cercanamente, como ya dijimos, en Pío XII. Ha pasado a ser uno de los conceptos básicos, repetidos y utilizados por los documentos posteriores de la DSI, fecundo y aclarador —no es ni el bien de la mayoría, ni la igualdad de todos, sino la creación de posibilidades para que cada uno desarrolle al máximo sus posibilidades—[17] y aceptado, en teoría al menos, por casi todos los expertos en ciencias sociales. Puede ser una plataforma para un diálogo entre diferentes concepciones de la vida pública.

Pues no es el bien de todos, ni siquiera el de la mayoría, ni la simple armonización de intereses particulares, sino la valoración y jerarquización de éstos, realizada según una jerarquía de valores, que, para ser válida, debe basarse en una comprensión exacta de la dignidad de la persona humana. Tampoco equivale a la suma de bienes particulares (concepción individualista), ni al bien de un «Todo» al que se subordinan los bienes individuales (concepción colectivista). Es una apuesta por el bien máximo del que cada ser humano es capaz, que ciertamente no es igual para todos.

Pacem in Terris puede considerarse como el testamento del Papa Juan. Publicada semanas antes de su muerte, es un resumen positivo y pacífico de la Moral Política de la Iglesia, en diálogo con el mundo de los Derechos Humanos y de las Organizaciones Internacionales.

El Concilio Vaticano II

Lo mejor que el Papa Juan dio a la Iglesia y al mundo fue su intuición de convocar el Concilio Vaticano II. Lo convocó el 25-1-1959. Se invirtieron tres años en su preparación. Se inauguró el 11-10-1962. Celebró cuatro sesiones [= períodos], en los otoños de los años 1962 a 1965. Se interrumpió a la muerte de Juan XXIII (1963), pero fue reanudado por Pablo VI inmediatamente después de su elección (21-6-1963).

El Concilio es casi contemporáneo de *MM*. Por eso su contexto histórico es el mismo. Pero un Concilio tiene unas características especiales:

- *Sus documentos son obra de muchos.* Es preciso leerlos con atención, no dejándose arrastrar a una lectura rápida —posible porque el estilo suele ser ágil— ya que lo que se afirma está muy matizado al ser fruto de puntos de vista diferentes y complementarios.
- *Tanto los autores de los borradores como los Padres Conciliares que los aprueban tienen procedencias muy diversas.* En este sentido, en los documentos conciliares aparece muy claramente la universalidad (eso significa «catolicidad») de la Iglesia. Con todo, el peso de la teología occidental (europea y norteamericana) fue muy influyente y fue casi nula la aportación de América Latina, Asia y África.

Al convocar el Concilio, Juan XXIII le señaló dos fines específicos:

---

17 Sobre esto insisten *PT* 53-66 y *CA* 47. L. GONZÁLEZ CARVAJAL: *Fieles a la tierra*, Madrid, Comisión Episcopal del Clero, 1995, p. 87, hace notar que la DSI se separa también aquí del individualismo y del colectivismo.

- el «aggiornamento» [puesta al día] apostólico de la Iglesia, y
- la unión de los cristianos.

Pablo VI, al comienzo de la 2.ª Sesión (1963), reformuló sus fines, haciéndolos más concretos:

- exposición doctrinal sobre la esencia de la Iglesia,
- renovación interna de esta misma Iglesia,
- unidad de los cristianos, y
- diálogo de la Iglesia con el mundo de hoy.

Es claro que para llevar a buen puerto el Vaticano II fueron precisas la audacia del Papa Juan y la precisión teológica de **Pablo VI**. Los documentos conciliares que más nos interesan desde la perspectiva de la DSI tienen que ver con el diálogo de la Iglesia con el mundo de hoy. Son:

- *Gaudium et Spes*, especialmente los capítulos dedicados a la cultura, la vida económica y social, la comunidad política, la promoción de la paz y la comunidad de los pueblos.
- *Dignitatis Humanae*, sobre la libertad religiosa, que significa una evolución notable en el tratamiento del tema por parte de la Iglesia.
- *Gravissimum Educationis* acerca de la educación y de las competencias de la familia, del Estado y de la Iglesia en este campo.
- El n.º 20 de *Christus Dominus*. En él se pide a los gobiernos que tenían el privilegio de presentar nombres para cargos eclesiásticos —España era de ellos— que renunciasen a él.

El Vaticano II ha sido un acontecimiento decisivo, que abre época en historia de la Iglesia. Y ciertamente —como se ha señalado con justicia—[18] divide también la historia de la DSI. En parte porque, al ser el Concilio ante todo una reflexión sobre la Iglesia —en su doble vertiente *ad intra* y *ad extra*—, la nueva orientación de la eclesiología ha llevado a una concepción nueva de la DSI.

Esta novedad estaba ya preanunciada en los documentos de Juan XXIII. Será, con todo, el Vaticano II quien la consolide y oriente. En pocas líneas se puede sintetizar esta evolución:[19]

---

18 I. CAMACHO: *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, Paulinas, 1991, y *Cien años de Doctrina Social de la Iglesia*, Sal Terrae-Fe y Secularidad, 1991.

19 Además de las obras citadas en la nota anterior, cf. L. GONZÁLEZ CARVAJAL: «Historicidad y Evolución de la Doctrina Social de la Iglesia», en AA.VV., *Doctrina Social de la Iglesia y lucha por la justicia*, HOAC, Madrid 1991, 59-73. Más en general, y no referida sólo a la DSI, es interesante la relectura que se hizo del Concilio a partir de los veinte años de su clausura: C. FLORISTÁN y J. J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, 20 años después*, Cristiandad, Madrid, 1985 y G. ALBERIGO y J. P. JOSSUA (eds.): *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987. Hacen pensar también otras reflexiones más cercanas en el tiempo de dos de las figuras teológicas del Concilio: la colaboración de Y. CONGAR: «Iglesia y mundo en la perspectiva el Vaticano II», dentro de la obra de AA.VV., *Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy*, t. 3, Taurus, Madrid 1970, 17-45, y K. RAHNER: «Mirada retrospectiva al Concilio», incluida en su obra *Tolerancia, libertad, manipulación*, Herder, Barcelona 1978, 136-166. Ha comenzado a publicarse en castellano la obra dirigida por G. ALBERIGO: *Historia del Concilio Vaticano II*. Volumen I: «El cristianismo hacia la nueva era. El anuncio y la preparación», Ed. Peeters (Leuwen) y Sígueme (Salamanca), 1999.

- Cambia la misma *concepción de la DSI*. Deja de denominarse «Doctrina»[20] y adopta otras denominaciones más modestas: pensamiento, enseñanza, reflexión...
- Modifica sus *fuentes de inspiración*: el lugar de la Ley Natural y el Magisterio precedente lo ocupan la Revelación —la Escritura— y datos empíricos.
- Esto lleva a un método distinto: no se trata de deducir verdades de principios inmutables, sino de atender a las realidades —y, entre todas, a la realidad del hombre— para desde ahí enunciar criterios morales, que ayuden a un discernimiento orientado a la acción.
- Varían también sus destinatarios: no sólo los católicos, sino toda la humanidad.
- Es, por esto, distinto su talante: se evita la condena y se busca el diálogo.
- Todo ello desembocará —ya en tiempo de Pablo VI— en una descentralización de la DSI, que queda más en manos de las iglesias locales y de las comunidades cristianas.

Yendo más a lo concreto, se pueden subrayar novedades en GS. Es una Constitución Pastoral, género literario nuevo en la historia del Magisterio de la Iglesia. K. Rahner lo definió así:

> «Un conjunto de directrices de la Iglesia, válidas en primer lugar para sus propios miembros, pero también, de algún modo, para todos aquellos que estén dispuestos a prestar oídos a su voz [...]. Elaboradas como consecuencia de un análisis de la situación presente en la que entra algo de carismático, se presentan como decisiones de la Iglesia en respuesta a la intervención carismática de Dios.»[21]

Esta descripción subraya no sólo la apertura a todos los hombres y mujeres de buena voluntad, más allá de la frontera eclesial, sino también la inspiración directa en la Revelación y en lo empírico.

Al margen del nuevo talante de la DSI y del género literario, GS presenta, en lo socioeconómico, dos importantes novedades de contenido: el destino universal de los bienes y la postura ante los sistemas.

- *El destino universal de los bienes* fue la culminación de una evolución que se venía percibiendo en los documentos anteriores. La propiedad privada ya no era el problema principal ni mucho menos lo que la Iglesia defendía con más ahínco. Al apoyarse más en la Revelación que en la Ley Natural, la DSI primaba el proyecto de Dios sobre el derecho de los propietarios, que, con todo, no negaba. Atendiendo más a lo empírico, la DSI se hacía más sensible a las necesidades de la mayoría. En el fondo la primacía atribuida al destino universal de los bienes equivalía a llevar hasta el final la importancia de la función social de la propiedad.
- *La postura ante los sistemas* era eco del talante que había transmitido a la Iglesia el papa Juan. Abandonando la condena, propia de *RN* y *QA*, la DSI se instalaba en una postura de «distancia respetuosa»: presentaba su propio camino y señalaba los puntos

---

20 Prefirió llamar a la DSI «principios de justicia y equidad postulados por la recta razón» (*GS* 63). Con todo, en *GS* 76 se lee «Doctrina Social». L. GONZÁLEZ-CARVAJAL ha explicado cómo se introdujo esta expresión en la redacción final en «Para hacer buen uso de la Doctrina Social de la Iglesia», *Revista de Fomento Social*, 43 (1988), 11.

21 K. RAHNER: «Reflexiones sobre la problemática de una Constitución Pastoral», en *La Iglesia en el mundo actual. Constitución «Gaudium et Spes»*, Desclée, Bilbao, 1968, 36.

en que difería de otras alternativas. El menor tono condenatorio no restaba claridad, pero hacía más fácil el diálogo.

La enseñanza sociopolítica de *GS* se encauza por los mismos derroteros de *PT*. No se llegó a una condena explícita de la guerra atómica, pero tampoco del comunismo. Pero la Iglesia se distanció de la preferencia por la confesionalidad y basó su relación con el Estado en la independencia y la colaboración. En cambio *DH* significó un cambio radical en la postura ante la libertad religiosa. Al antiguo «El error no tiene derechos» le sustituyó «Y la verdad tampoco: los derechos los tiene el ser humano, acierte o se equivoque». Era un planteamiento nuevo y fecundo.

6. TIEMPO DE CRISIS: POSTCONCILIO, MAYO DEL 68, CRISIS DEL PETRÓLEO

Al tiempo ilusionado del Concilio, cuando la Iglesia abrió sus ventanas al mundo y el mundo —parte del mundo, para ser exactos— respondió interesándose por la Iglesia, le sucedió un tiempo de crisis en la sociedad, que obviamente repercutió en una Iglesia más encarnada en el mundo. Dos hitos simbólicos expresarán el alcance de la crisis:

- *Mayo del 68*, en París, fue la explosión de una juventud que no se contentaba con los logros de una sociedad satisfecha en el Primer Mundo. Su protesta, culminación de corrientes anteriores e inspiración de movimientos juveniles que vendrían después era una enmienda a la totalidad de la sociedad de valores burgueses. Se intuían algunas de sus metas, pero era mucho más claro su rechazo a lo existente: *«La imaginación al poder»*, *«Haz el amor y no la guerra»*, *«Sé realista: pide lo imposible»* fueron algunos de sus eslóganes más coreados y más profusamente escritos en los muros de la Sorbona y del centro del París de Charles De Gaulle.
- *La crisis del petróleo* en 1973 vino a poner en discusión muchos de los valores de esa misma sociedad. Los países productores de petróleo, en su mayoría árabes, se dieron cuenta de que podían estrangular a la economía occidental reduciendo la producción del crudo y encareciendo su precio. La subsiguiente crisis de la economía produjo al poco tiempo una *crisis de valores*. Dejaban de ser verdad principios hasta entonces admitidos. Un título universitario, incluso precedido por un expediente brillante, no desembocaba automáticamente en un puesto de trabajo seguro y bien remunerado que compensase el esfuerzo realizado. Había que posponer el matrimonio y la asunción de responsabilidades familiares y profesionales. Fue fuerte la tentación del «aquí y ahora», sin hacer planes de futuro, sin ilusión, viviendo el viejo «carpe diem».

En esta situación la Iglesia vive su postconcilio. A la ilusión primera le suceden decepciones y perplejidades posteriores. En algunos momentos da la impresión de que se quieren recortar los aires conciliares nuevos, en otros parece que la suave brisa conciliar se ha convertido en huracán desbocado sin norte ni límites.

En estos años está al frente de la Iglesia **Pablo VI.** Es una de las personalidades más ricas en el friso de Papas ilustres del siglo XX. No es difícil descubrir en sus quince años de pontificado (1963—1978) dos etapas, marcadas por la ilusión y el desencanto. Y no es arbitrario poner como límite entre ambas la promulgación de *Humanae Vitae* (1968),

cuya recepción poco calurosa decepcionó al Papa. Con todo —creo preciso señalarlo desde el principio— esta división no es totalmente exacta. La rica personalidad humana y cristiana de Juan Bautista Montini le permitió publicar, en su segunda época, documentos tan luminosos como *Octogesima Adveniens* (1971) y *Evangelii Nuntiandi* (1975).

Pablo VI

Pablo VI fue un Papa abierto al mundo. Éste es el sentido de la concreción de los fines del Vaticano II, a los que me referí más arriba. Y la explicación de sus viajes: es el Papa que no sólo sale de la Ciudad del Vaticano, sino inaugura un estilo nuevo de acercamiento a las Iglesias locales. Su primer viaje fue a *Jerusalén*, donde coincidió con el Patriarca ortodoxo **Atenágoras** (enero 1964). Más tarde viajó a *Bombay* (diciembre 1964) y a *Nueva York* (octubre 1965) donde asiste —era la primera vez que lo hacía un Papa— a la Asamblea General de la ONU. Desde el 21-3-1964, la Santa Sede tenía un Observador Permanente ante la ONU. Sus viajes fueron concreción de sus anhelos de diálogo: Jerusalén impulsó el diálogo con los cristianos separados, allí donde está nuestro vínculo de unión. La India es la cuna de grandes religiones no monoteístas y exponente de la miseria del mundo. La ONU es la institución donde pueden colaborar todos los seres humanos de buena voluntad. A todos estos ámbitos quiso llevar Pablo VI su afán de diálogo. Se ha podido escribir que «a donde llegaba el corazón de Juan XXIII, llega el avión de Pablo VI. A la intuición sucede la eficacia».[22]

Este afán por el diálogo lo expresó con decisión en su primera encíclica, programática de lo que quería ser su pontificado: *Ecclesiam Suam* (6-8-1964). Su tema es la Iglesia. No es sólo una reflexión teórica sobre ella: el Concilio había debatido, pero no aprobado aún, el esquema sobre la Iglesia. Pablo VI no quiso prejuzgar cuestiones que dividían aún a los Padres Conciliares. Quiso, más bien, presentar un talante, herencia de Juan XXIII, matizada por la personalidad intelectual del Papa Montini. «*Los caminos que la Iglesia Católica debe seguir en la actualidad para cumplir su misión*» es el subtítulo de este documento. Da tres pasos sucesivos, eco de lo que había señalado como objetivos para el Concilio al comenzar su segunda sesión:

- La Iglesia debe *tomar conciencia de sí misma.*
- La Iglesia debe igualmente *renovarse.*
- La Iglesia debe *entrar en diálogo con el mundo moderno.* El tratamiento de este aspecto ocupa casi la mitad de la encíclica, a la que, con justicia, se conoce como «la encíclica del diálogo». El diálogo debe abarcar cuatro círculos concéntricos: la humanidad, los creyentes, los cristianos separados y la propia Iglesia.

Pablo VI, además de ser el continuador del Vaticano II, fue quien tradujo en instituciones duraderas las intuiciones y el espíritu del Concilio. Desde esta perspectiva reformó la Curia Romana y creó en ella nuevos departamentos: el Secretariado para los no

22 Introducción a «Ecclesiam Suam» en J. IRIBARREN y J. L. GUTIÉRREZ-GARCÍA: *Once Grandes Mensajes*, 262.

creyentes y para los no cristianos. Más tarde creó el Pontificio Consejo «Iustitia et Pax». En 1967 instauró la Jornada de la Paz el primer día de cada año. Rejuveneció a la Jerarquía de la Iglesia, imponiendo la dimisión a los obispos al llegar a los 75 años. Lo mismo hizo con el cónclave: los cardenales que han superado los 80 años ya no pueden ser electores del nuevo Papa. Creó también el Sínodo de Obispos, que cada dos o tres años se reúne en Asamblea —sus miembros son obispos elegidos por todas las Iglesias nacionales— para asesorar al Papa sobre temas predeterminados.

Fueron notas distintivas de su pontificado dos características personales del Papa Montini:

- Su finura intelectual y su sensibilidad para captar la realidad del mundo de su tiempo.
- Su alto concepto de lo que es un cristiano y su respeto a la conciencia.

En los primeros años de este pontificado destacan el *Discurso del Papa ante la ONU* y el primero de sus documentos sociales: *Populorum Progressio.*

Pablo VI fue el primer Papa que visitó la sede central de la ONU en Nueva York. Lo hizo el 4-10-1965, durante la última sesión del Vaticano II. A los treinta años (5-10-1995) Juan Pablo II repitió la visita. En su discurso, Pablo VI escogió deliberadamente un tono de sencillez:

> *De sencillez, porque quien os habla es un hombre como vosotros, es vuestro hermano, incluso uno de los más pequeños entre vosotros, que representáis a Estados soberanos. Porque no está investido —si queréis considerarnos bajo este punto de vista— más que por una minúscula y casi simbólica soberanía temporal: el mínimo necesario para poder ejercer libremente su misión espiritual y garantizar a quienes tratan con ella que es independiente de cualquier soberanía del mundo. No existe ninguna potencia temporal, ninguna ambición de entrar en competencia con vosotros. De hecho, no tenemos nada que pedir, ni ninguna cuestión que plantear. Tan sólo un deseo que formular, un permiso que solicitar: el de poderos servir en lo que es de nuestra competencia, con desinterés, humildad y amor.*

Al mismo tiempo que planteaba en este tono las relaciones de la Iglesia con los poderes de la sociedad, se presentaba —con una expresión que será repetida muchas veces después— como representante de una Iglesia «experta en humanidad».

Ante la ONU Pablo VI habló de los derechos humanos, de la paz y del desarrollo. Recordó la propuesta que había hecho en la India. En Bombay sugirió que la ayuda a los países en vías de desarrollo debía hacerse a base de reducir los gastos militares en los países desarrollados. Porque, como anticipó en la ONU y repitió en PP, *«el desarrollo es el nuevo nombre de la paz».*

La encíclica *«Populorum Progressio»* (26-4-1967) recoge los afanes de Pablo VI por continuar ilusionada y creativamente esa inyección del Espíritu que fue el Concilio. PP no es, como las otras encíclicas sociales, conmemoración de RN. Es —lo ha subrayado Juan Pablo II en SRS 6 y 7— una aplicación del Vaticano II, una explicitación de los párrafos que GS dedicó al desarrollo.

Sin duda la diferencia entre el Primer Mundo y los restantes iba creciendo a pasos agigantados. A esta realidad se añadían otras tres:

- la *explosión demográfica* del Tercer Mundo, mucho mayor que en el 1.º y 2.º;
- la mayor conciencia del problema, debida a la facilidad de comunicaciones;

- el análisis del desarrollo y del comercio internacional, que lleva a la conclusión de que, mientras persistan las actuales circunstancias (los pueblos pobres exportan materias primas y productos agrícolas, baratos, e importan tecnología, cara), la distancia entre ellos y los países desarrollados se hará siempre más grande.

A los 20 años de su publicación (1987), **Juan Pablo II** la conmemoró con una nueva encíclica: *Sollicitudo Rei Socialis*. Puesto que casi todas las demás encíclicas sociales son recuerdo de *RN*, este gesto parece querer indicar que así como *RN* fue la carta magna del punto de vista de la Iglesia sobre la cuestión social en el siglo XIX, *PP* lo es cuando el problema social se ha hecho mundial. En *SRS*, Juan Pablo II subraya en *PP* dos rasgos característicos: fue aplicación del Concilio Vaticano II (de *GS*, sobre todo) y además aporta tres novedades:

- destaca el carácter ético del desarrollo, que no es sólo un problema técnico,
- hacer ver la universalidad de la cuestión social hoy,
- pone de relieve la trascendencia política del desarrollo, nuevo nombre de la paz.

Junto a éstos, pueden destacarse además otros rasgos nuevos:

- El estilo y lenguaje, ágiles y modernos, con varias citas de autores contemporáneos. Es significativa, por ejemplo, la definición de desarrollo (20), que ha sido admitida universalmente.
- La talla intelectual de Pablo VI y su agudeza para percibir la situación que vivía.
- El alto concepto que tiene de lo que es un cristiano. Por eso invita a todos a metas más exigentes que sus predecesores, porque la conciencia tiene una nueva voz para nuestra época (47). De las invitaciones de *PP* surgieron las misiones para el desarrollo: jóvenes de países desarrollados que dedican algunos años de su vida a contribuir al desarrollo de los países que lo necesitan.
- La apertura al mundo, uno de los frutos del Vaticano II, se muestra también en la valoración de la cultura no específicamente eclesiástica. En las notas de *PP*, junto a la Escritura y el Magisterio, aparecen autores contemporáneos. También Blas Pascal. Es todo un símbolo.
- Junto al indudable idealismo y carga de utopía de *PP*, no faltan las concreciones: además de las ya enunciadas, el análisis del comercio internacional, la creación de un Fondo Mundial para el desarrollo, etc. Por su parte, como ya se ha indicado, la Iglesia había creado poco antes la Comisión Pontificia «Iustitia et Pax».

Es muy claro el esquema de *PP*. Además de una introducción y conclusión, contiene dos partes, dedicadas sucesivamente al desarrollo integral del hombre *(«de todo el hombre»)* y al desarrollo *solidario* de la humanidad *(«de todos los hombres»)*.

Una visión del desarrollo desde la moral cristiana lleva ante todo a reconsiderar los valores socialmente admitidos y a expresar que el tener más no es la meta última y ciertamente no puede anteponerse al ser (19-21). Lleva también a mantener el nuevo planteamiento de *GS* acerca de *la propiedad* y de *los sistemas*, avanzando aún más. Se plantea desde esta perspectiva el tema candente de la *violencia*. Los números 30-31 de *PP* son una respuesta a la problemática entonces planteada. Para responder a visiones parciales de la enseñanza de *PP*, el mismo Pablo VI trató de nuevo el tema en otra encíclica, *Evan-*

gelii Nuntiandi (8-12-1975). Se abordó de nuevo en la Segunda Instrucción sobre la Teología de la Liberación (22-3-1986), en LE y en CA.[23]

PP cierra dignamente un período importante y nuevo en la historia de la DSI, que vio nacer cuatro documentos básicos, exponentes de una época y un talante que afectó a la Iglesia y a la sociedad. Además de su influjo inmediato,[24] lo ejerció también en muchas realidades que tuvieron lugar en los años siguientes: la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968) y la Teología de la Liberación.

Ya en la segunda etapa del pontificado del Papa Montini aparecieron dos documentos estimulantes: *Octogesima Adveniens* y *Evangelii Nuntiandi*.

Para la conmemoración del 80.º aniversario de *RN* Pablo VI eligió un género literario nuevo en la historia de la DSI: la Carta Apostólica. Esto es *OA*, dirigida al **cardenal M. Roy**, Presidente de la Comisión Pontificia *«Iustitia et Pax»*, creada por el mismo Pablo VI. Posiblemente el Papa Montini optó por esta forma de expresión, entre otras razones, para no restar importancia al documento que el Sínodo de 1971 iba a publicar sobre *La Justicia en el mundo*.

Si era nuevo el género literario empleado, lo era también la situación ambiental del mundo y de la Iglesia. Eran sólo cuatro los años transcurridos desde *PP*, pero el talante de la sociedad era distinto: ya queda reseñado que con la década de los 70 ha comenzado una nueva época —crisis económica y de valores— que plantea problemas nuevos. No son menores los cambios acaecidos en la Iglesia:

- Ya desde el Concilio se había suscitado una controversia dentro de la Iglesia acerca del *valor de la DSI y del Magisterio Pontificio sobre estos temas*. De hecho, *GS* no utilizó el término «Doctrina» y lo sustituyó por expresiones más suaves: «principios de justicia y equidad exigidos por la recta razón» (63). La polémica desatada tras la publicación de *Humanae Vitae* (25-7-1968) acentuó esta controversia. Por ello, y sobre todo por el *alto concepto del cristiano* que tenía Pablo VI, en *OA* 4 y 51 se manifiesta que el Magisterio no tiene como misión proponer soluciones universales, se invita a las Iglesias locales y a los cristianos a tomar sus propias decisiones en estas materias de acuerdo con su conciencia. Y se establece que «una misma fe puede llevar a compromisos diferentes».
- Hacia el final de la década de los 60 se había producido la *desarticulación de la Acción Católica especializada*,[25] de los movimientos seglares más comprometidos. El motivo era el pluralismo de opciones que se pueden tomar desde una misma fe. Paralelamente —y unidas a la Teología de la Liberación de la que hablaré inmediatamente— habían ido surgiendo en toda la Iglesia Comunidades de base, que se acercaban a

23 He estudiado esta evolución en «La violencia en la Doctrina Social de la Iglesia (1967-1991)», en P. CASTAÑEDA y J. C. MARTÍN DE LA HOZ (coord.), «Violencia y Hecho religioso», *Actas del V Simposio la Iglesia en España y América: siglos XVI-XX*, Córdoba, Cajasur, 1995, pp. 127-141.

24 Sobre el influjo de *PP* y de *OA* en la España de esos años, cf. los testimonios de E. NASARRE y J. R. FLECHA ANDRÉS en «Pablo VI y España», *Actas de las Jornadas de Estudio celebradas en 20-21 de mayo de 1994 en Madrid*, publicadas por el Istituto Paolo VI de Brescia en 1996, pp. 170-188 y 206-223.

25 El fenómeno no fue sólo español. Pero en España tuvo resonancia y consecuencias. Ocurrió en 1967. Sobre esta crisis, cf. S. SÁNCHEZ TERÁN: «La crisis de la Acción Católica», en VV.AA., *Pablo VI y España*, Brescia, Istituto Paolo VI, 1996, pp. 82-97. Más extensamente lo trata F. MONTERO: *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*, Madrid, UNED, 2000, 286 pp.

posiciones de signo colectivista. En *OA* 50 se afirma que es legítima la «variedad de opciones posibles» para el cristiano, ya que «una misma fe cristiana puede llevar a compromisos diferentes», como se había afirmado ya en *GS* 43.

- Finalmente, al comienzo de los años 70 había surgido en Sudamérica la *Teología de la Liberación* (TL). Es heredera de *GS* y de la Asamblea de Medellín (1968), organizada por la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM). Al ritmo de su propio crecimiento, la Teología de la Liberación planteó tres preguntas a la DSI:
  - Ante todo, sobre la misma *entidad de la DSI*. Aun reconociéndole valores, desde el comienzo la TL pretendió ser una alternativa —más radical y comprometida— a la DSI.
  - También acerca del *uso de la violencia*, como medio para acabar con regímenes y situaciones injustos. Ya sabemos que PP abordó este tema.
  - Finalmente, buena parte de los seguidores de la TL manifestaron una indisimulada simpatía por soluciones de tipo *colectivista* y algunos emplearon el análisis *marxista*.

Años más tarde, el Vaticano publicará dos Instrucciones sobre la TL: nos haremos eco de ellas a su tiempo. Ahora basta sólo precisar que en *OA* se responde a dos problemas planteados por ella: la entidad de la DSI y la postura del cristiano ante los sistemas. Sobre el tercero de los retos planteados por la TL a la DSI —el uso de la violencia— ya se había pronunciado el Papa en *PP*.

Pero, además, *OA* se hace eco de los nuevos problemas sociales en el umbral de una década nueva y en vísperas de una crisis. Prescindiendo de otros temas relevantes, aunque no tan centrales,[26] son tres los puntos básicos que se abordan en *OA*:

- *El cristiano ante los nuevos problemas.* Con la finura de análisis que caracteriza al Papa Montini, se pasa revista en la primera parte de OA a la acción del creyente ante la urbanización, los jóvenes y el puesto de la mujer en la sociedad, las víctimas de los cambios, la discriminación y la emigración, el paro, los medios de comunicación social y el medio ambiente.
- *La postura del cristiano ante las ideologías y los movimientos históricos.* Respecto a esto, Pablo VI realiza en *OA* una triple labor:
  - *distingue*, como ya lo había hecho PT, entre ideología (ya fija) y movimientos históricos derivados de una ideología (necesariamente cambiantes);
  - *analiza* con rigor lo que hay detrás de las dos grandes *ideologías* (liberal y marxista) y de tres *movimientos históricos:* socialismo, comunismo y capitalismo. Y, a la vez, analiza dos corrientes vigentes en 1971: las utopías —estaba aún cercano Mayo del 68 francés— y el cientifismo;
  - *invita al creyente a discernir y decidir en conciencia ante todo ello.* No se trata de que todo sea indiferente para un cristiano, sino de que éste debe actuar ponderadamente, abierto a la enseñanza de la Iglesia y en último término a su conciencia, que debe formar y que es la manifestación del querer de Dios sobre cada uno. Y

26 Por ejemplo, los límites al derecho de huelga cuando afecte a servicios necesarios para la vida de una comunidad: *OA* 14. O la consideración de los sindicatos como cauce para ejercer la responsabilidad hacia el bien común (ib.). O las reflexiones acerca de la democracia (23-24).

siempre sin crear desunión, aunque sean varios los caminos posibles para concretar el compromiso cristiano ante las cuestiones políticas.

- *La entidad de la DSI* había sido también contestada por la *TL* y el Magisterio Pontificio en general tras la publicación de *Humanae Vitae*. Ahora el Papa declara los límites de la DSI —no pretende responder con recomendaciones generales a problemas que en cada ámbito son complejos y distintos— y afianza el valor de la conciencia personal del creyente, iluminada por la DSI y en comunión con la Iglesia.

Más arriba he aludido a las Asambleas Sinodales, creación de Pablo VI a raíz del Vaticano II.[27] En concreto a la III (1971), que se ocupó de la Justicia en el mundo. Elaboró un documento, con el mismo título, que refleja muy bien las preocupaciones de un sector importante de la Iglesia y recoge buena parte de las aspiraciones que con el tiempo se condensarían en torno a la *TL*. El texto tiene tintes proféticos y carismáticos y, en su estilo, se aparta algo de otros documentos de la DSI. Quizá por eso ha recibido menos atención de la que merece.

Tuvo más repercusión en la Iglesia *Evangelii Nuntiandi* (8-12-1975). Exhortación Apostólica de Pablo VI que recoge las Conclusiones de la Asamblea Sinodal de 1974. Aunque no se trata de un documento de DSI, aborda dos temas íntimamente vinculados a ella: la relación entre evangelización y liberación humana y el problema de la violencia. Al primero de los temas dedica los números 29-35. A la violencia encaminada al cambio de estructuras en busca de una mayor justicia, los números 36-37. En éstos recoge textos de discursos de Pablo VI en Colombia en un intento de hacer exégesis de *PP* 30-31, aplicando la doctrina a la realidad de América Latina.

7. NUEVO ORDEN INTERNACIONAL

Es, sin duda, discutible hacer coincidir esta etapa con el pontificado de Juan Pablo II. Normalmente hablamos de «nuevo orden internacional a partir de 1989, fecha de la caída del marxismo en Europa. Con todo, es evidente que nada en la historia nace de la nada. El indudable cambio clamoroso que supuso el 9-11-1989 (derrumbamiento del muro de Berlín), aunque cogió desprevenidos a todos, venía gestándose desde años anteriores. Desde la década de los 80 se estaban produciendo cambios:

- Se ha acuñado —y aparece en SRS— una expresión nueva que añade uno más a los tres mundos entonces existentes. El «Cuarto Mundo» son las bolsas de pobreza dentro de países ricos. Que existían, sin duda, antes. Pero ahora se hacen más numerosas y más visibles.
- Dentro del «Tercer Mundo» la deuda exterior se ha convertido en un indicador del empeoramiento de su situación, que obliga a soluciones imaginativas y audaces. Aunque se ha dado en general un avance hacia regímenes más democráticos, la demografía se ha disparado (mientras en el Primer Mundo el crecimiento se estancaba o disminuía) y han aparecido nuevos submundos marginados: los refugiados, las víctimas de las sequías y las hambres, los emigrantes.

27 Sobre la historia de las Asambleas Sinodales a partir de 1967, cf M. ALCALÁ: *Historia del Sínodo de los obispos*, Madrid, BAC, 1996.

- La «perestroika» de Gorbachov marcó el comienzo de una etapa nueva en el «Segundo Mundo». Para entonces el PCUS había dejado ya de controlar a los Partidos Comunistas de Europa Occidental y el marxismo había dejado de ser una amenaza ideológica para las sociedades occidentales. Pero, obviamente, han sido los acontecimientos posteriores, simbolizados en la caída del muro de Berlín, los que han hecho evidente la transformación del «Segundo Mundo».
- La crisis del petróleo (1973) conmovió a la economía del «Primer Mundo». Paralelamente, dos fenómenos más profundizaron las consecuencias de esta crisis. La tecnología, junto con evidentes progresos, ha contribuido a alejar de nuestro horizonte la posibilidad del pleno empleo. La realidad del paro ha influido también en la mentalidad ambiente. Puesto que han cambiado presupuestos antes fijos —la seguridad del empleo, la certeza de que una carrera abría paso a un puesto de trabajo, etc.— han caído también no pocos valores en Occidente. A la crisis económica —superada en muchos países— le sucedió una crisis de valores, no tan fácilmente superable.

Junto a éstos, otros cambios han colaborado a crear una época nueva. Los aludidos desbordan los conceptos, ya caducos, de Primero, Segundo y Tercer Mundo. Dentro de la Iglesia Católica hemos aludido ya al talante nuevo del postconcilio, a la crisis de la Acción Católica como instrumento preferencial para la presencia de los católicos en la vida pública y a los retos que la *TL* planteó a la DSI. Además de ello han sido importantes, las contribuciones, cada vez más numerosas, de las Conferencias Episcopales a la Enseñanza Social de la Iglesia. Y los pronunciamientos de las Iglesias cristianas, con mayor o menor participación de la católica, en Basilea (1989), Seúl (1990) y Graz (1997).

También en otros ámbitos distintos de la Iglesia Católica se han producido cambios. La Conferencia de Seguridad y Cooperación Europea, desde Helsinki (1975) a Budapest (1994), los Tratados de desarme nuclear y, en otro orden de cosas, los movimientos pacifistas, ecologistas y feministas son signos de un talante nuevo. Todos estos cambios fueron dando paso al que, desde un punto de vista político, económico, ideológico y social, ha constituido el punto de partida de una etapa nueva: el hundimiento del marxismo en Europa.

A partir de 1989 todo ha sido distinto. El mapa de Europa ha seguido modificándose: han desaparecido la URSS y Yugoslavia. Tras la Guerra del Golfo —en la que ya no se han enfrentado las dos superpotencias— se habla insistentemente de un Nuevo Orden Internacional. Está aún por concretar, pero es evidente que la situación ya no es la de antes. Se trata de una etapa nueva.

Juan Pablo II: un Papa atípico que vino del Este

Tras el brevísimo pontificado de Juan Pablo I, la elección de un Papa no italiano, la primera desde 1522, significó también un cambio, que afectó a muchos ámbitos de la vida eclesial y muy especialmente a la Doctrina Social de la Iglesia. Por varias razones:

- Karol Wojtila se diferencia de sus antecesores en que, antes de ser Papa, había tenido *experiencia directa de la vida real en un mundo capitalista y comunista.* Sus antecesores conocían de primera mano el capitalismo mientras que el mundo comunista lo conocían a través de informes. El Papa polaco conocía directamente lo que dan de sí ambos sistemas. Y esta experiencia se le nota en sus escritos.

- Además el Papa, antes de serlo, fue profesor universitario de ética y se interesó por estas realidades sociales, familiares, económicas y políticas a nivel de reflexión académica seria.
- Tuvo también participación muy directa en el apoyo a *Solidarnosc*, el sindicato de L. Walesa, cuya aprobación fue el comienzo del cuarteamiento del sistema comunista en Polonia y en el resto de países comunistas europeos.
- Por otra parte, aunque no fuesen muy conocidas, tenía ya previamente ideas muy originales acerca de varios temas de la DSI. Una entrevista que le hicieron en el verano de 1978, meses antes de ser elegido Papa o las ideas con las que contribuyó a la preparación de GS, siendo obispo de Cracovia, hacen ver que estos temas habían sido objeto de reflexión original por su parte.[28]

Sin duda, la aportación de Juan Pablo II al corpus doctrinal de la DSI ha sido la más abundante. Ningún Papa había escrito tanto sobre estos temas. Ha utilizado para ello muchos géneros literarios:

- Tres encíclicas sociales: *LE*, *SRS* y *CA*.
- Tres instrucciones: dos sobre TL y una sobre enseñanza de DSI en la formación sacerdotal.
- La Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* (15-8-1988), la *Carta sobre los derechos de la Familia* (1981), la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* (1986) y un magisterio abudantísimo sobre la Tercera Edad.[29]
- La Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, (1988), de ámbito más amplio, pero con alusiones a la DSI.
- El *Catecismo de la Iglesia Católica*, (1992), que incluye un apartado sobre la DSI.
- Las encíclicas *Veritatis Splendor* (6-8-1993) y *Evangelium Vitae* (25-3-1995), relacionadas con la DSI.
- Junto a esto, han aparecido abundantes tomas de postura de Dicasterios, Comisiones y Consejos sobre emigración, tráfico de armamentos, deuda internacional, problema de la vivienda, ética financiera, racismo...
- Con ocasión del Jubileo han sido numerosos sus gestos. Destaco entre todos la petición de perdón por los pecados de los hijos de la Iglesia y la conmemoración de los mártires del siglo XX.

De entre toda esta aportación me fijaré ahora solamente en las tres grandes encíclicas.[30]

---

28 La entrevista aparece en V. POSSENTI: «Oltre l'iluminismo». *Il messaggio sociale cristiano*, Ed. Paoline. Cisinello Balsamo (Milano) 1992, pp. 239-262. Su participación en una de las comisiones que prepararon *GS* se recoge en R. GONZÁLEZ MORALEJO: *El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la «Gaudium et Spes»*, Madrid, BAC, Colección Estudios y Ensayos, 2000, 224 pp. El prof. J. M. DÍAZ SÁNCHEZ ha traducido la entrevista y ha colaborado a la publicación del libro de González Moralejo como reconoce su editor A. VERGARA.

29 La mayor parte de estas intervenciones están recogidas en JUAN PABLO II: *Enseñanzas del Papa sobre los Mayores*, Madrid, PPC, 1999. Meses después de aparecer esta publicación se conoció la *Carta del Santo Padre Juan Pablo II a los Ancianos (1-10-1999)*, cuando el Papa iba a cumplir 80 años. Ha estudiado estas enseñanzas J. RODRÍGUEZ TORRENTE: *La ancianidad en el magisterio eclesiástico reciente*, Madrid, PPC, 1999.

30 En *Una nueva voz...* (nota 2) hay información sobre el resto del magisterio social de Juan Pablo II.

Laborem exercens (14-9-1981)

Esta conmemoración de *RN* no pudo publicarse el 15 de mayo. El atentado que sufrió el Papa dos días antes retrasó su publicación. Es un documento muy personal del Papa, que presenta varias novedades:

- Era novedad el que el tema de la encíclica fuese sólo uno: el trabajo humano. Otros documentos sociales de la Iglesia habían abordado sucesivamente varios temas. En *LE el trabajo y el hombre* son el punto de referencia desde el que se aborda toda una serie de aspectos de la cuestión social. Son la *clave esencial* de toda la cuestión social (3).
- Era también novedad la *experiencia anterior* del Papa Wojtyla, a la que ya me he referido, que le hace diferente de sus predecesores al conocer directamente los dos mundos: capitalista y colectivista. Esto procuraba a *LE* un tono nuevo. Era también nueva, respecto a Pablo VI, su postura ante los sistemas.
- Aparecía también en LE un tono distinto: una *mayor confianza en la DSI* —significativamente volvía a utilizar la palabra «doctrina», aunque no abandonaba el término «enseñanza», más suave— que denotaba la convicción de que tenía algo que decir. Era también llamativa la parquedad de citas «profanas» a pie de página: volvía al antiguo estilo de citar la Escritura y el Magisterio anterior sobre todo. En *LE* utiliza también abundantemente a Santo Tomás.
- Resultó también nuevo *el estilo*, lejano de la claridad cartesiana del Papa Montini y de la diafanidad popular del Papa Roncalli. Se comparó su estilo al del evangelio de San Juan: espirales que ascienden y, a diversa altura, pasan varias veces por el mismo meridiano. Fue también nuevo el empleo de expresiones que antes no habían tenido cabida en la DSI, por ejemplo «empresario indirecto».

Los tres temas que más se han debatido desde el Concilio, dentro del marco de la DSI —planteados los tres por la TL—, son, como ya sabemos, el sentido de la misma DSI, la violencia y la postura del cristiano ante los sistemas políticos. Ante los tres problemas toma postura LE:

- Ratifica la confianza en la DSI, que aparece más dinámica y comprometida.
- Analiza de forma original el conflicto entre capital y trabajo, la lucha de clases. Y presenta un argumento nuevo: analizando la historia, Marx deducía que la lucha de clases debe existir. Juan Pablo II, desde el mismo análisis, llega a una conclusión distinta. Y da una versión diferente del principio socialista: el capital es fruto del trabajo.
- Su conocimiento por experiencia directa de ambos sistemas —capitalismo y colectivismo— le lleva a retar a ambos: los dos deben preguntarse si buscan realmente el bien del hombre. Algunas de las críticas que sugiere parten de una experiencia directa.

Sollicitudo rei socialis (30-12-1986)

Cuando se acercaba el 20.° aniversario de PP, Juan Pablo II pensó que merecía conmemorarse. Se decidió a publicar una encíclica conmemorativa. El P. Tadeusz Styczen, sucesor de Juan Pablo II en la cátedra de Etica Social en la Universidad de Lublin, elaboró un primer esquema. Sobre esa base colaboraron también los cardenales Etchega-

ray, Ratzinger y **Martini** y varios expertos, los **PP. Jean Yvès Calvez, SJ,** y **Carlos Soria, OP,** entre otros. Se dejaron de lado algunos problemas que el Vaticano había tratado recientemente en otros documentos: el problema de la deuda exterior, la situación de los sin techo, etc. Este es el origen de *SRS*.

Su finalidad está claramente indicada en el n. 3. Es doble: conmemorar *PP* y relanzar la DSI. El hecho de conmemorar *PP* y las alabanzas que le dedica permiten suponer que Juan Pablo II piensa que se trata de un documento de plena actualidad, quizá el más logrado de toda la DSI.

El segundo objetivo de *SRS*, el relanzamiento de la DSI, es una tarea que ya había iniciado Juan Pablo II desde *LE*. Más tarde, las dos Instrucciones sobre la Teología de la Liberación avanzaron por este camino. En la segunda se esboza una síntesis de la DSI que le confiere una raíz teológica y antropológica (el mandamiento del amor y la dignidad de todo ser humano), a la vez que la separa de otras concepciones, primando los principios de solidaridad y subsidiariedad. En ambas se dinamiza la DSI. En *SRS* se recuerda que es parte integrante de la Revelación, del Magisterio y de la Teología Moral. Se recomienda su conocimiento a todo bautizado y también su práctica. Parece que este segundo objetivo es el que realmente ha motivado al Papa a escribir su segunda encíclica social.

Tanto el estilo como el esquema de *SRS* son, en contraste con *LE*, notablemente claros. No parece aventurado atribuirlo a las colaboraciones recibidas.

SRS toma postura ante los dos sistemas imperantes en el mundo. Equipara los dos bloques Este-Oeste en varios aspectos[31] y afirma que las concepciones del desarrollo que mantienen ambos sistemas precisan una corrección radical. No los equipara totalmente cuando afirma que la Iglesia pide a todo sistema que defienda la dignidad del hombre y la libertad religiosa: en el mundo comunista no había libertad religiosa. Y reafirma que la DSI no es un sistema más, no es una tercera vía.

Centesimus Annus (1-5-1991)

Como se había hecho en ocasiones anteriores desde QA, al cumplirse los cien años de RN, Juan Pablo II quiso conmemorar este aniversario con una encíclica y declarando el año 1991 Año de la Doctrina Social de la Iglesia. Pero, como sucedió con *SRS*, el aniversario es sólo una parte de la motivación profunda de la encíclica, que pretende especialmente actualizar la DSI cara a esta nueva etapa de la historia que se estaba comenzando a vivir.

Así como *LE*, la anterior conmemoración de RN, se retrasó por el atentado que sufrió el Papa el 13 de mayo de 1981 y apareció el 14 de septiembre en lugar del 15 de mayo, CA se ha adelantado. Juan Pablo II ha escogido como fecha para su publicación el 1 de

31 En los números 20-22 pergeña un retrato del mundo, dividido en esos dos bloques, que tienen indudable influjo en la distancia creciente entre Norte y Sur. Esta parte de la encíclica es muy semejante a lo que el año anterior habían escrito los obispos españoles en *Constructores de la paz*. Felizmente dejaría de ser verdad meses después.

mayo, fiesta del trabajo, de raíz obrera teñida de reivindicaciones y connotaciones marxistas. Quizá se trata de expresar simbólicamente que el movimiento obrero, antes marxista, se reencuentra ahora con la Iglesia y ve en ella el motor de sus aspiraciones. Al menos así se lee en *CA* 26.

CA es mucho más que una conmemoración obligada de *RN*. A la encíclica de León XIII le dedica la Introducción y el capítulo I, aunque con frecuencia vuelve a ella en los capítulos posteriores. Pero no se trata de un mero recuerdo del pasado, sino de una apertura al futuro: así lo dice al comienzo y al fin de *CA* (3 y 62).

Para abrirse al futuro, *CA* es una doble relectura. Por un lado vuelve a leer *RN* destacando sus puntos básicos que tienen hoy especial vigencia. Por otra, relee «las cosas nuevas» —*RN* significa precisamente «de las cosas nuevas»— que han ocurrido desde entonces hasta hoy. Entre los acontecimientos de estos cien años destaca el hundimiento de los regímenes e ideología marxista-leninista en Europa, ocurrido alrededor de 1989. Dedica el capítulo III a este fenómeno, que comenzó en la Polonia natal de K. Wojtyla y en el que han tenido parte importante el mismo Papa, la Iglesia y actitudes cristianas. En un análisis original de la historia reciente, expone su convicción: los regímenes comunistas han caído por su violación de los derechos del hombre, por su ateísmo y por su ineficiencia económica. Y les ha vencido una resistencia no violenta, respetuosa con la dignidad del adversario e inspirada en el evangelio.

Desde esta realidad del hundimiento del marxismo, *CA* se plantea de nuevo la postura de la DSI ante los dos sistemas. Ya no tiene sentido continuar manteniendo un esquema que diese la impresión de que se trataba a ambos sistemas por igual. Por eso, en *CA* se distingue entre ambos y dentro del capitalismo se vuelve a distinguir entre sus elementos económicos y el sistema ético—cultural.

- Lo que ha separado a la Iglesia del *marxismo* es su antropología, su concepción del hombre. De ella se deriva la lejanía en algunos aspectos básicos de la cosmovisión marxista, especialmente subrayados en *CA*: la lucha de clases, la alienación... De fondo, el ateísmo, la concepción del hombre y de la vida que prescinde de Dios.
- Respecto al *capitalismo*, distingue entre elementos básicos económicos que acepta (la libertad, la propiedad privada, la economía de mercado, el beneficio), aunque aplicando a cada uno un correctivo, y dos elementos más, no aceptables. Uno es un sistema ético cultural, es decir, un cuadro de valores y un modo de vida, que acentúa el individualismo, prescinde de la solidaridad y tiene como objetivo básico el tener. Otro es la absolutización de algunos valores: la libertad económica, que es sólo una parte de la libertad y debe estar siempre abierta a la verdad; sin olvidar que los bienes que entran en el mercado no son los únicos ni los más valiosos.

Puede, por esto, hablarse de una postura renovada ante los sistemas. En vez de condenar o juzgar en bloque, CA distingue. Así evita que la DSI se utilice como arma arrojadiza desde perspectivas que no son las suyas y por instancias o intereses ajenos a ella. Y, al mismo tiempo, impide que el cristiano de a pie permanezca indiferente ante estas tomas de postura genéricas. Al denunciar, en cambio, una antropología equivocada en el marxismo o un sistema errado de valores y formas de vida en el capitalismo, hace más fácil la reflexión personal de cada creyente, que le moverá más a la acción que declaraciones genéricas.

Aborda también —es el tema del capítulo V— temas políticos, que muestran la unión estrecha entre ambas vertientes de la DSI, la política y la económica.[32] *CA* apuesta decididamente por la democracia y pide que sea real. Apunta también que la cultura —formada por la lengua, la historia y las reacciones ante los eventos básicos de la existencia humana— es un bien de cada pueblo, que el Estado no debe manipular.

Tras cien años de historia, es claro que la base de la DSI ha sido la preocupación por el hombre. A este tema se dedica el último capítulo de *CA*.

CA es la tercera encíclica social de Juan Pablo II. Ningún Papa anterior había escrito tan ampliamente sobre la cuestión social. Puede decirse que *CA* complementa a *LE* y *SRS*. Si la primera se ocupaba de temas microeconómicos y la segunda se abría al problema social mundial, el desarrollo, *CA* orienta al cristiano hacia el futuro. Le invita a comprometerse con la causa del hombre, que en el fondo es la causa de Dios, contribuyendo a crear una sociedad más justa y más humana, basada en la participación en lo económico, político y cultural.

Aunque las encíclicas son de quien las firma y hace así suyas, siempre es interesante conocer los colaboradores que han ayudado al Papa en esta ocasión. Aunque no haya confirmación oficial, parece que en la redacción de *CA* han intervenido, bajo la dirección del **cardenal Roger Etchegaray** y de **Mons. Jorge Mejía,** recientemente nombrado cardenal, el **P. Jean Yvès Calvez, SJ**; **J. M.ª Cottier, OP**; **Tadeusz Styczen,** los expertos en sistemas sociales **Mons. Crepaldi** y **Mons. Biffi,** y un grupo de economistas de varios países, incluidos algunos del Tercer Mundo, entre ellos **Standford Kennett Arrow,** Nobel de Economía en 1972, **H. Houthakker** y **G. H. Sachs,** de Harvard. En todo caso, son muchos los detalles, redaccionales y de fondo, que hablan de una intervención muy personal del Papa.

CA pretende orientar al cristiano ante esta etapa nueva. A los pocos meses de su aparición, nuevos fenómenos —disolución del PCUS tras el golpe de Estado de agosto de 1991, posterior desaparición de la URSS, etc.— han confirmado la lucidez de su análisis. *CA* ha sido mucho más que el cierre de cien años de DSI. Es, más bien, el comienzo de su segundo centenario.

CONCLUSIÓN

Aunque el magisterio social de Juan Pablo II no se acaba con *CA*, nosotros acabamos ya. Quien haya seguido esta exposición estará de acuerdo en la verdad de los dos epítetos que en su título acompañan a la DSI: su historia está inacabada y ha sido fecunda. Compartirá también la convicción de que ha habido una clara evolución en la DSI. Era de esperar: han cambiado las circunstancias y han modificado también sus planteamientos y conclusiones las otras alternativas de solución.

La historia de la DSI deja establecido con claridad que hay que desmontar varios tópicos:

---

32 Lo subraya el Papa al citar el magisterio político de León XIII como antecedente necesario para comprender *RN*: *CA* 4, nota 7.

- La DSI no ha ido con retraso respecto a los problemas que han ido surgiendo. Es más cierto que ha ido respondiendo a los que se planteaban y que, en algún punto, ha ido por delante de otras respuestas. Pienso en lo relativo a los sindicatos y a ese modelo nuevo de empresa que supone el contrato de sociedad.
- No es tampoco exacto decir que la DSI ha estado aliada con los poderosos y los ricos. Por resumirlo en un ejemplo, a propósito de la cuantía del salario *MM* 71 se opone con decisión a los criterios capitalistas o totalitarios (libre mercado o decisión de quienes tienen el poder), acepta los proletarios (a cada uno según sus necesidades y su producción) y añade otros criterios propios.

La evolución de la DSI ha seguido unas líneas claras, que puedo ahora resumir.[33]

- Se ha hecho más *teológica*. En un primer momento se basaba en la Ley Natural, creyendo que desde esta base podría lograrse un diálogo mejor con los no creyentes. Precisamente cuando la DSI se abre «a todos los hombres de buena voluntad», se entiende que la Iglesia contribuye mejor a este diálogo aportando lealmente lo que es propio suyo.
- Se ha abierto más a las necesidades de la mayoría de la humanidad que a los derechos de una minoría. A esta luz se entiende el que, desde *GS*, el destino universal de los bienes pase por delante del derecho de propiedad.
- Ha ido afinando cada vez más el nivel de sus exigencias: es ilustrativo comparar lo que pide *RN* con los horizontes que abre *PP* 47. Y la invitación a la no-violencia activa.[34]
- Ha modificado también su relación con las otras respuestas que se han dado a la cuestión social, con las que siempre se ha mantenido en diálogo. De la condena que imperaba en *RN* y *QA* se ha pasado a la distancia respetuosa de Juan XXIII y el Concilio y, más modernamente, a la apelación a la conciencia del creyente (Pablo VI) y a una distinción fecunda: la Iglesia quiere hablar de valores y conductas (sistema ético—cultural) más de sistemas y modelos, aunque esta distinción no siempre cala en los destinatarios de la DSI.

Sin duda la DSI y su aplicación por parte de los creyentes presenta lagunas. Pero no creo que haya que hablar del fracaso del catolicismo social. Tampoco las otras alternativas han logrado imponer sus puntos de vista siempre y totalmente.

La aportación de la DSI ha sido digna y ha evolucionado a mejor. Lo más válido de la aportación eclesial ha sido lo que está más relacionado con la antropología, la visión del hombre. Y cada vez más presenta un talante que aúna la apelación al ideal cristiano con la aceptación de las limitaciones propias del ser humano. Aunque se escribieron hace ya casi medio siglo, siguen teniendo plena vigencia las palabras del cardenal Ángel Herrera Oria:

---

33 Con más amplitud lo expongo en «La evolución de la Doctrina Social de la Iglesia», en A. CUADRÓN (coord.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, pp. 127-147.

34 En la *Segunda Instrucción sobre la teología de la Liberación*, 79, se habla de «resistencia pasiva» para denominar lo que habitualmente se entiende como «no-violencia activa»", que mantiene simultáneamente los dos ideales: amor y justicia.

Si alguna vez es lícito usar del opportune et importune, es en este trance: todo esfuerzo por introducir en la conciencia del pueblo católico el pensamiento social pontificio será corto y débil.[35]

La historia de la DSI no está acabada. Ha sido hasta ahora fecunda —el Instituto Social León XIII es una prueba más de ello— y seguirá siéndolo.

35 A. HERRERA ORIA: *Obras Selectas*, 776.

El catolicismo social durante el franquismo

FELICIANO MONTERO*

El relativo estancamiento en el que se encuentra la historiografía española sobre el catolicismo social se aprecia también en el panorama de estudios sobre el franquismo. Entre la abundancia y riqueza temática de la historiografía sobre el franquismo son escasas y bastante marginales las aproximaciones al estudio del catolicismo social, a pesar de su relevancia para la comprensión del franquismo en sus diversas etapas: tanto en la configuración inicial del régimen («Fuero del trabajo», política del INP), como en su proceso de disolución (la aproximación cristiano-marxista).

En ese panorama destacan los trabajos de J. Sánchez Jiménez sobre el cardenal Herrera Oria y sus obras, y su primera aproximación a la historia de Cáritas; [1] y, de otra parte, los estudios sobre la A.C. obrera, especialmente sobre la HOAC [2] y sus principales mentores Rovirosa y Malagón. Es dentro de este esfuerzo por recuperar la memoria de la contribución de los cristianos en la lucha por la democracia donde se ha avanzado más y mejor en el conocimiento. Pues además de las «memorias», los testimonios y las primeras recopilaciones documentales de Javier Domínguez,[3] disponemos de sólidos estudios académicos sobre el conflicto obreros-obispos de los años 60 sobre el papel formativo de militantes y cuadros de la HOAC y JOC,[4] y sobre la contribución de los Movimientos Apostólicos obreros a la refundación del nuevo Movimiento obrero, USO y Comisiones Obreras.[5] De todas formas en este terreno falta todavía trabajo de recogida de fuentes y testimonios orales, y una mayor utilización de las fuentes gubernamentales y de las sindicatos y partidos obreros clandestinos, como lo ha hecho Berzal en su tesis sobre la HOAC en Castilla-León.

Frente a esta atención preferente al estudio de la A.C. obrera, apenas se han estudiado otras manifestaciones y expresiones del catolicismo social, especialmente en el primer franquismo, a excepción de los trabajos citados de Sánchez Jiménez. Entre esas lagunas destaca el estudio de la acción social de las Mujeres de Acción Católica, fundadoras por ejemplo de «Manos Unidas».[6]

En el plano de las ideas sería muy interesante el estudio de las Semanas Sociales que se reanudan en 1949, y se continúan celebrando hasta el final del régimen; o el análisis

---

* Universidad de Alcalá de Henares.

1 J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ (1986 Y 1998).

2 B. LÓPEZ GARCÍA (1995) y A. MURCIA (1995).

3 J. DOMÍNGUEZ (1985 Y 1987).

4 SOBRE LA HOAC, A. MURCIA (1995) y B. LÓPEZ (1995); sobre la JOC, F. SANZ (1990) y F. MARTÍNEZ HOYOS (2000).

5 R. VEGA, A. MATEOS (1994), E. BERZAL (2000), VARIOS (1994).

6 En algunos libros testimoniales de Mary Salas se menciona esta proyección social de las Mujeres de A.C.

específico de la recepción de los documentos y encíclicas sociales de los Papas, que merecieron una gran atención: o la evolución de los textos de Doctrina Social de la Iglesia que debían ser enseñados en los centros de E. Media, en los seminarios y en las Facultades de Teología.[7]

En este mismo plano de estudio doctrinal, pero también institucional y político, resulta especialmente pertinente el análisis concreto del componente católico-social en la configuración doctrinal y la articulación de la política social del 1.º franquismo: la primera participación de Severino Aznar y otros miembros destacados del catolicismo social en la continuidad de instituciones sociales como el Instituto Nacional de Previsión; el debate sobre la compatibilidad del corporativismo cristiano con la nueva Organización sindical; los posibles componentes católico-sociales de la política de Girón de Velasco en el ministerio de Trabajo y en el Instituto Nacional de Previsión (INP); la actividad de la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos en comparación con la de los Movimientos apostólicos. Dos acciones y presencias paralelas, de alcance y significado totalmente diferentes: una avalando los valores esencialmente cristianos del nacional-sindicalismo y del régimen; y la otra formando militantes para la lucha obrera.

En todo este análisis se impone un especial cuidado en la delimitación cronológica de los distintos períodos y momentos significativos, teniendo en cuenta los contextos cada vez mejor conocidos de la historia política del Régimen de Franco, y la específica evolución de la doctrina y la directrices vaticanas en el campo social y político: desde las campañas «Por un mundo mejor», del P. Lombardi, al diálogo cristiano-marxista de mediados de los sesenta.

El catolicismo social es un buen hilo conductor para el análisis de la evolución del catolicismo español y su relación con el franquismo, desde la identificación y la colaboración al distanciamiento y la oposición. Pues el proceso de «despegue» o distanciamiento respecto del régimen es antes «social» que político. La denuncia de la insuficiente política social del régimen y de la insensibilidad social de las élites, precede a la oposición política de la militancia católica.

Si bien es verdad que dentro del catolicismo social de esa época coexisten un catolicismo social integrado políticamente, leal a las instituciones de la «democracia orgánica» (es la posición que representa Herrera y sus obras); y, de otro lado, el catolicismo social obrerista, que parte de una crítica radical al paternalismo de la doctrina social de la Iglesia, y plantea su superación, aceptando parcialmente la crítica marxista, y rompiendo por tanto el tradicional antisocialismo del catolicismo social.

El diálogo cristiano-marxista en el plano doctrinal pero sobre todo en la praxis, a mediados de los 60, significa un salto cualitativo en la eclosión de una nueva conciencia social. Pero este proceso y las crisis de identidad que suscita en la militancia y las organizaciones apostólicas y sindicales cristianas se inicia antes en la Europa de la postguerra, también en el catolicismo español los cambios se incuban en la década de los cincuenta pero se trata de un proceso apenas estudiado. En todo caso, este giro del catolicismo so-

7 Un balance y propuestas para mejorar la enseñanza de la DSI en los centros de enseñanza, en el Seminario sobre «Didáctica y pedagogía de la Doctrina Social de la Iglesia» celebrado en el seno de la XX Semana Social, en 1961. *Crónica del XX Semana Social*, pp. 505-520.

cial «progresista» fundamenta y se proyecta, como se indicó al principio, en la recuperación historiográfica del catolicismo social anterior a la guerra del 36, marcando el trabajo y el debate de los historiadores hasta nuestros días.

1. EN LA GESTACIÓN DEL NUEVO RÉGIMEN, 1937-45

En el proceso de gestación del nuevo régimen, ya durante la guerra, miembros cualificados del catolicismo social juegan un papel relativamente importante en su configuración ideológica e institucional.[8] Esa presencia e influencia se mueve en el mismo marco de ambigüedad y rivalidad en el que se desarrolla la relación de la Iglesia y del mundo católico con el nuevo Régimen, y que se refleja muy bien en la gestión de Gomá.

Por un lado, alto grado de coincidencia e identificación en el plano ideológico y doctrinal entre los valores del corporativismo cristiano y del nacional-sindicalismo. Por otro, defensa de las organizaciones propias de formación y acción social, la A.C., los Estudiantes católicos, y sobre todo la obra más sólida y mejor implantada la Confederación Nacional Católico-Agraria (CONCA). La defensa de los ámbitos propios de decisión genera algunas tensiones y rivalidades. La desaparición de las asociaciones profesionales católicas, impuesta finalmente por el Régimen, provoca el desencanto y la protesta pública del propio Gomá en su última pastoral sobre los efectos de la guerra y las tareas de la paz.[9]

Las diferencias de matiz en torno al desarrollo del principio corporativo cristiano en el seno de la Organización Sindical las expresa sobre todo el jesuita de Fomento Social Joaquín Azpiazu con su defensa de la compatibilidad entre la Organización corporativa y el respeto a las asociaciones de base preexistentes. El punto de partida era la distinción entre el sindicato o asociación de base (por ejemplo los sindicatos católicos) y la organización corporativa obligatoria.[10] Este debate doctrinal sobre la correcta interpretación cristiana del orden social emergente es sostenido sobre todo por los jesuitas en *Razón y Fe*, y luego *Fomento Social* (desde 1946). Además de Azpiazu, Florentino del Valle recupera en ese momento la memoria del P. Vicent y sus Círculos de Obreros, como pioneros en la contribución del catolicismo social.[11]

---

8 Una de las primeras contribuciones, la de S. Aznar en la reforma del INP y la implantación del subsidio familiar. Era, por otra parte, continuación de la hegemonía de los católicos sociales en el INP en el tiempo anterior a la guerra. Vid. ARTURO ÁLVAREZ ROSETE: *El papel del catolicismo social desde el INP en la construcción del sistema de previsión social franquista (1938-45)*, trabajo de investigación tutelado inédito, Facultad Políticas, Universidad de Santiago de Compostela, 2000.

9 Sobre la defensa de Gomá de las organizaciones profesionales católicas, Estudiantes Católicos y CONCA, vid., M.ª L. RODRÍGUEZ AÍSA: *El cardenal Gomá y la guerra civil*, 1981.

10 Sobre la inspiración cristiana del Fuero del Trabajo y la relación entre modelo corporativo y el ideal de la Doctrina Social Católica, J. AZPIAZU: «Corporativismo y nacional-sindicalismo», en *Razón y Fe*, noviembre 1937, pp. 297-308.

11 F. DEL VALLE: *El P. A. Vicent y la acción social católica española*, Madrid, 1947. En la misma línea apologética y reivindicativa del papel del catolicismo social del discurso de S. Aznar en la R. A. C. Morales y Políticas el 16-XII-41, con ocasión del cincuenta aniversario de la *Rerum Novarum*. Sobre Fomento Social, F. DEL VALLE: «Cien número de la Revista de Fomento Social», en *Fomento Social*, 100 (1970), 389-404.

La Acción Católica española es tolerada en el nuevo Régimen, previa reforma estatutaria en la que se elimina cualquier tipo de A.C. especializada o de asociación profesional. Aunque desde muy pronto la A.C. trató de restablecer cauces para la especialización obrera y universitaria. Desde 1942 la Junta Técnica promueve reuniones de consiliarios, seminaristas y seglares obreros con el objetivo de preparar una sección obrera dentro de la A.C. Aunque el proyecto no se materializa, significativamente, hasta 1946 con la aprobación de normas sobre especialización obrera y universitaria.[12]

En estos años de hambre y silencio de la postguerra y la segunda guerra mundial, domina el lenguaje y las obras de la caridad y la beneficencia. A partir de una Campaña de Caridad promovida por la Acción Católica en 1941, se dan los primeros pasos de la constitución de *Cáritas*. En primer lugar como Secretariados parroquiales, diocesanos y nacional de caridad, insertos en el organigrama de la ACE. En el inicio del curso 44-45 el primado Pla y Deniel nombra a Jesús García Valcárcel presidente del Secretariado de Caridad. A partir de este momento se inicia el proceso de fundación de *Cáritas*, que finalmente se constituirá como entidad autónoma dentro de la A.C., en el marco de la reforma estatutaria de 1959. Pero mucho antes, a partir de de 1946-47, *Cáritas* despliega una actividad cada vez más propia y autónoma.[13]

2. COLABORACIONISMO Y REFORMA SOCIAL (1945-51)

El bienio 1945-47 marca, como se sabe, un significativo cambio en la relación de la Iglesia con el régimen, que afecta también al catolicismo social. En esa coyuntura confluyen diversos cambios significativos, convergentes en principio, aunque potencialmente tengan alcance y significado diverso:

- La norma sobre *especialización obrera y universitaria* de hecho significaba en parte la recuperación de las organizaciones perdidas al inicio del régimen. En el marco de una relación más «cómoda» y «libre» con un Régimen acosado por los «aliados» , la Iglesia reinvindica su derecho a crear sus propios cauces de presencia e influencia en el mundo obrero; precisamente para evitar los errores históricos que condujeron a la «apostasía de las masas» y a la guerra civil.[14] En esa lectura o interpretación histórica del pasado se basa el talante obrerista con el que se van a fundar y desarrollar la HOAC y la JOC.

---

12 Sobre la reforma estatutaria de 1939 y los primeros pasos de la ACE n al nueva situación, vid. F. MONTERO: «La Acción Católica y el primer franquismo» en *Tiempos de silencio, Actas IV Encuentro de Investigadores del Franquismo*, Valencia, 1999, pp. 226-232. Sobre la defensa de la Juventud de AC, la Reunión de Consiliarios en Irache (Navarra) en 1937. Vid también la abundante información en *Guía de la Iglesia y de la ACE*, 1943.

13 Vid. SÁNCHEZ JIMÉNEZ (1999).

14 En los informes, discursos y cartas, justificativas del nacimiento de la A.C. obrera, de la reanudación de las Semas Sociales en 1949, y de las obras sociales impulsadas por Herrera, se alude siempre a esa relación fatal entre las lagunas y fracasos del sindicalismo cristiano anterior al 36, la «apostasía de las masas» y el virulento contenido anticlerical de la guerra civil.

Paralelamente a la fundación de la A.C. obrera, la Iglesia acepta avalar directamente la Organización Sindical a través de una Asesoría eclesiástica, pero evita confundir una cosa con otra, defendiendo la autonomía y la identidad de la A.C. obrera respecto la Organización Sindical.[15] Inmediatamente se va a manifestar la distancia notable entre la línea de los asesores eclesiásticos, centrada en tareas misionales, servicios religiosos, enseñanzas sociales sobre los valores de la doctrina social cristiana presentes en la Organización Sindical, y la de la A.C. obrera promotora de una conciencia social reivindicativa y crítica con el Régimen sindical y político.

- El nombramiento de *Ángel Herrera* como obispo de Málaga potencia la transcedencia de su nuevo y viejo proyecto de difusión de la doctrina social, creación de una conciencia social más comprometida, formación de una élites sacerdotales y seglares al servicio de ese proyecto social y político.

  Como ha planteado Sánchez Jiménez en su libro, el proyecto de Herrera en su nueva etapa como obispo no es una simple reedición de los proyectos y obras que había sostenido antes de 1936. Su circunstancia personal, como miembro de la Jerarquía de la Iglesia, y la coyuntura política de la postguerra y el nuevo Régimen emergente eran diferentes. Pero había elementos fundamentales de continuidad, tanto en el pensamiento, anclado fundamentalmente en la doctrina de León XIII y Pío XI, como en el objetivo fundamental, la regeneración social cristiana a través de unas élites bien formadas, como en el principio táctico del accidentalismo de las formas políticas, ahora adaptado a la estrecha colaboración con el Régimen de Franco; principio por otra parte bastante fácil de encajar en el ideal cristiano corporativo.

  En la segunda mitad de los años cuarenta el discurso social y las iniciativas sociales que trata de poner en marcha Herrera en Málaga y Andalucía (las escuelas sociales sacerdotales), eran bastante novedosas en comparación con las de la mayoría de los obispos españoles de la época. Sin embargo, al final de la década se producen otros pronunciamientos episcopales. A nivel personal el más significativo por su lenguaje más directo es el del obispo de Solsona Vicente Enrique y Tarancón (pastoral sobre «El pan nuestro de cada día» de febrero-marzo de 1950). Y en el plano colectivo, la Instrucción colectiva sobre deberes de Justicia y Caridad, publicada en junio de 1951 aunque elaborada unos meses antes.[16]

- La *reanudación de las Semanas Sociales en 1949*, tras un largo paréntesis, es un indicador más de este auge de la acción social católica que se produce en la segunda mitad de los cuarenta, coincidiendo con las otras iniciativas mencionadas.

---

15 En una reunión de la Dirección Central de la ACE se plantea expresamente esta cuestión. Vid. *Actas de la Dirección Central. Sobre esta primera fase de la ACE*, F. MONTERO: *La AC y el primer franquismo*, op. cit.

16 J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, en *El cardenal Herrera Oria*, op. cit., pp. 30-48, analiza todos estos pronunciamientos episcopales sobre la «cuestión social» en el contexto de las incipientes movilizaciones sociales, en el inicio del final de la autarquía. Compara las prudentes orientaciones colectivas con el estilo mucho más directo y crítico de la pastoral de Taracón.

La reanudación de las Semanas Sociales, es obra directa de la Acción Católica y del secretario Albert Bonet; y en la refundación están presentes algunos de los «históricos», como Severino Aznar.[17]

La justificación de la reanudación la plantea abiertamente el primado Pla y Deniel en su discurso de clausura en el mismo tono autocrítico en el que él mismo y los otros impulsores de la Acción Católica obrera se habían referido a su fundación. La Iglesia tenía una responsabilidad social ineludible, cuyo incumplimiento había tenido graves consecuencias históricas: desafección del pueblo, origen de la confrontación civil:

«Yo he vivido todo lo que va de siglo XX —me ordené de sacerdote en 1900—, y en mi vida sacerdotal y episcopal he vivido , y creo que he vivido con un poco de intensidad, toda la primera mitad del siglo XX. Si no hubiese habido esta atonía social, esa indiferencia; si no se le hubiese puesto muchas veces una mordaza a la Iglesia; si no hubiera habido esa atonía en los católicos, que creían que el cumplimiento de los deberes individuales bastaba, yo creo que habrían sido en España más ventajosos los primeros cincuenta años de nuestro siglo XX. Hemos tenido luego una cruzada, heroica sí, pero con arroyos de sangre, para pagar aquella indiferencia y aquella atonía que hizo morir, al menos interrumpir, las Semanas Sociales.»[18]

El tema de la Semana Social, «Hacia una más justa redistribución de la riqueza» sugería un aliento reformista imposible de traducirse en la realidad de la época. «Lejos de todo extremismo aventurero, pero también de todo minimismo cobarde y egoísta», se decía en la inauguración de la Semana. «Sin salirse de los linderos de la ortodoxia y sin un conservadurismo exagerado ni con un progresismo que va del brazo del comunismo», decía Pla en el discurso de clausura indicando la orientación que habían de seguir las Semanas Sociales.

3. LA DÉCADA DE LOS CINCUENTA: DE LA CARIDAD A LA JUSTICIA SOCIAL

La década de los cincuenta es en general, para el régimen de Franco, un tiempo de transición, marcado al final de la década por un giro radical en política económica (plan de estabilización), y el final de la hegemonía política de la Falange (rechazo de los proyectos de desarrollo del Movimiento del ministro Arrese).

En el plano de la relación de la Iglesia con el Régimen, se llega a la máxima armonía-colaboración (firma del Concordato en 1953), a la vez que se manifiestan varios episodios de rivalidad por la definición de los distintos espacios y competencias, en relación

17 SEVERINO AZNAR, fundador de *La Paz Social* y de las Primeras Semanas Sociales (1906-1912); presidente del Grupo de la Democracia Cristiana; protagonista muy activo de todas las iniciativas del catolicismo social antes de 1936; después de la guerra continúa su labor propagandística además de académica como director del Instituto Balmes del CSIC. Un buen perfil necrológico el de C. VIÑAS MEY, en 1959, pp. 525-543.

18 *Crónica IX Semana Social*, p. 467.

con el sistema educativo (la ley de Enseñanza Media de 1953), la regulación de una cierta libertad de prensa, y la organización sindical vertical.

En este contexto, el catolicismo social revela bien la ambigüedad de la situación: entre un fundamental apoyo y colaboración en el mejor desarrollo de las instituciones y de la política social y económica del Régimen de acuerdo con los principios de la doctrina social de la Iglesia, y la denuncia y crítica social, desde abajo, de sus insuficiencias y fracasos.

Quien mejor expresa esa posición de apoyo y colaboración, con algunas dosis críticas, es el pensamiento y las obras de Ángel Herrera. La ambivalencia de sus iniciativas, generadora de algunas tensiones, se manifiesta en la denuncia o queja gubernamental de lo que considera injerencias eclesiales y riesgos de deslegitimación: la suspensión del periódico *Tú* de la HOAC en 1951, las quejas por las conclusiones de la postmisión social de Bilbao (1953), las críticas al sindicato vertical como contrario a los principios clásicos de la doctrina social de la Iglesia (en especial la pastoral del obispo Pildain).[19] Hacia el final de la década una mayor implicación desde la base en las movilizaciones sociales aumenta las tensiones con el régimen pero estas no se manifestaran claramente hasta la década siguiente. En este sentido, el cruce de correspondencia entre el ministro Solís y el primado Pla y Deniel, en 1960, a propósito de unas denuncias de la A.C. obrera (HOAC y JOC) al funcionamiento del sindicato vertical, marca un salto cualitativo en el proceso de distanciamiento de la Iglesia y del catolicismo social respecto del Régimen.[20]

- La ambigüedad del catolicismo social de los años 50 se observa tanto en el plano doctrinal, en especial en las Semanas Sociales que se suceden anualmente, como en el plano de las obras asistenciales y sociales y de la pastoral social en general. La mera enumeración de los temas de cada una de las Semanas celebradas anualmente en la década de los cincuenta resulta ya significativa:

  La X Semana Social se celebró en Bilbao en junio de 1950 sobre «Los problemas actuales de la Empresa». La XI Semana en Barcelona en abril de 1951 sobre «Los problemas de la clase media». La XII Semana en Zaragoza, en abril de 1952, sobre «El Trabajo»; La XIII, en abril de 1953, en Córdoba, sobre «Los problemas sociales del campo andaluz». La XIV Semana, en julio de 195,4 sobre «La crisis de la vivienda». La XV Semana en Salamanca, en mayo de 1955, sobre «La moral profesional». En mayo de 1956, la XVI Semana sobre «El sentido social». La XVII Semana, en junio de 1957, en Pamplona, sobre el tema «Por una comunidad internacional». La XVIII Semana se celebró en Vigo y Santiago en julio de 1958 sobre «Los problemas de la migración española». Y la XIX Semana en Madrid, en 1959, sobre «Caridad, beneficencia y asistencia social».[21]

---

19 Referencia a todo esto y especialmente a la postmisión social de Bilbao, en J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ (1986), pp. 157-167; también J. TUSELL (1984) y J. IRIBARREN (1992).

20 El cruce de cartas entre Solís y Pla a propósito de la naturaleza y la actividad de la HOAC y la JOC en relación con la Organización Sindical ha sido analizada y publicada por B. LÓPEZ GARCÍA (1995), A. MURCIA (1995) y J. IRIBARREN (1992).

21 Cada una de las Semanas editó la crónica de las lecciones, conferencias, relación de asistentes, etc. Merecerían un estudio sistemático.

Al final de la década, en el *bienio 1957-59*, se aprecian signos de una evolución significativa, marcada por un proceso de distinción entre la acción caritativa y asistencial y la acción social, entre las obras paternalistas y las basadas en la justicia social.

El primer signo es la constitución en 1957 de dos Comisiones episcopales separadas: una de Caridad y Beneficencia y otra de Asuntos Sociales.[22]

Pero además, en *Cáritas* se va abriendo camino cada vez más una orientación social, promotora del estudio científico, sociológico, de las situaciones de pobreza, para intentar respuestas más eficaces (técnicas), y previsoras, promotoras del desarrollo social. Esta orientación impulsada sobre todo por Rogelio Duocastella desde el Centro de Estudios de Sociología Aplicada (CESA), será la base del Plan Nacional de Promoción y Asistencia Social y Beneficencia de la Iglesia que la Jerarquía encargará elaborar a *Cáritas* en 1961.

Paralelamente en el seno de la ACE se va afirmando progresivamente la personalidad y autonomía de la A.C. obrera, y su influencia ideológica y metodológica en el conjunto de la Acción Católica. La JOAC cambia sus siglas en JOC en 1956 (?) y participa activamente en el Congreso mundial de la JOC en Roma en 1957. El conjunto de la Juventud de AC (JACE) asume a partir de 1957 el método de la Revisión de Vida y decide promover la constitución de Movimientos especializados por ambientes, según el modelo de la JOC. Por su parte, las Mujeres de Acción Católica, tradicionalmente sostenedoras diligentes de la acción caritativa y asistencial, adoptan también en 1957, como método de formación de una nueva conciencia social, la «Semana Impacto», instrumento de concienciación preparado por el consiliario de la HOAC Tomás Malagón.

Con motivo de la preparación de la participación española en el segundo Congreso Internacional de apostolado seglar todo este cambio mental y metodológico cristaliza en una reunión nacional de estudios de la ACE en la que se plantea abiertamente la autocrítica del paternalismo de algunas obras sociales; y se aboga por una orientación más comprometida socialmente, y más abierta y tolerante a la colaboración con otras instancias.

Así pues, en el cambio de década, coincidiendo con el plan de estabilización, se produce en diversos medios del catolicismo social un debate interno sobre el paternalismo y la justicia social, que afecta tanto a la orientación doctrinal como a las obras sociales propias, y de forma implícita a la relación personal e institucional con el propio Régimen. En relación con éste, sigue dominando claramente el apoyo y la colaboración; pero cada vez son más las críticas sociales, sólo implícitamente políticas. A este respecto, el debate que se produce en medios del catolicismo social, desde mediados de los cincuenta, sobre la validez del sindicalismo oficial, resulta especialmente revelador. Vale la pena detenerse un poco en ello.

El debate sobre la adecuación del sindicato vertical a la DSI

El vacío de 1960 en la periodicidad anual con la que venían celebrándose las Semanas Sociales desde 1949, seguramente tuvo que ver con la tensión generada entre

22 En J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ (1998) se recogen las competencias de ambas Comisiones, según su propia definición en una reunión conjunta de junio de 1957, vid., *Cáritas Española*, op. ci., p. 141, nota 14.

el máximo responsable de la Organización Sindical y Secretario General del Movimiento, José Solís, y el primado Pla y Deniel a propósito de las críticas de la acción Católica obrera a la escasa representatividad del Sindicato oficial. Pero ese conflicto hay que situarlo en el contexto del debate sobre la validez de la Organización Sindical que se venía planteando desde mediados de los cincuenta en distintas instancias.

La pastoral colectiva de 1956 sobre *El momento social de España*, y los comentarios de Rafael González Moralejo se habían referido expresamente a esta cuestión, demandando de manera bastante explícita una mayor representatividad y una mayor participación del sindicato en la definición de las relaciones laborales, en especial en el momento de la contratación. De modo que la importante reforma del sistema de relaciones laborales que supuso la ley de convenios colectivos de 1958, paralela y complementaria del giro en política económica que se produjo en esos años, vino también a responder a esas demandas eclesiales de la doctrina social católica. Parecía que la colaboración crítica con el Régimen que defendían Herrera y Pla, daba sus frutos. Por su parte el Régimen podía seguir legitimado por la doctrina social católica. El *Breviario de Pastoral Social* de 1959 consagraba al respecto la compatibilidad entre el ideal corporativo cristiano que subyacía en la Organización Sindical con las funciones representativas e incluso reivindicativas propias de los sindicatos:

> *«Supuesto, pues, que la misma naturaleza, lejos de oponer unas clases a otras, lleva de suyo a aquella perfecta organización, aspira la Iglesia a que las asociaciones de clase sean algún día superadas por cuerpos orgánicos profesionales, encuadrados en un estatuto de derecho público, que den a la sociedad su natural estructura. Sólo así se evitarán todos los peligros que proceden, tanto de la aplicación de los principios del liberalismo, como de los principios socialistas, especialmente si dicha organización, llamada a promover un orden jurídico y social más justo, está animada, como es debido, por la justicia social y la caridad social» (110).*

Y en el mismo apartado sobre «las organizaciones profesionales», tras proclamar el ideal corporativo, señalaba sus «fines» y tareas:

> *«Dos han de ser sus fines principales, según se desprenden de su naturaleza: a) promover y defender los intereses de todos sus asociados, y b) cooperar al bienestar de la profesión, en orden al bien común de toda la sociedad» (111).*
>
> *«Dentro de esta doble finalidad, es misión propia de las organizaciones profesionales regular las condiciones generales a que deben ajustarse los contratos de trabajo, por medio de los llamados convenios colectivos» (112).*

En una referencia aún si se quiere más directa al modelo sindical-corporativo español el Breviario social reclamaba del Estado el respeto a una cierta autonomía de la Organización profesional :

> *«El Estado tiene el derecho y el deber de estimular la evolución (hacia el ideal corporativo), siempre que procure respetar su carácter espontáneo. Mas si, por imperiosas exigencias del bien común, aquella organización fuera de algún modo instaurada por el Estado (el caso español), es necesario que, manteniéndose alejada de toda actividad polí-*

tica, sea verdaderamente representativa y cumpla, con entera independencia, su auténtica función, dentro de la subordinación debida a los intereses generales» (116).[23]

Esta precisa y clara definición del Breviario, teniendo en cuenta su autoridad magisterial y la difusión de su contenido, tiene un significado especial en el análisis de la relación del catolicismo social con el Régimen, y concretamente con la Organización Sindical.

La confrontación Solís-Pla de 1960 sobre la Organización Sindical y el lugar y papel específicos de la Acción Católica obrera pudo también influir en que la ACNP de Madrid adoptara como tema monográfico de su Círculo de Estudios en el curso 1960-61, *El panorama del sindicalismo mundial.*[24] En este ciclo de conferencias junto a ponencias sobre la evolución y situación del sindicalismo europeo, varios ponentes relacionados con la Organización Sindical se encargaron de exponer su estructura jurídica, su realidad funcional y su presencia y participación en la gestión de la política económica y social.

Entre las ponencias históricas es muy significativa la valoración crítica que Alfonso Ossorio hacía del sindicalismo católico español anterior a 1936. También él asumía la perspectiva autocrítica del fracaso planteada por los propios propagandistas, reproduciendo las críticas de Vicent y Severino Aznar a los Círculos, «se convirtieron en meros Círculos de recreo». Respecto al sindicalismo obrero cristiano su juicio parece asumir el del libro coetáneo de Juan N. García Nieto, que quizá toma como base: *«Faltaron dirigentes obreros, se dio excesiva importancia a los consiliarios eclesiásticos, hubo excesiva protección, le faltó sobre todo garra, actuó a la defensiva, no levantó la bandera de las reivindicaciones obreras».*[25] Este juicio autocrítico de Ossorio pronunciado en el interior de la ACNP tenía su transcendencia. Implícitamente avalaba cualquier iniciativa sindical obrerista nacida en el seno de la nueva Acción Católica obrera por más que esta fuera legalmente inviable. Por otro lado, indirectamente confirmaba el contenido reivindicativo que tenía que tener cualquier sindicato que se precie, ¿incluido el sindicalismo oficial?

A los efectos de lo que aquí nos interesa el Círculo de Estudios terminó con una exposición de González Moralejo sobre «El hecho sindical y la doctrina pontificia» y unas conclusiones generales de Alberto Martín Artajo que marcan la orientación de este sector del catolicismo social respecto a la Organización Sindical (OSE).

González Moralejo, pensando en la OSE, planteaba unas «revisiones necesarias», partiendo de la distinción entre «sindicato y corporación», y avanzando en el camino de la representación. La esencia de la función sindical era la intervención en el contrato de trabajo; pues los dos principios fundamentales en los que se debía basar la actividad sindical eran la defensa de los obreros y el respeto al carácter espontáneo y libre de esas iniciativas.

---

23 COMISIÓN EPISCOPAL DE DOCTRINA Y ORIENTACIÓN SOCIAL: *Breviario de Pastoral Social,* Madrid, 1959, pp. 74-78. Estas definiciones doctrinales eran plenamente acordes con los criterios contenidos en la Pastoral colectiva de 1956, y con el comentario a ésta de R. GONZÁLEZ MORALEJO publicado en su libro *El momento social de España,* 1959.

24 ACNP: *Panorama del sindicalismo mundial,* Círculo de Estudios, 1960-61, Madrid, 1961, Euramérica.

25 ACNP: *Panorama del sindicalismo...,* p. cit. El libro de GARCÍA NIETO se publica en 1960.

Martín Artajo en las conclusiones generales señalaba, quizá utópica o ingenuamente ya a esas alturas, como principio básico de la relación entre el Sindicato oficial y la Acción Católica obrera (y en general la Pastoral social de la Iglesia), «la colaboración sin confusión». Que era también el principio y la norma proclamada constantemente por Ángel Herrera. Esa colaboración crítica, en este terreno, tendría que plasmarse en potenciar la evolución de la OSE en un sentido de más autonomía respecto del Estado y el Movimiento, y de mayor representatividad respecto de las bases.

Pero la actividad y la orientación crítica de la Acción Católica obrera en ese momento iba más allá. Desbordaba los cauces integradores planteados en el *Breviario* y en la ACNP. En la HOAC y en la JOC por un lado se apoyaba la implicación de los militantes en las elecciones sindicales y en las negociaciones de convenios, coincidiendo con la estrategia «entrista» de otras organizaciones políticas y sindicales clandestinas (estaba emergiendo Comisiones Obreras); y por otro, se debatía sobre la fundación de sindicatos alternativos, inevitablemente clandestinos, distintos de la Acción Católica, confesionales o no (es el momento de la fundación de la USO a partir de la JOC). La nueva pastoral social obrera, impulsada por los Movimientos especializados en los primeros años 60 también iba a desbordar el marco doctrinal definido en el Breviario de 1959 en relación con éste y otros temas de la doctrina social de la Iglesia.

Así pues, en torno a la cuestión del sindicalismo oficial convergían y se confrontaban, tanto en el plano doctrinal como en el de la acción social, las distintas posiciones del catolicismo social español.

4. LA DÉCADA DE LOS SESENTA: LA URGENCIA DEL COMPROMISO TEMPORAL

En los años 60 la ambigüedad y la ambivalencia del catolicismos social en relación con el Régimen se resuelve definitivamente en tres posturas. Dos muy diferentes: la de los católicos sociales que siguen avalando el régimen y denunciando la infiltración marxista en el pensamiento y las organizaciones católicas (es la posición de la Asesoría eclesiástica de la Organización Sindical); y la de los que apoyan claramente, desde los Movimientos apostólicos, el surgimiento de organizaciones sindicales alternativas, y el apoyo a las movilizaciones sociales incluso con su carga política antifranquista (la ruptura con el régimen se plantea especialmente a partir de las huelgas de la primavera de 1962). Una posición intermedia es la representada por Angel Herrera, el León XIII y las otras obras (La Escuela de Ciudadanía Cristiana y el Instituto Social Obrero).

- Los efectos sociales del plan de estabilización, de un lado, y la nueva orientación social que impulsa Juan XXIII con la publicación de la *Mater et Magistra* contribuyen a desarrollar el cambio de tendencia planteado en el bienio 1957-59, tal como se refleja en el documento episcopal de 1960 sobre las consecuencias morales del plan de estabilización o en los trabajos de la XX Semana Social en 1961 sobre las consecuencias sociales del «desarrollo».

- En enero de 1960, aprobado ya el plan de estabilización, y en el marco del debate y las inquietudes que las consecuencias sociales había suscitado su puesta en marcha, los Metropolitanos publicaron una *«Declaración sobre actitud cristiana ante los problemas morales de la estabilización y el desarrollo económico»*. Como el título sugiere no se trataba en este caso de recordar los principios doctrinales en abstracto sino de un juicio moral concreto sobre los problemas y las inquietudes que la nueva política económica estaba planteando. Y entre estos problemas se dedicaba una atención específica y detenida al paro; con alusiones muy concretas a las dimensiones del paro encubierto y real, al empleo eventual, al despido de aprendices, a la presión para la jubilación anticipada, a la necesidad de emigrar. Frente a esa situación descrita con términos realistas, la declaración proclamaba claramente «el derecho al trabajo consecuencia del derecho a vivir con la dignidad que exige la persona humana»; o denunciaba situaciones concretas como «deberá evitarse en las empresas tener clasificados como meramente eventuales los obreros que debieran ser clasificados como de plantilla»; o la insuficiencia del subsidio de paro. En la cuestión del paro la declaración era un claro alegato: «Es un deber moral de todos procurar evitar el paro en cuanto sea posible a la vez que procurar nuevos medios de obtener trabajo», concluía el documento episcopal.

Sin embargo, estas referencias tan concretas a los potenciales efectos negativos del plan de estabilización no implicaban su descalificación. La declaración comenzaba elogiando la *«laudable intención del Gobierno español al promover la actual estabilización, porque con ello intenta promover el progreso económico del país, procurar a nuestro pueblo mayores y mejores oportunidades de trabajo, elevar su productividad hasta un nivel comparable con el de las naciones más desarrolladas y elevar los salarios y beneficios de los trabajadores hasta el nivel deseado»* (p. 332).

Por otra parte, la declaración episcopal de enero del 60 destaca, en comparación con otros documentos anteriores y posteriores, por el contenido y el lenguaje tan cercano a la situación real, y por su simpatía hacia la condición de los trabajadores. Frente a una opinión bastante extendida entre los políticos y economistas gestores del Plan, la declaración afirmaba taxativamente:

> *«Nadie puede acusar a los obreros de haber provocado una loca carrera de precios y salarios, planteando sus reivindicaciones con el apoyo de sus fuerzas organizadas. Podrán achacarsele otros defectos, pero, a poco que se analice, se advertirá que, o son comunes con los de los restantes estamentos de la sociedad, o encuentran muchas veces su explicación, aunque no los justifiquen, en la parte excesiva que les ha correspondido del sacrificio común, representado para ellos por el nivel de los salarios, la duración de la jornada o el estado del utillaje»* (p. 335).

Detrás del tono obrerista del documento parece estar la identificación de algunos obispos con el compromiso de los militantes de los Movimientos Apostólicos obreros. La declaración encaja también con otras expresiones en la misma línea que estaban surgiendo en esos años en las Semanas Sociales, en el León XIII, Cáritas y la Acción Católica.

– En 1961 la nueva Semana Social, tras un extraño paréntesis de un año,[26] aborda directamente las consecuencias sociales del «desarrollo», desde la perspectiva de los valores sociales proclamados en la *Mater et Magistra*.

El tema de estudio de la XX Semana, directamente relacionado con los problemas sociales y económicos (también políticos), de la realidad española, y el nuevo enfoque que inspira la *Mater et Magistra*, dan a las ponencias y las conclusiones de la XX Semana Social un tono más crítico del habitual.

En la evolución de las Semanas Sociales, reanudadas en 1949, la del 61 revela cambios significativos, acordes con los que se dan en otras instancias católicas. El mismo cambio en el método de trabajo, potenciando junto a las conferencias, lecciones y coloquios una serie de seminarios, revela una cierta asunción por las Semanas Sociales del método activo de los Movimientos especializados de A.C. Las conclusiones generales de la Semana y las particulares de dos seminarios sobre «Didáctica y pedagogía de la doctrina social de la Iglesia», y sobre «Presencia de las organizaciones de apostolado seglar en el desarrollo económico de España» son igualmente significativas de los cambios de mentalidad que apuntan potencialmente hacia un compromiso social y político de signo democrático.

En las conclusiones generales sobre las condiciones y exigencias que desde una perspectiva católica debía inspirar el plan de desarrollo, se advierte claramente la transcendencia política de la recepción de la *Mater et Magistra*.

> *«Vivificar y multiplicar las formas organizativas de la convivencia, fomentando instituciones sociales autónomas y libremente consentidas que sirvan de cauce legítimo de intereses y aspiraciones. Mantener un estado de opinión siempre actual sobre los derechos humanos a que puede afectar el desarrollo...»*
>
> *«Corresponde, sin duda, al Poder público elaborar el plan general de desarrollo del país. Pero es necesario que al hacerlo cuente como es debido con la sociedad en la que se ha de implantar, a través de los adecuados cauces representativos, y que en su aplicación se respete cuidadosamente el principio de subsidariedad.»*

Y en las conclusiones particulares sobre «presencia de las organizaciones de apostolado seglar en el desarrollo económico de España» se consagra el impulso que la nueva reforma estatutaria de la ACE (1959) daba a las «especializaciones» y al compromiso temporal:

> *«La Iglesia deberá estar presente en un proceso de desarrollo económico, lo cual no significa implicarse en la parte específicamente política y técnica del plan de desarrollo...Esta presencia de la Iglesia habría de plasmarse en actuaciones en diversos planos.» Y entre ellos, «por medio de la labor de las asociaciones apostólicas seglares en el doble*

26 RAFAEL GONZÁLEZ MORALEJO en la inauguración de la Semana dice expresamente: «Transcurridos dos años después de las incidencias que motivaron la suspensión de la Semana Social última, queremos estar bajo el manto y bajo la autoridad de nuestro venerado y amado Sr. arzobispo-presidente...» En efecto, Rafael García de Castro, arzobispo de Granada, era como presidente de la Comisión Episcopal de Doctrina y Orientación Social, protector nato de las Semanas Sociales, *XX Semana Social*, p. 20.

sentido de orientación de la actividad temporal de sus miembros y del cuidado y atención a las consecuencias socio-religiosas del desarrollo económico.»[27]

- La recepción española de *Mater et Magistra* (1961) como más tarde la de *Pacem in Terris* (1963) produjo un efecto revulsivo sobre el catolicismo español en su conjunto y en sus diversa expresiones y variantes: confirmó e impulsó el proyecto de Angel Herrera de difusión la doctrina social de la Iglesia. En esos años funda la Escuela de Ciudadanía Cristiana (1962), y proyecta con la ayuda de Ricardo Alberdi la fundación de un Instituto Social Obrero (ISO).

Por su parte la Acción Católica se propuso como consigna el estudio de la doctrina de *Mater et Magistra;* a la vez que las ramas juveniles trataban de desarrollar los nuevos Movimientos especializados por ambientes, siguiendo el método y la mentalidad de la JOC.

Específicamente la Acción Católica Obrera (HOAC y JOC) desarrolló una actividad cada vez más crítica del Régimen. La implicación de los militantes en las movilizaciones de la primavera de 1962 provocan la exasperación de las autoridades del régimen, y finalmente de la Jerarquía eclesiástica que decide intervenir más directamente para controlar los límites de ese compromiso social y político.[28]

- En comparación con la Declaración de enero del 60, el comentario de los obispos en julio de 1962, sobre la *Mater et Magistra,* «Sobre la elevación de la conciencia social, según el espíritu de la *Mater et Magistra»*, volvía al terreno de los principios y la prudencia. Más que una lectura concreta de la encíclica aplicada a la situación española se invitaba en general a todos los medios educativos y publicísticos a contribuir a su estudio para «elevar la conciencia social» de los españoles.

Frente al tono obrerista de la declaración de 1960, ahora se advertía del riesgo de contaminación marxista, conocedores de la creciente aproximación de los militantes cristianos a ese horizonte: «Velando... por la necesaria armonía en la empresa y por la paz social, proclamando sin titubeos con la Iglesia que el comunismo es intrínsecamente perverso y que a un cristiano no le es permitido colaborar con él en ningún terreno»; citando para esto la *Divini Redemptoris* (1937). Pero añadiendo en compensación, «es deber nuestro advertir también que no es lícito criticar cualquier acción encaminada a reivindicar los sagrados y legítimos derechos de los trabajadores, siempre que aquella respete... los cauces adecuados que ofrecen las leyes»; una respuesta bastante clara a la queja del Gobierno por la implicación de los militantes cristianos en la reciente huelga de la primavera del 62.

---

27 Conclusiones generales y particulares en la XX Semana Social de España, *Aspectos sociales del desarrollo económico a la luz de «Mater et Magistra»*, noviembre de 1961, Granada, pp. 475-478.

28 A. Murcia (1995) ha descrito y analizado con detalle el proceso que lleva al enfrentamiento y control de la A.C. obrera por parte de la Comisión Episcopal de Apostolado Social; F. Montero (2000) se ha referido al impacto de los hechos de 1962 en el conjunto de la A.C. y al progresivo descubrimiento del compromiso temporal por parte del conjunto de la ACE.

En realidad todo este párrafo trataba de frenar el creciente compromiso temporal de los militantes cristianos (y su tendencia a colaborar y fundirse con otros militantes y movimientos marxistas), a la vez que seguía defendiendo la pertinencia y el lugar propio de la Acción Católica obrera. Como sabemos una reorganizada Comisión episcopal de Acción Social, presidida por Castán trataría a partir de 1962 de controlar esa situación[29] según el documento episcopal lo que la *MM* sancionaba era el reciente cambio de la Acción Católica española hacia la especialización y en especial la bondad y utilidad del nuevo método de la formación por la acción.[30]

La difusión de esta nueva orientación social de carácter obrerista en la formación del clero se canaliza a través de *Cursos de Pastoral Social*,[31] en los que se explica la metodología y la ideología de la A.C. obrera. Las conclusiones y orientaciones de esa Pastoral social, en los años 60, poco tienen que ver con las orientaciones clásicas contenidas en el *Breviario de Doctrina Social* de la Iglesia publicado en 1959 por la Comisión episcopal correspondiente. La comparación entre estos dos textos marca bien el cambio de mentalidad, y la distancia que se va a producir en esos años entre los «colaboracionistas» y los «críticos» (militantes antifranquistas más o menos potenciales y explícitos).

En el plano doctrinal se podría hablar de lecturas diferentes de la doctrina social de la Iglesia: una fundamentalmente fiel a los principios de León XIII, Pío XI y Pío XII. Y otra, la que representan Rovirosa y Malagón principales ideólogos de la HOAC, que parten de una revisión profunda del paternalismo y del antisocialismo de la primera doctrina social, la de *Rerum Novarum* y *Quadragessimo Anno*, y establecen un diálogo crítico con el marxismo.Ricardo Alberdi es otro de los mejores exponentes de esta posición.[32]

Pero no se trata sólo de un proceso que afecte a la Acción Católica obrera y a la Doctrina social de la Iglesia. Durante un corto período de tiempo (1960-66) el conjunto de la acción Católica española experimenta una transformación radical marcada por el progresivo descubrimiento de las exigencias cristianas del compromiso temporal.[33] Descubrimiento que no es ajeno a la propia reflexión del Concilio Vaticano II, plasmada sobre todo en *Gaudium et Spes*, y al acercamiento y diálogo doctrinal y práctico de los militantes cristianos con el marxismo. Este, como se sabe, es un proceso que afecta críticamente al conjunto de las Iglesias y organizaciones católicas, pero adquiere en España un perfil y tiempo propio.

---

29 Vid. A. MURCIA (1995): *Obreros y obispos...*, op. cit.

30 A ponderar esta cuestión dedicaba el documento episcopal un largo capítulo final, pp. 356-358. Todas las citas están tomadas de J. IRIBARREN: *Documentos colectivos del episcopado español, 1870-1974*, Madrid, 1974, BAC.

31 Las ponencias y conclusiones de estas Semanas de Pastoral Social, entre 1961 y 1964, para la formación de consiliarios de la A.C. obrera.

32 Una crítica más radical, desde España, de la identidad de la Doctrina Social de la Iglesia, es la que expresa en los años 70 el jesuita Díez Alegría. Sobre la «teología social» de Malagón y su relación con la naturaleza y la metodología de la HOAC, ALFONSO FERNÁNDEZ CASAMAYOR (1988): *Teología, fe y creencias en Tomás Malagón*, ed. HOAC, sobre RICARDO ALBERDI...

5. LA CRISIS DE IDENTIDAD Y LA DIVISIÓN EN LA IGLESIA ESPAÑOLA, 1966-1975

La crisis de la acción Católica española en el bienio 1966-68 es la expresión y el anticipo de una crisis más general en el conjunto de la Iglesia y del catolicismo español, reflejo del impacto del Vaticano II en la específica coyuntura política y eclesial española de esos años finales del Régimen de Franco. La expresión culminante de esa tensión con algún riesgo de escisión se planteó en el proceso de celebración de la Asamblea Conjunta de 1971. Otra expresión particular de esta tensión intraeclesial es la que se desarrolla en el interior de la Compañía de Jesús, especialmente en relación con el desarrollo de la Misión obrera.[34]

Una manifestación hegemónica de esa tensión interna de la Iglesia postconciliar, que en España tiene algunos perfiles específicos, se libra precisamente en torno al catolicismo social, tanto en su expresión doctrinal como en su proyección pastoral y social.

Se plantea ahora directamente la cuestión de la validez e identidad de la doctrina social de la Iglesia,[35] en el contexto de un diálogo con el marxismo como método científico de análisis de la realidad que llega a poner en cuestión la utilidad de la Revisión de Vida.

Estrechamente ligada a esta cuestión los militantes cristianos se plantean su propia identidad y la validez de los propios Movimientos Apostólicos...

Abundan en esos años en la reflexión interna de los Movimientos, y en los análisis de algunos teólogos, reflexiones y debates sobre esas crisis de identidad de la militancia cristiana; las crisis de fe; las relaciones ideológicas y prácticas con los militantes marxistas, etc.

Este no es un fenómeno exclusivamente español, pero acaso aquí se plantea con mayor radicalidad por influencia del contexto político. La urgencia y la prioridad del compromiso temporal vienen dictadas por el auge de la lucha antifranquista. La ausencia de cauces políticos plurales y legales imponen la clandestinidad y la casi inevitable confusión de planos entre el ámbito pastoral y apostólico, de un lado, y el político de otro. La distinción que Pla y Deniel se había esforzado en justificar y defender en los años 50 y primera mitad de los 60 se hace cada vez más difícil de sostener en los últimos años del régimen.

---

33 Esta evolución se aprecia en los trabajos de las Jornadas Nacionales de ACE, vid. F. MONTERO (2000).

34 Sobre la Asamblea Conjunta de 1971, vid. GERARDO FERNÁNDEZ: *Sobre la crisis en los jesuitas*, vid. A. ÁLVAREZ BOLADO.

35 Ángel Berna dedica su discurso inaugural del curso en el León XIII a esta cuestión. También el Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos le dedica una mesa redonda en 1971; se publicó con el título *Valoración actual de la Doctrina Social de la Iglesia*, vol. XXVIII de los «Anales de Moral Social y Económica», Fernando Guerrero, moderador de la mesa, escribe una larga ponencia sobre los términos de la crisis, criticando algunas aplicaciones e interpretaciones de la doctrina del Vaticano II, que estaban en el origen del cuestionamiento de la DSI (distingue entre secularización «buena» y secularismo negativo; defiende el valor del Magisterio jerárquico, compatible con el nuevo concepto eclesial del Concilio.

Fomento Social (Catolicismo social en el Franquismo)

También en 1946, coincidiendo con otras recuperaciones, se funda la revista «Fomento Social». La revista era nueva pero la institución, del mismo nombre, se había fundado en 1926 con los mismos objetivos y personas que en 1946. Por ello, el jesuita Florentino del Valle, cuando hace un balance de la Revista en 1970, con ocasión del número 100, subraya la fundamental continuidad entre la Institución fundada en 1926 y la Revista. Lo considera como dos etapas de un mismo proyecto. La primera dirigida por el P. Nevares, entre 1926 y 1935; y la segunda dirigida por el P. Joaquín Azpiazu, que ya había sido uno de los fundadores.

Florentino del Valle en su balance de 1970 insiste más en la continuidad de objetivos y actividades que en los posibles cambios coyunturales, en contextos políticos tan diferentes. No explica las razones del paréntesis pero si anota que en el período 1938-45, «Fomento Social» aparece con el camuflaje de «Cultura y Acción», y publica algunas obras de Joaquín Azpiazu directamente relacionadas con los fundamentos ideológicos del nuevo Régimen: *¿Corporativismo o nacional-sindicalismo?* (1938), *Orientaciones cristianas del Fuero del Trabajo* (1939), y *Estado corporativo* (1943).

Por tanto la revista «Fomento Social», como órgano de expresión, de la institución del mismo nombre, tenía objetivos doctrinales (comentario y difusión de la doctrina social de la Iglesia) a la vez que pastorales (animación de las distintas formas de acción social católica). Cubría los objetivos tradicionales del catolicismo social en la línea de la «Acción Social Popular», fundada por el P. Gabriel Palau en Barcelona en 1908, siguiendo el modelo de la francesa «Action Populaire». Una institución dedicada a la elaboración y difusión de la doctrina social de la Iglesia tanto en el plano académico como sobre todo en el pastoral y propagandístico.

El balance de Florentino del Valle en 1970, eminentemente descriptivo más que interpretativo, estructura los contenidos temáticos de la Revista y las preocupaciones de la Institución desde 1926 en los siguientes apartados:

- Fomento y acción sindical.
- Fomento Social y acción católica.
- Fomento Social y la acción social sacerdotal.
- Fomento Social y el Apostolado obrero.
- Fomento Social y los Patronos.
- Fomento Social y la Moral Profesional económica.

Y en un terreno más estrictamente ideológico señala otros contenidos temáticos relacionados con «la economía, la sociología religiosa, las reformas de la sociedad actual y los sistemas económico-sociales».

Esta enumeración de los contenidos refleja muy bien los objetivos y la proyección de la Revista.

Es lógico que Florentino del Valle, ligado estrechamente a la fundación, subraye sobre todo la continuidad. Pero un análisis detenido de los contenidos de la Revista descubriría la evolución, influida por los cambios políticos y eclesiales.

Fomento Social era una iniciativa de los Jesuitas abierta a la colaboración con otras iniciativa católicas. Del Valle subraya el servicio que ya desde 1926 trató de prestar al nacimiento de una primera acción Católica obrera juvenil; su disposición a colaborar con

la Acción Católica española como entidad adherida ya en 1942; y su colaboración con el Instituto León XIII desde su fundación en 1951.

En cualquier caso, la actividad publicística de Fomento Social de estos años coincide y refuerza la de otras instancias como el León XIII y las Semanas Sociales por difundir y aplicar los principios de la doctrina social de la Iglesia a una moderada evolución institucional del franquismo.

Por otra parte en cuanto al alcance real de la colaboración en el terreno pastoral y apostólico es significativo que los Jesuitas fundaran su propia acción católica obrera hacia 1954, las Vanguardias obreras...

La Asesoría eclesiástica de Sindicatos y la A.C. obrera

En 1945,[36] al mismo tiempo que se estaba gestando la constitución de la Acción Católica obrera, la Iglesia española aceptaba gustosa la demanda de la Organización Sindical de asesorar religiosa y moralmente la Institución y sus miembros y actividades mediante una presencia cualificada y permanente, cuasi funcionarial, dentro de la propia Organización. Se trataba de una presencia análoga a la que tradicionalmente la Iglesia tenido en otras Instituciones públicas, en el marco de la relación concordataria, como el ejército, los hospitales y las cárceles.

En el caso de la Organización Sindical, la aceptación por parte de la Iglesia, de la Asesoría era una oportunidad para el ejercicio directo de acciones misioneras y evangelizadoras, aprovechando las facilidades y medios institucionales, pero también implicaba de hecho la sanción legitimadora del modelo sindical del Régimen.

La Asesoría eclesiástica de los Sindicatos era otra manera de concebir la misión de la Iglesia en el mundo obrero, diferente de la que representaba la Acción Católica especializada. Si inicialmente, en los años 40, esa diferencia era menor, puesto que toda la actividad y el proyecto misionero de la Iglesia estaba impregnado del modelo de reconquista cristiana total o integral propio de la época, pronto las diferencias se hacen abismales.

En el caso de la Asesoría eclesiástica, que con ligeras variantes, permaneció fiel al espíritu y los objetivos fundacionales hasta el final del Régimen, la misión de la Iglesia era «exclusivamente religiosa y apostólica» (como afirmaban reiteradamente en los últimos informes de los 70. Y verdaderamente en las memorias de actividades y en los presupuestos domina como tarea principal la realización de «misiones populares» y de tandas cerradas y abiertas de ejercicios espirituales. Pero otra parte la sección doctrinal de la Asesoría desde el primer momento se encargó de la explicación y divulgación de los principios de la doctrina social de la Iglesia, que se consideraba informaban básicamente el espíritu y el funcionamiento de la Organización Sindical.

Por ello, por más que a la altura de 1971 (y ya antes en 1956) se defendiera el fundamental apoliticismo y la exclusiva dimensión religiosa y apostólica de la actividad de la Asesoría, frente a las críticas intraeclesiales (propuesta de desaparición formulada en

36 En 1944, el Delegado nacional de Sindicatos, Fermín Sanz Orrio, formuló una demanda a la Jerarquía, que ésta aceptó en 1945, tras consulta a la S. Sede. Pero es partir de octubre de 1948, con el nombramiento del obispo de León, Luis Almarcha, cuando la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos desarrolló sus actividades.

la Asamblea Conjunta de 1971), lo cierto era que la mera presencia institucional de los asesores eclesiásticos en la OSE, además de difusión de la doctrina social de la Iglesia, cumplía una función política legitimadora del Régimen Función que radicalmente rechazaba la otra forma de presencia evangelizadora en el mundo obrero.

Realmente la actividad de la Asesoría Eclesiástica sindical y la de la Acción Católica obrera representaban dos formas radicalmente diferentes de entender la evangelización del mundo obrero. Dos formas que implicaban además dos posiciones políticas antagónicas en relación con el Régimen, y que explican la naturaleza política de la división interna de la Iglesia española tal como se expresa en torno a los trabajos y conclusiones de la Asamblea Conjunta.

(En medio de estas dos posiciones antagónicas se sitúa el proyecto y las actividades que impulsaba Angel Herrera: una difusión de la doctrina social que conjugaba la colaboración y el respeto con una cierta crítica: siempre con el objetivo fundamental de «elevar la conciencia social de los españoles.»)

El antagonismo entre los dos modelos y sus inevitables implicaciones políticas se debió ir planteando ya en los años cincuenta, a juzgar por la defensa de la presencia de asesores eclesiásticos en el Frente de Juventudes o en los Sindicatos, que el Arzobispo de Zaragoza Morcillo formuló en 1956. En un coloquio sobre «el sacerdote y las organizaciones políticas y sindicales», Morcillo respondía a la opinión de algunos sacerdotes que «sienten y manifiestan escrúpulos para colaborar apostólicamente en las organizaciones políticas y sindicales», por entender que «es una forma de colaboracionismo político que a toda costa hay que evitar», y que «la actuación apostólica de algunos de sacerdotes en esas organizaciones paraestatales se ha teñido algunas veces de demasiado color político».

Frente a esas denuncias y descalificaciones el arzobispo afirmaba la legitimidad, la oportunidad y la conveniencia de utilizar esos cauces oficiales y protegidos de presencia misionera frente a la indigencia y la precariedad de otros tiempos hostiles felizmente superados (referencia a la República y la guerra).

(«El hecho histórico es que la Iglesia ha aprobado y aceptado la invitación del Estado y de sus organizaciones juveniles y sindicales a trabajar apostólicamente en su seno. Ni tengo reparo en añadir que en algún caso, la iniciativa ha partido de la jerarquía eclesiástica.»)

Por otra parte frente a los que propugnan el cambio de estructuras (propuesta estrechamente ligada al descubrimiento del compromiso temporal que se operaba en la A.C. especializada), Morcillo en el cambio de las personas: «Si algunas estructuras políticas deben ser mejoradas, la Iglesia, mejorando a los hombres, hará que estos mejoren aquellas.» Lo cual era también una manera de frenar el compromiso político anti-régimen.

Finalmente, Morcillo, denunciaba la intencionalidad política, impulsada desde el extranjero, de descalificación del Régimen, que subyacía en la autocrítica del colaboracionismo.[37]

---

37 Esta intervención del arzobispo Morcillo en el Congreso de Perfección y Apostolado de 1956, la adjuntan como anexo 3 del dossier remitido por la Asesoría Eclesiástica Nacional a la Conferencia Episcopal, impugnando la proposición 47 de la primera Ponencia de la Asamblea Conjunta de 1971: «Asimismo, deben suprimirse o modificarse sustancialmente las capellanías y asesorías religiosas de organismos oficiales en que los sacerdotes no pueden realizan su cometido con libertad y eficacia requerida. Este planteamiento aparece más urgente en las Asesorías religiosas de sindicatos.»

La confrontación entre los dos modelos se manifestó con crudeza en el otoño de 1960 con motivo de las elecciones sindicales y la crítica que los Movimientos apostólicos obreros a su realización. La Asesoría eclesiástica naturalmente asumió plenamente el punto de vista de la Organización Sindical y del Delegado Nacional, José Solís, en su respuesta al Primado sobre la naturaleza y la función de la Acción Católica obrera. De acuerdo con sus argumentos, la actividad de la HOAC y la JOC en el terreno sindical estaba desbordando sus objetivos estrictamente apostólicos. Y, por otra parte, las elecciones y la reforma de la Organización Sindical eran acordes con los principios de la doctrina social católica sobre el modelo sindical.

Durante los años 60 y hasta el final del Régimen la Asesoría eclesiástica de los Sindicatos continuó desempeñando sus tradicionales tareas religiosas, morales y doctrinales, con muy pequeñas reformas. (En este último sentido es sintomático la creación de una nueva sección de «pastoral social», como réplica más literal que de fondo a la línea que la propia Comisión episcopal estaba abriendo en sintonía conflictiva con los Movimientos apostólicos obreros).

Las memorias de actividades de 1969, 1970 y un balance final de 1974, en su afán justificativo de la utilidad de la tarea desarrollada, ahora puesta en cuestión desde dentro, revelan el anacronismo y la marginalidad de esas actividades, que seguían centradas en las celebraciones religiosas, los ejercicios espirituales, las conferencias cuaresmales; o actividades doctrinales significativamente centradas ahora en defensa de los criterios morales defendidos en la *Humanae Vitae*...

Una propuesta concreta aprobada por la Asamblea Conjunta de 1971 aconsejando la supresión o modificación de las «capellanías y asesorías religiosas de organismos oficiales», y especialmente de las «asesorías religiosas de sindicatos», provocó la lógica alarma de los Asesores eclesiásticos. En un informe elevado al Presidente de la Conferencia Episcopal la Asesoría eclesiástica nacional recordaba los objetivos fundacionales y las tareas desarrolladas, especialmente a partir del nombramiento del obispo de León, Luis Almarcha, como Asesor Eclesiástico Nacional el 1 de octubre de 1948.

El informe tenía especial interés en rebatir la crítica a la mediatización política de la actuación sacerdotal dentro de la OSE, reivindicando su libertad de acción como sacerdotes en las tareas propias. Como explicitación de esas tareas citaban una reciente autovaloración del propio Almarcha:

«Nuestros asesores han cumplido su misión con celo reconocido por la salvación de las almas...Y una acción pastoral a a manea de "párrocos personales", realizando una labor extraordinaria de paz, comprensión y acercamiento de las masas alejadas, a la Iglesia y de contacto cordial entre los mandos y los sindicados, actuando siempre de acuerdo con las directrices de S.S. Pío XII, por encima de toda política de partido.»[38]

---

38 Carta-Informe dirigido al Presidente de la Conferencia Episcopal, firmado por el Consiliario, el capuchino P. Villalobos y los asesores de Madrid, Barcelona, Zaragoza, Cádiz, Teruel, La Coruña, Ávila, Vitoria, Mondoñedo-Ferrol y Santander. Un grupo reducido en relación con el plantel de asesores citados en las Memorias de los años 60. La carta iba acompañada de una serie de anexos. Vid. AGA: *Sindicatos*, arch. 10, cap. 1.

El rechazo a la crítica del colaboracionismo político se apoyaba en la alocución de Morcillo en 1956, anteriormente citada.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

AZNAR, Severino (1941): *Las Encíclicas «Rerum Novarum» y «Quadragesimmo Anno», precedentes y repercusiones en España*, discurso en la Academia de C. Morales y Políticas, 16-XII-1941.

– (1946) *Estudios religioso-sociales.*

BERZAL, Enrique (2000): *Del nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista: la HOAC de Castilla-León entre 1946 y 1973.* Tesis inédita, Univ. Valladolid.

CASTILLO, J. J. (1979): *Propietarios muy pobres. Sobre la subordinación política del campesinado español.*

COMES, V. (1999): *La figura humana y política de Luis Lucía Lucía (1888-1943).* Un. Valencia, tesis inédita.

DOMÍNGUEZ, J. (1985): *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo*, Bilbao, 1985, Mensajero.

– (1987): *La lucha obrera durante el franquismo en sus documentos clandestinos (1939-1975)*, Bilbao, 1987, Desclée.

FERNÁNDEZ CASAMAYOR, Alfonso (1988): *Teología, fe y creencias en Tomás Malagón*, edic. HOAC.

GARCÍA ESCUDERO, J. M.ª (1986): *Conversaciones sobre Ángel Herrera.*

GARCÍA NIETO, Juan N. (1960): *El sindicalismo cristiano en España*, Bilbao.

IRIBARREN, J.: *Papeles y Memorias*, 1992, BAC.

GARCÍA GRANDA, J.; ALDEA, Q.; TEJEDOR, J. M., y DEL VALLE, F. (1987) (1990): *Iglesia y sociedad en la España del siglo XX.* Archivo Nevares (1909-1940), 4 vols.

LÓPEZ GARCÍA, B. (1995): *Aproximación a la historia de la HOAC, 1946-1981*, 1995, Madrid, edic. HOAC.

MARTÍNEZ HOYOS, F. (2000): *La JOC a Catalunya*, edit. Mediterránea.

MATEOS, A. (1994): «Los orígenes de la Unión Sindical Obrera: obrerismo juvenil cristiano, cultura sindicalista y proyecto socialista», en *Los católicos y el nuevo Movimiento obrero*, XX Siglos, 22, 1994.

MONTERO, F. (1993): *El Movimiento Católico en España.*

– (2000): *La Acción Católica y el franquismo.*

MURCIA, A. (1995): *Obreros y obispos en el franquismo*, 1995, Madrid, edic. HOAC.

SÁNCHEZ JIMÉNEZ, J. (1986): *El cardenal Herrera Oria. Pensamiento y acción social*, edic. Encuentro.

– (1998): *Cáritas española, 1942-1997. Acción social y compromiso cristiano.* Edic. Cáritas Española.

SANZ, Florentino (1990): *Educación no formal en la España de la postguerra.* Tesis doctoral, U. Complutense, Madrid, 1990.

Tusell Giménez Fernández, J. (1984): *Franco y los católicos.*

VALLE, Florentino del (1947): *El P. A. Vicent y la acción social católica española.*

– (1992): *Sisinio Nevares, S.J. (1878-1946) Realizador y guía en la encrucijada social del siglo XX.*

VARIOS (1994): «Los católicos y el nuevo Movimiento obrero», *XX Siglos*, 22, 1994.

El catolicismo social en España, 1890-1936[1]

FELICIANO MONTERO*

EL CATOLICISMO SOCIAL EN EL CONJUNTO DEL MOVIMIENTO CATÓLICO

La expresión «catolicismo social» es comúnmente utilizada por los historiadores para referirse a un pensamiento (doctrina social de la Iglesia) y a un conjunto de obras e iniciativas de acción social (desde los Círculos Católicos de Obreros hasta los Sindicatos), que tratan de dar algún tipo de respuesta a la nueva «cuestión social», es decir a los problemas y conflictos sociales provocados por el proceso de industrialización.

El concepto catolicismo social emerge dialécticamente ligado al de doctrina social de la Iglesia. Históricamente el catolicismo social como reflexión y acción desde la «base» precede y prepara la doctrina social de la Iglesia en tanto que magisterio eclesiástico. Pero en el análisis del catolicismo social hay que considerar un triple nivel de estudio:

- Una reflexión doctrinal que es fundamentalmente una crítica moral y social de la economía política y una denuncia social de las nuevas formas de pauperismo, que contempla la justicia social además de la caridad como formas de solución.
- Unas obras de acción social que nacen de la autocrítica a la insuficiencia de la tradicional acción caritativo-benéfica; y que incluyen la emergencia de organizaciones y asociaciones católicas obreras y campesinas.
- Una colaboración junto a otras instancias en la emergencia del Estado social intervencionista y de una legislación protectoral de las condiciones laborales.

Este impulso doctrinal y propagandístico tiene, en la perspectiva de los católico-sociales, un objetivo prioritario de carácter religioso-moral, al lado de los objetivos estrictamente sociales o económicos que se plantea. Las obras que suscita la acción social ca-

---

* Universidad de Alcalá de Henares.

1 En este breve panorama de conjunto sobre el catolicismo social español hasta la guerra civil no nos vamos apenas a referir a las posibles diferencias regionales. En el marco del auge historiográfico reciente, especialmente en Cataluña, se ha tendido a subrayar las diferencias entre los catolicismos catalán y castellano. Segun algunos autores estas diferencias explicarían tambien el distinto desarrollo de tendencias en el catolicismo social y político, En general se ha tendido a comparar el integrismo del catolicismo castellano-español con el más abierto o tolerante catalán, siguiendo la interpretación de Carles Cardó. Las biografías contrapuestas de Vidal y Barraquer y Gomá en los años treinta, en su respectiva relación con la República y el régimen de Franco, parecían reforzar esa tesis. Salvador Carrasco planteó la expresión de esas diferencias en dos supuestos modelos de catolicismo social y de sindicalismo católico: el castellano y el catalán. A nuestro juicio esta diferencia entre dos modelos de catolicismo ha sido sobredimensionada. La diferencia sustancial radica en el terreno de la identidad nacional y cultural, pero ello no implica una mayor sensibilidad social o democrática.

tólica tratan ante todo de frenar un proceso creciente de descristianización que, supuestamente, está ligado al proceso de industrialización y a la creciente difusión de las ideologías obreras revolucionarias. Por eso todo el catolicismo social, desde sus orígenes, se plantea como una lucha antisocialista y contra-revolucionaria. La defensa del orden social, compatible con las necesarias reformas de los «excesos» del capitalismo, es al mismo tiempo la defensa de la civilización cristiana. Así pues, en el catolicismo social, desde la *Rerum Novarum*, de León XIII (1891), se conjugan una cierta crítica correctora de los efectos nefastos del liberalismo puro o capitalismo salvaje, mediante una cierta intervención protectora del Estado, con un fundamental rechazo de los principios y acciones del socialismo revolucionario.

El catolicismo social también hay que entenderlo como una parte de un movimiento más amplio de respuesta o reacción católica ante los retos del mundo moderno. Esta reacción católica organizada en un conjunto diverso de «obras» y asociaciones con fines piadosos, educativos, propagandísticos, sociales, que se reúne periódicamente en congresos nacionales e internacionales, se autodenomina en la época «acción católica» o «movimiento católico». En ese conjunto que podemos llamar «movimiento católico» para diferenciarlo de la «Acción Católica» en sentido estricto, según el modelo de Pío XI, el catolicismo social y las «obras sociales y económicas» tienen un desarrollo relativamente autónomo, pero no son comprensibles si no se se insertan en el conjunto.

El Movimiento católico y el catolicismo social son fenómenos y procesos que se dan en todo el mundo católico con caracteres similares y aproximadamente al mismo tiempo, pero presenta también caracteres y «tiempos» peculiares en función de las circunstancias y coyunturas nacionales. En este sentido, la evolución del catolicismo social español ha de ser inserta en la evolución general, teniendo muy en cuenta las directrices vaticanas, generales y particulares, y las influencias y relaciones con otros catolicismos, pero considerando también algunas peculiaridades y sobre todo algún desfase cronológico.

En el tiempo largo que se puede trazar desde el sexenio liberal-democrático (1868-74) hasta la guerra civil habría en primer lugar que distinguir el tiempo propiamente del «Movimiento Católico», o de la «acción católica» en sentido general, que se corresponde con los pontificados de Pío IX, León XIII y Pío X; y la época de la Acción Católica en sentido estricto, según el modelo planteado por Pío XI en los años 20, en el contexto del auge de los fascismos.

El catolicismo social en sentido más específico es una parte sustancial de ese Movimiento Católico, y se va configurando, antes y después de la Rerum Novarum (1891), como una doctrina o pensamiento, unas obras (asociaciones y servicios sociales), y una influencia más o menos directa en la gestación de las nuevas instituciones nacionales e internacionales de política social. En esa trayectoria es fundamental la divisoria de la *Rerum Novarum*, y a partir de ella los sucesivos pronunciamientos doctrinales y orientativos de los Papas.

Como han confirmado los numerosos estudios monográficos presentados en los coloquios de 1991,[2] la encíclica *Rerum Novarum* dio un gran impulso al catolicismo social en

2 También en España la Conferencia Episcopal organizó un coloquio, cuyas actas se publicaron en *Corintios XIII*, la Universidad de Navarra organizó un encuentro de historiadores europeos, que dio lugar a la publicación de A. PAZOS (coord.): *Un siglo de catolicismo social en Europa, 1891-1991*, Pamplona, 1993.

todos los países, y fue el punto de partida de nuevos debates e iniciativas que suscitaron conflictos y tensiones en el interior del mundo católico. La encíclica de León XIII «Graves de Communi» (1901) sobre el significado y alcance del concepto «democracia cristiana» trató de ordenar ese debate frenando algunos desarrollos más populistas y laicos. Durante el pontificado de Pío X la condena del Modernismo, y sobre todo de «le Sillon» influyó directamente en el desarrollo de ciertas expresiones del catolicismo social y del sindicalismo cristiano que fueron tachadas de «modernistas sociales». Su eco se hizo notar también en un catolicismo como el español donde apenas había impactado la crisis modernista.[3]

El debate en el tiempo de la crisis modernista sobre la confesionalidad y la «pureza obrera» de los sindicatos y las obras sociales se planteó más abiertamente durante la postguerra, en los años veinte, posibilitando el surgimiento de movimientos sindicales cristianos paralelos a los primeros partido populares o demócrata-cristianos.

Ya en el tiempo de Pío XI, la relación concordataria con los fascismos, obligó a extremar la separación entre los partidos y sindicatos católicos, (invitados por otra parte a desaparecer), y la Acción Católica, centrada en la formación y en la misión apostólica como colaboradora directa de la Jerarquía. Pero el surgimiento de la Acción Católica obrera, como «especializada», introdujo directamente la tradición doctrinal y orgánica del catolicismo social en el seno mismo de la Acción Católica.

EL PRIMER CATOLICISMO SOCIAL EN EL MARCO DE LA RECEPCIÓN DE *RERUM NOVARUM* (1890-1912)

La encíclica *Rerum Novarum*, de León XIII (1891), es a la vez el punto culminante que cristaliza un proceso lento de maduración de esa nueva conciencia o mentalidad y de las obras sociales nuevas, y el punto de partida que impulsa y desarrolla ese movimiento emergente consagrándolo y difundiendolo por todo el mundo católico.

Para el catolicismo social internacional la *Rerum Novarum* es ese punto de referencia básico, pero quizá de forma más decisiva para el catolicismo español. Pues aquí el desarrollo del catolicismo social, antes de 1891, era demasiado escaso y marginal. En el caso español la recepción de *Rerum Novarum* fue ante todo el punto de partida.

La publicación y difusión de *Rerum Novarum* en España se produjo en el marco de la celebración de una serie de Congresos Católicos nacionales, cuyos trabajos contribuyeron precisamente a la recepción de las directrices y orientaciones de la encíclica. El análisis de las memorias y conclusiones de la sección de caridad o de asuntos sociales de esos Congresos permite evaluar el tipo y el grado de comprensión de la encíclica, y deducir su influencia en el desarrollo del primer catolicismo social. Ya en el primer Congreso (Madrid, 1889), pero sobre todo en el segundo (Zaragoza, 1890) se aprecia el eco del debate que estaba preparando la próxima publicación de la *Rerum Novarum*. Pues hay que recordar que, especialmente a partir de los trabajos de la Unión de Friburgo (desde 1884), se conoce que León XIII está preparando una encíclica sobre la «condición de los obreros».

3 Vid. F. MONTERO (1997).

Pero es sobre todo, a partir de la publicación de la encíclica, y muy especialmente en el Congreso de Tarragona (1894) cuando se aprecia una recepción plena de las nuevas orientaciones y directrices sociales, incluidas las referidas a los temas más polémicos de Rerum Novarum, como la cuestión del salario mínimo familiar y la del asociacionismo obrero.

Otra serie de indicios señalan 1894-95 como verdadero punto de partida del catolicismo social en España, siguiendo las orientaciones de *Rerum Novarum*: una «peregrinación obrera» a Roma en la primavera de 1894 en la que el pionero de los propagandistas, el jesuita P. Vicent recibe el encargo de una dedicación exclusiva a la obra; la segunda edición en 1895, con tirada masiva, del libro del propio Vicent, «Socialismo y Anarquismo», que era en realidad una glosa-comentario amplio de la *Rerum Novarum*; la propia organización de la Peregrinación contribuyó a fundar los gérmenes parroquiales y diocesanos de la futura organización de consejos de corporaciones católico-obreras; una serie de notables de Madrid, bajo la presidencia del segundo Marqués de Comillas, fundó en 1895, siguiendo la consigna de León XIII a los peregrinos, una Asociación General para el estudio y defensa de los intereses de las clases trabajadoras, cuya primera tarea consistió en fundar Círculos Católicos de Obreros; en el mismo entorno y en el mismo año 1895 se comenzó a editar en Madrid la «Revista Católica de Cuestiones Sociales».[4]

Si hay una directriz de *Rerum Novarum* bien entendida y aplicada por el primer catolicismo social español es el principio de la intervención protectora del Estado en la regulación de algunas condiciones laborales, especialmente las que afectaban a las mujeres y a los niños. El impulso de la encíclica al principio intervencionista contribuyó en toda Europa, también en España, a la emergencia de la primera legislación laboral y al surgimiento de instituciones protectoras de las condiciones laborales y vitales de lo trabajadores, como los primeros seguros sociales, antecedentes de la seguridad social. En las conclusiones de los Congresos Católicos se recogen demandas concretas de legislación social protectora, y la Asociación madrileña antes citada elaboró al final del siglo XIX una serie de proyectos sociales, bastante similares a los que en esos años preparó la Comisión de Reformas Sociales y presentó el ministro Dato, dentro del gobierno Silvela, en 1899-1900.

En este terreno de la legislación social la iniciativa de los católico-sociales coincidió básicamente con la de los hombres de la Institución Libre de Enseñanza como Gumersindo de Azcárate en instituciones públicas como el Instituto de Reformas Sociales (fundado en 1903) y el Instituto Nacional de Previsión (1908), o en otras iniciativas semipúblicas como la Sección española de la Asociación Internacional para la Protección Legal de los Trabajadores.[5]

La *Rerum Novarum* había dejado la puerta abierta al asociacionismo obrero «puro», pero defendía en general la excelencia del modelo mixto, siguiendo el mito de los gremios medievales. El ideal asociativo cristiano era la reconstrucción de los gremios o cor-

---

4 Para todas estas expresiones de la recepción de *Rerum Novarum* en España. Vid. F. MONTERO (1983) y (1997).

5 Sobre la aportación de los católicos a los orígenes de la política social, vid. F. MONTERO (1984).

poraciones como cauce de recuperación de la armonía social frente a la lucha de clases. En ese contexto, el modelo del Círculo Católico de Obreros, desarrollado especialmente en Francia después de la Comuna de París (1871) era la obra social católica preferida en tanto que en ella se realizaban conjuntamente todos los objetivos: los religiosos, los educativos, los sociales-asistenciales y los recreativos. Dentro pues del Círculo debían constituirse, en el mismo espíritu cristiano y armónico, los gremios o corporaciones profesionales.

En España se habían fundado algunos Círculos Católicos de Obreros en los años del sexenio revolucionario (1868-74) y en los primeros de la Restauración (especialmente los promovidos por Fr. Ceferino González como obispo de Córdoba). Una primera asamblea en Tortosa en 1887 revela una cierta expansión nacional de los Círculos. Pero es sobre todo la Rerum Novarum la que impulsa su constitución, como se pone bien de manifiesto en los fundados en Madrid a partir de 1895 por la Asociación del marqués de Comillas.[6]

Pero en el tiempo de la publicación de la *Rerum Novarum* el modelo del Círculo Católico de Obreros y la agremiación profesional mixta dentro del Círculo estaban siendo superados. La propia encíclica al dar «luz verde» a la legitimidad del principio de Asociación obrera «pura» abrió el debate y contribuyó al nacimiento y desarrollo del sindicalismo católico. Este desarrollo del catolicismo social europeo (especialmente en Francia, Bélgica e Italia) en una línea más sindical y populista se tradujo en una significativa polémica sobre la validez del concepto de «democracia cristiana» que motivó una intervención magisterial de León XIII. En efecto la «Graves de Communi» (1901) reconocía la legitimidad del término pero reducía su significado y contenido al de «acción social en favor del pueblo», descartando cualquier asunción política de los valores liberal-democráticos. En cierto modo la polémica sobre «la democracia cristiana» era un anticipo de polémicas subsiguientes, en el marco de la «crisis modernista», sobre los supuestos excesos populistas y aconfesionales del «modernismo social». Rómulo Murri en Italia, y el grupo «Le Sillon» en Francia fueron condenados como «modernistas sociales».[7]

En España también se produjo este debate sobre Círculos o Sindicatos, y sobre la confesionalidad y la «profesionalidad» de los sindicatos católicos, pero con un cierto desfase cronológico. En la década posterior a la publicación de la *Rerum Novarum*, que coincide con la final del siglo XIX y la celebración de los Congresos Católicos nacionales, el modelo dominante era el propugnado por Vicent en su «Socialismo y anarquismo»: el Círculo Católico de Obreros y las asociaciones gremiales o profesionales dentro de él, junto con las cajas de socorros mutualistas.[8]

Poco a poco y especialmente en el marco de las Asambleas regionales y diocesanas de corporaciones católico-obreras,(1903-1907), y de las primeras Semanas Sociales (1906-1912), se fue abriendo camino la necesidad de fundar «uniones profesionales»,

---

6 Sobre los primeros Círculos Católicos de obreros en España, J. ANDRÉS GALLEGO (1984), y sobre los Círculos de Madrid, F. MONTERO (1983), pp. 312 y ss.

7 Para un buen panorama comparado del catolicismo social en diversos países europeos ANTON PAZOS (coord.) (1993).

8 Sobre la figura y la evolución del P. A. VICENT, R. M.ª SANZ DE DIEGO (1981).

preferentemente mixtas, pero dejando abiertas otras posibilidades. En esos mismos foros se comenzó a plantear la oportunidad y conveniencia de la confesionalidad explícita de las asociaciones católicas. En la propia trayectoria propagandística del P.Vicent, como escribió Sanz de Diego, se aprecia bien esta evolución desde el Círculo a la Unión Profesional. Pero fue en la Semana Social de Barcelona (1910) donde se planteó claramente la necesidad de fundar «uniones profesionales» o sindicatos. El debate sobre el asociacionismo puro o mixto y sobre la confesionalidad lo planteó el dominico P. Gerard, en la Semana Social de Pamplona (1912) provocando un considerable escándalo por su defensa de «sociedades de resistencia» de inspiración cristiana.[9]

En estos primeros años del siglo XX, la vitalidad del catolicismo social español se aprecia también en el surgimiento de una serie de obras de propaganda, como «La Revista Social», en Barcelona, estrechamente ligada a la fundación de «Acción Social Popular»[10] y «La Paz Social», en Zaragoza; también en Barcelona, en 1904, se fundó una «Asociación de Eclesiásticos para el Apostolado Popular», cuya inspiración e identidad era el ambiente del catolicismo social europeo de principios del siglo XX. A través de estas revistas y fundaciones se difundieron y tradujeron en España algunas de las principales obras de los católicos sociales europeos.[11]

Una encuesta promovida por la Nunciatura en 1908 sobre la posibilidad de aplicar a España el modelo de «uniones católicas» implantado recientemente en Italia nos ofrece un buen retrato de la situación del catolicismo social español en el conjunto del «movimiento católico», en un momento precisamente de creciente movilización católica frente a los proyectos liberales de regular la presencia y la actividad de las Congregaciones en España. En la citada encuesta se ponía de relieve un dato fundamental para comprender la situación española. El desarrollo relativamente notable y progresivo de la propaganda, de la acción social, y de las «obras» católicas en general, no se correspondía con el de un movimiento político unitario, aún inviable por las divisiones que habían suscitado los diversos proyecto durante la Restauración. La división política entre carlistas, integristas y «mestizos», a lo que había que añadir en Cataluña el reciente surgimiento de un movimiento nacionalista plural en el que participaban un grupo importante de católicos, hacía inviable cualquier proyecto de partido católico unitario e incluso de una mera «unión político-electoral». En esa situación el catolicismo social era considerado como un posible cauce de unión alternativa al margen de las divisiones políticas.[12]

---

9 Sobre las primeras Semanas Sociales no hay un estudio específico; conviene consultar las Crónicas. Sobre el P. GERARD, vid. SALVADOR CARRASCO (1982).

10 Entre las iniciativas sociates de las diversas Congregaciones destaca la de los Jesuitas, fundadores de la «Acción Social Popular» en Barcelona, siguiendo el modelo de su homónima francesa. En esos mismos años los Superiores decidieron impulsar la dedicación específica de algunos miembros como el P. Sisinio Nevares al impulso del catolicismo social. Vid. Q. ALDEA y otros (1987) y (1990), *Archivo Nevares*.

11 Por ejemplo, S. Aznar tradujo el libro de M. TURMANN: *El desenvolvimiento del catolicismo social desde la encíclica «Rerum Novarum»*, Madrid, 1907; y la «Acción Social Popular», de Barcelona, tradujo folletos y libros de su homónima francesa; la colección «Ciencia y Acción», ligada a la revista «La Paz Social», impulsada por Aznar, tradujo diversos textos del catolicismo social europeo.

12 En las respuestas a la encuesta de 1908 tambien se manifestó una cierta rivalidad entre Barcelona y Madrid por la dirección de la acción social católica. En concreto el P. Palau, fundador de «Acción Social Popular», cuestionaba la oportunidad de Madrid como sede central de la accion social. Vid. referencia a la encuesta en F. MONTERO (1993).

EL IMPULSO ORGANIZATIVO. LOS SECRETARIADOS Y LAS CONFEDERACIONES SINDICALES

Para el catolicismo social europeo el comienzo de la primera Guerra mundial, que coincide con el final del pontificado de Pío X y el cierre de la crisis modernista, supone el final de una etapa. Para España la interrupción de la primera serie de Semanas Sociales, tras la polémica intervención de Gerard en la de Pamplona (1912) parece también el final de una etapa marcada sobre todo por el impulso propagandístico y la difusión y recepción del catolicismo social europeo. Por otra parte también decreció considerablemente la movilización y la tensión clericalismo-anticlericalismo de la primera década en torno a las Congregaciones religiosas y la enseñanza.

La primera guerra mundial y sus efectos económicos y sociales marcaron la crisis política de la Restauración que se expresó tan contundemente en las crisis de 1917. La huelga obrera especialmente aceleró las iniciativas del catolicismo social y del sindicalismo católico en el contexto de una reacción católica de signo contrarrevolucionario. El nuevo primado Guisasola, buen conocedor del catolicismo social, trató de impulsar la propaganda la organización, definiendo criterios claros (su pastoral «Justicia y Caridad»), y propiciando la constitución de dos grandes confederaciones sindicales, una agraria y otra obrera. Pero en esa tarea tropezó con las diferencias y rivalidades que se habían ido incubando.

En ese tiempo de crisis que precede a la dictadura de Primo de Rivera se manifestaron con toda su crudeza las tensiones internas entre los diversos proyectos de acción social católica. La constitución de la Confederación Católica agraria (la Conca) fue relativamente fácil, porque se partía de un proceso ya avanzado de federaciones regionales, y, por otra parte, el modelo sindical mixto, cooperativista, encajaba bastante bien con las necesidades del medio social en el que estaban implantados los sindicatos católicos agrarios.

El problema se planteó en el terreno del sindicalismo obrero donde polemizaban los partidarios de un sindicato más o menos confesional, y más o menos profesional, o «libre», es decir autónomo respecto de dependencias patronales o eclesiásticas. En el grupo de propagandistas próximo al primado Guisasola, el «Grupo de la Democracia Cristiana», dominaba la tendencia a desarrollar un sindicalismo obrero «puro», y menos confesional, al menos explícitamente. Mientras que en los órganos tradicionales de dirección del Consejo Nacional de Corporaciones Católico-obreras, presidido por el Marqués de Comillas, dominaba la otra tendencia. A pesar de los esfuerzos por consensuar un modelo la tensión finalmente estalló en el Congreso constituyente de la Confederación Sindical católico obrera en 1919. Las tensiones entre «comillistas» y «libres» continuaron en los años siguientes, hasta la guerra civil, como ponen de relieve los testimonios respectivos del canónigo Arboleya, el jesuita Nevares y el dominico Gafo.[13]

En los años de Guisasola esta tensión interna se expresó significativamente en torno a la supuesta heterodoxia del Grupo de la Democracia Cristiana. El Grupo fue acusado

13 Para el seguimiento de la polémica y de las respectivas posiciones, vid. D. BENAVIDES (1973) para ARBOLEYA; Q. ALDEA (1987) y (1990) y J. J. CASTILLO (1977) y (1979), para NEVARES; S. CARRASCO (1982) para GAFO.

ante el Vaticano por el director de «El Siglo Futuro» con un amplio dossier en el que se pretendía demostrar las desviaciones modernistas de algunas publicaciones, según la denuncia los propagandistas Arboleya, Aznar, Gafo, Ibeas, etc., incurrían en los mismos errores que habían motivado la condena de «Le Sillon». Lo más significativo es que la acusación prosperó y durante unos años mantuvo bajo sospecha la actividad de estos propagandistas, hasta que finalmente el nuevo nuncio Tedeschini, en 1921, archivó el expediente, considerando infundada y algo anacrónica la citada acusación.[14]

DE LAS CAJAS RURALES A LA CONFEDERACIÓN SINDICAL CATÓLICO-AGRARIA (CONCA), 1899-1917

La reflexión y la acción del catolicismo social tiene que ver sobre todo con el problema obrero y la nueva sociedad fabril, pero presta especial atención a la situación del mundo rural y a la desintegración de una sociedad campesina, que aún considera cristiana o recristianizable. En la perspectiva de la *Rerum Novarum*, que dedica amplio espacio, a problemas específicos del campesinado, como el éxodo rural o la «usura», el ideal social a defender y promover es el del «pequeño propietario». En este sentido, la tarea y el objetivo de los católicos-sociales será la más amplia difusión de la pequeña propiedad, a la medida de las capacidades y necesidades de la unidad familiar.

En la España más agraria que industrial de fin del siglo XIX era más fácil que calara el catolicismo social rural que el propiamente obrero. En relación con éste último tarda en entenderse y difundirse la necesidad de un asociacionismo obrero «puro», capaz de reivindicar mejores condiciones laborales. Pero la reflexión sobre la crisis del mundo rural, la ruina de las explotaciones agrarias, los problemas de la emigración y del crédito rural, junto a la preocupación por las «agitaciones campesinas» revolucionarias en el sur eran temas comunes del debate finisecular sobre la «regeneración» de España.

Por ello no es sorprendente que el punto de partida del catolicismo social rural (y del futuro sindicalismo católico agrario) tenga lugar en 1899 (en medio de la reflexión general sobre el «desastre»),y en Burgos (en el corazón de la España agraria cerealista). En efecto, el quinto Congreso Católico Nacional, que se celebró en Burgos en agosto de 1899, dedicó la sección de «asuntos sociales» al estudio de los problemas del campo, preferentemente la emigración y la usura, y de posibles alternativas, especialmente la creación de cajas rurales de crédito según modelos ya ensayados en Europa.[15] La expresa invitación del Congreso al clero rural a participar en la fundación y difusión de estas iniciativas modernizadoras de las explotaciones agrarias constituye el punto de partida de ese movimiento que culminaría en 1917 en la constitución de la Confederación Nacional Católico-Agraria.

Aunque las primeras propagandas y fundaciones de cooperativas, sindicatos agrícolas, y cajas rurales se desarrollan inmediatamente, en torno a unas primeras Asambleas regionales de corporaciones católicos-obreras, que se celebran entre 1903 y 1907, fue la

14 Sobre el proceso al Grupo de la D.C., D. BENAVIDES (1973) y F. MONTERO (1993).
15 Sobre el Congreso de Burgos y la acción social en el campo, vid. F. MONTERO (1983).

ley sobre sindicatos agrícolas de 1906 la que impulsó el movimiento fundador. A ese marco legal de protección y exención fiscal se acogieron las primeras Cajas Rurales y otro tipo de asociaciones para el fomento del crédito rural preexistentes, y las nuevas iniciativas que la nueva ley impulsó. Los católicos sociales hicieron campaña para una aplicación generosa de la normativa frente a las restricciones y lentitudes gubernamentales.[16]

Entre 1906 y 1914 se van fundando federaciones diocesanas de sindicatos agrícolas, al mismo tiempo que aumenta notablemente la propaganda del catolicismo social a través de las Semanas Sociales o de revistas y publicaciones específicas como «La Paz Social» (nacida en Zaragoza), o la «Revista Social», ligada a la «Acción Social Popular» de Barcelona. Todas las primeras Semanas Sociales, entre 1906 y 1912, excepto la de Barcelona, en 1910, dedicaron atención preferente a los problemas del campo y a la expansión del sindicalismo católico agrario.

EXPANSIÓN Y CONSOLIDACIÓN DE LA CONCA, 1917-1936

La gestión del primado Guisasola la frente de la acción social católica, entre 1914 y 1921, contribuyó a impulsar y consolidar una organización nacional del catolicismo social más eficaz y operativa mediante la constitución de dos Confederaciones Sindicales y dos respectivos Secretariados para el mundo rural y para el obrero. En el primer caso el objetivo se logró plenamente a partir de la Confederación sindical agraria castellana, bajo el impulso y la dirección de sus principales propagandistas, el jesuita Nevares y el propietario palentino Antonio Monedero.

Con algunas reticencias por esa capitalización castellana de la organización nacional, la Confederación Nacional de Sindicatos Agrícolas constituida en 1917 amplió notablemente la propaganda con el objeto expreso de contrarrestar la movilización revolucionaria del «trienio bolchevique». Ahora se planteaba ya la inevitable organización separada de asociaciones de propietarios, arrendatarios y obreros del campo, y se trataba de fundar sindicatos agrarios católicos en el sur latifundista con la ayuda de los aternorizados propietarios. El año 1919 marcó la culminación de esa campaña.[17]

Pero pasado el miedo a la revolución se reveló la debilidad de la implantación de la Confederación Nacional católico Agraria (CONCA) en el sur latifundista. Muchos de los sindicatos fundados habían desaparecido en 1921. En esa fecha se produjo también la caída fulgurante del gran protagonista y propagandista de los sindicatos agrarios, Antonio Monedero, al que se imputó la responsabilidad de la crisis financiera provocada por los efectos de la coyuntura económica sobre las explotaciones agrarias. El ajuste financiero de la deuda acumulada implicó también el relevo del máximo responsable de la organización. Monedero, que asumió obedientemente la decisión de la Jerarquía eclesiástica, protestó reiteradamente del ajuste de cuentas a que fue sometida su gestión. Y, por otra

16 Sobre el desarrollo del catolicismo social hasta 1914, y en concreto sobre las Cajas rurales y el desarrollo del sindicalismo agrario, vid. J. ANDRÉS GALLEGO (1984).

17 Para el estudio del sindicalismo católico agrario y de la CONCA, vid. J. J. CASTILLO (1979), y J. CUESTA (1978).

parte, en una crítica implícita a la limitada base social de la CONCA, fundó una nueva organización, la *Liga Nacional de Campesinos*, centrada en la defensa de los pequeños y medianos propietarios.

Pasada la crisis de la posguerra, la CONCA se consolidó como organización implantada fundamentalmente en tres núcleos territoriales: la meseta norte (en torno a Tierra de Campos), Navarra y Logroño, y el Levante. El número mayor de sindicatos y afiliados, y el mayor volumen de operaciones financieras correspondía a las federaciones de esos territorios, confirmando que la base natural de la CONCA era el territorio de los propietarios más o menos pequeños.

Durante la Dictadura de Primo de Rivera, como se sabe, la Iglesia y el conjunto del Movimiento Católico encontró todo tipo de apoyos y facilidades, lo que no es contradictorio con la deferencia que también la dictadura mostró hacia la UGT en su afán de integrarla en la Organización Corporativa Nacional. Ello explica la situación aparentemente paradójica de decadencia relativa del sindicalismo católico en una coyuntura política e ideológica favorable. Lo cierto es que la CONCA mantuvo su influencia y su actividad, pero además prestó, a nivel personal, numerosas colaboraciones políticas al régimen. De hecho la organización corporativa nacional que trató de implantar la dictadura primorriverista (A. Aunós), y las reformas agrarias técnicas (programas de colonización y regadío), coincidían básicamente con el programa rural católico que defendía la CONCA.

Tampoco en medio de la hostilidad de la 2.ª República perdió implantación la CONCA. Al contrario, junto a la pervivencia de sus típicas actividades económicas y sociales cooperativas, participó ampliamente en la crítica y resistencia a la reforma agraria en sus diversas modalidades, en defensa de la intangibilidad del sagrado de derecho de propiedad de la tierra, pequeña, mediana o grande. Y en esa perspectiva, más allá de las declaraciones de apoliticismo, se implicó abiertamente en la lucha «económica» de las organizaciones patronales del campo contra la reforma agraria, y finalmente, en la lucha político-electoral, como sosten principal de fuerzas políticas como la CEDA. Una buena parte de la base electoral de la CEDA coincidía con la implantación de la CONCA.

Cuando en 1937 La CONCA se vio forzada a disolverse para integrarse en la Organización Sindical franquista, lo hacía, según recordaba en su «Exposición al Generalísimo» con todo su potencial económico e ideológico, 41 federaciones, 2700 sindicatos, 1146 Cajas rurales y 235.000 familias.

UN MOVIMIENTO INTERCLASISTA

La base social, interclasista, de la CONCA, y el análisis de sus principales beneficiarios en el terreno económico, ha sido uno de los principales temas de controversia de los historiadores. Por un lado, y principalmente, la CONCA refleja una cierta convergencia de intereses de pequeños y grandes propietarios, arrendatarios y renteros, y obreros en un frente común proteccionista y antisocialista (defensa de la propiedad), antiindustrial y antiurbano, de respuesta a la crisis agraria de fin de siglo. Una alternativa «modernizadora» de las explotaciones, sin tocar la estructura de la propiedad de la tierra, que trataba de dar respuestas reformistas a situaciones más o menos prerrevolucionarias: ¿cómo hacer propietarios-colonos a los renteros y obreros?, ¿cómo evitar la despoblación me-

diante la colonización? Mediante la capitalización del campo, mecanizándololo, rentabilizando las explotaciones incluso a costa de la autosobreexplotación de los propios trabajadores, propietarios o no.

Por otro lado, ese frente convergente, aparentemente armónico, encubría como señaló Juan José Castillo *(Propietarios muy pobres)*, un real antagonismo de intereses entre los de los grandes propietarios agrarios, que tienen siempre una presencia cualificada en la dirección de los Sindicatos agrícolas y las federaciones, beneficiarios principales y a gran escala de las políticas proteccionistas, y los de los renteros y trabajadores del campo. Las limitaciones reales de esa base interclasista de la CONCA se reflejan en su implantación territorial. Especialmente en el fracaso de la implantación en el sur latifundista.

Dentro de la la tierra de Campos, formando parte de la federación diocesana palentina, destaca la federación de Villalón, una de las más emblemáticas. En su actividad se resumen bien los servicios y funciones, económicos, sociales y propagandísticos que cubría un sindicato católico agrario tipo:

- Servicios y tareas económicas: el sindicato era en realidad una cooperativa de producción (compra en común de simientes, abonos, máquinas), de crédito (en muchos casos, la caja rural es el primer paso, anterior a la constitución del sindicato agrícola), y en algunos casos de comercialización y transformación industrial de la producción.
- Organización y propaganda del movimiento católico en la zona bajo las directrices y orientación del clero.

La fundación de la *Unión Católico-Agraria Castellano-Leonesa,* en 1924, bajo los auspicios de Nevares, significó un nuevo impulso organizativo y propagandístico, no sólo en el terreno económico, sino en el más general del «Movimiento católico»: la propaganda social, los ejercicios espirituales, la compra en común de maquinaria agrícola, la enseñanza agrícola, la organización de Juventudes católicas campesinas, la formación de una asociación de maestros y maestras rurales y la creación y fomento de Ligas Campesinas.

El ideario del catolicismo social y en concreto el de la CONCA resulta de la conjunción y mezcla de objetivos religioso-morales, económico-sociales y políticos, que se pueden resumir en los siguientes elementos:

- El ideal de la difusión de la pequeña propiedad familiar, como base de dignificación moral del trabajador y mejor garantía de estabilidad social y política
- La defensa de la armonía social frente a la lucha de clases, y, por tanto, la preferencia por el sindicato mixto, frente a los sindicatos separados de trabajadores y patronos. Este ideal era considerado viable por los católicos aún en la sociedad rural de principios de siglo. Aunque especialmente durante la crisis revolucionaria del «trienio bolchevique» consideraron la inevitable necesidad de organizar sindicatos separados de trabajadores del campo, especialmente en el sur.
- Las cajas rurales como la mejor aplicación práctica del mutualismo solidario y por tanto de una manera de entender el ideal comunitario cristiano en el espacio reducido de un pueblo, en el que es posible el conocimiento recíproco.

LA CONFEDERACIÓN CATÓLICO OBRERA

El proceso de constitución de la Confederación Nacional de Sindicatos agrarios (la CONCA), aunque no exento de tensiones y recelos internos por el control de la organización entre Monedero, Nevares, Comillas, se produjo de forma bastante rápida y eficaz. Sin embargo será imposible crear una Confederación Sindical Obrera unitaria. Las polémicas sobre la confesionalidad bloquearán el acuerdo.finalmente imposible entre los sindicatos católicos (los «comillistas») y los «católico-libres» de Gafo y Arboleya.

Desde luego el desarrollo del sindicalismo obrero en 1914 era notablemente inferior en cantidad y calidad al del sindicalismo agrario, pero las disputas por el control del secretariado obrero entre las distintas tendencias aparecen enseguida.[18] En 1915, con ocasión de la inauguración de las casa social de Valladolid, se intentó un congreso obrero para aprobar las bases de la confederación. A pesar de las negativas de unos (Palau) y las condiciones de otros(Arboleya), se reunieron representantes de sindicatos católicos de Almagro, Arboleda, Bilbao, Burgos, Eibar, Jerez, Gijón, León, Logroño, Oviedo, Mondragón, Medina, Palencia, Pamplona, Valladolid, Vigo, Vitoria, Zaragoza y Madrid, y se aprobaron unas «Bases provisionales» para la constitución de una «Unión General de trabajadores Católicos de España». La «pureza» de los sindicatos («han de ser puros, con exclusión de patronos e injerencias patronales»), y el respeto a «los principios fundamentales de la sociedad: religión, familia y propiedad» eran los dos criterios básicos para la unidad. Estas bases fueron acogidas con cierto escepticismo y frialdad por Guisasola y mucho más por el nuncio Ragonesi. A pesar de lo cual constituyeron, a lo largo de 1916, el punto de partida de una encuesta y debate entre los sindicatos y los propagandistas, que sería previa a la celebración de un congreso obrero unitario y constituyente en el que se fundaría la confederación.

En 1916 fueron apartados de la dirección y propaganda personas tan significadas como el dominico Gerard y el jesuita Palau. En ese mismo año Guisasola publicaba «Justicia y Caridad», donde inequívocamente apostaba por el sindicalismo obrero «puro».

La huelga de 1917 fue una buena ocasión para que se manifestara la naturaleza de los sindicatos católicos. Especial protagonismo contrarrevolucionario jugaron los sindicatos católicos ferroviario y minero, ambos coordinados por un mismo Secretariado en torno a Nevares y Comillas. Arboleya reflexiona precisamente sobre «el caso de Asturias» en el momento inmediatamente posterior a la huelga general, lamentando la falta de apoyo social y patronal a un sindicalismo católico obrero independiente: «Nuestros sindicatos son armas de defensa, mientras los socialistas son armas de ataque; nuestros sindicatos son un arma en manos del obrero para defenderse de las posibles tiranías del patrono, mientras los socialistas son instrumentos para la lucha de clases, en tanto que los católicos lo son para llegar a la paz social; en los socialistas se acostumbra al obrero a prescindir de la moral y a hacer daño al patrono, que para ellos es el enemigo, y en los católicos se procede con arreglo a los principios de la moral y deseando y procurando la armonía con el patrono... a ustedes, por tanto, no ya como patronos cristianos, sino hasta como simple

18 Según D. BENAVIDES, fracasó un primera propuesta de nombrar secretario a Arboleya, a propuesta de Aznar y Morán.

patronos les conviene que, caso de asociarse, y que se asocian no le quepa la menor duda, lo hagan en nuestro sindicato y no en el socialista...»[19]

En la cita anterior subyace la polémica cuestión del *amarillismo*, que J. J. Castillo aplicó especialmente a los sindicatos ferroviario y minero, creados en torno a Nevares y Comillas, y Salvador Carrasco también, aplica, al final de su tesis a los sindicatos católicos-libres, y a los libres de Gerard y Gafo, según estos diversos estudios, más allá de otras diferencias de carácter fundamentalmente táctico, todos los sindicatos católicos por los apoyos patronales, más o menos explícitos o encubiertos, y por la moderación prudencia y respeto con que plantean sus reivindicaciones, pueden ser calificados de «amarillos». No se podría decir lo mismo, según Winston, de los «libres» de Cataluña, que se apartan tanto del control patronal como, sobre todo, del clerical.

La conflictividad social del trienio bolchevique impulsó los esfuerzos por crear la Confederación obrera católica pendiente. En febrero de 1919, una Conferencia de propagandistas estudió las bases de esa confederación. En abril de ese mismo año se celebró en Madrid, en un ambiente no exento de tensiones entre los «comillistas» y los «libres», el Congreso obrero que daría lugar a la formación de la Confederación nacional católico-obrera. Antes de que se produjera la escisión de los «libres», fueron aprobadas por todos las bases y el programa. En ellos se afirmaba el carácter obrerista de los sindicatos, a la vez que se declaraba su confesionalidad.[20] La confederación quedó constituida en 1919 pero en ningún momento representó un plataforma unitaria, sino casi exclusivamente a los vinculados a la Casa Social de Madrid (el marqués de Comillas,y el Consejo Nacional de Corporaciones Católico-obreras), a la de Valladolid (Nevares, y los sindicatos ferroviarios y mineros), y a Gijón y Palencia.

Por su parte, los sindicatos católicos libres e independientes iniciaron una serie de contactos con vistas a la constitución de su propia confederación (el 1 de enero de 1924 se constituyó la Confederación de Libres del Norte). Ese proceso sigue de cerca la vicisitudes personales y los traslados de destino del P. Gafo, principal impulsor de esa corriente. Este proceso de convergencia de los católicos-libres incluía también a los sindicatos libres de Cataluña. Pero no hay que confundir unos con otros. Gracias a los estudios de Colin Winston, sobre los «libres» de Cataluña y de Salvador Carrasco sobre los católico-libres de Gerard y Gafo tenemos una visión mucho más clara de las distintas posiciones que se debaten en este momento crucial del catolicismo social y del sindicalismo católico en España.[21]

Winston ha puesto claramente de relieve la radical diferencia entre las uniones profesionales y los sindicatos católicos de Barcelona, promovidos sin ningún éxito por Acción Social Popular, y los sindicatos libres, que surgen dentro del carlismo radical, respetando la moral cristiana, pero al margen del control clerical y patronal, y utilizando sin escrúpulos, la lucha sindical, incluida la violencia.

---

19 ARBOLEYA: *El caso de Asturias*, 1918, p. 124.

20 Sobre el congreso obrero de 1919 sus preparativos y las discusiones y separaciones tenemos las versiones de ARBOLEYA, en D. BENAVIDES (1973) y de NEVARES en Q. ALDEA (1987).

21 C. WINSTON (1989) y S. CARRASCO (1982).

Según Winston, que distingue varias etapas en el sindicalismo libre, a pesar de las complicidades con los patronos y con la represión policial, su arraigo real entre la clase obrera catalana, especialmente en ciertas profesiones y oficios, demuestra su carácter auténticamente obrerista. Por ello, los sindicatos libres mantuvieron con los católicos fuertes debates. Sólo con los católico-libres mantuvieron una cierta relación que cuajaría durante la Dictadura en la formación de una Confederación unitaria.

En la trayectoria de los sindicatos católico-libres Carrasco, dentro de una continuidad fundamental, distingue bien las diferencias importantes entre las dos etapas representadas por la dirección de Gerad (el sindicato católico-libre) y la de Gafo (libres, profesionales). La posición de éste último, tal como él mismo la define en una conferencia de 1929,[22] es bastante excepcional en el panorama del catolicismo social del momento. Plantea un aconfesionalismo sincero, no meramente táctico, en la medida que distingue la inspiración cristiana, de las soluciones técnicas a la cuestión social; distinción de niveles o planos tras el que se reconocía una autonomía plena para los sindicatos profesionales. En esa argumentación se fundamenta el modelo sindical profesional que defendía Gafo frente al confesional que propugnaba. La polémica sobre la confesionalidad que acompaña los distintos proyectos de organización obrera católica durante la Dictadura y la Segunda República se centra en las posiciones y argumentos respectivos defendidos por estos propagandistas.

LA POLÉMICA SOBRE EL SINDICALISMO CATÓLICO

Durante toda la Restauración no había cuajado ninguno de los proyectos de partido católico unitario, pero en vísperas del «golpe» de Primo de Rivera surgió un partido católico de nuevo cuño, el Partido Social Popular. Era un partido muy heterogéneo pues en él confluyeron carlistas, católico-sociales, y mauristas; pero el componente mayoritario de su programa era el del catolicismo social. Lo más novedoso era su falta de confesionalidad explícita. Aparentemente tenía rasgos análogos a los de otros partidos populares como el italiano, pero apenas tuvo tiempo de consolidarse. El golpe de Primo de Rivera provocó la desintegración del incipiente partido, colaborando la mayoría de sus componentes en el nuevo régimen dictatorial.[23]

El paréntesis de la dictadura de Primo de Rivera fue un tiempo favorable para el desarrollo de la acción católica, pero el catolicismo social no aprovechó bien la ocasión. Al decir de Arboleya, en 1930, fue una ocasión perdida. En el terreno sindical continuaron las tensiones entre confesionales y profesionales. La polémica sobre la confesionalidad se resolvió en el marco de las primeras Bases de la nueva Acción Católica de 1926, según estas Bases las «obras económicas y sociales», es decir los sindicatos, habían de integrarse plenamente en el conjunto de la nueva Acción Católica; y lógicamente debían identificarse explícitamente como católicos. En el 1.er Congreso Nacional de la A.C. es-

22 P. J. GAFO: *El momento social de España*, Madrid, 1929.

23 Sobre el PSP, O. ALZAGA (1973). Para una historia de los antecedentes de la Democracia Cristiana en el ámbito del catolicismo social, J. TUSELL (1974).

pañola, en noviembre de 1929, bajo la presidencia del Primado Segura, triunfó la tesis de la confesionalidad sindical, según el punto de vista defendido por el jesuita Sisinio Nevares, frente al modelo profesional propugnado por el dominico Gafo. Este último propugnaba la unidad de todos los sindicatos católicos como sindicatos profesionales para así poder obtener una cota de representación en la Organización Corporativa Nacional.

Con la instauración de la República, las condiciones de vida para la Iglesia en general y para el catolicismo social en particular cambiaron radicalmente. La política secularizadora de la República constituía un reto para el desarrollo del Movimiento Católico. Ello se tradujo en un giro estratégico fundamental: el accidentalismo o aceptación posibilista del nuevo marco político como base para la organización y movilización de los católicos. La reforma de Estatutos de la ACE aprobada en 1932 reflejaba ese cambio. Ahora las «obras económicas y sociales» tendrían un estatuto relativamente autónomo dentro del conjunto de la organización; y los sindicatos no deberían ser explícitamente confesionales. Además urgía la unidad sindical de todas las organizaciones católicas en torno a un modelo eminentemente profesional, tal como venía propugnando el P. Gafo. Por otra parte, para la formación de líderes y propagandistas obreros la ACNP impulsó dentro de la A.C., la fundación de un Instituto Social Obrero.

En las nuevas Bases de la Acción Católica (1932) las «obras sociales y económicas» tenían un estatuto relativamente autónomo, pero por otra parte la formación y la acción social de los católicos era una parte esencial de las organizaciones de la A.C. también a la Juventud de Acción Católica española llegaron los ecos de la A.C. especializada, que se estaba implantando rápidamente en Bélgica y Francia, suscitando recelos y polémicas sobre sus posibles efectos disolventes de la deseada armonía de clases. En esos años surgen con dificultades los primeros núcleos de la JOC en algunas diócesis; y se habla de crear la Juventud campesina.[24] Tanto la ACNP como la A.C. se plantearon directamente la necesidad de formar líderes obreros sindicales mediante instituciones específicas, como el Instituto Social Obrero (ISO), que serían replanteadas después de la guerra civil.

Muchas de estas iniciativas y sobre todo la nueva orientación accidentalista e incluso posibilista apenas tuvo tiempo de desarrollarse. La guerra interrumpió bruscamente procesos de maduración personal y colectiva, mental e institucional, retrotrayendo la situación a los esquemas integristas de la segunda mitad del siglo XIX. Algunas trayectorias personales como la Giménez Fernández o la de Luis Lucía resultan emblemáticas al respecto.[25] Otras biografías, aunque minoritarias y excepcionales, de Ossorio y los catalanes ligados a Don Sturzo, o de algunos curas republicanos pondrían de relieve la diversidad de opciones en el conjunto del catolicismo español durante la República.[26]

---

24 Sobre la A.C. en la época republicana, F. MONTERO (1993) y la documentación contenida en *Arxiu Vidal y Barraquer*, especialmente interesante los informes del equipo de consiliarios de sus visitas a la A.C. belga, francesa e italiana; sobre el debate en el interior de la Juventud de A.C., vid. la tesis inédita de CHIAKI WATANABE (2001).

25 Sobre GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, vid. TUSELL, sobre la trayectoria de Luis Lucía desde el carlismo a la CEDA, vid. la tesis de V. COMES (1999).

26 Sobre la relación de Sturzo con los católicos españoles, vid. A. BOTTI: «Luigi Sturzo e la Spagna», en *Studi Storici in onore di Raffaele Molinelli*, Univ. Urbino; sobre los curas republicanos, tesis en elaboración de M. TEZANOS; también su artículo «Luis López Dóriga...», en *Spagna Contemporanea*.

El estallido de la guerra civil dejó sin espacio a los accidentalistas y posibilistas, y dio de nuevo la oportunidad a los más radicales integristas. Pero todo el catolicismo español quedó marcado por la violencia de la guerra y la revelación del anticlericalismo popular como la máxima expresión de la «apostasía de las masas», que era también la constatación de un fracaso en la misión social. El argumento de «la apostasía de las masas» atraviesa el discurso y las iniciativas de los propagandistas antes y después de la guerra civil. Durante la República y también durante el primer franquismo la apostasía era la constatación sociológica de un fracaso pastoral que era necesario paliar mediante obras mucho más y mejor adaptadas a la realidad obrera. Esta referencia autocrítica marcó incluso los primeros balances y análisis históricos del catolicismo social al menos hasta el final de los años setenta.

Por otra parte, en medio de la guerra, se planteó enseguida la rivalidad entre la alternativa falangista y la católica. La notable identificación entre los valores católicos y los «nacional-sindicalistas» no implicaba, desde la perspectiva católica, la desaparición de las propias organizaciones de acción social católica. Se plantearon debates y tensiones que ya se habían producido en la Italia de Mussolini a propósito de la A.C., y que apenas han sido estudiados en la abundante bibliografía sobre el primer franquismo. No parecen quedar dudas de que la disolución de los Estudiantes Católicos y de la CONCA se hicieron contra la voluntad del Primado Gomá. Por ello, la nueva Acción Católica (bases de 1939) trató en cuanto pudo de refundar a través de la «especialización» la base de las organizaciones disueltas.

EL BALANCE DE LA VII SEMANA SOCIAL (MADRID, 1933)

La urgente necesidad de un nuevo impulso del catolicismo social y del sindicalismo católico se planteó públicamente durante la Semana Social celebrada en Madrid en noviembre de 1933.[27] El canónigo Arboleya en su diagnóstico y búsqueda de responsabilidades por «la apostasía de las masas» hizo una autocrítica de la trayectoria del catolicismo social español. El dominico belga Rutten, explicó a partir de su propia experiencia, las condiciones necesarias para el desarrollo de un catolicismo social eficaz. El enunciado de esas condiciones era a la vez una crítica implícita de las carencias y un programa de acción y organización para el catolicismo español.

Por su parte Gallegos Rocafull en su lección sobre la organización obrera planteó con toda claridad cuál había de ser el modelo sindical católico en España si es que quería recuperar en algo el terreno perdido. Este modelo, profesional, autónomo y nacional, coincidía plenamente con el propugnado por Gafo; y es el que se trató de implantar a partir de 1935. La ponencia de Gallegos incluía también un balance crítico del débil desarrollo del sindicalismo católico obrero anterior a 1931. En una curiosa división escolástica de su ponencia, comenzaba (analizando la «causa material»), por describir la realidad de la

27 Vid. la extensa crónica con la publicación de las ponencias, «La crisis moral, social y económica del mundo», *VII Curso de las Semanas Sociales de España*, Madrid, 1934.

organización obrera en España a la altura de 1933, destacando la hegemonía socialista y anarquista, frente a la debilidad y escasa implantación de los sindicatos católicos: «dentro de la minoría organizada, las organizaciones de derechas, aún sumándolas todas, no son, a su vez, más que una insignificante minoría. De cada mil obreros, cinco apenas están inscritos en organizaciones de la derecha. Frente a cada obrero de nuestras filas, las organizaciones marxistas o revolucionarias pueden presentar doce, quince, tal vez veinte socios».[28]

Pero en la perspectiva de Gallegos lo más grave no sólo era la escasa implantación y afiliación, sino la distancia, el recelo y la hostilidad general del mundo obrero respecto de la Iglesia y las organizaciones católicas: «Muchos, muchísimos obreros, desgraciadamente no sólo no son católicos, sino que sienten prevención contra la Iglesia, prevención que se acentúa cuando se trata de cuestiones sociales» (p. 417). «Grandes masas obreras sienten hostilidad, prevención, desconfianza, cuando menos, hacia nosotros» (p. 419).

Descrita la situación de hecho, se planteaba «la causa formal», es decir las características del modelo sindical ideal que habían de promover los católicos, que definía así: «la organización obrera ni es específicamente religiosa, ni ha de ser mixta, ni puede ser política. Pero éste no es más que el aspecto negativo. Positivamente, ¿cuáles son sus características principales? Tres sin duda alguna: profesional, autónoma y nacional» (p. 428).

Al explicar con cierto detalle cada una de estas características Gallegos Rocafull resumía los largos debates sobre la confesionalidad y la «pureza» de los sindicatos obreros suscribiendo el modelo profesional defendido por Gafo y aprobado por la propia Jerarquía en ese momento dentro de la reforma estatutaria de la Acción Católica. Por otra parte su defensa de la necesaria autonomía e independencia del sindicato católico le permitía introducir una interpretación explícita de la cuestión del «amarillismo»:

«Así se elimina toda apariencia de *amarillismo*, que es seguramente una imputación calumniosa, pero que pasa como axiomática en muchos medios obreros. Y no es que yo crea que tiene como único fundamento la intervención de un sacerdote en las reuniones sindicales o la convivencia cordial con los patronos en una misma causa. La poca eficiencia de las organizaciones católicas, el deseo de cooperación, y no de lucha, que les impone la doctrina que profesan, la frecuencia con que han hecho de esquiroles en huelgas injustas o revolucionarias, promovidas por otras organizaciones, son indudablemente, entre otros, factores que han contribuido a mantener y, aparentemente, justificar ese dicterio de "amarillas" con que se zahiere a nuestras instituciones» (p. 431).

Su defensa de la autonomía y la independencia obrera frente a cualquier mediatización patronal o eclesiástica salía al paso de las diversas justificaciones de la manera más rotunda:

«Todo es preferible a que se sientan cohibidos y extraños en su propio sindicato. Y jamás estarán a sus anchas si no tienen plena libertad. Para que su afiliación sea algo más

28 GALLEGOS ROCAFULL: «La organización obrera», en *Crónica de la VII Semana Social*, p. 415. En la ponencia incluía una cuantificación de la sindicación católica: en la Confederación Nacional de Sindicatos Católicos de obreros, según datos facilitados por el secretario, 259 sindicatos con 36.000 asociados; los sindicatos libres profesionales, citando datos de Aznar de 1928, 68.344 socios; y los sindicatos de obreros vascos 10.832.

que unos céntimos de cuota, para que se entreguen totalmente al sindicato en cuerpo y alma, dispuestos a servirlo y a servirse de él, es preciso que se sientan plenamente dueños de sus resoluciones, que no haya ni imposiciones ni vetos: que sean ellos, y sólo ellos, los que decidan en última instancia sus asuntos» (p. 430-431).

En la lógica de esta defensa de la autonomía, que era una crítica a cualquier tipo de paternalismo, estaba la defensa de la libertad sindical, siempre compatible con la necesidad de la coordinación y la unidad, especialmente urgente en el campo sindical católico, permanentemente dividido. En ese mismo sentido, en la polémica del momento sobre la inserción del sindicalismo en el corporativismo, se remitía a los criterios planteados en la «Quadragessimo Anno»: libertad sindical en la base de una organización corporativa nacional.

En la defensa de los intereses estrictamente profesionales incluso se podía considerar la eventual alianza de los sindicatos católicos con otras otras organizaciones. «Y aunque sean marxistas, no hay inconveniente en ello siempre que: a) se haga tan sólo en ciertos casos particulares; b) la causa que se trata de defender sea justa; c) se trate de una alianza particular, y d) se tomen precauciones para evitar los peligros que puedan provenir de tal unión»[29] (p. 429).

Esta apertura a la colaboración y la autocrítica a los defectos del sindicalismo católico no implicaban la descalificación de una organización sindical católica propia, con características e identidad diferente a la de los otros, los enemigos. En la perspectiva de Gallegos estaba presente el fundamental antagonismo e incompatibilidad entre los fines últimos de las organizaciones católicas y de las revolucionarias.

En un tercer bloque de su intervención, «la causa final», se planteaba mucho más brevemente la necesidad de definir bien, con claridad y sencillez, un programa y un horizonte final atractivo para los obreros, como eficazmente lo habían hecho los socialistas y los anarquistas. En este apartado Gallegos introdujo una defensa explícita de la legitimidad de la huelga y en general de la utilización de métodos de violencia o resistencia pasiva en la defensa de objetivos legítimos: «Que nadie se asuste si nuestras organizaciones perturban la quietud social y reclaman tozudamente justicia. Por los caminos de la conciliación y el arbitraje primero; apelando a las leyes y a la autoridad después; interesando a su favor a la opinión pública siempre; acudiendo a la huelga y el boicot en último extremo. Los miopes creerán que su voz es un grito de guerra, pero los más advertidos comprenderán que, fieles a su espíritu, trabajan por la paz. Porque no se puede confundir la quietud de la paz, que tan sólo existe cuando todos cumplen sus deberes y sus derechos, con la postración y el marasmo que resulta de la impotencia de los débiles frente a la injusticia de los fuertes» (p. 437).

El último capítulo de su ponencia en la Semana Social lo dedicó Gallegos a «la causa eficiente», es decir a la necesidad de formar líderes y propagandistas obreros, pues siguiendo el consejo de Pío XI en *Quadragessimo Anno,* «los primeros e inmediatos apostoles de los obreros han de ser los obreros». Para esa formación de «una minoría selec-

29 En la defensa de este criterio y condiciones, al igual que en su posición respecto a la confesionalidad, apelaba a la respuesta de la Sagrada Congregación del Concilio al Obispo de Lille, en 1929. Respuesta citada e interpretada por todos los popagandistas para justificar sus distintos puntos de vista.

ta» no bastaban los «círculos de estudio». Hacían falta escuelas específicas como el Instituto Social Obrero que en esos momentos estaba fundando la ACNP en el seno de la Acción Católica[30] (p. 438).

La conferencia de Gallegos Rocafull en la Semana Social de Madrid (noviembre de 1933), que acabamos de glosar ampliamente, traza un balance claro y ajustado de cuál era la situación y los retos del sindicalismo católico obrero en ese momento crucial. Además la ocasión y el lugar daban la mayor resonancia y transcendencia a sus autocríticas y sus propuestas. Indicaban una dirección quizá demasiado novedosa o arriesgada para algunos pero que parecía imponerse a juzgar por las iniciativas organizativas tomadas en el segundo bienio de la República: fundación del Instituto Social Obrero, creación de una nueva Confederación obrera unitaria, la CESO.

Por otra parte la autocrítica y la propuesta de Gallegos Rocafull en la Semana Social de 1933 coincidía con los criterios defendidos por otros ponentes, aunque no sabemos si se trataba de los criterios dominantes. La autocrítica del catolicismo social español había sido el hilo conductor de la lección de Arboleya sobre «la apostasía de las masas». La responsabilidad de esa apostasía estaba en las carencias y debilidades de ese catolicismo social por excesivamente paternalista.

El dominico belga Rutten, al explicar en su ponencia las condiciones de desarrollo de un Movimiento católico eficaz y expansivo, como el belga, indirectamente estaba planteando un verdadero programa para los católicos españoles. Pues bien la propuesta general de Rutten para el conjunto del Movimiento Católico coincidía con la que Gallegos proponía en particular para la organización obrera. Estas eran «las condiciones de éxito de la acción Social Católica en las circunstancias presentes»:[31]

- Conquistar o reconquistar la confianza de los obreros.
- Tener un plan conjunto de acción, desde el nivel parroquial, concediendo una especial importancia a la organización sindical, la cooperativa y la mutualista.
- Crear en todos los niveles territoriales secretariados permanente servidos por hombres preparados, independientes, y exclusivamente dedicados a esa tarea («liberados»).
- Formar líderes y propagandistas obreros en Escuelas Sociales superiores.
- Disponer de una prensa obrera propia.
- Prever la financiación suficiente y la buena administración presupuestaria del conjunto de la organización; distinguiendo claramente la necesaria autofinanciación obrera de las organizaciones sindicales y mutualistas, de otras aportaciones voluntarias necesariamente desinteresadas.
- Finalmente, definir bien el lugar específico del clero dentro de una organización que ante todo debe garantizar la autonomía de la responsabilidad seglar.

30 Gallegos dice expresamente: «Crear una minoría selecta es la primera y más urgente necesidad.» Además de la iniciativa del ISO, algunos jesuitas como el P. Feliz estaban difundiendo el modelo de la JOC belga y francesa; y en el seno de la Juventud Católica se planteó el debate sobre la «especialización».

31 Padre G. C. RUTTEN, OP: «Las condiciones de éxito de la Acción Social Católica en las circunstancias presentes», en *Crónica VII Semana Social*, pp. 483-496; al final de su ponencia sintetizaba las condiciones, p. 494.

Aunque la lección de Rutten tenía sobre todo una dimensión práctica con consejos concretos para la eficaz financiación y administración del conjunto del Movimiento católico, en su propuesta subyacían también los nuevos criterios que habían de inspirar un catolicismo social más adaptado a las necesidades y a la realidad social.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

OSCAR ALZAGA (1973): *La primera democracia cristiana en España*, Barcelona, Ariel.

J. ANDRÉS GALLEGO (1984): *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España.*

A. PAZOS (coord.) (1993): *Un siglo de catolicismo social en Europa, 1891-1991.*

D. BENAVIDES (1973): *El fracaso social del catolicismo español.* Arboleya Martínez, 1870-1951, Barcelona.

SALVADOR CARRASCO (1982): *Sindicalismo católico libre en España. Pensamiento y obra de Gerard y Gafo*, tesis inédita, U. Autónoma Barcelona.

SALVADOR CARRASCO: «Pensamiento social y acción sindical en el catolicismo innovador español», en *Escritos del Vedat*, XIV, 1984, pp. 209-252.

J. J. CASTILLO (1977): *El sindicalismo amarillo en España. Aportación al estudio del catolicismo social español, 1912-1923*, Madrid.

– (1979): *Propietarios muy pobres. Sobre la subordinación política del campesinado español.*

V. COMES (1999): *La figura humana y política de Luis Lucía Lucía (1888-1943)*, Un. Valencia, tesis inédita.

JOSEFINA CUESTA (1978): *Sindicalismo católico agrario en España, 1917-1919*, Madrid.

– (1984): «Estudios sobre el catolicismo social español (1915-1930). Un estado de la cuestión», en *Studia Historica*, II, 4, 1984.

PERE FULLANA (1990): *El catolicisme social a Mallorca (1877-1902).*

– (1994): *El Moviment catolic a Mallorca, 1875-1912.*

SAMUEL GARRIDO (1986): *Los trabajadores de las derechas. La acción social católica en los obispados de Tortosa y Segorbe.*

Q. ALDEA, J. GARCÍA GRANDA, J. M. TEJEDOR, F. DEL VALLE (1987) (1990): «Iglesia y sociedad en la España del siglo XX». *Archivo Nevares* (1909-1940), 4 vols.

CASIMIRO MARTÍ (1977): «El sindicalismo católico en España. Nota bibliográfica», en *Teoría y práctica del Movimiento obrero en España*, Valencia, 1977.

C. MARTÍ, JUAN GARCÍA NIETO y M. LLORENS, (1964): «España» en SCHOLL, S. H. (dir.): *Historia del Movimiento obrero cristiano*, Barcelona, 1964.

F. MONTERO (1983): *El primer catolicismo social y la «Rerum Novarum» en España.*

– (1984): «Los católicos españoles y los orígenes de la política social», en *Historia Social*, 2 (1988), 41-60.

– (1988): «Catolicismo social en España. Una revisión historiográfica», en *Historia Social*, 2 (1988), 157-164.

– (1993): *El Movimiento Católico en España.*

– (1997): «El eco de la crisis modernista en el catolicismo social español: las denuncias de "modernismo social"», en *Il Modernismo tra cristianita e secolarizzazione*, Atti Convegno, Urbino, 1997.

J. R. MONTERO GIBERT (1977): *La CEDA catolicismo social y político en la II República.*

Y. OLABARRI (1981): «Solidaridad de Obreros Vascos, una central nacionalista y cristiana (1911-1936)», en *La cuestión social en la Iglesia española contemporánea*, El Escorial.

RAFAEL M.ª SANZ DE DIEGO (1979): «La Iglesia española ante el reto de la industrialización», en *Historia de la Iglesia en España*, vol. V.

– (1981): «El P. Vicente: 25 años de catolicismo social en España (1886-1912)», en *Hispania Sacra*, XX-XIII (1981) 323-372.

JAVIER TUSELL (1974): *Historia de la Democracia Cristiana*, Madrid.

FLORENTINO DEL VALLE (1992): *Sisinio Nevares, S.J. (1878-1946). Realizador y guía en la encrucijada social del siglo XX.*

CHIAKI WATANABE (2001): *La Asociación Catolica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica en España (1923-1936)*, tesis inédita, UNED.

C. WINSTON (1989): *La clase trabajadora y la derecha en España, 1900-1936.*

La formación de «hombres nuevos para una sociedad nueva»

(Los motivos, las gestiones y los resultados de la acción social del cardenal Ángel Herrera Oria)

JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ

«El Instituto Social León XIII era pieza indispensable para la formación de la conciencia social de los católicos españoles. Así lo comprendieron desde el primer momento los dicasterios romanos que hubieron de intervenir en su fundación. Y el Papa Pablo VI, que tanto facilitó la incorporación del Instituto a la Universidad de Salamanca.»

(Cardenal Ángel Herrera Oria, prólogo al *Curso de Doctrina Social Católica,* publicado por el Instituto Social León XXIII, BAC, Madrid, MCMLXVII, p. XVI).

Cabría, en primer lugar, preguntarse por qué Ángel Herrera Oria, abogado del Estado, cofundador y presidente de la Acción Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas en 1909; luego periodista y director de *El Debate* y de la *Editorial Católica* en 1911 y 1912, creador de la Escuela de Periodismo de este periódico en 1926, presidente de *Acción Nacional* hasta el 17 de octubre de 1931, presidente de la *Junta Central de Acción Católica* a partir de 1933, y, más tarde, tras la guerra civil, sacerdote, obispo de Málaga y cardenal, refunda, una vez consagrado obispo, algunas de las obras que antes había creado y en la mayoría de los casos dirigido con gran acierto y no menor prestigio.

No cabe, sin embargo, duda, por encima de cualquier interrogante, de que su obra por excelencia iba a ser, como arriba se señala, el *Instituto Social León XIII.* Éste fue su gran ideal hecho realidad, materialmente en el edificio que lo alberga y en el conjunto de obras que junto a aquel van surgiendo; y sobre todo porque el *Instituto* se convierte de hecho para monseñor Herrera en una de sus más completas y esperanzadoras realidades, al servicio de la Iglesia y de la sociedad, de cuantas pudo imaginar y construir. La pastoral diocesana que alentó desde su nueva vida sacerdotal y como obispo, así como la proyección nacional e internacional que a lo largo de los años ha venido realizando, queda patentada en el número de hombres que pasaron por el *Instituto*, se formaron en él y hoy siguen militando en los más diversos menesteres e ideologías.

Posiblemente la introducción de la que se toma y a la que se refiere el párrafo que abre este ensayo fue la última intervención escrita del cardenal Ángel Herrera Oria, puesto que este curso —este manual de *Doctrina Social Católica* que prologa, compuesto con ensayos y colaboraciones de profesores del Instituto en su mayoría, reciénacabado el

Concilio— se edita a fines del mes de septiembre de 1967; sólo diez meses antes de su fallecimiento en julio del siguiente año.

Todo este preludio refiere de manera persistente la preocupación de Ángel Herrera desde sus años jóvenes por la «conciencia social de los católicos españoles»; y con mayor autoridad y solvencia desde que, nombrado obispo de Málaga, en 1947, quiso optar por esta inquietud y dedicación casi monolíticas que, a corta distancia de su muerte, y sin obligaciones pastorales concretas tras su renuncia a la diócesis, aceptada por Pablo VI en septiembre de 1966, ratificaba y ampliaba su acuerdo y su consonancia con las recomendaciones y exigencias conciliares, más específicamente resaltadas en la Constitución *Gaudium et Spes,* por él sabiamente interpretadas, y aquí expuestas, de manera literal y con la mayor fidelidad y prestancia.

La Constitución conciliar le facilitaba, una vez más, su adhesión, su obediencia y su fidelidad a la Doctrina Social de la Iglesia, cuyo dinamismo y presencia, así como la vigencia de su aplicación, vino defendiendo desde sus primeros años de dedicación al movimiento seglar católico en los inicios de la época de Alfonso XIII:

> «La doctrina social católica —comenta al referirse a la *Gaudium et Spes*— sigue avanzando a medida que progresan la técnica, la sociología, la economía y la cultura social de los hombres modernos.
>
> El bien común, al que se ordenan todas las virtudes, no es hoy el bien de un Estado o de una nación determinada. El bien común es hoy el de toda la humanidad (...).
>
> La técnica moderna produce, entre otros bienes, la unificación del mundo, y, como consecuencia, en el campo jurídico y moral se amplían los deberes del bien común al conjunto de todas las naciones, que forman cada día más una sola unidad.»[1]

En 1967, cuando vuelve su vista atrás y considera el tiempo y los avances conseguidos, la lectura de los textos conciliares, y de manera más inmediata los de contenido social más directo, le llevan a atender no sólo la trayectoria de la «cuestión social» y de sus remedios en la sociedad española sino también la más exquisita atención a «los deberes del cristiano para con la comunidad» —la *conciencia ciudadana,* tantas veces referida por él mismo desde los primeros sesenta— que identifica, citando literalmente la *Gaudium et Spes,* como la obligación de los cristianos de «dar ejemplo de sentido de responsabilidad y de servicio al bien común».[2]

En esta ocasión, mediados los años sesenta, el servicio al bien común —según constata el cardenal— aparece especialmente ligado a la nula y escandalosa «con-

---

1 CARDENAL ÁNGEL HERRERA ORIA, en Instituto Social León XIII, *Curso de Doctrina Social Católica,* BAC, Madrid, MICLVII, págs XII-XIII.

2 Recoge así, textos a la letra de los núms. 24, 30 y 75 de la Constitución; y se refiere, una vez salvadas las deficiencias en la formación social como parte esencial de la «educación religiosa de la juventud», al vacío ingente que continúa presentando «la formación del ciudadano», carente, olvidado, o ajeno, de una información y de una convicción: del «lugar importantísimo» que debe ocupar entre las virtudes cristianas «la llamada justicia social». Aquí mismo la define como «un acto de justicia distributiva en su relación Estado-súbdito».
«Les falta el sentido social —deducirá en referencia a los "consagrados a la vida política nacional"—. No son buenos ciudadanos. Faltan a deberes de justicia y caridad sin advertir la gravedad de su falta» (*Ibidem,* pp. XI-XII).

ciencia fiscal de los españoles»; «uno de los fallos más graves de la conciencia española», más proclive a la motivaciones de «intereses» que a la defensa y práctica de «ideales»:

> «España —indicaba en esta ocasión citando el pensamiento del conservador A. Maura— nunca será nación bien ordenada y bien gobernada mientras los españoles no caigan en la cuenta de que es a ellos y no a otros pueblos a quienes corresponde cumplir sus deberes ciudadanos para con la patria española (...)
>
> ¿Quién, por ejemplo, en España, en el confesonario, ha oído que el confesor le pregunte: «¿Paga usted los impuesto que debe? ¿Son auténticas todas las declaraciones que usted presenta a Hacienda?» Entre nosotros es casi incomprensible que tal cuestión se plantee a un penitente.»[3]

Acabará, por último, señalando reconocimiento y gratitud; aun cuando juegue en su juicio, después de todo, la ilusión y la *utopía* por encima de la realidad social y política entonces vigente. Su reconocimiento es generoso y amplio cuando rememora, constata y enumera «los intentos de formación de la conciencia española en materia social» desde «los días del P. Vicent, S. J.»: los PP. Jesuitas que dirigen la revista *Fomento Social;* el Ministerio de Educación y Ciencia que da «gran impulso» a la formación social de la juventud introduciendo en el curso preuniversitario la asignatura Doctrina Social de la Iglesia; la Universidad Pontificia de Salamanca —la gran «devoción» del cardenal, por tratarse de la Universidad del Episcopado Español; el Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos y la «clarividencia del Jefe del Estado» que lo erige, etc. Todos han sido —concluye con reconocimiento y gratitud— elementos preclaros en favor de esa «formación social de la conciencia española»:

> «La educación religiosa de la juventud se ha practicado bien en España en algunos órdenes primarios; deficientísima o nulamente en otros órdenes también importantes.»
>
> La formación de "hombres nuevos para una sociedad nueva» ha ido en progreso, pero en progreso lento.»[4]

Para el cardenal Herrera Oria, esa «formación social de la juventud» tiene asegurado su futuro, en los momentos en que escribe, gracias al Instituto Social León XIII, cuyos profesores habían elaborado, en 1960, el primer manual de Doctrina Social Católica para el curso preuniversitario; otro texto, en 1963 y con el mismo título, más amplio y denso, al servicio de los profesores de esta materia; las precedentes compilaciones de Documentos Sociales y Políticos Pontificios publicadas por la Editorial Católica, y los oportunos estudios y comentarios a las encíclicas ***Mater et Magistra, Pacem in Terris, Eccle-***

---

3 *Ibidem*, pp. XII y XIV. Y si en un momento concreto —continúa, «la tasa de impuestos es insoportable, acudan al ministro de Hacienda, a la opinión pública, a los escaños de las Cortes; demuéstrenlo y lleguen a un acuerdo equitativo con el Gobierno; pero en modo alguno practiquen la doble contabilidad, escándalo para sus propios empleados, escándalo general, porque el hecho trasciende y se conoce, y desmoraliza e irrita porque son poderosos —y a veces los devotos— quienes faltan a la verdad para eludir o aminorar el cumplimiento de sus obligaciones fiscales».

4 *Ibidem*, pp. XIII y XI.

siam suam y *Populorum Progressio*, así como a la Constitución *Gaudium et Spes*, igualmente editados por la BAC.[5]

> «Últimamente —refiere el cardenal, inquieto por la insuficiente formación social de la juventud— ha contribuido a la tarea de modo extraordinario el Instituto Social León XIII, hoy convertido en Facultad de la Universidad de Salamanca. El Instituto ha recibido el concurso inapreciable de excelentes catedráticos de la Universidad de Madrid (...)
>
> Gracias al Instituto son varios los que hoy día disfrutan del título de licenciados y doctores en doctrina social católica. Tal aristocracia científica era indispensable. Ella puede ser la columna vertebral de la nueva organización juvenil, de los "hombres nuevos" que pide la "Gaudium et Spes".»[6]

El Concilio Vaticano II vino a ratificar la razón y a prestar apoyo a su obra; que él siempre previó, gestionó y dispuso conforme a los deseos y objetivos de la Iglesia Católica en España. Objetivos siempre sugeridos, alentados, aprobados y dirigidos desde la Conferencia de Metropolitanos primero y, a partir del Concilio, desde la Conferencia Episcopal Española; y de forma más inmediata y directa a través de su Comisión de Apostolado Social, a la que perteneció hasta el final de su vida, y a la que él, por encargo del Arzobispo de Toledo, cardenal Pla y Deniel, había colaborado a constituir en abril de 1949, como *Comisión Episcopal de Cuestiones Sociales*, y, un año más tarde, como *Comisión Episcopal de Asuntos Sociales*.[7]

Las actividades de la Comisión, según confirman las Actas de sus sucesivas reuniones, se centran básicamente en estos primeros años, entre 1949 y 1957, en la gestación y marcha del Instituto Social León XIII; sobre todo después de las gestiones realizadas por monseñor Herrera Oria en España y en Roma para su aprobación, y de la carta del cardenal Pizzardo al Arzobispo de Toledo, Primado de España, autorizando el traslado a Madrid de la Escuela Social Sacerdotal creada en la diócesis de Málaga y dando su aprobación al Instituto, cuyas aulas «están abiertas a los sacerdotes y seglares de toda Espa-

---

5 A lo largo de once años, desde 1961 a 1972, los alumnos del Curso Preuniversitario recibieron las oportunas lecciones de Doctrina Social Católica; precisamente cuando las dificultades de todo tipo, económicas, sociales, políticas e incluso religiosas, se acumulan generando uno de los cambios más patentes en una sociedad que había dejado de ser rural, vivía los dificultosos procesos de adecuación urbana, asistía a la crisis de un régimen que devenía superado por las mismas circunstancias de su entorno y se asentaba en un proceso de secularización que no fue aceptado, subsumido ni, finalmente, explicado por la propia Jerarquía eclesiástica.

6 El subrayado es nuestro. Del texto se deduce, una vez más, la persistente atención, de hecho obsesiva, en la urgencia y en la búsqueda de las «minorías selectas» que desde la segunda década del siglo venía obsesionando al joven abogado del Estado, Ángel Herrera Oria, que, junto al P. Ángel Ayala, daba cuerpo a la *Asociación Católica de los Propagandistas*.

7 Las Actas de la Comisión, perfectamente ordenadas, se hallan en la sede de la Conferencia Episcopal Española, en Madrid.
Tras la constitución de la Comisión, el día 30 de abril de 1949, bajo la presidencia del arzobispo de Granada, y con asistencia de los obispos de Barcelona, Córdoba, León y Málaga, que la componen, deciden, una vez conocidas y aprobadas las «Bases de la Acción Social» que monseñor Herrera presenta, pedir sendas audiencias para dar cuenta de la existencia y de los trabajos de la Comisión primero al Sr. Nuncio de S. S. en España y a «su Excelencia, el Jefe del Estado».

ña, y especialmente a los que hayan obtenido la licenciatura en las facultades de ciencias sociales».[8]

En diciembre de 1950, la Comisión aprueba la puesta en marcha del *Instituto Social León XIII;* dispone que el obispo de Málaga, fundador del Instituto, «conocedor de los medios económicos y de las personas que podrían ser base de un futuro Patronato», se encargue de la gestión económica y académica del proyecto; al par que se hacen públicas, tras el oportuno estudio y aprobación del Primado, las «Bases de Acción Social», muy pronto manifiestas con motivo del relanzamiento de las *Semanas Sociales de España y de la primera Instrucción colectiva sobre deberes de justicia y caridad,* que se haría pública —como más adelante se indica— a primeros de junio de 1951.

Las tres parcelas esenciales de su hacer, como obispo y como cardenal, a partir de 1947, fueron la atención a su diócesis de Málaga, las actuaciones nacionales como vocal de la Comisión Episcopal de Asuntos Sociales, como consiliario de la Acción Católica Nacional de los Propagandistas y al frente de la Editorial Católica, y, sobre todo, la creación, gestión y dedicación continua al *Instituto Social León XIII,* al que dedica en su totalidad la introducción al *Curso de Doctrina Social Católica* que prologa y que se viene comentando.

EL PROGRAMA EPISCOPAL DE MONSEÑOR HERRERA ORIA: TEORÍA Y PASTORAL SOCIAL

Tras la guerra civil, y a punto de ordenarse sacerdote, Ángel Herrera había logrado relegar todo el pasado a la historia y, sobre todo, a Dios.

Desde su ordenación sacerdotal, el día 28 de julio de 1940, y desde esta nueva forma de atender y responder a su incansable vocación social, se refiere, y aplica de inmediato, a las autoridades «nacionales» y provinciales su conocida *praxis* política de apoyo al «poder constituido». Atenúa en su juicio las responsabilidades de los gobiernos republicanos; pide la huída de toda represalia, y desea que la Iglesia se mantenga «fuera y por encima del conflicto», en previsión del odio consiguiente del mundo del trabajo.[9]

---

8 De la Carta de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades de Estudios al Cardenal Enrique Pla y Deniel, Arzobispo de Toledo y Primado de España, firmada por el Cardenal Pizzardo en Roma, 24 de agosto de 1950.
En su introducción expresaba su satisfacción por «la apertura de escuelas sociales y de cursos veraniegos para sacerdotes de diversas diócesis; la fundación en la Acción Católica de la H. O. A. C. y de otras instituciones de carácter social; la reanudación de las semanas sociales; la restauración de la cátedra de Sociología en algunos seminarios»; y, sobre todo, por «la institución de una Comisión Episcopal para los Estudios Sociales, a la que se ha confiado la realización de un vasto programa de acción social».
Obsérvese que, con excepción de la H.O.A.C., todas las demás referencias llevan el sello y el impulso de monseñor Herrera Oria.

9 Cita Herrera en sus *Memorias* —inéditas, y de no demasiado valor por las circunstancias personales en que comenzaron a escribirse, sin apoyo documental alguno—, diálogos e intercambios con F. Cambó, para el que la República fue una «desgracia», y para el que «la guerra civil constituyó el fracaso total de su obra (la de Herrera, se entiende), en parte al menos porque el clero incumplió su deber: «... si la mitad de los que han sabido ser mártires —escribía Cambó— hubieran sido apóstoles, la horrible catástrofe no se hubiera producido».

Trata, por ello, de proyectar una *acción pastoral social*, que parece lograr su mejor y más definitivo cauce cuando es consagrado obispo y encargado de la diócesis de Málaga, que será donde lleve más directamente a efecto sus ideas y objetivos sobre en proceso de avance y nunca por completo satisfechos.[10]

Desde el principio vio y consideró el obispo de Málaga el nuevo régimen político español muy aprovechable para su labor y sus fines. A partir de su primer supuesto sociopolítico, el *acatamiento a los poderes constituidos*, y a pesar de la irregularidad de su origen, consideró su legitimación efecto del reconocimiento popular; y vio clara su coincidencia con muchos aspectos del ideal político que se extraía de los documentos pontificios: carácter confesional, predominio de los principios de autoridad y orden, poder ejecutivo fuerte y abierto a una democracia orgánica que resucitaba las viejas aspiraciones corporativistas. Su mayor miedo, sin embargo, era, o se reservaba, para el *nacionalismo radical* que la Falange intentaba inyectar en los medios juveniles de las más variadas y monolíticas formas.[11]

Al hilo, pues, de esta concepción de la política, y al abrigo del respaldo político que la Jerarquía eclesiástica mantuvo, pudo renacer una *preocupación social confesional* cuyos exponentes más directos fueron el aprovechamiento de la «catolicidad» del régimen en su más estricta apreciación confesional y apostólica (asesores eclesiásticos y consiliarios nacionales y provinciales en casi todas las instituciones); la posibilidad, más restringida, de pronunciamientos críticos ante o frente a realidades sociales de carencia, injusticia, pobreza, analfabetismo, etc.; y la aceptación, o permisión primera, de pequeños grupos (JOC, HOAC, Vanguardias, etc.) que llegaron muy pronto a convencerse de que la fidelidad a la Doctrina Social de la Iglesia y el logro de su eficacia iban a exigir, además de la crítica social aludida, la crítica y desautorización públicas del Régimen por su actuación política.[12]

En este peculiar clima se sitúan, a partir del «programa de acción episcopal» que monseñor Herrera Oria presenta en la alocución con motivo de su entrada en la dió-

---

10 El mismo F. Cambó recoge en sus *Memories* (Barcelona, 1981, pp. 468) su esperanza de restauración moral y espiritual de España a través de un clero secular, que será útil y beneficioso caso de serlo también sus obispos: aun cuando él dude al final de que «España tenga buenos obispos con un régimen concordatario». Allí mismo comenta refiriéndose a Herrera: «Él quiso ser sacerdote, establecerse en Santander e iniciar allí la formación y perfeccionamiento de un clero secular que en su día se podría reproducir en otras diócesis.»

11 SÁNCHEZ JIMÉNEZ, J.: *El cardenal Herrera Oria. Pensamiento y acción social*, Madrid, Encuentro, 1986, pp. 26-34 y 104-109.
Uno de los más claros testimonios de esta consideración y aceptación del régimen es el del obispo de Málaga con motivo del homenaje de la Acción Católica, el día 8 de junio de 1949, al cardenal Tedeschini, antiguo nuncio de S. S. en España, que lleva como título *El pasado y el porvenir de España*. Lo publica el *Boletín Oficial del Obispado de Málaga*, en el mes de junio de este mismo año; y refrenda la misma tesis por él defendida y proclamada, en diciembre de 1931, con motivo de la promulgación de la Constitución republicana: 1) Acatamiento, obediencia y fidelidad a los *poderes constituidos de hecho* que tengan garantías de permanencia, dada la primacía del *bien común;* 2) Distinción entre *Constitución y legislación*, entre régimen y leyes (respetando al Régimen, cabe oponerse a éstas para modificarlas o derogarlas); 3) Intervención en la vida pública, respaldando a los partidos afines; y 4) Estimular la formación de un gran partido católico.

12 RUIZ RICO, J. J.: *El papel de la Iglesia católica en la España de Franco.*

cesis, el *fomento de las formas de la predicación sagrada* (homilética, catequística, y sobre todo, y en todas ellas, «social» (justa distribución de la riqueza, relaciones laborales y humanas en el trabajo, apuesta por la formación de la conciencia social, denuncia de situaciones injustas), la formación de la conciencia social de los católicos, la creación de una Escuela Social Sacerdotal, la celebración anual de una Semana Social diocesana, la colaboración con el Estado a través de los organismos civiles diocesanos.[13]

Y en correspondencia con el proyecto y compromiso se van a suceder, y a completar y perfeccionar con prisa, los comienzos, en enero de 1948, a los tres meses de la llegada a la diócesis, de la *Escuela Social Sacerdotal*, la celebración, en la festividad de San José, de la primera *Semana Social malagueña*, la aproximación inicial a una «reforma agraria» desde la gestación y creación de la *Asociación de Agricultores «Pío XII»*, las primeras respuestas a la situación de los pescadores de la playa de San Andrés, las conexiones con el Instituto Nacional de la Vivienda que hicieron realidad la barriada de S. José de Carranque, las 250 escuelas-capillas que colaboraron tan eficazmente a la solución del analfabetismo campesino malagueño, la gestión y personal mantenimiento de una residencia sacerdotal para la preparación homilética y pastoral de los nuevos sacerdotes, los cursos sociales de verano en Ronda, cambios radicales en la ordenación y modernización de estudios en ambos Seminarios, etc.

Mediados los años cincuenta, las crecientes actividades del monseñor Herrera, en gran parte sugeridas por el cardenal Primado, Pla y Deniel, que le recomienda su presencia asidua en Madrid para atender como consiliario a la Acción Católica Nacional de los Propagandistas y servir a las necesidades de la Editorial Católica, y la gestión definitiva para la creación y dirección del *Instituto Social León XIII*, le llevaron a confiar la acción pastoral diocesana a un obispo auxiliar —primero, monseñor Añoveros, y luego, monseñor Benavent— y a unos vicarios diocesanos, que decían interpretar y trataban de secundar en su acción y dirección de la pastoral diocesana, y en sus múltiples actividades, los encargos y los objetivos planteados y planificados por el obispo; aun cuando la propia conformación de la pastoral de la diócesis, la implicación de situaciones y realidades nuevas y el consiguiente desarrollo de las diversas actividades que se iban imbricando pudiera generar una distancia, y a veces incluso lejanía, que no resultaba reductible con la visita semanal del obispo a la diócesis para predicar la homilía dominical y atender *in situ* la marcha de la compleja pastoral diocesana.

LA COMISIÓN EPISCOPAL DE APOSTOLADO SOCIAL Y LA ATENCIÓN A LAS NUEVAS REALIDADES EMERGENTES

La Comisión Episcopal de Cuestiones Sociales, muy pronto, en diciembre de 1950, llamada *Comisión Episcopal de Asuntos Sociales*, se crea en abril de 1949, a instancias

13 La presentación y comentario de este programa, recogido íntegramente en el *Boletín Oficial del Obispado de Málaga*, noviembre de 1947, pp. 439-474, en J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ: *El cardenal Herrera Oria. Pensamiento y acción social*, Madrid, Encuentro, 1986, pp. 51-56.

del cardenal Primado, Presidente de la Junta de Metropolitanos; y responde, entre otras razones, a la necesidad de articular una colaboración con el Estado conforme a las exigencias de una «política de concordia», y según las exigencias de la íntima *trabazón (Inmortale Dei*, 10) de la Iglesia y el Estado, que había de producir beneficios inmensos tanto al mismo Estado como a la Iglesia, al par que debería evitar los excesos «estatistas» que en estas circunstancias intranquilizaban al sector más sensible de la Jerarquía eclesiástica.[14]

La «alianza» entre ambos poderes, la colaboración entre la Iglesia y el Estado, que, en expresión de A. Herrera, «se impone por el mismo orden de las cosas» conforme al principio de la «doble Soberanía», se dirigía a la búsqueda de una vía evangelizadora dentro del «Estado católico», que para sí mismo defiende el título de «democrático», en cuanto «vive y discurre bajo los principios de la fe católica»; lo que supone, como ideal ahora realizable, la compatibilidad entre una «autoridad fuerte» y unos «cauces representativos» fraguados en conformidad con las «instituciones tradicionales españolas» que, atentas al equilibrio del *justo medio*, serían suficientes para evitar cualquier tipo de tiranía o de reducción de los presupuestos del «bien común».[15]

Permanecía, pues, aún vigente, si no reforzada —como más arriba se apunta— aquella vieja convicción, por el mismo obispo proclamada con motivo del homenaje ofrecido por parte de la Acción Católica Española, en junio de 1949, al cardenal Tedeschini, nuncio de la Santa Sede en España desde 1921 a junio 1936. Entonces y bajo el título de «Pasado y porvenir de España», monseñor Ángel Herrera, que había sido presidente de la Acción Católica desde 1933 hasta la primavera de 1936 —el momento de retirarse de España en los años previos a su ordenación sacerdotal—, se refería a ese *pasado*, aludiendo al «gran pecado colectivo», en parte responsable y culpable de los males de la misma guerra, y en parte también deudor del escaso sentido y preocupación sociales presentes: el «no haber formado su conciencia nacional sobre los fundamentos que entonces ofrecían los grandes pontífices que gobernaban la Iglesia»; y miraba, más adelante y con gran optimismo, el *porvenir*, cuando mencionaba una y otra vez el «concurso inestimable (de la Acción Católica) al plan restaurador»:

> «En España, señor cardenal —atestiguaba monseñor Herrera—, la restauración religiosa ha sido tan intensa, que hoy el país goza en el orden espiritual de un nivel superior al que ofrecía al advenimiento de la república. Ha aumentado la fe, la piedad y la cultura religiosa... Debo consignar públicamente que es inapreciable el concurso y

---

14 Respondía, de hecho, a la petición contenida en el mensaje de Pío XII con motivo de la «victoria» (16 de abril de 1939), que refería e insistía tanto en «el esfuerzo de organizar la vida de la nación en perfecta consonancia con su nobilísima historia de fe, piedad y civilización católica, como "en la política de pacificación", con vistas a que "todos sigan los principios inculcados por la Iglesia y proclamados con tanta nobleza por el Generalísimo"» (el texto está recogido en una obra, publicada por Ediciones del Movimiento, con el título *Iglesia, Estado y Movimiento Nacional*, Madrid, 1963, pp. 40 y 42.

15 TUSELL, J.: *Franco y los católicos*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 75-76 y 84 y ss.
El propio A. Herrera, al referirse a una «política de concordia», optaría por primar a la «autoridad» sobre la «libertad»:
«Cuando son tan fuertes las fuerzas revolucionarias y débiles las instituciones —indicaría en su discurso a la Hermandad de Labradores de Málaga en 1948—, el ciudadano honrado no debe dudar, en la lucha entre autoridad y libertad, en ponerse del lado de la autoridad.»

favor que el Estado y el gobierno español han prestado a la Iglesia en todos los órdenes.»[16]

La presencia de tres obispos de diócesis andaluzas en la creación de la nueva Comisión Episcopal —Granada, Córdoba y Málaga— responde, en parte al menos, a la peculiar inquietud social que estos prelados, al igual que el cardenal de Toledo, habían mantenido en los años anteriores a la guerra civil, volvían a manifestar de forma conjunta en 1945 con motivo de la difícil, catastrófica, situación del campesinado andaluz.

La gestión y actuación del obispo de Málaga dentro de la Comisión, como ya se ha indicado, es exigencia del deseo del mismo, secundado por el del Primado, de dar a la «puesta en marcha del Instituto Social León XIII» la identidad jerárquica y la conexión con Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades que desde el primer momento se busca; y que el obispo de León, vocal de la Comisión desde diciembre de 1950 una vez nombrado Asesor Eclesiástico Nacional de los Sindicatos, concreta igualmente, insistiendo en la necesidad de que el Instituto sea de hecho y desde el principio «Facultad de Ciencias Ético-Sociales o Filosófico-Sociales en la Universidad Pontificia de Salamanca, para la formación social del Clero».[17]

A la Comisión va a corresponder, pues, junto a este inicial, y crucial, objetivo de crear y dirigir el Instituto (petición de reconocimiento eclesiástico y civil ante las correspondencias instancias, presupuesto económico, claustro de profesores, ordenación académica, temarios de asignaturas, etc.), el relanzamiento de las Semanas Sociales, declaraciones y juicios institucionales referidos a situaciones sociales diversas, preparación de un «Directorio de Pastoral Social» (en 1959 publicado como «Breviario de Pastoral Social»), a semejanza del publicado en 1955 por el Episcopado francés, coordinación de Secretariados y Centros Sociales diocesanos creados a instancias de la propia Comisión, Semanas de Estudios de los movimientos especializados de Acción Católica en tanto no pasaron a depender de la Comisión de Apostolado Seglar, etc.

Pese a su dependencia inmediata de la Junta Central de la Acción Católica y de la *Junta de Semanas Sociales* surgida de aquélla, la presidencia de la misma había sido personalmente ofrecida al obispo de Córdoba, vocal de la Comisión; y sus sugerencias, aceptadas y secundadas por el obispo de Málaga, llevaron a decidir como materias relevantes, del mayor interés y de la más estricta urgencia, para este tercer lanzamiento, la distribución de la riqueza y la situación de la empresa: *Hacia una más justa distribución*

---

16 «Y aún diré más: sería por mi parte una ingratitud y hasta una cobardía si yo, con santa libertad apostólica y obedeciendo el mandato de mi conciencia, no recordara aquí el que, en la cumbre del Estado, el primer magistrado de la nación da a diario un alto ejemplo al pueblo por el honrado cumplimiento de su deber. Deber que él concibe no como una orden impuesta por la disciplina militar, ni como mandamiento político, ni como un sacrificio patriótico, sino como algo más alto, que recoge y eleva esos tres nobles aspectos del mismo; lo concibe como un deber religioso, convencido de que de su conducta, tan llena de gravísimas responsabilidades, tendrá que dar cuenta un día a Dios nuestro Señor.»
El texto, publicado de forma inmediata en el *Boletín Oficial del Obispado de Málaga*, junio de 1949, fue más tarde reproducido en HERRERA, A.: *Obras selectas de mons.*, Ed. prep. por J. M. SÁNCHEZ DE MUNIAIN y J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, BAC, Madrid, 1963, pp. 84-98. La cita en la pág 89.

17 *Acta de la Junta de la Comisión Episcopal de Asuntos Sociales*, celebrada en Madrid, en el Palacio de la Cruzada, el día 14 de diciembre de 1950.

de la riqueza, para la de 1949, a celebrar en Madrid; y *Problemas actuales de la empresa*, para la de Bilbao, en 1950.

En ambas corresponderán al obispo de Málaga sendas ponencias dirigidas, en 1949, a las «relaciones entre trabajo y empresa»; y en 1950, a «la empresa según la doctrina pontificia».

Aquí van a surgir las primeras discordancias más que críticas, muy veladas aún, ante la política económica y social del Régimen, a partir, siempre, de los postulados de la Doctrina Social Católica, y en busca de una germinación, y en algunos casos restauración, de la *conciencia social católica* frente a las vigentes atonías y realidades escandalosamente injustas.

Monseñor Herrera Oria las contrasta con el Fuero del Trabajo, cuyo juicio moral interpreta de «auténtica inspiración cristiana»; aun cuando luego denuncie la tendencia estaficadora y la mediatización del mismo desde intereses económicos oligárquicos . Insiste e invita, en nombre de la Jerarquía eclesiástica, a que «los católicos sociales españoles» despierten de su sueño de individualismo, inacción o pereza y se preocupen «por una más justa distribución de la riqueza»; y culmina su exposición en Madrid aludiendo a las responsabilidades de la guerra y las desconfianzas preocupantes del mundo del trabajo:

> «Qué grado de confianza merecemos al mundo de los trabajadores de interesarnos vivamente... Creían que la guerra nos enseñaría algo, y esperaban que aprovecháramos los años de sosiego para una vivísima, intensísima campaña de los principios sociales pontificios. Y creo que la crisis de desconfianza que padece una parte del mundo del trabajo se ha acentuado en los últimos meses...»[19]

El Bilbao, y al plantear la visión de la empresa según la doctrina pontificia, refuerza su consideración positiva del Fuero del Trabajo al tiempo que critica la interpretación «estatista» del mismo. Trata de salvar los principios políticos, al tiempo que critica, muy sinuosa y veladamente, la aceptación monolítica del sistema, tan esperada desde instancias oficiales. Al reiterar el reconocimiento de la «orientación cristiana» del Fuero, indica además que a veces su «redacción no es feliz»; y se prestan algunos textos a manipulaciones menos conformes con la doctrina de la Iglesia.

Insiste, tras el ruego de que se debería evitar la divulgación de estas interpretaciones ajenas a la mente y a los deseos de los redactores del Fuero y de la «autoridad que los promulgó», en el papel de la iniciativa privada en la empresa y en la economía en general; juzga perturbadora la «nacionalización como norma de organización política», y defiende, citando palabras de Pío XII, que «el derecho público debe servir al privado; no absorberlo». Termina apoyando la presencia obrera en «la empresa común de producción», como forma de eludir los efectos del «sindicalismo revolucionario», y en contra de la «demogogia política». «La sociedad capitalista liberal —concluye— ha cometido un doble error: primero, crear el proletariado desligado de

18 HERRERA, A.: «Relaciones entre el trabajo y la empresa», en *Semanas Sociales de España. Hacia una más justa distribución de la riqueza*, Madrid, 12950, esp. pp. 312.

19 *Ibidem*, pp. 315.

la Empresa y desafecto a ella, y segundo, entregar al proletariado poder político. Y está sufriendo sus consecuencias.»[20]

La «Instrucción colectiva sobre deberes de justicia y caridad», de 1951, la titulada «Sobre derechos y apostolado de la Iglesia en materia de educación», de 1952, la «Declaración sobre la misión de los intelectuales católicos» de abril de 1956 (en el centenario del nacimiento de Menéndez y Pelayo), y la presentada en agosto de 1956, «Sobre la situación social de España», son documentos de los Metropolitanos que se gestan y surgen dentro de la Comisión; y cuentan con contenidos y formas, y con abundantes referencias a documentos pontificios que vienen de la mano de los obispos de Málaga y de Córdoba.

Es especialmente significativa en este sentido, por cuanto las críticas y reticencias vienen hábilmente adobadas con la consideración y alabanza de la legislación del «nuevo Estado español», la «Instrucción colectiva sobre deberes de justicia y caridad». En vías de solución del papel de la Iglesia en el campo de la enseñanza, y cuando se van venciendo resistencias civiles en los campos de la educación y de la prensa, el texto de los Metropolitanos, preparado, como acaba de indicarse, en la Comisión y más concretamente por los obispos de Málaga y Córdoba, valora y predica la «ley de la justicia» por encima de la limosna o la caridad; desautoriza al liberalismo «que minó la autoridad civil y reconoció libertades contrarias al bien común y la derecho divino y natural»; deslegitima al «totalitarismo», aun el mitigado, «que va despojando al individuo en beneficio del Estado»; refrenda la accidentalidad de las formas de gobierno, «con tal que no sean contrarias al derecho natural y respeten los derechos de la Iglesia por Jesucristo instituida»; condena los abusos en precios, arriendos, alquileres y préstamos, al abrigo de la carestía, escasez o acoso del hambre; encarece «la intervención del Estado en cuanto ella sea necesaria y útil», como forma de acabar o disminuir «confabulaciones, acaparamientos y monopolios» que encarecen «los artículos de primeras necesidades en tiempos de carestía»; reitera la austeridad contra el derroche y el lujo; y vuelve a declarar e insistir en la responsabilidad eclesial ante los problemas sociales: «En la Iglesia —concluye— la cuestión social no es insoluble; pero tampoco ella sola la puede resolver, y hace falta la colaboración de las fuerzas intelectuales, económicas, técnicas y de los poderes públicos.»[21]

Los recorridos del «reformismo social» que aquí se apunta, y que se difunde desde la Comisión Episcopal, directamente o al servicio de la Conferencia de Metropolitanos, parte, pues, de la denuncia de la «cuestión social»; y busca, como fórmula de inmediata aplicación, una más justa distribución de la riqueza. Se refiere más tarde a la consecución, o incluso a la conquista, de las «libertades sociales»; y actúa convencido del valor y de la eficacia de la Doctrina Social Católica en la organización de una convivencia que va requerir en primera instancia, tal como Ángel Herrera requería al crear la Escuela de Ciudadanía Cristiana, un «compromiso» eficiente en la realización de la justicia social,

---

20 A. HERRERA: «La Empresa según la doctrina pontificia», en *Semanas Sociales de España. X Semana, Problemas actuales de la empresa*, Madrid, 1951, pp. 260.

21 El texto de la *Instrucción...* aparece completo en *Ecclesia* (I), 1951, pp. 709-711. Queda igualmente recogido en J. IRIBARREN: *Documentos colectivos del Episcopado español*, 1870-1974, Madrid, BAC, MCMLXXIV.

la búsqueda permanente del bien común, el desarrollo de las «legítimas libertades», la colaboración con los «poderes públicos», como defensa de la «pública autoridad» en su función servidora del pueblo, y la ineludible práctica del «optimismo cristiano» que dé sentido y utilidad al «progreso» de personas y de instituciones.[22]

A lo largo de los años cincuenta, cabría decir, como muy justamente apreciara Fernández de Castro, en una obra con este título, se pasa «del paternalismo a la justicia social», conforme a las repetidas manifestaciones que la Conferencia de Metropolitanos proclama; sobre todo después de la publicación de las Instrucciones de 1956 y 1961, en torno, respectivamente, a «la situación social de España», y a «la actitud cristiana ante los problemas morales de la estabilización y el desarrollo económico».

En 1957, y ante los cambios derivados de la aceptación internacional del Régimen, de la mejora de las condiciones globales de la sociedad que no ve reducidas, más bien al contrario, «desigualdades notables y crecientes en la distribución de la renta», la Comisión Episcopal de Asuntos Sociales verá reducido su campo con la creación de otra, la de Caridad y Beneficencia de la Iglesia, más atenta a la complejidad creciente de *Cáritas Nacional*, directamente atenta en una primera instancia a la administración de la Ayuda Social Americana, y luego empeñada en el estudio y en la promoción de análisis científicos de las situaciones de pobreza con vistas a un trabajo directo y concreto en favor del desarrollo social.

Ambas Instrucciones, las de 1956 y 1961, están presentes no sólo los obispos aludidos sino también profesores y alumnos de las primeras promociones del Instituto. Ambas se sugieren y se redactan en este clima, en el que, por otra parte, devienen con personalidad y autonomía evidentes las ramas especializadas de la Acción Católica, la defensa del derecho y el deber de la Iglesia a intervenir en los problemas sociales, la defensa de salarios dignos, la justa distribución de beneficios, la búsqueda de la «equidad en los tributos fiscales», tan apreciada y defendida por monseñor Herrera que ve en «la legislación tributaria» la vía idónea para adjudicar «una parte de la renta nacional a las clases e individuos más perjudicados».[23]

EL INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII Y LA VISIÓN ÉTICA DE LA SOCIEDAD

El Instituto nace de la necesidad de respuesta a la situación de necesidad, carestía e injusticia que la sociedad española continúa padeciendo y de la búsqueda de una *ordenación social nueva*, cuya naturaleza económica y social no debe ser ajena, dado el aspecto religioso y moral del problema, al *concurso ineludible* de la Iglesia. Así lo constata el nuevo obispo de Málaga y lo explica en su «programa de acción episcopal», ya aludido, con motivo de su llegada a la diócesis, el día 12 de octubre de 1947.

---

22 En *Escuela de Ciudadanía Cristiana*, Madrid, 1962, 208 pp. El mensaje herreriano respecto a la misma Escuela, en A. HERRERA: *Conciencia social y conciencia ciudadana*, Madrid, 1962, 38 pp.

23 Véase el texto íntegro, en *Ecclesia*, 1956 (II), pp. 317-321. Los entrecomillados pertenecen a la pág. 320. La redacción última del texto fue realizada por monseñor González Moralejo, Profesor del Instituto Social León XIII y ya entonces obispo auxiliar de Valencia.

Quince años más tarde, en 1961, y en un interesante artículo publicado en *L'Osservatore romano* bajo el título de «La conciencia social de España», continúa, con expresión más serena, denunciando la injusticia, el mal reparto, el «escándalo» de la gran propiedad y «la deficiente formación de la conciencia social», responsables, en su criterio, de la situación apuntada y de otros variados efectos de «anticlericalismo» y «pro-comunismo» obreros.

La serenidad que todo el texto destila tiene como base la plenitud de su proceso creador y transformador, en el preciso momento en que considera a las obras e instituciones, por él mismo creadas y conducidas, capaces de transformar, o por lo menos reducir, esa situación endémica de miseria, injusticia y escándalo:

> «Grande es la aportación que ofrece la Jerarquía. La Comisión Episcopal de Doctrina y Orientación Social ha erigido en la Ciudad Universitaria de Madrid el Instituto Social León XIII, dedicado principal —aunque no exclusivamente— a la formación social del clero (...).
>
> El Instituto ha creado para seglares la Escuela de Ciudadanía Cristiana, y construye, contigua a su propia moderna sede, la sede de la Escuela (...).
>
> La Comisión Episcopal de Prensa e Información ha erigido la Escuela de Periodismo de la Iglesia, cuyos títulos, previo un examen de reválida, tendrán valor oficial (...).[24]

El Instituto nace, pues, bajo la dirección de monseñor Herrera Oria, como centro para «la formación de la conciencia social de los españoles», a partir de la capacitación de sus alumnos —sacerdotes y seglares— para el estudio y diagnóstico más acertados de la «cuestión social».[25]

Dispone en su primer Plan de estudios una preferencia clara, cuantitativa y cualitativamente, por la enseñanza de la Doctrina Social Pontificia; la arropa con la ayuda de la Sociología, de la Teoría y de la Política económicas, del Pensamiento Político, del Derecho laboral y fiscal, de la Política Social y de la Historia constitucional, social y sindical; y se empeña en responder, de acuerdo con los objetivos planteados por la Santa Sede, según la carta de la Congregación de Seminarios y Universidades, «al estudio de la cuestión social a la luz de las enseñanzas pontificias». Conforme monseñor Herrera Oria señala en las bases y plan de estudios más arriba aludido, estos estudios habrían de capacitar «para ejercer la cátedra de sociología en seminarios, colegios y escuela profesionales»; el «ejercicio de asesoría de obras sindicales o la dirección de la acción social católica en el plano diocesano», y la posibilidad de «formar parte de la minoría sacerdotal que algún día pueda estar a las órdenes de la Comisión Social Episcopal».

Lleva también de inmediato a efecto la *proyección internacional* del Instituto; en primera instancia sobre América Central y del Sur. Monseñor Herrera Oria visita México y Cuba en el otoño de 1951, e imparte conferencias e incontables entrevistas a los más al-

---

24 De *La conciencia social en España;* recogido en A. HERRERA: *Obras selectas,* ya cit., pp. 447.

25 INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII: Aprobación pontificia. Bases. Plan de estudios. Programas, Madrid, 1950.

26 En el archivo del cardenal Herrera Oria (AHO) se conserva este proyecto, del que, además, da cuenta la revista *Ecclesia,* 23 de marzo de 1952, pp. 7.
La Asociación Patronal Guadalupana se ofrece como protectora de estas Instituciones, y se compromete a allegar fondos con que los que logre dotar de manera permanente el suficiente número de becas.

tos niveles. Busca aportaciones que permitan el envío del mayor número de sacerdotes y seglares de Hispanoamérica a Madrid, con objeto de prepararse suficientemente para volver a sus países y acometer el trabajo social eficaz y apostólico que Pío XII personalmente le recomienda frente a los preocupantes avances del comunismo. Insta al arzobispo de México a alentar la fundación de Institutos Sociales coordinados desde el Instituto Social Superior de México, análogo al de Madrid, y dispuesto a surtir de profesorado idóneo a los centros de Colombia, Venezuela, Cuba y otras Repúblicas centroamericanas; e incluso recomienda y asesora la creación de un «Instituto de Rusia», equivalente a los existentes en Londres, New York, París o Bruselas.[26]

El proyecto pretendió llegar también a los Estados Unidos, desde donde el cardenal Spellman, arzobispo de New York, invitaba, en la primavera de 1952, al obispo de Málaga y director del Instituto a visitar su diócesis, y a estudiar y sugerir la fórmula más oportuna para que en diversas diócesis del país pudiera llevarse a cabo de forma idónea el estudio, la divulgación y la aplicación de la Doctrina Social Católica por parte de la Jerarquía católica norteamericana.[27]

La consolidación académica del Instituto y el creciente desarrollo de una influencia social directa a lo largo de los primeros años cincuenta quedan coronados con la erección canónica del mismo, y con su instalación en el nuevo edificio universitario que acoge hoy a la Facultad de Sociología y a la Facultad e Instituto de Teología Pastoral. Así se coronaba, en espera de mejores y más importantes eventos, el ideal, la *utopía*, de los primeros años cuarenta. Gracias al obispo de Málaga, la Jerarquía eclesiástica, y en definitiva la Iglesia, institucionalizaba una obra llamada a hacer realidad la «información y formación de las conciencias» en un país y en un entorno que aventuraban un futuro diáfano. El Instituto Social León XIII se convertía así en institución canónica, académica y social plenas.

En carta al obispo de Solsona, secretario de la Conferencia de Metropolitanos y subdirector del Instituto, monseñor Tarancón, el obispo de Málaga refrendaba su proceso: «En sustancia —indicaba— se trata de conseguir que los obispos envíen los mejores sacerdotes al Instituto. Para nosotros lo importante es el alumnado sacerdotal... Ya resolveríamos la cuestión financiera. Eso no será nunca el problema.»[28]

Enseguida acometerá, con el mismo método y similares resultados, la fundación de la *Escuela de Periodismo de la Iglesia* (1960),, la construcción y fundación del *Colegio Mayor Pío XII*, de la *Escuela de Ciudadanía Cristiana*, las bases para un *Instituto Social Obrero*, en un edificio dedicado a Pío XI; y, por último, el *Centro Juan XXIII*, como

---

27 También, en *Ecclesia*, 22 de marzo de 1952. En el verano de 1952, visita Dublín, en busca de experiencias aprovechables y con la oferta de su «acción social» para los católicos irlandeses.
Profesores y alumnos del Instituto visitan Inglaterra, Francia, Italia y Alemania, para la ampliación de estudios, perfeccionamiento de idiomas y atención a las sugerencias de Instituciones semejantes: Instituto para Rusia, en Londres; Economía y Humanismo, en París; Gregoriana y Angelicum, en Roma; sin olvidar los contactos con las experiencias de reforma agraria en el Sur de Italia, o las propuestas de cogestión empresarial en la República Federal Alemana.

28 Carta a monseñor Tarancón, 25 de marzo de 1956. AHO. Llevaba razón: nunca fue problema; al menos no solucionable. Pudo unirse a lo largo de los años cincuenta y sesenta la colaboración económica oficial, de bancos y de empresas privadas; y, sobre todo, la vinculación a la obra de un conjunto de amigos en los que monseñor Herrera Oria buscaba eficacia y rapidez, y no tranquilidad y descanso.

aglutinante de las actividades múltiples, conjuntas o complementarias, de todas las instituciones aludidas.

En la Memoria del curso académico 1957-1958, con el nuevo edificio ya ocupado, se daba cuenta de la renovación del plan de estudios, para dar mayor cabida a materias estrictamente sociológicas, al tiempo que se ampliaba económicas. En el crucial momento en que se iniciaba la modernización económica del país con una Estabilización precedente a los Planes de Desarrollo, el Instituto se abría nuevas materias, ampliaba su cuadro de profesores y su proyección exterior «con relevantes figuras de la vida pública española (sic) y de la Universidad Civil».[29]

La eficaz actuación en la vida nacional y en América se amplía con la programación y enseñanza de la Doctrina Social Católica y la Introducción a las Ciencias Sociales en muchas Escuelas Sociales Sacerdotales que proyectan ahora su ampliación a Galicia, Bilbao, Oviedo y, de nuevo, Andalucía; en las Universidades Laborales de Tarragona y Córdoba; en los Seminarios diocesanos que imparten como disciplina académica, dentro de sus cursos de Teología, estas nuevas materias; en las Escuelas de Asistentes Sociales (luego Escuelas de Trabajo Social), iniciadas por la Iglesia en España al abrigo de Cáritas Nacional y de Congregaciones Religiosas; en el Instituto Católico de Estudios Sociales de Barcelona, Acción Social Patronal, Secretariados sociales de empresas; y en Centros Sociales Eclesiásticos de Colombia, Cuba, Brasil, Venezuela y algunas diócesis norteamericanas.

Se crea, también ahora, en Madrid la *Escuela Social Femenina*, dependiente del Instituto, con la intención precisa de preparar a religiosas educadoras y a otras instituciones que trabajan en barriadas obreras, profesoras de Escuelas de Magisterio, maestras de enseñanza primaria, militantes de organizaciones apostólicas.

La Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, en carta del cardenal Pizzardo al director del Instituto, monseñor Herrera, volvía elogiar, en marzo de 1959, la labor y proyección del Instituto; al tiempo que transmitía a la Comisión Episcopal la satisfacción y bendición del Papa.[30]

LOS SUPUESTOS DEL «COMPROMISO TEMPORAL» DE LOS CRISTIANOS. HACIA LA CRISIS DE LA DOCTRINA

El esfuerzo editorial del Instituto a lo largo de los últimos años cincuenta y primeros sesenta fue excelente, y la respuesta a las publicaciones que recogían o sintetizaban la Doctrina Social de la Iglesia fue mucho más positiva que el proyecto inicial de sus editores. A la colección de *Documentos Pontificios*, editada por la BAC bajo el título general de «Doctrina Pontificia», siguieron los comentarios a las encíclicas de Juan XXIII, *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris*, lo mismo que a la *Ecclesiam Suam*, de Pablo VI. Todos fueron sugeridos por el cardenal; y en todos, excepto el referido a la «Constitución

29 El desarrollo de la nueva programación, la ampliación del cuadro de profesores, etc., en SÁNCHEZ JIMÉNEZ, J., *ob. cit.*, pp. 193 y ss.

30 «Carta de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades al Instituto Social León XIII», en *Ecclesia* (I), 1959, pp. 14.

Gaudium et Spes sobre la Iglesia y el mundo actual», publicado tras su muerte, el director del Instituto participó directamente como colaborador en forma de prólogo, introducción o epílogo.

En 1960, con el Instituto plenamente consolidado y a punto de ampliarse como la Escuela de Periodismo y la Escuela de Ciudadanía Cristiana, en el Colegio Mayor Pío XII, monseñor Herrera Oria volvía a impulsar el común acuerdo, mantenido junto al cardenal Primado, de plantear nuevamente la «incorporación plena» del mismo a la Universidad Pontificia de Salamanca, que, de esta manera, tendría la oportunidad de prolongar en Madrid su actividad y su futuro. La Comisión Episcopal, a través de la Conferencia de Metropolitanos, y con el especial apoyo del Primado, solicitaba entonces de la Nunciatura Apostólica en Madrid, por vía canónica, el oportuno «placet» vaticano.

Las negociaciones fueron largas, pese a la positiva y loable aceptación de la propuesta tanto desde la Comisión Episcopal de la Universidad como del propio Gran Canciller y del Rectorado de la misma. El 15 de agosto de 1964 se firmaba el Decreto de la Sagrada Congregación de erección canónica, dentro de la Facultad de Filosofía del Universidad de una Sección de Ciencias Sociales, con capacidad de impartir los cursos universitarios y conferir a sus alumnos «los grados académicos de Bachillerato, Licencia y Doctorado».

Una semana antes, en los inicios del mes de agosto, monseñor Herrera Oria recibía una expresiva carta autógrafa del Papa Pablo VI, en la que, además de agradecerle el envío de sus *Obras selectas*, editadas por la BAC, y de hacer una sentida referencia a las tres etapas de su vida, siempre dedicadas al apostolado, como seglar primero, y más adelante en su actividad sacerdotal y episcopal, le felicitaba por su constante labor en el estudio y difusión de la Doctrina Social de la Iglesia, le auguraba los mejores éxitos a la vinculación del Instituto a la Universidad Pontificia salmantina, y le agradecía y bendecía su dedicación pastoral diocesana.[31]

Los efectos del Concilio Vaticano II en la realidad social española fueron múltiples y no siempre suficientemente medidos. El discurso de apertura del año académico 1965-66, que en esta ocasión desarrolló el profesor Perpiñá, catedrático de Sociología en el Instituto, bajo el título *Concepto cristiano del progreso*, tuvo como fondo no tanto la «cristianización del concepto» cuanto «la comprobación y determinación de los

31 Véase en *Ecclesia*, 8 de agosto de 1964, pp. 26.
En Roma, sin embargo, preocupaba la investigación y difusión de la Doctrina Social Católica, patente y asegurada en la concepción de objetivos y en el plan de estudios que acompañaban a la petición del reconocimiento y adhesión a la Pontificia; pero parecía gustar menos el «talante» secularizador, civil, con que en la Sagrada Congregación se seguían juzgando los «Estudios de Sociología». Veía además con cierta reserva la presencia en el claustro de catedráticos de la Universidad Central; y, finalmente, optó por evitar la constitución de una «Sección de Sociología», para conceder una «Sección de Ciencias Sociales». Volvía a insistir el Decreto en los objetivos de esta «Sección General de Estudios Sociales»: «dar un conocimiento profundo de la Filosofía Social y de la Doctrina Social de la Iglesia, y, al mismo tiempo, una formación sólida en las disciplinas instrumentales: Economía, Sociología, Derecho, Política, etc.» (De la *Carta del cardenal Pizzardo, prefecto de la Sagrada Congregación, al cardenal Pla y Deniel, arzobispo de Toledo, presidente de la Comisión Episcopal para la Universidad Pontificia de Salamanca, 15 de agosto de 1964*).

32 A. PERPIÑÁ RODRÍGUEZ: *Concepto cristiano del progreso*, discurso leído el día 4 de octubre de 1965, Madrid, 1965, pp. 9.

hechos en que se basa el progresismo y la valoración crítica de las valoraciones progresistas».[32] De hecho atendía más bien a lo que en estos momentos parecía socialmente dominar por encima de los objetivos y apuestas defendidos y encauzados por el fundador: el academicismo, el pragmatisimo y la profesionalización del título, la sociología aplicada; la «nueva sociología» que Perpiñá acusaba de *sociográfica*, más atenta a la investigación de datos concretos, cuando no de exploración de «verdades evidentes».

En la realidad social en la que se venía insistiendo en la «modernización económica» de España en el marco del Primer Plan de Desarrollo, acabaría exigiéndose también una «modernización política» y una «modernización religiosa» que acabó difuminándose en el entorno de una secularización creciente. Se pasaba se una «formación social» a una «formación profesional»; y se obviaba sucesivamente una «Ética de compromiso» en favor de una «Asepsia social».

El *empirismo académico* se iba sobreponiendo, en los cuadros académicos, a la «Ética del compromiso» dominante en los movimientos apostólicos, que se vieron reforzados con los textos conciliares al tiempo que la Jerarquía eclesiástica procuraba encintarlos a través de avisos, circulares y, finalmente, «el estallido de la crisis», con la desaprobación de las conclusiones de las VII Jornadas nacionales de Acción Católica de 1966.[33]

Un año antes, concretamente el día 25 de enero de 1965, *L'Osservatore Romano* daba noticia de un nuevo Consistorio para la creación de veintisiete cardenales entre los que se encontraba monseñor Ángel Herrera Oria, obispo de Málaga y fundador y director del Instituto. Era el reconocimiento de una labor y de una trayectoria que vienen a subrayar la rectitud de su esfuerzo y la constatación de su servicio a la Iglesia.

También muy pronto, apenas año y medio más tarde, una carta autógrafa del Papa Pablo VI recogía la aceptación de la dimisión solicitada por el cardenal Herrera Oria como obispo de Málaga, conforme a la recomendación conciliar. Su alocución de despedida de sus diocesanos no pudo leerla personalmente a consecuencia de su enfermedad. En ella declaraba y testimoniaba su «obediencia y su servicio a la Jerarquía y a la Iglesia»; recordaba, una vez más, su «amor al pueblo»; seguía recomendando a los sacerdotes la «formación homilética»; agradecía «la labor de los maestros rurales» y de «cuantos vienen trabajando en Málaga en el campo social»: «Preparan las conciencias —decía— para las nuevas estructuras sociales. Realizan lo que pueden en una de las viñas más ingratas del ministerio apostólico.»[34]

Su última carta a la XXVI Semana Social de España, que se celebra en Málaga en abril de 1967, dedicada monográficamente al análisis de «Democracia y responsabilidad,» fue leída por monseñor Benavent, administrador apostólico e inmediato obispo de Málaga; y en ella vuelve a reiterar su acostumbrado e insistente análisis y valoración de la situación social de España, en su constante impulso por generar una conciencia social

---

33 En noviembre del año 2000, Feliciano Montero ha publicado el mejor informe y la más excelente síntesis de esta crisis. Véase, F. MONTERO GARCÍA: *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*, UNED, Madrid, 2000, 286 pp.; espec., el capítulo 5, pp. 153-174.

34 Los textos, en *Boletín Oficial del Obispado de Málaga*, septiembre de 1966. Tb. en *Ecclesia*, 24 de septiembre de 1966, págs. 19-20.

y una conciencia ciudadana siempre inquietas y permanente anhelantes y, como señalara en múltiples ocasiones, con «prontitud para la acción»:

> ¿Por qué nuestro catolicismo tan fecundo en frutos admirables, como queda dicho, no ha logrado influir en la vida pública nacional? ¿Quiénes son los responsables de esta hiriente paradoja? ¿Quiénes son los causantes de la zona débil que existe en la conciencia pública española?[35]

35 El texto íntegro de su ponencia, titulada «Opinión pública y conciencia nacional», en *Ecclesia*, 15 de abril de 1967, pp. 28.

Desafíos y esperanzas de una sociedad multicultural

JUAN SÁNCHEZ MIRANDA*

«Sueño con el día en que podré llamar "patria" a todo Oriente Próximo, igual que llamo así a Líbano, a Francia y a Europa, y "compatriotas" a todos sus hijos, musulmanes, judíos y cristianos de todas las denominaciones y de todos los orígenes. Ya es así en mi mente, que no deja de especular y de mirar al futuro: pero me gustaría que algún día fuera así también en el terreno de lo real, y para todos.»

AMIN MAALUF

I. INMIGRACIÓN Y MULTICULTURALIDAD: UN NUEVO CONTEXTO PLANETARIO

Los seres humanos aprendemos a vivir en un medio concreto del que tomamos prestados los elementos culturales y sociales, las referencias y pertenencias con las que nos erigimos como sujetos. Nos abrimos al mundo y nos hacernos partícipes de él de la mano de los otros, con su historia y sus historias, con sus símbolos, sus normas, su lengua... Evidentemente, en un proceso dialéctico en el que el mundo nos hace a cada uno, como cada uno participamos en la hechura del mundo.

Las formas en que los grupos humanos se han situado y han habitado el mundo han sido, y son, muy diversas. El ser humano ha logrado organizar su vida con estrategias e instituciones muy dispares que le han permitido sobrevivir como sociedades, reproducirse y evolucionar física y culturalmente. Si toda esa multitud de culturas han logrado animar y sostener a sociedades enteras y durante largos períodos de tiempo, es que han logrado su cometido con éxito. Cabe pensar que en todas ellas hay aciertos, e incluso aberraciones, que pueden ser de gran utilidad para otras sociedades y culturas. En el fondo, aunque las situaciones y contextos cambien, los hombres y las mujeres de todos los tiempos se han tenido que hacer semejantes preguntas y dar respuesta a similares retos.

En los últimos dos siglos y medio, casi quinientos millones de seres humanos, por una u otra razón, han tenido que salir del medio social y cultural en el que aprendieron a vivir, y afrontar el nuevo reto de hacerse un sitio en el mundo de «los otros», en otros mundos diferentes a los que ellos habitaban.

---

* Colectivo Algarabía.

En el origen de esa multitud de viajes hay una gran disparidad de razones que van, desde el espíritu de aventura, hasta el comercio de seres humanos; las grandes depresiones económicas de unos lugares del planeta y el florecimiento de otras; las guerras de religión, el ansia de poder y de dominio de los conquistadores y colonizadores; y para muchos simplemente el hambre, la guerra, las epidemias, las persecuciones...

La época actual no es una excepción, se calcula que en estos momentos unos 120 millones de personas viven fuera de sus países de origen. Parafraseando a Machado, que decía en sus versos que «el mar estaba en cada gota», nosotros podemos afirmar que hoy todo el mundo está en todo el mundo, que la humanidad entera está en cada parte del planeta.

Esta realidad migratoria actual ha puesto a compartir el espacio y el tiempo a personas con diferentes referentes culturales y sociales, ha introducido a millones de seres humanos en un marco social pluricultural. A mi modo de ver este es uno de los elementos más originales y distintivo de nuestra época, tanto por su dimensión, su extensión a escala planetaria, como por las consecuencias y retos ante los que nos sitúa.

Si bien es verdad que la historia está plagada de ejemplos de desencuentros, de invasiones, de expulsiones, de genocidios y limpiezas étnicas entre pueblos; no es menos cierto que se podría medir la evolución de la civilización humana a partir de los encuentros y de los intercambios entre los diferentes grupos humanos que han poblado la tierra a lo largo de los tiempos.

De cómo seamos capaces de afrontar el fenómeno de la diversidad humana, que afecta a la conciliación de las diferentes formas culturales de entender y de gestionar la vida y, junto a esto, de la superación o no de las desigualdades existentes que hacen referencia al reparto del poder y de los recursos del planeta, depende el porvenir, no como en otros tiempos de un país o región, sino de la convivencia y pervivencia planetarias.

II. EL PROBLEMA DEL OTRO, QUE NO ES SINO EL PROBLEMA DE UNO MISMO

Cuando hablamos de inmigrantes en España, por situarnos en el lugar concreto desde el que hablamos, nos estamos refiriendo a un colectivo de ciudadanos extranjeros, que apenas supera el millón de personas, y de los que algo más del 40% son originarios de la Unión Europea. En términos relativos estamos hablando del 2,8% del total de los habitantes de este país.

Si nos fijamos en los resultados de la última encuesta del CIS veremos que la inmigración ha pasado a ocupar el tercer lugar entre las preocupaciones de los españoles, lo que revela la relevancia social, al menos en cuanto a percepción subjetiva de los ciudadanos, que ha tomado este fenómeno. No entraremos aquí a juzgar los procesos y mecanismos por los que «la ciudadanía» llega a vivir como problema éste u otras cuestiones; bastaría con aproximarnos de manera crítica a la forma en que se elaboran y difunden las informaciones como para comprender hasta qué punto la realidad se construye, en un sentido u otro, desde los medios de comunicación.

Hay una aparente contradicción entre la magnitud de las cifras de inmigrantes y la preocupación y percepción que generan. Estoy convencido de que no es el número lo que

provoca y explica la intensidad de esta problemática percibida, sino los componentes culturales y las exigencias y cuestionamientos éticos que representan, para nuestra sociedad actual, esa población de excluidos entre nosotros.

Lo nuevo introduce en nosotros el miedo, el cuestionamiento de lo que habíamos aprendido a ser; es una amenaza real, más que para nuestra economía o nuestra paz social, para nuestra propia identidad; y ésta, será tanto más amenazada cuanto más difusa y maltrecha se encuentre ante la llegada de «los otros». Y sin embargo, y esto es paradójico, necesitamos del otro porque es en la confrontación con el, en el principio de la alteridad, donde encontramos nuestra identidad; tenemos la posibilidad de ver nuestra originalidad en el contraste, al tiempo que nos ofrece su diversidad como un medio para el intercambio y el crecimiento.

Evidentemente ante la presencia de «los otros» se abre un amplio abanico de actitudes y de estrategias posibles tanto para los que están —los españoles— como para los inmigrantes que llegan. De cualquier manera en cada encuentro de personas y culturas se pone en marcha un verdadero *proceso de aculturación,* que Herscovits define como «el conjunto de fenómenos resultantes de los contactos directos o indirectos que se han producido de manera continuada, a lo largo de toda la historia, entre personas y grupos de culturas diferentes, y que provocan cambios culturales, en mayor o menor medida, en los miembros de los grupos en relación».[1]

El proceso de aculturación, por tanto, *presupone* que el encuentro de personas y grupos que tiene lugar en la experiencia migratoria, ya sean mayoritarios o minoritarios, pertenezcan a la sociedad receptora o las comunidades inmigradas, *todos* en definitiva participan del mismo fenómeno y, en mayor o menor medida, *verán modificada su identidad cultural.*

Dos conceptos entran en clara *tensión* en este proceso, de una parte el mantenimiento de la *identidad* (entendido como la tendencia a conservar «lo que se es»), frente al *cambio* o la fuerza que la cultura de los otros grupos e individuos ejercen sobre cada persona. De la resolución de esta tensión dependerá la capacidad y la orientación de las estrategias adaptativas al nuevo medio que supone la convivencia multicultural.

Esta posición teórica se apoya, entre otros, en el concepto de aculturación de John Berry, que hace especial incidencia en dos dimensiones: por un lado el mantenimiento de la identidad cultural propia, y por otro, la apertura a la relación con los otros grupos. Según Berry la resolución de ambos factores dará como resultante cuatro tipos de estrategias de aculturación: la separación, la asimilación, la marginalización y la integración.[2]

Antes de entrar a analizar cada una de estas posibilidades de resolución de la convivencia multicultural, hemos de señalar que estamos hablando de procesos en los que está implicada la totalidad de la sociedad, los que estaban y los que llegan, independientemente de quien tenga la iniciativa, o del poder con el que cada grupo cuente para hacer que prevalezca su forma de ver y de hacer las cosas. En este sentido hemos de desechar

---

1 Herscovits, citado en la obra de la FEDERACIÓN ANDALUCÍA ACOGE: *El acercamiento al otro,* Consejería de Asuntos Sociales de la J. de Andalucía, Sevilla, (1996), 95.

2 BERRY, J. W.; KIM, U.; POWER, S.; YOUNG, M., y BAJAKI, M.: «Acculturation attitudes in plural societies». *Applied Psichology: An international Review,* 38 (2), (1989), 185-206.

análisis y afirmaciones que tratan de poner sobre una de las partes la responsabilidad exclusiva de la estrategia resultante. Expresiones populares del tipo «es que no quieren integrarse», esconden una gran ceguera, que olvida el proceso dialéctico por el que se definen el lugar que ocupan y los comportamientos que desarrollan los individuos y los grupos.

Evidentemente no estamos ante posiciones que sean equivalentes puesto que estamos hablando —en el contexto actual de nuestro país— de minorías inmigradas, en situación de inferioridad frente a la sociedad mayoritaria; que pone las reglas de juego, las leyes, la lengua, el marco cultural predominante... Entre las personas inmigrantes nos encontramos con una situación de vacío, ante una realidad que dejaron atrás el día que decidieron emigrar (generalmente, al menos en una primera fase han emigrado individuos solos), sin la cobertura natural del grupo de pertenencia, la familia; viviendo la extrañeza de no reconocerse ni en lo suyo ni en los suyos, ambos ausentes.

El factor desigualdad en las relaciones entre individuos y grupos y la pertenencia a uno u otro, entendemos que actúan como condicionantes y/o determinantes de las posibles estrategias a desarrollar, en todo proceso de adaptación social, y particularmente en el marco de las relaciones multiculturales.

La experiencia de *aculturación* está necesariamente acompañada y precedida de *la confrontación* (estar frente a frente) y, en otros casos, del conflicto entre las diferentes partes presentes, dado que cada una de ellas tiende a proteger o conservar su propia identidad. La permeabilidad o la resistencia a asumir la identidad de los otros va a depender de la medida en que se percibe a la cultura ajena como una amenaza o como un enriquecimiento. En el primero de los casos se generarán estrategias de segregación o de exclusión, en el segundo de integración o de asimilación.

1. La separación, la exclusión o el miedo y el rechazo a la relación con los diferentes

Cuando la presencia ante nosotros de personas diferentes se percibe como cuestionamiento y como riesgo de lo que uno es y, en algunos casos, también de lo que se posee, se desarrolla una gran disposición para afirmar y mantener la propia identidad cultural, al mismo tiempo que un bajo o nulo interés por conocer o establecer relaciones con los miembros de los otros grupos. Preservar lo propio conlleva, en este contexto, la necesidad de tomar distancia de los otros, y exige la puesta en marcha de estrategias de *separación*.

En esta misma dirección, podemos encontrarnos con iniciativas originadas desde el grupo mayoritario, o al menos del grupo que dispone de mayor poder en la relación, que expresen su rechazo a la relación con los miembros de otros grupos. En este caso, en lugar de hablar de separación, tendríamos que denominarlas como estrategias de segregación o exclusión.

De cualquier manera, tome la iniciativa el grupo minoritario, el de la mayoría o ambos; se trate de una decisión de encerrarse en la propia identidad grupal o de rechazar abiertamente a los otros, la resultante es la división o separación por grupos en función de sus diferentes identidades culturales, religiosas, nacionales...

Si tomamos como referencia el lugar en el que se ubican los inmigrantes en cualquiera de nuestras ciudades podremos ver reflejado, en la utilización del espacio, las estrategias adaptativas que están imponiéndose. Recientemente reflejaba en un artículo,[3] sobre la ubicación de los trabajadores inmigrantes en la comarca del «Poniente Almeriense», que el 61% de las personas viven en espacios diseminados, en tanto que sólo el 33% habitaban en lo que podríamos denominar como viviendas normalizadas. Evidentemente no estamos ante un dato neutral, sino que expresa un reparto del territorio en el que la relación entre estas personas inmigrantes y la sociedad almeriense, es muy escasa o nula.

Se confirma que en ésta provincia (y Almería no es una excepción en el panorama español) no es el barrio/gueto, como ocurrió en otros países europeos, o en otras ciudades españolas, el lugar que queda «asignado» para la residencia de los inmigrantes, sino el diseminado. Independientemente del origen de las causas que lo originan, sean las reglas del mercado, sea la propia iniciativa, o la opción política municipal, quien lo estimule o regule, estamos ante un verdadero asentamiento gueto, aunque, en este caso, tenga lugar en el marco de un diseminado de plástico.

Se produce así una doble segregación, por una parte separando a inmigrantes de sociedad almeriense, al tiempo que añade la dispersión del endogrupo, lo que dificulta también la relación y la toma de posiciones colectivas dentro del mismo.

Detrás del espacio en el que están ubicados los inmigrantes, como sucede con el que ocupa la sociedad española, hay un lenguaje sutil que nos está indicando que ambas sociedades, independientemente de quien tome la iniciativa, se temen o se ignoran, y de cualquier manera no parecen estar dispuestas a compartir otros espacios que vayan más allá del puramente laboral, y éste en un sector de la actividad productiva muy concreto, la agricultura.

Si las condiciones de dispersión geográfica son determinantes en la falta de relación entre inmigrantes y sociedad almeriense, las condiciones de marginalidad en las que viven una parte sustancial de aquellos, están alimentando permanentemente los sentimientos de exclusión y rechazo al tiempo que un autoconcepto negativo que afecta a las dimensiones personal y colectiva.

Si a la desconfianza y los miedos que genera la presencia de «los totalmente otros»[4] para cualquier endogrupo, sumamos el hecho de verles situados en un medio marginal como es el de vivir en infraviviendas, esos sentimientos y prejuicios se ven acentuados, provocando actitudes y comportamientos de separación cuando no de rechazo. Desde la otra parte, la de los propios inmigrantes, se percibe la desigualdad en clave de provocación y de injusticia, alimentando igualmente actitudes de hostilidad y de aversión.

Todos los actores que entran en juego en la escena del reparto del territorio tienen responsabilidad en las condiciones y opciones que terminan determinando el modelo de convivencia desde el que resolver los problemas que presenta la alteridad en las socieda-

3 SÁNCHEZ, J.: «Situación de las viviendas ocupadas por inmigrantes», *Actas del Congreso de Migraciones*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, (2000).

4 La expresión fue acuñada por el profesor TOMÁS CALVO, en su obra *El racismo que viene*, Tecnos, Madrid (1990).

des multiculturales. Pero no nos engañemos, detrás de muchos conflictos entre personas y grupos, la problemática que los provoca tiene su origen más en el campo de las desigualdades, que en el de las incompatibilidades culturales.

Cuando en un modelo de sociedad liberal, como la nuestra, el mercado aumenta los efectos perversos de la desigualdad y la creación de guetos; se hace del todo necesario el diseño de políticas activas responsables que corrijan ambas disfunciones, a no ser que la irresponsabilidad sea aún mayor, por desconocimiento de la realidad y de los procesos que se están generando, o por connivencia clara con su desencadenamiento.

2. El arte de parecerse a los otros para ser aceptado, o de imponerse a los otros para que sean como nosotros

Una de las estrategias más frecuentes, cuando individuos o grupos minoritarios se han de situar en un espacio multicultural, donde existen otras mayorías dominantes, es el manifestar un escaso interés por conservar la propia identidad, y una gran disposición por establecer relaciones con los miembros de los otros grupos. A este tipo de estrategia se le ha denominado como *asimiladora*.

Como en el caso de la estrategia anterior la iniciativa puede venir de una o de ambas partes en relación, y los resultados son los mismos: el sometimiento y ocultación de la cultura propia —en el caso de la minoría— para asumir los de la cultura dominante. Evidentemente no es posible eliminar totalmente la herencia propia como tampoco es posible llegar a la total adquisición y asunción del mundo de los otros. Más bien tendríamos que hablar de tendencias, de supresión de determinados signos y comportamientos, al tiempo que se asumen otros, que expresan esa disposición a dejar de ser lo que se era para ser aceptado en el mundo de los otros.

Evidentemente no todas las personas que asumen esta estrategia lo hacen con igual intensidad, ni eligen extinguir los mismos elementos de su propia cultura ni asumir los mismos de la cultura de los otros; como tampoco los procesos y el tiempo en que se adoptan estas decisiones, muchas veces inconscientes, son los mismos.

Tomaremos en esta ocasión el contexto escolar para acercarnos a algunas de las estrategias asimiladoras concretas que se vienen produciendo. En cierta ocasión, me comentaba el director de colegio para referirse a la calidad de la convivencia entre culturas de su centro: *«en este colegio los niños inmigrantes están perfectamente integrados, hay algunos que hasta quieren hacer la Primera Comunión»*. Seguramente estamos ante una verdadera «perla educativa» que puede servirnos para definir lo que encierra la estrategia de negación de las diferencias y de asimilación cultural.

El espejismo etnocéntrico, propio de toda cultura, de considerarse, no una más entre las posibles, sino «la cultura», pierde frecuentemente de vista el grado de contradicción -religiosa en el ejemplo mencionado- a que puede someterse a un niño, perteneciente a una familia de origen árabe/ musulmán, cuando llega a firmar, en su deseo de ser como el resto de los niños, que quiere hacer la «Primera Comunión». Evidentemente el querer acercarse al mundo de los otros —los niños cristianos— conlleva necesariamente la toma de distancia y la descalificación del propio mundo de referencias y pertenencias familiares.

En una entrevista reciente, me comentaba su drama particular Miguel, un chico de 26 años, hijo de padres españoles, emigrantes en Suiza:

> «Nadie me ayudó, de pronto un día me metieron en un aula —con seis años— en la que nadie hablaba mi lengua y era yo el que tenía que aprender a hablar francés, la lengua que hablaban los otros, si quería llegar a romper aquella soledad que me angustiaba.»

La experiencia de Miguel ha seguido sucediendo y ha afectado tanto a los hijos de los emigrantes españoles, como a los niños y niñas inmigrantes que hoy llegan a nuestro país. La práctica educativa más frecuente es la inmersión en un espacio totalmente extraño, en el que no poden expresar sus sentimientos, ni establecer comunicación alguna con sus maestros o con el resto de compañeros.

En muchos casos, las consecuencias de esta arriesgada inmersión se han de manifestado más tarde en forma de fracaso o de abandono relacional y escolar. Se suprime la «lengua de pertenencia», de un golpe, con el argumento de que así será más fácil aprender la lengua del país e integrarse en la escuela, pero se comete el grave error de tomar la lengua como mero instrumento que se puede suplantar sin dañar el mundo de símbolos y sentidos que encierra.

Tampoco es extraño que en las aulas españolas los «Huseín» terminen como «Josés» y los «Hasan» como «Juanes». Unas veces la traducción/ asimilación viene de la propia iniciativa del niño que trata de evitar risas o de igualarse a sus compañeros españoles, otras la iniciativa viene de los otros niños que los «naturalizan» a costa de cambiarles el nombre, y en algunos casos, y esto es más grave, proviene de los propios maestros. Los antropólogos nos han enseñado la fuerte carga simbólica que en las diferentes culturas tiene el hecho del nombre: su significado, la persona que lo elige, los vínculos que establece con importantes referentes religiosos o familiares, etc.

En algunas culturas el niño/a pertenece a quien le da el nombre, y de cualquier forma el nombre es revelador del lugar en el que ponen el valor cada sociedad y cada cultura. De ahí que en esta sociedad mediática sea cada vez más frecuente, a la hora de nombrar a un niño, haber sustituido el santoral, o la propia familia, como lugar de referencia, por las denominaciones de los nuevos ídolos televisivos. Mientras tanto, esta práctica por la que se le cambia el nombre, o se lo cambian ellos mismos ¿no será una forma simbólica de apropiación de estos niños y niñas inmigrantes, o una desesperada manera de decirnos que quieren tener el mismo reconocimiento que nosotros?

Otras veces la asimilación se reviste de verdadero interés por conocer y aprender de las lógicas y representaciones extrañas, pero detrás de esa aparente flexibilidad lo que se busca es saber del otro para dominarle en su propio terreno. Esta es una de las tesis centrales que presenta Todorov, en su obra «La Conquista de América». «Cortés es un verdadero ejemplo de ese interés por el otro, incluso al precio de cierta empatía, o identificación provisional (...) Se mete en su piel, se asegura la comprensión de la lengua, del sistema político (...) Pero, al hacer esto, nunca abandona su sentimiento de superioridad, y su objetivo de asimilar a los indios en su propio mundo.»[5]

---

5 TODOROV, T.: *La conquista de América*, Siglo XXI, Madrid, (1997), 257-258.

Sea quien sea, minoría o mayoría, quien toma la opción de la asimilación, ya sea elegida o impuesta, no deja de ser una estrategia que ha de realizarse a costa de la violencia amputadora de lo que uno es para sumarse, o al menos parecerse, a lo que son los otros. Una violencia, cuando menos simbólica, que tarde o temprano acaba apareciendo, sobre todo cuando el asimilado ha realizado un gran esfuerzo, alejándose de su mundo de pertenencias, y al final no acaba de encontrar un sitio en el mundo de los otros. Aparecen entonces afirmaciones reactivas en forma de interés extremo, y a veces militante, por los elementos culturales, religiosos, lingüísticos, de la sociedad de origen que teóricamente habían sido olvidados.

3. El recurso a la reagrupación entre iguales

Otra de las estrategias adaptativas es la de quienes llegan a no manifestar interés alguno por mantener la propia identidad ni por establecer relaciones con los otros grupos. Esta sería la estrategia de marginalización.

La marginalización, está bien lejos de lo que podríamos denominar como una opción adaptativa elegida y deseable por el sujeto o la sociedad; más bien podríamos decir que se trata de la consecuencia de una serie de fracasos en las estrategias empleadas previamente en el intento por encontrar un sitio. El recurso a la ruptura con el mundo de pertenencias y referencias de la sociedad de origen o de llegada, en el caso de las personas inmigrantes, no es sino la única salida viable que encuentran, en la que si hay alguna identificación posible, no es otra que la agrupación con sus iguales.

El ser humano asume el marco normativo que le ofrece la sociedad confiado en que la aceptación y el cumplimiento de las normas y expectativas que de él se tienen le aportará a cambio un espacio en el que satisfacer sus necesidades. Ahora bien, cuando ese proceso de socialización fracasa, o cuando aún realizando las exigencias que la sociedad impone el individuo no logra encontrar satisfacción a sus necesidades, se corre el grave peligro de que se produzca la ruptura con esa sociedad y con sus normas. Así lo señala Durkheim: *«Todas las normas de conducta y reglas morales forman un muro imaginario alrededor de la persona. A los pies de esta muralla insalvable, el torrente de las pasiones humanas se satisface y enseguida se extingue. Mas si en algunos momentos esta barrera se resquebraja, los impulsos que estaban contenidos se liberan a borbotones y, sin control, emprenden la búsqueda desesperada y fútil de objetivos inalcanzables que siempre los eluden»* (DURKHEIM, *La educación moral*, 1925).

En forma autobiográfica, Joaquín, otro chico de segunda generación, hijo de padres españoles, en Alemania, corrobora la afirmación de Durkheim:

> «Al principio cuando llegué al preescolar no me gustaba nada, porque no llegaba a comunicarme con nadie, yo hablaba español y no podía comunicarme con los niños alemanes, no sabía lo que me decía la maestra. Había algunos españoles pero muy pocos, y como yo era muy callado, no hablaba, y casi nadie se arrimaba a mí. Yo me sentía muy mal. Por eso muchas veces no iba a la escuela, no es que no me gustaba estudiar, es que me sentía extraño, no me entendía nadie...»

Las dificultades que relata este joven emigrante, no son tanto culturales cuanto de verdaderas barreras en la comunicación y relación, lo expresa con sentimientos de sole-

dad y de aislamiento. Y como se ha señalado más arriba, cuando las necesidades humanas no se satisfacen, se inicia la búsqueda desesperada.

En estas circunstancias no es extraño que su *estrategia* definitiva terminara siendo el recurso a *la reagrupación entre iguales*, pero con clara conciencia de que estaba entre «los más marginados». Cuando se entra en la esfera de la marginación y la exclusión social no sólo se refuerza la idea de que es inaccesible el mundo de «los otros», sino que incluso se ha quedado excluido del mundo de «los propios».

> «Yo, los amigos que siempre he tenido han sido siempre los más tirados, yo nunca he ido con un alemán que tuviera buena posición. Yo iba siempre con gente como yo porque me sentía a gusto, como ellos.» Nos relataba Joaquín.

En este caso, como en otros, Joaquín entró en una espiral de delincuencia y de drogadicción que le llegó a pasarse la mitad de su vida recorriendo centros de internamiento primero y cárceles después. Es entre sus iguales donde únicamente obtiene el reconocimiento que todo ser humano necesita, encuentra su sitio, tiene garantizada su pertenencia...

En esta situación de marginalidad, *no es la identidad nacional la que unifica y reagrupa*, sino la experiencia compartida de *ser extraños (extranjeros), víctimas de similares rechazos, miembros catalogados por idénticos estereotipos*. Hay por otra parte una realidad objetiva que reafirma estas creencias: viven en los mismos barrios, acceden a los mismos trabajos, fracasan en las mismas escuelas y se inician juntos a la marginalidad en las mismas bandas.

La exclusión es la síntesis entre la negación del reconocimiento por parte de quien tiene el poder y los recursos, y el rechazo y la ruptura de quien se siente fuera del mundo de los otros.

4. La suma o la compatibilidad de los mundos

Frente al fracaso que supone la exclusión y la marginalización que acabamos de presentar, la integración sería el proceso adaptativo por el que los individuos y los grupos llegan a encontrar su sitio en la sociedad plural de la que participan.

La integración supone siempre una gran disposición tanto a afirmar y mantener la propia identidad como a establecer relaciones e intercambios con los miembros de otros grupos. Hay por tanto una valoración positiva propia, aprecio y curiosidad por los otros, así como por los resultados de las relaciones de intercambio. A este tipo de apuesta por la interacción y la mezcla se le ha denominado como *integradora*.

Somos conscientes de la confusión actual que el uso del término integración conlleva dado que dependiendo de quien lo emplee, de los contenidos y medidas que lo acompañan podemos estar hablando de cualquiera de las estrategias descritas hasta ahora.

Frente a las estrategias de identificación excluyentes en términos autobiográficos el novelista A. Maaluf narra lo específico de su composición identitaria como una riqueza que le abre al mundo, al tiempo que reclama la compatibilidad que hemos de hacerle a todas nuestras referencias y pertenencias:

«Vengo de una familia del sur de Arabia que se estableció hace siglos en la montaña libanesa y que se fue dispersando después, en sucesivas migraciones, por varios rincones del planeta (...). Tiene el orgullo de haber sido siempre, a la vez, árabe y cristiana.

El hecho de ser cristiano y de tener por lengua materna el árabe, la lengua sagrada del Islam, es una de las paradojas que han forjado mi identidad (...). Hablar el árabe teje unos lazos que me unen a todos los que la utilizan a diario (...).

Mi pertenencia al cristianismo me une también de manera significativa a todos los cristianos...

Cada una de mis pertenencias me vincula con muchas personas; y sin embargo, cuanto más son las pertenencias que tengo en cuenta, tanto más específica se revela mi identidad.»[6]

En el estudio de los discursos que vienen empleando las personas inmigrantes con las que he convivido en estos últimos quince años, puedo apreciar una serie de constantes que podríamos denominar como definidoras de esa tenue frontera que divide la integración de cualquiera del resto de estrategias (podríamos decir violencias) adaptativas. Veamos algunas de las más significativas.

4.1. *No es posible hablar de integración desde situaciones de marginación.* Si por marginación entendemos el hecho de que una persona o grupo humano vivan al margen o en los márgenes del resto de la sociedad, es fácil comprender que desde ahí lo que se desencadenan son procesos de exclusión, nunca de integración.

En base a lo anterior considero que no es posible hablar de integración en tanto persista una situación de marginación en la que no se pueden satisfacer las necesidades humanas fundamentales, dado que, aún aceptando la relatividad con que cada cultura jerarquiza sus necesidades, esta frustración condiciona la estabilidad y seguridad de la propia persona, su autoestima, y la relacionabilidad e intercambio con los de su grupo, así como con la sociedad de acogida.

4.2. *La integración con los otros,* no se realiza nunca desde el olvido de las referencias y pertenencias propias, en ese caso estaríamos hablando de pura asimilación, sino que *pasa por la reconstrucción de su propio mundo,* deteriorado con mucha frecuencia entre las personas que viven largas experiencias migratorias. Si queremos referirnos concretamente a estrategias que emplean las personas inmigrantes tendremos que hablar de reagrupación familiar, creación de espacios asociativos, participación en comunidades de vínculos religiosos, etc.

4.3. *La apertura y la disposición para ir aprendiendo de los otros, al tiempo que manteniendo los elementos centrales de la propia identidad.*

Expresan clara consciencia de que su capacidad para aceptar las disonancias de la cultura con la que se encuentran tiene límites que no pueden traspasar sin romper con lo suyo y con los suyos. Igualmente manifiestan la tensión constante que tienen que vivir para resituarse y encontrar nuevos equilibrios, en un intento de ser aceptados y reconocidos entre los otros y seguir conservando el espacio en el propio grupo.

---

6 MAALUF, Amín: *Identidades asesinas,* Alianza Editorial, Madrid (1999), 27-29.

«Karím, valora positivamente la libertad de expresión, la democracia, la igualdad hombre-mujer... Al mismo tiempo que mantiene valores propios como el respeto y la autoridad por el "jefe" en su propia casa, nos comenta que se debaten las decisiones y se decide por mayoría.»[7]

4.4. *La experiencia de ser reconocido, de tener voz, de encontrar un sitio.* Más allá de todos los logros materiales o económicos, Karím valora ante todo el hecho de tener un grupo de amigos españoles con los que ha dejado ser «un moro», para ser reconocido por su nombre. Un grupo que, según nos comenta, le ha dado la oportunidad de decir quién es, de hablar de su pueblo, de su familia...[8]

La actitud de apertura y de disposición al intercambio con los otros, va mucho más allá de los reconocimientos legales o de la estabilidad laboral, por importantes que estos sean; requiere el encontrar personas que te hacen un sitio, y «aunque sea un grupillo», aunque sean unos pocos, son un puente que te acerca y te facilita la relación con el resto.[9]

III. CIVILIZACIÓN O BARBARIE

Una sociedad integradora ha de ser aquella que no sólo sostiene como un objetivo básico el abrir camino a la participación plena —sin exclusiones— a las minorías que la conforman, sino que asume el objetivo de la integración como una exigencia de los procesos de interacción entre una población culturalmente diversa pero que goza de similares derechos y obligaciones.

Si las sociedades democráticas se han de diferenciar por algún elemento, frente a las sociedades totalitarias, ha de ser por su capacidad para conciliar las diferencias ideológicas, ofreciendo iguales derechos y garantizando la participación de mayorías y minorías. Una sociedad que no respetase estas exigencias, para con las minorías inmigradas y culturalmente diferentes, con el pretexto de que «no son ciudadanos nacionales», estaría minando las bases mismas del propio sistema democrático.

Con palabras de W. R. Böhning, «La integración encuentra su legitimidad social en el concepto de solidaridad con los más desfavorecidos; su legitimidad política en el principio de la igualdad de trato y de derechos; su justificación económica, en los beneficios que nuestras sociedades han recibido y reciben de una población plenamente productiva.[10]

No estamos hablando de una concesión «graciosa» de los estados para con los no ciudadanos, ni de una actitud benévola de los autóctonos para con los originarios de otros países, ni de la tolerancia de las mayorías para con los grupos culturales minoritarios,

---

7 SÁNCHEZ MIRANDA, J.: *Karím: un tránsito entre dos orillas*. Formación de Mediadores Interculturales, Consejería de Asuntos Sociales de la J.A. (Sevilla), 218-225.

8 Artículo citado.

9 Artículo citado.

10 Citado en la obra de la FEDERACIÓN ANDALUCÍA ACOGE: *El acercamiento al otro*, Consejería de Asuntos Sociales de la J. de Andalucía, Sevilla (1996), 77.

sino de una forma de conocer y de reconocer a los otros que me lleva al ejercicio de la curiosidad por las diferentes formas de habitar el mundo y la revisión crítica de mis propias formas; de la aceptación del valor y de la lógica del sistema cultural de los otros, que me exige la superación de los prejuicios etnocéntricos y la disposición a dar razones de mi propio sistema de valores; una praxis en la que los sujetos y las instituciones respetan las diferencias y conquistan espacios comunes (si se quiere transculturales) mediante el ejercicio democrático diario y la negociación económica, política, cultural...

Más allá de las profundas diferencias que siguen existiendo en nuestro planeta, una cosa parece cada vez más universal: nuestras sociedades son cada vez más multiculturales al tiempo que se vuelven (si no por opción si al menos por necesidad) cada vez más porosas. La emigración ha multiplicado el número de las «embajadas culturales» de todo el mundo en todo el mundo y eso —a pesar de todas las resistencias— conlleva como resultado el intercambio y la mezcla.

Lo que está en cuestión cuando nos planteamos el debate de la convivencia intercultural no es si se van a producir las relaciones entre personas y culturas diferentes, eso es una realidad incuestionable, sino las condiciones en que deseamos enmarcar esas relaciones: si bajo el signo de la disputa y la dominación, con el establecimiento de quiméricos repartos del espacio, o por el contrario, desde el intercambio y la complementariedad.

La historia de la humanidad está plagada de episodios en los que la superioridad militar y económica han servido para dominar y someter, también culturalmente, a los pueblos y culturas tomados como inferiores. Muchas veces la victoria se ha empleado como prueba inequívoca del valor de los vencedores.

La Conquista de América es uno de esos «ejemplares» acontecimientos; en el capítulo del debe hemos de apuntar la ceguera para reconocer el lugar y el valor de aquellas milenarias culturas indígenas que tuvieron la oportunidad de encontrarse. La «evidencia» de que la cultura de los colonizadores era de rango supremo, conllevó la incapacidad para reconocer valor en las otras. La principal arma de los conquistadores fue la imposición de su imagen y cultura a los colonizados, con el complementario desprecio de la propia. La liberación de cualquier grupo o pueblo sometido no vendrá si no es por el camino de la recuperación de la buena imagen y el aprecio de sí mismos; justamente aquello que primero se pierde cuando otros nos dominan.

La primera exigencia que ha de cumplir una sociedad intercultural ha de ser la del necesario reconocimiento del valor y del respeto por el otro diferente. *«Si las sociedades multiculturales pueden descomponerse, ello se debe en buena medida a la falta de reconocimiento (percibida) del valor igual de un grupo por otro.»*[11]

A partir de esta premisa de valor de la cultura propia y de la de cualquier otro, podemos entrar en un ejercicio de contrastes en el que validar las aportaciones y consecuencias de cada una, con el objetivo de encontrar horizontes comunes, capaces de superar el valor de las propuestas de cada una de las partes. *«La civilización no es un don, es un logro: un logro frágil que necesita ser constantemente expurgado y defendido de sus ata-*

11 CHARLES TAYLOR: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México (1992), 95.

cantes de dentro y de fuera.»[12] Y la alternativa a la civilización, ya sabemos que no es otra que la barbarie.

Y no nos engañemos, las circunstancias en las que se viene produciendo la adaptación entre inmigrantes y sociedad autóctona, son muna mezcla en la que la civilización no acaba de imponerse sobre la barbarie. Muchos ciudadanos inmigrantes están viviendo en un contexto de verdadera exclusión porque no tienen acceso a los recursos y necesidades básicas (padecen situaciones de pobreza material y económica), al tiempo que le son negados el conjunto de derechos civiles, sociales y jurídicos, que quedan reservados para el ámbito de la ciudadanía.

Existe,como señala Touraine,[13] un dentro y fuera de la ciudadanía que es la que da el acceso a participar del reparto de los bienes del Estado de Derecho. Las nuevas sociedades multiculturales, originadas por la inmigración, presentan la terrible paradoja de quienes como emigrantes amenazan al «estado del bienestar» pretendiendo participar de «la mesa» de los ciudadanos, cuando son las desigualdades, entre ciudadanos y estados, las que les pusieron en el camino de la emigración.

La inclusión y la exclusión se materializan en cada rincón de nuestra sociedad, son respuestas adaptativas que asumen y desarrollan los ciudadanos, también los inmigrantes, pero tienen un contexto material y jurídico donde imperan las reglas de la desigualdad económica y del diferente reconocimiento jurídico por parte del Estado.[14]

---

12 CHARLES TAYLOR, *obra citada*, 105.

13 TOURAINE, A.: «Inegalités de la Societé Industrielle, Exclusión», *Esprit* (1991), 169.

14 MARTÍNEZ VEIGA, U.: *La integración social de los inmigrantes extranjeros en España,* Trota, Madrid, (1997), 285.

Sindicalismo y pastoral obrera en España desde el Vaticano II

La recepción de la Doctrina Social Católica referida al movimiento obrero en los documentos sociales de la Conferencia Episcopal Española

JOSÉ MANUEL PARRILLA FERNÁNDEZ*

INTRODUCCIÓN

La importancia reconocida a las comunidades locales por la eclesiología del Concilio Vaticano II tiene un singular reflejo en la recepción y concreción de las enseñanzas sociales de la Iglesia. Cada vez más, las intervenciones pontificias en materia social no sólo se enriquecen con las experiencias de la vida pastoral de las diversas iglesia particulares, sino que éstas son conscientes de la necesidad de proyectar toda la luz que emana de las encíclicas sociales en las realidades diversas y cambiantes en las cuales las comunidades eclesiales llevan a cabo su misión evangelizadora. Al hacer balance del último medio siglo desde la perspectiva de la presencia eclesial en la sociedad española destaca, dentro del papel jugado por el magisterio colectivo de los obispos en materia social, la abundancia y calidad de las enseñanzas referidas al compromiso cristiano en el mundo obrero y en sus organizaciones sindicales. Este artículo pretende mostrar cómo la recepción, a la vez fiel y creativa, de las enseñanzas pontificias, ha enriquecido no sólo a los militantes cristianos, sino también a la sociedad española y a la misma Iglesia, ayudándola a encarnarse con mayor autenticidad en el mundo del trabajo.

Para hacer justicia a la historia, hay que decir desde ahora que, aunque este artículo no se vaya a ocupar de la riqueza de personas y organizaciones que hicieron posible la presencia evangelizadora en la realidad obrera, las enseñanzas propuestas por los obispos reflejan la decisiva aportación de las mujeres y los hombres que vivieron y viven con intensidad su compromiso, a veces en circunstancias difíciles, como verdaderos militantes obreros sin renunciar a ser verdaderos militantes cristianos. A todos ellos y a las organizaciones de apostolado obrero en las que incardinan su compromiso debe la Iglesia española haber sabido estar a la altura de las circunstancias con su enseñanza social; y a las instituciones dedicadas a la reflexión y la formación en la Doctrina Social Católica, como el Instituto Social León XIII, que conmemora su cincuentenario, debemos agrade-

* Universidad de Oviedo.

cer la sólida aportación científica y doctrinal que ha servido y sirve de base tanto a las enseñanzas episcopales como al compromiso de tantas y tantos militantes cristianos que han hecho de su existencia un verdadero testimonio de la necesaria síntesis entre la fe y la vida.

1. LA DSI ANTE EL MOVIMIENTO OBRERO Y SU EXPRESIÓN SINDICAL

El sindicalismo, como expresión organizada de los movimientos de solidaridad de los trabajadores, ha ocupado un lugar preferente en la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) desde sus inicios. Uno de los puntos centrales de la *Rerum novarum* (*RN*) —la primera encíclica dedicada enteramente a la cuestión social en 1891— era la afirmación del derecho de los trabajadores a constituir sindicatos libremente.[1] Tal afirmación de la Iglesia se realizó en un contexto en el que este derecho era negado por el Estado liberal a los obreros, en virtud de una concepción individualista de las relaciones laborales que situaba al trabajador en clara desventaja en el conflicto entre el capital y el trabajo, propio del sistema capitalista. En realidad, esa injusta situación de los trabajadores constituía el núcleo de la llamada «cuestión social», que dio origen a la nueva forma de reflexión doctrinal y socio-pastoral que conocemos como Doctrina social de la Iglesia o Doctrina social católica.

La afirmación citada de la *RN* constituye la primera toma de posición explícita de la Iglesia católica, a nivel de su más alta jerarquía, en defensa del movimiento obrero y de sus organizaciones, los sindicatos; a esa primera le han seguido numerosas intervenciones posteriores en los ciento diez años transcurridos desde entonces. Las enseñanzas anteriores al Concilio Vaticano II formularon los principios básicos en los que se asienta la doctrina sindical de la Iglesia: la libertad de asociación sindical, la independencia de los sindicatos frente a intromisiones del Estado, la concepción del sindicalismo como instrumento no sólo defensivo, sino de diálogo social y abierto al bien común de toda la sociedad; pero esas primeras enseñanzas mantenían fuertes reticencias ante el sindicalismo de inspiración comunista o socialista, prefiriendo la militancia de los trabajadores cristianos en sindicatos también cristianos. A partir del pontificado del Papa Juan XXIII, la DSI explicitó la posibilidad de colaboración de los católicos con otras ideologías y organizaciones; tras el Concilio, el sindicalismo —ya sin distinciones confesionalistas— ha sido valorado por la Iglesia como una garantía para los derechos de los trabajadores, como un elemento indispensable de la vida social y un exponente de la lucha por la justicia.

Los documentos más recientes, durante el pontificado de Juan Pablo II, han reafirmado la necesidad social de los sindicatos, señalando también la importancia cultural del sindicalismo, que ha de orientar su misión al reconocimiento de la dignidad humana de las personas que trabajan y a promover la solidaridad también a escala mundial. En efecto, el pontificado de Juan Pablo II, iniciado en un período final de la dura confrontación entre los dos sistemas económicos que marcaron la historia del siglo XX y que ha sido

1 *RN*, 34-35.

testigo y actor de la transformación del orden internacional tras los acontecimientos desencadenados a partir de 1989, con la caída del muro de Berlín, ha aportado una nueva síntesis y actualización de la DSI. En ella se refleja la continuidad de la DSI en su inspiración de fondo, en sus grandes principios y en la coherencia fundamental con las enseñanzas de los diversos pontífices, enriquecidas a su vez por una rica experiencia eclesial en el ámbito universal, junto con una atención y adaptación para dar respuesta a los cambios profundos que experimenta la sociedad internacional.

Así en 1981, conmemorando el nonagésimo aniversario de la primera encíclica sobre la cuestión obrera, y en un momento en que su patria, Polonia, se convertía en escenario dramático de la lucha por la libertad de los trabajadores frente al totalitarismo soviético, Juan Pablo II dedicó al tema del trabajo humano la encíclica *Laborem exercens (LE)*. En ella, desde las claves de la solidaridad y la primacía del trabajo sobre el capital, derivadas a su vez de la prioridad de la persona humana sobre los demás elementos de la vida económica, repasa los derechos de los trabajadores y aborda extensamente el hecho del sindicalismo,[2] comenzando por afirmar el derecho «a formar asociaciones o uniones que tengan como finalidad la defensa de los intereses vitales de los hombres empleados en las diversas profesiones». Puntualiza que estas uniones llevan el nombre de sindicatos y señala que «los sindicatos modernos han crecido sobre la base de la lucha de los trabajadores, del mundo del trabajo y ante todo de los trabajadores industriales para la tutela de sus justos derechos frente a los empresarios y a los propietarios de los medios de producción. La defensa de los intereses existenciales de los trabajadores en todos los sectores, en que entran en juego sus derechos, constituye el cometido de los sindicatos. La experiencia histórica enseña que las organizaciones de este tipo son un elemento indispensable de la vida social, especialmente en las sociedades modernas industrializadas».

La referencia a intereses «existenciales» supera y amplía los «intereses profesionales», fórmula más frecuente en la DSI para definir la finalidad de los sindicatos.[3] Por otra parte, distanciándose de las concepciones marxistas, establece unas matizaciones sobre el sentido que da la Iglesia a la lucha del movimiento obrero, indicando que «la doctrina social católica no considera que los sindicatos constituyan únicamente el reflejo de la estructura de clase de la sociedad y que son el exponente de la lucha de clase que gobierna inevitablemente la vida social. Sí son, sobre todo, protagonistas de la lucha por la justicia social, por los justos derechos de los hombres del trabajo (...); pero no es una lucha contra los demás».

Más adelante advierte Juan Pablo II sobre el peligro de que las exigencias sindicales se transformen en «egoísmo de grupo o de clase», y, reconociendo que «la actividad de los sindicatos entra, indudablemente en el campo de la política», pide la plena autonomía de los sindicatos con respecto a los partidos políticos, para evitar que los movimientos sindicales se conviertan «en un instrumento de presión para realizar otras finalidades». Recuerda también la encíclica la necesidad de que los sindicatos no se li-

2 *LE*, 20. Las citas que siguen corresponden a este número 20 de la encíclica, dedicado por entero al sindicalismo.

3 Cf. GOROSQUIETA, J.: «La doctrina sindical de la "Laborem exercens"», en *Iglesia Viva*, 97/98 (1982), 80.

miten a los aspectos reivindicativos o políticos, sino que deben abrirse a perspectivas culturales y educativas: la tarea formativa que los sindicatos están llamados a desempeñar, está orientada al reconocimiento de la dignidad propia del sujeto del trabajo, es decir de la dignidad humana de los trabajadores: «se abren aquí múltiples posibilidades en la actuación de las organizaciones sindicales y esto incluso en su empeño de carácter instructivo, educativo y de promoción de la autoeducación. (...) Se debe siempre desear que, gracias a la obra de sus sindicatos, el trabajador pueda no sólo "tener" más, sino ante todo "ser" más: es decir pueda realizar más plenamente su humanidad en todos los aspectos.»

Más recientemente, en la encíclica *Centesimus annus (CA)*, del 1 de mayo de 1991, conmemorativa del primer centenario de la Doctrina Social de la Iglesia, al describir la situación social actual, Juan Pablo II subraya la contribución del sindicalismo a la «cultura del trabajo» en los términos siguientes: «Hay que mencionar (...) el papel de los sindicatos no sólo como instrumentos de negociación, sino también como "lugares" donde se expresa la personalidad de los trabajadores: sus servicios contribuyen a una auténtica cultura del trabajo y ayudan a participar de manera plenamente humana en la vida de la empresa.»[4] En el desarrollo del movimiento obrero, observa la encíclica una importante influencia de las enseñanzas sociales de la Iglesia, y lamenta que haya estado dominado por la ideología marxista.[5] Pero destaca el importante papel desempeñado históricamente por «la acción del movimiento obrero» en el logro de las reformas y mejoras sociales, y lo considera como «una reacción de la conciencia moral contra situaciones de injusticia».[6] También se contienen en esta encíclica importantes indicaciones aplicables a la lucha sindical, especialmente las referidas a problemas como las amenazas para la ecología y las situaciones de los inmigrantes y de los demás marginados.[7]

La DSI se hace eco así de un planteamiento que comienza a abrirse paso en la conciencia del movimiento obrero, a saber, que el sindicalismo tiene que prestar atención a los nuevos fenómenos que caracterizan la vida social actual e integrar su acción con la de otros movimientos sociales, en un esfuerzo solidario por transformar la sociedad. Estos nuevos desafíos fueron recordados recientemente por Juan Pablo II con ocasión del Jubileo de los trabajadores: «Jamás deben las nuevas realidades que con tanta fuerza condicionan el proceso productivo —como la mundialización financiera, económica, comercial y laboral— violar la dignidad y centralidad de la persona, ni la libertad y democra-

---

4 *CA*, 15.

5 Cf. ibíd. 16. Sorprende el tono excesivamente triunfalista en relación al papel que ha jugado la doctrina pontificia en el desarrollo del movimiento obrero; cf. GARCÍA-NIETO, J. N.: «El sindicalismo», en CORINTIOS XIII 62/64 (1992), 577. Además, resulta demasiado expeditivo el juicio que hace acerca del papel jugado por la ideología marxista: no toma en cuenta suficientemente la complejidad de las relaciones entre movimiento obrero y marxismo. En este mismo sentido, merecería también una mayor distinción la vinculación que en los párrafos 14 y 17 de la encíclica se establece entre marxismo, lucha de clases, nacionalismo y militarismo, como causas globales de las dos guerras mundiales: cf. VECCHIO, G.: *La dottrina sociale della Chiesa. Profilo storico dalla Rerum Novarum alla Centesimus annus,* Cooperativa Culturale In Dialogo, Milano 1992, 263.

6 *CA*, 16.

7 Cf. ibíd., 37 y 15.

cia de los pueblos. La solidaridad, la participación y la posibilidad de gestionar cambios tan radicales constituyen, si no la solución, sí desde luego la necesaria garantía ética con vistas a que personas y pueblos no se transformen en herramientas, sino en protagonistas de su propio futuro.»[8]

2. ENSEÑANZAS DE LOS DOCUMENTOS SIGNIFICATIVOS DEL EPISCOPADO ESPAÑOL REFERIDOS AL SINDICALISMO Y LA PASTORAL OBRERA

De acuerdo con Rafael Sanz de Diego, podemos decir que, aunque haya habido deficiencias, la Iglesia española ha sido sensible a las vicisitudes de los trabajadores y del movimiento obrero.[9] Superados los antiguos debates sobre el grado de confesionalidad y truncada la posibilidad de sindicatos católicos tanto por las consecuencias políticas de la guerra civil, como por lo que Maximiliano Arboleya denominó el «fracaso social del catolicismo español»[10] —en referencia a las vicisitudes de la presencia de la Iglesia en la sociedad española durante las primeras décadas del siglo XX—, resulta especialmente significativo observar el proceso seguido por la Conferencia Episcopal Española, desde su creación en los años sesenta, en su esfuerzo por aplicar la DSI actualizada tras el Concilio Vaticano II a una realidad marcada entonces por un sistema político no democrático en el que la Iglesia, considerada institucionalmente y en términos generales, jugaba hasta entonces un notable papel de instancia legitimadora.

La renovación postconciliar de la Iglesia española vino a alentar la cercanía de sectores eclesiales al movimiento obrero que intentaba reconstruirse en situación de clandestinidad, frente al sindicalismo oficial impuesto autoritariamente por el régimen político instaurado con la guerra civil. En ese proceso la jerarquía católica española fue también aprendiendo, por una parte, a situarse de modo independiente ante el régimen político, tal como exigía la doctrina del Concilio Vaticano II, y por otra, a poner en práctica la propuesta que en 1971 realizó Pablo VI en la carta apostólica *Octogesima Adveniens* (*OA*) acerca de la responsabilidad que compete a las iglesias locales a la hora de concretar y llevar a la práctica en sus países las enseñanzas sociales de la Iglesia.[11] En los años más recientes, ya consolidado en España el régimen democrático y sus libertades, el magisterio colectivo del Episcopado español ha tratado de acompañar la presencia de los cristianos en el movimiento obrero, ofreciendo referencias doctrinales y pastorales para actualizar el compromiso de la Iglesia con el mundo del trabajo, mediante la denominada «pastoral obrera».

---

8 JUAN PABLO II: «Homilía con ocasión del Jubileo de los trabajadores», 1 de mayo de 2000, núm. 3, en *Ecclesia*, 2.996 (13 de mayo de 2000), 31.

9 SANZ DE DIEGO, R.: «El sindicato», en CUADRÓN, A.: *Manual de Doctrina Social de la Iglesia BAC*, Madrid 1993, 568.

10 BENAVIDES GÓMEZ, D.: *El fracaso social del catolicismo español*. Arboleya Martínez, 1870-1951, Nova Terra, Barcelona, 1973.

11 Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* (1971), 4.

2.1. El período de los inicios de la renovación postconciliar (1965-1970)

El Concilio Vaticano II supuso un importante giro en la Iglesia española, en el cual la Conferencia Episcopal Española (CEE) jugó un papel decisivo. La actitud renovadora no se alcanzó de modo inmediato, pues los obispos iban muy por detrás de las bases cristianas más activas y la Iglesia conservaba fuertes vínculos con el régimen político. Los primeros documentos fueron decepcionantes para los cristianos más comprometidos en el cambio social: los obispos hablaban otro lenguaje, no había libertades, sacerdotes y seglares cristianos eran perseguidos, multados, detenidos, pero eso, para los obispos, parecía carecer de importancia.[12] Los dos primeros presidentes de la CEE, Mons. Quiroga y Mons. Morcillo se caracterizaron por los titubeos y dudas; durante el mandato de este último se originaron importantes conflictos intraeclesiales, de los cuales el más grave fue la crisis de la Acción Católica,[13] especialmente de sus movimientos especializados en el mundo obrero, que para entonces ya tenían un notable grado de implicación, junto con militantes de organizaciones clandestinas de la izquierda, en la reconstrucción del sindicalismo libre en España. A la actualización postconciliar contribuyeron los nombramientos de nuevos obispos, especialmente de obispos auxiliares, para cuya designación no era preceptiva la presentación al Jefe del Estado.[14] La voz innovadora de estos obispos empezaría pronto a oírse y plasmarse en documentos. La llegada de Mons. Enrique y Tarancón a la presidencia de la CEE y la preparación y celebración, rodeada de polémica, de la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes en 1971, marcaría el inicio de una etapa de clara renovación en la Iglesia española y el definitivo distanciamiento respecto al régimen franquista.

Los primeros documentos de carácter social emanados de la CEE pusieron de manifiesto la dificultad inicial del episcopado español para asimilar los cambios propuestos por el Concilio. Tanto el documento *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*,[15] como el documento *Actualización del apostolado seglar en España*[16] presentaban interpretaciones reductivas de las disposiciones conciliares y constituían todo lo contrario de una actitud eclesial abierta a las nuevas realidades sociales. Si el primero de ellos advertía con severidad a los trabajadores cristianos para que no depositaran su confianza en movimientos de origen marxista y avalaba el sistema sindical franquista tergiversando el sentido del número 68 de la *Gaudium et spes*,[17] el segundo abrió la más profunda

12 Cf. BLÁZQUEZ, F.: *La traición de los clérigos en la España de Franco. Crónica de una intolerancia (1936-1975)*, Trotta, Madrid, 1991,173.

13 Ibíd.

14 Sí lo era el nombramiento de obispos titulares, en virtud del Concordato. Entre 1968 y 1971 fueron nombrados 17 obispos auxiliares, y el Gobierno interpretó que la Iglesia se servía de esta estratagema para ascender al episcopado a clérigos que difícilmente habrían sido aceptados por Franco. Cf. *Ibid.*, 171.

15 COMISIÓN PERMANENTE DE LA CEE: «La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio», 29 de junio de 1966, en IRIBARREN, J. (ed.): *Documentos de la Conferencia Episcopal Española, 1965-1983* (en adelante, DCEE), BAC, Madrid, 1984, 70-102. Dado que el documento no sigue una numeración continua de los párrafos, se citará según la página en DCEE.

16 CEE (IV ASAMBLEA PLENARIA): «Actualización del apostolado seglar en España», 4 de marzo de 1967, *DCEE*, 110-119. Se citará según la numeración del propio documento.

17 Cf. *DCEE*, 97.

crisis vivida por los movimientos de Acción Católica, que ya desde los años cincuenta habían emprendido el camino de la especialización por ambientes (obrero, estudiantil, rural); esta línea, de mayor incidencia socio-política, la habían visto confirmada por la doctrina conciliar sobre la acción temporal de los cristianos. Sin embargo, la jerarquía veía peligro de «temporalismo» y, tras algunos enfrentamientos importantes con dirigentes seglares,[18] decidió poner freno al proceso de los movimientos. El documento sobre el Apostolado Seglar era «involucionista, carente de sentido de la realidad»[19] y reformaba los estatutos acentuando el centralismo y los controles jerárquicos, sobre todo de las publicaciones de los movimientos apostólicos obreros, que se destacaban por su actitud crítica ante la situación socio-política. Volvía a insistir también en el rechazo de la colaboración de los trabajadores cristianos y sus organizaciones apostólicas con «los movimientos sociales y políticos que toman su origen y su fuerza del marxismo y fomentan el ateísmo y la lucha de clases como sistema».[20] Esta actitud episcopal supuso abortar para mucho tiempo la posibilidad de contar con un laicado adulto en la Iglesia española,[21] pues una vez promulgado este texto, importantes grupos de seglares abandonaron la pertenencia a los movimientos apostólicos para encuadrarse en filiaciones políticas.[22]

Más atinada y coherente con las enseñanzas conciliares fue la intervención de la CEE en 1968 ante la elaboración de la nueva ley sindical franquista. El anuncio de esta reforma legal dio origen al primer documento de la CEE dedicado íntegramente al fenómeno sindical: *Principios cristianos relativos al sindicalismo*.[23] El documento comenzaba constatando la necesidad de «revisar la antigua legislación sindical» y, tras afirmar la dignidad de la persona humana y el derecho de asociación,[24] citaba explícitamente al Concilio para afirmar que «entre los derechos fundamentales de la persona humana debe encontrarse el derecho de los obreros a fundar libremente asociaciones que representen auténticamente al trabajador (...) así como el derecho de participar libremente en las actividades de esas asociaciones sin riesgo de represalias».[25] Más adelante establecía que

---

18 Cf. ORTEGA, J. L.: *La Iglesia española desde 1939 a 1975*, a.c., 691. Estos enfrentamientos tuvieron lugar especialmente en la Jornadas Nacionales del Valle de los Caídos, y los obispos que los protagonizaron fueron Mons. Morcillo, que entonces presidía la Comisión de Apostolado Seglar y Mons. Guerra Campos, que era el Obispo Consiliario Nacional de la Acción Católica y además secretario general de la CEE.

19 BLÁZQUEZ, F.: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, o.c., 173.

20 *Actualización del apostolado seglar en España*, 4. Es pertinente recordar aquí que ya Juan XXIII había introducido importantes matizaciones en el sentido de distinguir entre los movimientos sociales concretos y sus ideologías de origen: cf. *PT*, 157.

21 Cf. DÍAZ-SALAZAR, R.: *Iglesia, dictadura y democracia*, Ediciones HOAC, Madrid, 1981, 160.

22 BLÁZQUEZ, F.: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, o.c., 174.

23 CEE (VII ASAMBLEA PLENARIA): «Principios cristianos relativos al sindicalismo», 21 de julio de 1968: *DCEE*, 133-138. Se citará según la numeración de párrafos del propio texto. Este documento no fue oficialmente publicado en su momento: «En su sesión del 17-19 de septiembre, la Comisión Permanente analizó con pesar el hecho de que, siendo conocido por el Gobiemo, al que por cortesía se había querido informar, como se había informado a la Santa Sede, una agencia había filtrado el texto íntegro, por otra parte auténtico. En la sesión del 18-27 de noviembre, la Plenaria lamentó la publicación "indebida", y, sin negar que el documento existiera, jamás lo promulgó.» *DCEE*, 14.

24 Apoyándose respectivamente en *GS*, 26, y *PT*, 23.

25 *Principios cristianos relativos al sindicalismo*, 3. Se trata del texto de *GS*, 68, escamoteado en el documento de 1966.

uno de los puntos fundamentales de la DSI es el principio de la libertad sindical, el cual supone por parte de los miembros de las asociaciones sindicales «el derecho de escoger libremente aquella reglamentación que consideren más a propósito para sus fines».[26] Añadía el texto que en el caso de que por circunstancias excepcionales el poder público hubiera restringido el ejercicio de los derechos de los ciudadanos, «en tales circunstancias pide el derecho natural que las asociaciones sindicales sean verdaderamente representativas y cumplan entera independencia su auténtica función».[27] Tras exponer estos principios, proponíalos criterios morales que había de tener en cuenta la nueva ordenación legislativa: «*a)* la estructura sindical en su conjunto ha de gozar de autonomía, sin perjuicio de su necesaria subordinación al bien común, del que el poder público es responsable supremo; *b)* tanto las asociaciones sindicales como la organización profesional en que aquéllas se integran y coordinan sean verdaderamente representativas en todos sus grados; *c)* recae sobre la autoridad el deber de evitar que su intervención sustituya innecesariamente la libre actividad ejercida a través de dichas asociaciones; *d)* no permita que ninguna de ellas —las de trabajadores, técnicos o empresarios— queden a merced de las otras o en inferioridad de condiciones; *e)* para los casos de posibles conflictos provéanse medios eficaces para solucionarlos de modo justo, equitativo y pacífico, que promuevan el diálogo conciliatorio, la negociación, el arbitraje, etc., y aseguren a todos la defensa de sus derechos legítimos; *f)* sólo cuando fallaren todos los medios, «la huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores» (*GS*, n. 68), bien entendido que se excluye la huelga política y revolucionaria.[28] Finalmente, los obispos pedían que se fomentara la participación activa de los trabajadores, mediante una verdadera representación, en paridad de condiciones con cuantos intervienen en la vida económico-social, en los organismos donde se toman las grandes decisiones políticas, económicas y sociales.[29] Evidentemente, la reclamación de libertad sindical, autonomía y representatividad constituía una crítica de hondo calado (moderada en las formas en el conjunto del documento) al modelo sindical vigente y tendría importantes consecuencias en la doctrina sindical emanada de la CEE en los años posteriores, hasta la llegada de las libertades sindicales en los años de la transición política.

Un indicador del creciente acercamiento y compromiso de la Iglesia postconciliar española con la clase obrera, lo constituyó el incremento de la presencia directa de sacerdotes en el mundo del trabajo, por medio de los llamados «sacerdotes-obreros». En septiembre de 1967, en el marco de la Semana de Pastoral Obrera celebrada en el Instituto Social León XIII de Madrid, éstos habían mantenido un encuentro estatal.[30] Ante esta

---

26 *Principios cristianos relativos al sindicalismo*, 4.

27 *Principios cristianos relativos al sindicalismo*, 5. El documento hace aquí cita indirecta, pero explícita, de *QA*, 95, pasaje en que Pío XI hacía la crítica a la extralimitación del papel del Estado en el modelo sindical corporativo italiano.

28 *Principios cristianos relativos al sindicalismo*, 6. Se ha respetado el modo interno de citar del propio texto, que sitúa entre paréntesis el documento y número citado, sin usar nota a pie de página. Aunque el párrafo de la CEE que se cita es largo, parece oportuno recogerlo literalmente, dada su importancia, especialmente para posteriores documentos en los que los obispos enjuiciarán la Ley Sindical.

29 *Principios cristianos relativos al sindicalismo*, 7. Aunque el documento no lo cita explícitamente, está recogiendo aquí la doctrina expresada en *GS*, 68.

30 Cf. DÍAZ-SALAZAR, R.: *Iglesia, dictadura y democracia*, o.c., 234.

realidad, la CEE hizo públicas unas *Normas provisionales para los sacerdotes en el trabajo*.[31] Se trataba de unas normas generales que cada obispo adaptaría, si aceptaba introducir esta modalidad apostólica en su diócesis.[32] El aspecto relevante del documento para el tema de este estudio es el referido al modo en que se enfoca el posible compromiso socio-político y sindical de los sacerdotes obreros. Se les pide guardar «la más estricta fidelidad a Cristo y a la Iglesia en la persona del obispo»; y por otra parte se indica que «han de ser fieles a los trabajadores, sus hermanos, siendo servidores en Cristo de todos ellos, aunque estén divididos por ideologías y compromisos políticos contrapuestos, manteniéndose independientes y libres de cargos y responsabilidades sindicales y políticos».[33] No es difícil intuir en el trasfondo de esta advertencia de los obispos que no pocos de estos curas obreros colaboraron, en algunos casos de forma muy significativa, con las organizaciones sindicales y políticas clandestinas, lo que para ellos constituía una exigencia más de la encarnación en el mundo obrero, asumiendo sus aspiraciones y tomando parte en sus acciones reivindicativas.

La inquietud creciente en la Iglesia por la resistencia del régimen político a dar cauce legal a los derechos humanos fundamentales en materia de asociación se tradujo en algunas reflexiones publicadas por cualificados grupos o instancias eclesiales.[34] También los obispos reiteraron por dos veces, en sendas Notas sobre la ley sindical de la Asamblea Plenaria y de la Comisión Episcopal de Apostolado Social, los criterios principales manifestados en el documento de julio de 1968:[35] La primera de las notas, emanada de la Plenaria[36] en diciembre de 1969, de forma muy breve afirmaba la «urgente necesidad de una nueva ley sindical que dé cauce legal satisfactorio a las legítimas aspiraciones del mundo del trabajo» y pedía que la nueva ley reflejara «con la máxima perfección y efectividad posibles, los principios de la doctrina social de la Iglesia acerca de la autonomía y representatividad auténticas»

Casi un año más tarde, los días 29 y 30 de octubre de 1970, la Comisión Episcopal de Apostolado Social (CEASO) se reunió para estudiar el proyecto de Ley Sindical en relación con los principios de la DSI. Esta reunión, asesorada por expertos en materia social y jurídica —según indican los propios obispos— dio lugar a una nueva nota,[37] esta vez más amplia, explícita y hasta apremiante. Tras remitirse a la declaración de julio de 1968, la nota afirmaba que el proyecto de Ley Sindical no recogía satisfactoriamente

---

31 CEE (VIII Asamblea Plenaria): «Normas provisionales para los sacerdotes en el trabajo», 27 de noviembre de 1968, *DCEE*, 146-148. Se citará la numeración del propio texto.

32 *Normas provisionales para los sacerdotes en el trabajo*, 8.

33 *Ibid.*, 6.

34 Delegación Diocesana de Apostolado Social de Bilbao: «Reflexión moral sobre el proyecto de Ley sindical», en *Iglesia Viva*, 24 (1969), 569-574; Alberdi, R. (y otros): «Reflexiones cristianas ante el Proyecto de Ley Sindical», en *Pastoral Misionera*, 1 (1970), 97-101.

35 Recuérdese que aunque el documento había llegado a los medios de comunicación, no había sido oficialmente promulgado entonces.

36 CEE (XI Asamblea Plenaria): «Nota sobre la ley Sindical», 4 de diciembre de 1969, *DCEE*, 171.

37 Comisión Episcopal de Apostolado Social: «Nota de la CEASO ante el proyecto de Ley Sindical», 16 de noviembre de 1970, *Ecclesia*, 30 (1970), 2.065. Entre los obispos componían la CEASO en aquel entonces destacan varios nombres de importante trayectoria social como Benavent, Díaz Merchán, González Moralejo, Guix y Osés, entre otros. La propia Nota indica que la reunión fue convocada con carácter de urgencia a petición de diversos obispos.

principios y criterios tan importantes como la libertad sindical, la autonomía y la representatividad. En cada uno de estos tres aspectos recordaba la nota las frases alusivas del documento de 1968: en cuanto a la libertad sindical afirmaba que «es uno de los puntos fundamentales de la DSI»; sobre la autonomía decía que «la estructura sindical en su conjunto ha de gozar de autonomía, sin perjuicio de su necesaria subordinación al bien común, del que el poder público es responsable supremo»; acerca de la representatividad señalaba la necesidad de que «tanto las asociaciones sindicales como la organización profesional en que aquéllas se integran y coordinan sean verdaderamente representativas en todos sus grados». A continuación de esta última frase puntualiza que «lo que en la declaración del Episcopado (de julio de 1968) se llama "organización profesional" es lo que el proyecto de ley títulos III y IV denomina "Sindicatos" y "Organización Sindical"».[38] El resto de la nota se dedicaba a justificar la intervención episcopal sobre temas de orden temporal[39] y a explicitar y reforzar el carácter de enseñanza oficial de la Iglesia del documento de 1968, del cual decía que «no es una mera opinión privada, aunque colectiva, de los obispos, sino un documento del magisterio episcopal que aplica los principios cristianos a la realidad social de nuestro país».[40] Esta última afirmación contenía también un mensaje hacia dentro de la propia CEE, pues dos obispos, Mons. Guerra Campos y Mons. Temiño, habían apoyado públicamente en un artículo periodístico el proyecto de ley sindical.[41] A los pocos días de emitirse la nota, en la XIII Asamblea Plenaria de la CEE (celebrada a primeros de diciembre de 1970), un total de 23 obispos suscribieron una exposición contraria al documento de la CEASO. De todos modos, este dato indica que eran ya minoría los obispos que mantenían su apoyo al régimen de Franco.[42]

2.2. El período de gestación de la sociedad pluralista (1971-1975)

Bajo la presidencia de Mons. Enrique y Tarancón desde 1971, la Conferencia Episcopal Española inició un período de dinamismo creativo y libertad frente al poder político. Fue un tiempo en el que la Iglesia contribuyó decididamente al cambio político en España y a la gestación de una nueva sociedad pluralista y democrática. Un claro síntoma de la renovación alcanzada en el episcopado español lo constituyó la publicación de varios importantes documentos de contenido socio-pastoral, entre ellos dos que daban la réplica a otros tantos de la etapa anterior: uno sobre el apostolado seglar y otro sobre la relación de la Iglesia con la comunidad política.

---

38 *Ibid.*

39 Para ello citaba *MM*, 239 («a la jerarquía corresponde el derecho y el deber de tutelar la integridad de los principios de orden ético»), y AA. 24 (en lo que atañe a obras e instituciones de orden temporal la jerarquía «tiene el derecho de juzgar acerca de la conformidad de tales obras e instituciones con los principios morales»). Cf. *ibid.*

40 *Ibid.*

41 GUERRA-CAMPOS, J., y TEMIÑO, A.: «¿Sería contrafuero el proyecto de ley sindical?», en *Ecclesia* (1970), 2.017-2.018.

42 Cf. BLÁZQUEZ, F.: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, o.c., 194.

El giro involucionista que la CEE había dado al apostolado seglar en el documento de 1967 fue corregido en las *Orientaciones pastorales sobre apostolado seglar*.[43] En conjunto, la línea de este texto animaba a los militantes cristianos al compromiso socio-político, dada la necesidad de transformar las estructuras sociasles, políticas, económicas y culturales imperantes, asumiendo claramente tanto las orientaciones conciliares como dos importantes documentos de la DSI muy recientes entonces: la carta apostólica *Octogesima Adveniens* y el documento del Sínodo de los Obispos 1971 *La justicia en el mundo*. Mencionaba la acción sindical como uno de los campos en que el seglar cristiano debe trabajar a fin de que respondan a la concepción cristiana del hombre y de su vocación, y citaba a continuación la *Octogesima Adveniens* para hacer una llamada a la acción comprometida: «No basta recordar principios generales, manifestar propósitos, condenar las injusticias (...) si no va acompañado en cada hombre por una toma de conciencia más viva de su propia responsabilidad y de una acción más efectiva.»[44] Desarrollaba las consecuencias de la doctrina pontificia según la cual «una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes»,[45] y afirmaba: «La madurez humana y cristiana, con ayuda de los movimientos y asociaciones apostólicas, ha de permitir a los cristianos valorar con lucidez las consecuencias inherentes a los compromisos que puedan contraer (...). Las formas concretas en que se haga operativo el compromiso ordenado a realizar un mundo más humano y más conforme con los designios de Dios pueden ser muy variadas. Frecuentemente tendrán carácter asociativo y (...) una inevitable significación política.»[46]

Respecto a estas consecuencias políticas, era significativo el párrafo dedicado a la expresión del parecer de los movimientos apostólicos sobre las situaciones socio-políticas concretas: «Puede ser conveniente, y en algunos casos necesario, que los movimientos y asociaciones apostólicas (...), bajo su responsabilidad, manifiesten públicamente su parecer, a la luz de las enseñanzas de la Iglesia, sobre situaciones concretas de la vida económica, social y política, sobre todo en la medida en que se considere que tales situaciones impiden el desarrollo de la equidad social o se oponen a la libertad, a la justicia, a la participación justa de los ciudadanos en las decisiones sobre el bien de la comunidad o crean obstáculos graves para la convivencia fraterna.»[47] Tras advertir que los cristianos no deben identificar sus propias acciones con la fe cristiana, pues «la Iglesia y la fe trascienden toda ideología o proyecto político», afirmaba que esta doctrina postula el legítimo pluralismo, garantizado jurídicamente,[48] así como la inconveniencia de que las asociaciones apostólicas se identifiquen con una forma concreta de acción política o una opción partidista.[49]

---

43 CEE (XVII ASAMBLEA PLENARIA): «Orientaciones pastorales sobre apostolado seglar», 27 de noviembre de 1972, *DCEE*, 218-244.

44 *Ibid.*, 14; es cita literal de *OA*, 48.

45 *Ibid.*; es cita literal de *OA*, 50.

46 *Ibid.* Es notoria la diferencia de este planteamiento con la idea de un apostolado seglar entendido como brazo largo de la jerarquía, tal como se presentaba en el documento *Actualización del apostolado seglar en España*, de 1967.

47 *Ibid.*, 13. Es un claro reconocimiento de la libertad de expresión y de la mayoría de edad de los militantes cristianos seglares.

48 *Ibid.*, 14.

49 *Ibid.*

El documento más importante y recordado de los primeros años de la CEE, titulado *La Iglesia y la comunidad política*,[50] tanto por su tono como por su contenido, venía a manifestar públicamente la desvinculación de la Iglesia con el régimen político franquista,[51] al dejar sin fundamento la tesis nuclear del nacional-catolicismo, basada en la simbiosis unidad católica-unidad política.[52] Era también la réplica y superación del documento sobre la Iglesia y el orden temporal de 1966.[53] En él se ratificaban claramente los planteamientos postconciliares: junto con los documentos del Concilio, eran la *Octogesima adveniens* y el *Sínodo 1971* sus fuentes de inspiración principales. Además, se hacía eco de algunas de las ideas principales de la Asamblea Conjunta sobre la misión liberadora y reconciliadora de la Iglesia en la sociedad española. Tras reiterar la argumentación sobre el pluralismo de opciones temporales para los cristianos y que ninguna de ellas puede considerarse expresión única de las enseñanzas de la Iglesia, recordaba, con la doctrina del *Sínodo 1971*, que esa libertad está sometida a un compromiso ineludible que la Iglesia asume a nivel universal: el deber de trabajar por la justicia, que «implica la defensa y la promoción de la dignidad y de los derechos fundamentales de la persona humana».[54] En consecuencia, la CEE cifraba en este punto una de las condiciones para que una opción política o social fuera compatible con la fe cristiana, superando tanto la identificación confusiva de ambos aspectos como un esquema dualista que, entendiendo lo religioso y lo socio-político como esferas absolutamente separadas, pretendiera hacer compatible con la fe, de modo indiscriminado, cualquier proyecto político-social: «En esta tarea [el compromiso de trabajar por la justicia], todos los católicos han de estar acordes en cualquier acción concreta que libremente asuman. No es un compromiso de partido o de acción política, sino un deber común a todos, que entra dentro de la misión pastoral de la Iglesia, como parte integrante de la misión liberadora que Cristo le ha confiado.»[55] El texto no hacía referencia concreta a la situación sindical, aunque sí citaba el documento de 1968 sobre principios cristianos relativos al sindicalismo. Pero es claro que toda su enseñanza sobre el compromiso cristiano en la comunidad política era válida y aplicable también a esa parte de la realidad política que es la acción sindical.

Aunque en los primeros años de la década de los setenta en España la preocupación principal se centraba en la política interna, al saberse cercano el final del régimen franquista, la situación mundial iniciaba un período de dificultades económicas que afectaría también a la sociedad española. Con encomiable agilidad en la atención a los signos de los tiempos, la Comisión Permanente de la CEE encargó a la CEASO la elaboración de un documento que analizara la situación y ofreciera una lectura ética cristiana de la misma. El documento resultante fue publicado, con el título *Actitudes cristianas ante la si-*

---

50 CEE (XVII Asamblea Plenaria): «La Iglesia y la comunidad política», 23 de enero de 1973, *DCEE*, 245-279. Se citará según numeración del propio documento.

51 Cf. Blázquez, F.: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, o.c., 205-206.

52 Díaz-Salazar, R.: *Iglesia, dictadura y democracia*, o.c., 230.

53 Comisión Permanente de la CEE: «La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio», de 29 de junio de 1966, *DCEE*, 70-102.

54 «La Iglesia y la comunidad política», 22. La expresión entrecomillada es cita del documento del Sínodo 71 *La justicia en el mundo*.

55 *Ibid.*, 22.

tuación económica[56] y no se limitaba a analizar el problema a nivel internacional, sino que describía también la situación española poniendo al descubierto el desfase que se había producido entre desarrollo económico y progreso social.[57] Para algún autor, este documento representaba «una total deslegitimación y cuestionamiento del modelo de desarrollo y crecimiento económico promovido por el régimen».[58] El texto denunciaba con claridad, entre otras situaciones, el desequilibrio social en la distribución de la renta, la gravedad de problemas como el paro y la inflación, el nivel insuficiente e injusto de muchos salarios, la inadecuada legislación sobre los conflictos laborales, la corrupción y abusos en la administración pública, la acumulación del capital y del poder de decisión en muy pocas manos, y llegaba a concluir que «si las estructuras socioeconómicas segregan injusticias en virtud de errados planteamientos, el cambio constituye una verdadera obligación, que afecta, en primer término, a los constituidos en autoridad».[59] En el plano de las propuestas éticas, invitaba a trabajar por un modelo internacional de crecimiento económico que permitiera un reparto de trabajo y riqueza con los pueblos en vías de desarrollo;[60] proponía moderarse en esfuerzos y en ganancias buscando la equidad y ponderación, superando la actitud consumista con un planteamiento que tuviera en cuenta la situación de dramática carencia de muchos seres humanos.[61] En respuesta a las situaciones denunciadas como injustas, proponía avanzar a una distribución equitativa de la renta, así como potenciar el ejercicio de los derechos de todos los ciudadanos, abriendo «cauces legislativos para que los más débiles hagan oír su voz y cuenten debidamente en la solución de sus problemas».[62]

La celebración del Año Santo de la Reconciliación dio ocasión a los obispos españoles de elaborar una amplia carta pastoral colectiva titulada *La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad*.[63] La parte IV del documento, dedicada a proponer «caminos de reconciliación», hacía algunas importantes referencias a la situación laboral y sindical: «Es preciso que los trabajadores puedan hacer valer eficazmente sus derechos y participar, con plena responsabilidad y sin temor a represalias, en la defensa de sus intereses y justas aspiraciones tanto en la empresa como en la ordenación de la vida económica nacio-

---

56 COMISIÓN EPISCOPAL DE APOSTOLADO SOCIAL: «Actitudes cristianas ante la situación económica», 14 de septiembre de 1974, *DCEE*, 322-332. Se citará según la numeración del documento.

57 Cf. *Actitudes cristianas ante la situación económica*, 4.

58 DÍAZ-SALAZAR, R.: *Iglesia, dictadura y democracia*, o.c., 284.

59 *Actitudes cristianas ante la situación económica*, 10.

60 Cf. *Ibid.*, 3. Esta mirada al nivel internacional aparece hoy como uno de los aspectos más clarividentes del documento, pues la internacionalización de la vida económica, que entonces era un dato poco tenido en cuenta en España, sigue hoy sin encontrar respuestas suficientemente solidarias no sólo por parte de los gobiernos de los países desarrollados, sino también por parte del movimiento sindical: «Los trabajadores españoles (...) tienen su conciencia del mundo limitada, en el mejor de los casos, a una concepción dualista de ricos y pobres (...). Solamente mediante el desarrollo de un internacionalismo obrero sobre nuevas bases, serán los trabajadores capaces de confrontar el reto que representa la internacionalización del capital.» ARRIOLA, J., y WATERMAN, P.: *Internacionalismo y movimiento obrero. El eje norte-sur*, Ediciones HOAC, Madrid, 1992, 18-19.

61 Cf. *Actitudes cristianas ante la situación económica*, 9.

62 Cf. *Ibid.*, 11.

63 EPISCOPADO ESPAÑOL: «La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad», de 15 de abril de 1975, *DCEE*, 343-363.

nal. Y para ello es necesario avanzar hacia un más amplio reconocimiento jurídico de su derecho a unirse y a actuar libremente en asociaciones auténticamente representativas.»[64] Continuaba dedicando otro párrafo a la finalidad transformadora de la acción de los sindicatos, aseverando que «la acción asociada de los trabajadores, junto con una acertada política social, no sólo ha de ir eliminando las discriminaciones e injustas desigualdades en la distribución de los frutos del trabajo, sino que debe promover transformaciones más profundas dentro y fuera de las empresas, en la misma ordenación de las relaciones entre las fuerzas productivas».[65] Aún insistía, hablando de la concordia política, en la necesidad de revisar la legislación actual sobre conflictos laborales colectivos, de modo que en el sistema económico-social vigente se asegurara a los trabajadores la defensa de sus propios derechos y de sus legítimos intereses.[66]

Apenas transcurrido un mes de la muerte de Franco, la CEE se reunía en Asamblea Plenaria y elaboraba una reflexión colectiva, *La Iglesia ante el momento actual*,[67] cuyo punto más delicado era la petición de indulto o de amnistía para los presos políticos. El documento reiteraba la libertad de los cristianos en la nueva situación política para escoger las fórmulas o inscribirse en las corrientes que consideraran más idóneas para promocionar los valores sociales, con tal de que no fueran opuestas a los postulados evangélicos. Tras detallar algunas actitudes evangélicas que habían de inspirar la conducta ciudadana, el texto exponía la preocupación por la justicia desde la preferencia evangélica por los pobres, y llamaba la atención sobre las diversas situaciones de marginación (presos y exiliados políticos, ancianos, clases pasivas, sectores deprimidos) y otros síntomas sociales como el crecimiento del paro, la insuficiencia de muchos salarios y «los deficientes cauces para la participación de los trabajadores en los centros de decisión de la empresa y de la vida social, económica y política».[68]

2.3. El período de la transición política (1976-1982)

En este período lleno de esperanzadoras novedades pero también de difíciles tensiones, el Episcopado español se manifestó reiteradamente acerca de los problemas de orden sociopolítico, prestando atención a las diversas convocatorias de elecciones o referéndum, y al proceso de redacción de la Constitución. Pero tampoco faltó su palabra acerca de los problemas económicos y sindicales ni la iluminación global sobre la parti-

---

64 *Ibid.*, 25. Hace referencia a *GS*, 68 y 75.

65 *Ibid.* Evidentemente, esa acción transformadora era inviable desde el sindicalismo oficial. Es particularmente relevante este párrafo porque reconoce la función política del sindicalismo, al admitir que su acción alcanza ámbitos externos a las empresas. Aunque la idea no era nueva en la doctrina de la CEE, sí resultaba nueva la concreción con que se expresaba, pues otros documentos anteriores se referían más en abstracto a la participación de los trabajadores en los organismos donde se toman las principales decisiones políticas, sociales y económicas. cf. «Principios cristianos relativos al sindicalismo», 7 (*DCEE*, 138); recuérdese que esta idea recoge la doctrina expresada en *GS*, 68.

66 Cf. *Ibid.*, 33.

67 CEE (XXIII Asamblea Plenaria): «La Iglesia ante el momento actual», 19 de diciembre de 1975, *DCEE*, 371-375.

68 *Ibid.*, 9.

cipación de los cristianos en la nueva configuración política española. La visita del Papa Juan Pablo II a España en noviembre de 1982 dejaría abierto un nuevo período para la Iglesia española y para la propia CEE.

La llegada de Adolfo Suárez a la Presidencia del Gobierno marcaba el inicio de los cambios políticos que habrían de hacer posible la democracia en el Estado Español. Una semana más tarde, la CEE hacía público el documento *Orientaciones cristianas sobre participación política y social*,[69] ante la época crítica que se iniciaba para la conformación del régimen democrático. Este texto intentaba fomentar la participación política y en él se reclamaban, junto con la reforma de las estructuras socio-económicas (reforma agraria, lucha contra el paro) derechos políticos y sociales como el derecho al voto, la necesidad de partidos políticos, la libertad sindical y la legalización de la huelga.[70]

La problemática del sindicalismo era tratada con amplitud, a partir de la constatación de la crisis económica y del considerable incremento de la conflictividad laboral, cuya dinámica provocaba en los trabajadores la toma de conciencia respecto del sistema económico y del régimen político, y justificaba la aparición de objetivos políticos en los conflictos laborales, dado que «el régimen político aparece como el apoyo más sólido de un sistema económico en el que los trabajadores se sienten marginados».[71] Ante ello, recordaba las palabras del Concilio (*GS*, 68) sobre la justificación moral de la huelga y afirmaba la necesidad de disposiciones legales que ofrecieran cauces adecuados para el ejercicio de este derecho sin temor a sanciones o represalias, pues «negar, sin más, la legitimidad de una huelga por su implicación política podría significar la simple negación de la legitimidad de la huelga».[72] En relación con el uso de la fuerza como árbitro de los conflictos, denunciaba tanto la que ejercían los empresarios, cuando imponían condiciones opuestas a la justicia o despedían a los trabajadores que más se habían distinguido en la lucha por reclamaciones justas, como la que ejercían los trabajadores formulando peticiones imposibles de satisfacer o coaccionando la libertad de otros trabajadores mediante los llamados «piquetes de huelga».[73] Continuaba reiterando las críticas ya hechas en anteriores documentos al sistema sindical vigente por su dificultad «para encajar en las enseñanzas sociales de la Iglesia por razón de su unicidad forzada, su limitada representatividad, su vinculación al Estado, su verticalidad poco eficaz para los trabajadores» y lamentando que no fueran los propios trabajadores quienes se dieran a sí mismos sus propias asociaciones y ejercieran plenamente en ellas la plenitud de sus derechos, siempre dentro de un marco legal».[74] Reclamaba a continuación una reforma urgente que reconociera la libertad sindical y la

---

69 COMISIÓN EPISCOPAL DE APOSTOLADO SOCIAL: Orientaciones cristianas sobre participación política y social, 9 de julio de 1976, *DCEE*, 383-397.

70 Cf. *Ibid.*, 16 y 13.

71 *Ibid.*, 12.

72 Cf. *Orientaciones cristianas sobre participación política y social*, 14. El texto matizaba también que aunque la huelga deba ser reglamentada, no puede mantenerse una normativa angosta que la convierta en inoperante; indicaba además que la distinción entre huelgas simplemente laborales y huelgas políticas no revelaba exactamente el cuadro de las huelgas que se producían entonces.

73 Cf. *Ibid.*, 15.

74 *Ibid.*, 16. Téngase presente que las libertades sindicales no se alcanzaron hasta 1977.

autonomía y excluyera «la injerencia en el sindicato de todo elemento exterior, sobre todo del Estado».[75] Finalmente, abordaba una de las cuestiones que era vivamente debatida entonces por los sindicatos que emergían de la clandestinidad: el tema de la unidad o pluralidad sindical. Afirmaba que la DSI no se inclina hacia una de las dos posibilidades, pues «si se respeta auténticamente la libertad sindical, el que haya unidad o pluralidad es facultativo de las asociaciones», y reconocía que la unidad favorece la eficacia; pero dejaba claro que «una unidad impuesta por un grupo o por el Estado niega el derecho fundamental de libertad» mientras que «la unidad libre puede ser coherente con el principio de libertad».[76]

La convocatoria de las primeras elecciones sindicales democráticas para enero de 1978 dio ocasión al Secretariado de la CEASO para elaborar una *Catequesis social ante las elecciones sindicales*.[77] En su introducción señalaba la importancia de que por primera vez en cuarenta años se presentaba «la posibilidad de elegir unos órganos de representación con ciertas garantías de libertad»; recordaba que esas elecciones tenían carácter provisional, en tanto que las Cortes elaborasen una ley sindical, pero indicaba que ello no les restaba importancia, pues iban a suponer «una opción por alguna de las distintas concepciones del sindicalismo, y por proyectos de futuro para la sociedad muy diferentes que están presentes en los programas de cada central sindical y otros grupos del movimiento obrero».[78] Analizaba a continuación los problemas del procedimiento electoral, concluyendo que cumple ese mínimo de requisitos que permite calificar a unas elecciones de verdaderamente libres, y pasaba después revista a las opciones sindicales que concurrían y sus respectivos proyectos sociales, partiendo del hecho de que «la aspiración a la unidad sindical queda por ahora en el dominio de los deseos y aspiraciones, no de las posibilidades inmediatas».[79] Finalmente, proponía orientaciones para una reflexión cristiana: partía de la afirmación de la dignidad de la persona, de la que se deriva la igualdad fundamental de todos los hombres: en derechos, participación, distribución equitativa de los bienes. De ahí que la pretensión de monopolio exclusivo de una organización, aunque sea de «la clase» o «del pueblo», entraña un nuevo riesgo de totalitarismo: «una sociedad de participación resulta incompatible con una organización "vanguardista", en la que un grupo decide y reduce a los demás a la condición de simples ejecutores.»[80] Indicaba después la conveniencia de fomentar todos los procedimientos de democracia directa compatibles con las dimensiones de las distintas comunidades humanas y la eficacia que se debe alcanzar en la acción, recordando que tanto la democracia representativa como el procedimiento asambleario tienen ventajas e inconvenientes, y que no tienen por qué considerarse opuestos, sino que habría que buscar su complemen-

75 *Ibid.*, 17. Especifica aquí que la libertad sindical queda mermada cuando condicionan su actuación intereses políticos o ideológicos extraprofesionales y añade que esa misma libertad no justifica la insolidaridad sistemática con el resto de la sociedad.

77 SECRETARIADO DE LA COMISIÓN ESPICOPAL DE APOSTOLADO SOCIAL: Catequesis social ante las elecciones sindicales, de enero de 1978 (folleto editado por el propio Secretariado), una breve reseña de este documento aparece en *Vida Nueva*, 1.115 (1978), 18.

78 *Ibid.*, 1.

79 *Ibid.*, 4.

80 *Ibid.*, 6.

tariedad. Por último, recordaba a los sindicatos su importante tarea formativa, una de las principales, y muchas veces poco cuidada: «las organizaciones de trabajadores, cualquiera que sea su orientación, tienen un gran objetivo que cumplir: la educación de los trabajadores a través de la misma organización, que debe llevar a un cambio de valores y actitudes, a la aparición de ese hombre que desea ser sujeto de la liberación y se prepara para ella.»[81]

El creciente impacto de la crisis económica mundial en España, agravado por las condiciones propias de la situación económica interna (crisis del modelo desarrollista) y porque la preocupación en la gestión pública se centraba más en los aspectos políticos (asentamiento de la democracia) que en afrontar adecuadamente los efectos de la crisis, repercutió drásticamente en los indicadores de empleo, hasta casi alcanzar, según cifras oficiales, los dos millones de parados.[82] Ante esta realidad, la CEE publicó un documento con el título *El grave problema del paro*,[83] que comenzaba reflejando la gravedad de los datos principales del paro en España y analizaba después el fondo del problema, señalando despilfarro de recursos humanos que suponen tantas personas inactivas y los riesgos para la economía, para la paz y estabilidad social y para las personas que sufren el paro directamente. Partiendo del principio de que la finalidad de la economía es servir al bien integral del ser humano, consideraba que la situación descrita era contraria al orden querido por Dios y que era moralmente obligado darle con urgencia una solución justa y humana dentro de los límites inevitables.[84] En consecuencia, indicaba la necesidad de un esfuerzo de solidaridad social, afirmando a la luz de la encíclica *Laborem exercens*, que trabajar es un derecho fundamental del hombre, que se deriva de un grave e ineludible deber, y que la sociedad está obligada a hacer posible uno y otro. Si el paro se hace inevitable para algunos, «hay todavía un derecho más fundamental: el derecho a vivir una vida digna de persona; no sólo el trabajador, sino la familia que de él depende. Y el deber correspondiente de la sociedad es facilitarles los medios para satisfacer tal derecho.»[85] Recordaba que la encíclica considera que el paro en todo caso es un mal; y cuando asume ciertas proporciones puede convertirse en una verdadera calamidad social. Siguiendo a la encíclica afirmaba la obligación de prestar subsidio de desempleo a favor de los desocupados, junto con la necesidad de reflexionar sobre las verdaderas causas del paro, para afrontarlas con dos metas bien claras: salvaguardar a toda costa «el carácter subjetivo del trabajo humano», esto es, la dignidad humana del trabajador, y garantizar "la iniciativa de las personas y de los grupos libres", estimulándola por todos los medios.»[86]

---

81 *Ibid.*

82 Ante esta grave situación, el Gobiemo, los sindicatos UGT y CC.OO. y la patronal CEOE, firmaron el ANE, acuerdo destinado al fomento del empleo, en junio de 1981. Pero el Gobierno, seriamente debilitado, fue incapaz de cumplir sus compromisos; esto llevó a los sindicatos a perder la confianza en la política de concertación y contribuiría a la derrota definitiva del propio Gobierno.

83 CEE (XXXV ASAMBLEA PLENARIA): «El grave problema del paro», 27 de noviembre de 1981. *DCEE*, 659-665.

84 Cf. *ibid.*, 6.

85 *Ibid.*, 8.

86 *Ibid.*, 10-11.

2.4. El período de clarificación de la posición de la Iglesia en el nuevo contexto democrático y pluralista (1983-1989)

El asentamiento de la democracia en España permitió que emergieran el pluralismo ideológico y cultural presentes ya en la sociedad. El acceso al poder del PSOE en 1982 contribuyó a la toma de conciencia de la nueva situación en la que la Iglesia se encontraba ya de hecho: la pretendida unanimidad católica del país había dado paso a un contexto social mucho más complejo. En ese contexto tuvo lugar la primera y más importante visita del Papa Juan Pablo II a España, cuya preparación había reclamado buena parte del esfuerzo y atención del Episcopado en los meses anteriores; en los meses siguientes se elaboró un programa pastoral conjunto que señalaba las tareas que el Episcopado se proponía realizar en los años siguientes.[87] Problemas como el aborto, el divorcio o la enseñanza polarizaron la atención en las relaciones entre la Iglesia y el Gobierno, iniciándose una prolongada fase de dificultad en el diálogo entre ambos. Por otra parte, la población tomó aguda conciencia de los efectos de la crisis económica y de las políticas de reconversión industrial, que originarían no poca conflictividad social.

En este contexto fue publicado el documento *Crisis económica y responsabilidad moral*,[88] que tras presentar los datos principales del problema (más de 2.500.000 parados, empobrecimiento del mundo rural, efectos de la reconversión industrial, pérdida de valor real de muchos salarios y pensiones, creciente déficit público), proponía un cambio de actitudes ante la crisis, para el que llamaba a un mayor compromiso y participación activa de toda la sociedad en el proceso de elaboración de las decisiones económicas, e instaba al Gobierno a «decidirse ya por una *planificación global* de la economía, señalando una serie de objetivos a conseguir y las correspondientes medidas operativas para alcanzar esos objetivos».[89] Pero reconocía que ello sería inviable si el Gobierno no alcanzaba acuerdos con los sindicatos y organizaciones empresariales y no se incrementaban las inversiones, sin escudarse en la defensa a ultranza del propio nivel de vida.[90] Denunciaba que el mantenimiento de posiciones demasiado rígidas y el enfrentamiento entre grupos de interés podía acabar formando «una nueva clase social: *la de las víctimas de la crisis*».[91] Se extendía después en argumentar la necesidad de crear empleo y la obligación moral de invertir, pidiendo a la vez al Gobierno la consolidación de las garantías mínimas indispensables que facilitaran dichas inversiones.[92] Ante el hecho de que el trabajo

---

87 Este Programa se aprobó en la XXXVIII Asamblea Plenaria de la CEE con el título «La visita del Papa y la fe de nuestro pueblo», *DCEE*, 746-761.

88 COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL: «Crisis económica y responsabilidad moral», 24 de septiembre de 1984, *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 4 (1984), 134-143. [En adelante, dicho Boletín se citará con las siglas *BOCEE*.] En este trabajo, las citas de dicho documento se toman de COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL: *Crisis económica y responsabilidad moral*, Edice, Madrid, 1984 [dado que el documento carece de numeración de párrafos, se citará con las siglas *CERM* y el número de página].

89 *Ibid.*, 10. Hace referencia a *PP*, 33, y *LE*, 18.

90 *Ibid.*

91 *Ibid.*, 11.

92 *Ibid.*, 12-13. A este propósito, los obispos citan unas frases del programa económico del Gobierno en las que éste se compromete a eliminar las incertidumbres de tipo institucional y de política económica.

iba convirtiéndose en un bien escaso, pedía el documento episcopal que se elaborase una política redistributiva del mismo más justa que la existente, así como la renuncia al pluriempleo y horas extraordinarias, aunque siempre dentro de una concepción dinámica de la economía. Además veía necesaria la redistribución más justa de la renta nacional, lo cual, mientras durara la situación de paro, implicaba atender con el subsidio de desempleo a los afectados; para ello hacía hincapié en la importancia de acabar con el fraude fiscal y sociolaboral.[93] Como criterios éticos proponía: a) *El reparto justo de todos los costos sociales*, señalando que no puede equipararse la pérdida del puesto de trabajo y la subsiguiente pobreza y sacrificios similares con la pérdida o disminución de beneficios empresariales;[94] b) *La solidaridad efectiva con los parados y pensionistas*, detallando comportamientos que pueden ser un pecado grave de insolidaridad: evasión de capitales, freno a la inversión, economía subterránea (sic), exceso de gastos superfluos, ingresos inmoderados, fraude fiscal y sociolaboral;[95] c) *La negociación leal y honesta frente a la confrontación por principio*, señalando que dada la situación de tantos parados y pensionistas parece «injusto e insolidario el provocar huelgas tendentes sólo a conseguir mayores salarios para los que tienen trabajo»;[96] d) *La participación real en las decisiones de la política económica*, proponiendo avanzar hacia una verdadera concertación y evitar que las aspiraciones legítimas de los distintos grupos lesionen el bien común.[97]

Aunque todo el contenido del documento afectaba a la práctica sindical, a lo largo del texto son varias las alusiones explícitas al sindicalismo. Ante el elevado índice de conflictividad y las dificultades para la concertación recordaba que el cometido de los sindicatos no es hacer política en el sentido que se da hoy comúnmente a esta expresión: «los sindicatos —y las organizaciones empresariales— no tienen carácter de partidos políticos, que luchan por el poder, y no deberían ser sometidos a las decisiones de los partidos políticos o tener vínculos demasiado estrechos con ellos.»[98] Pero los sindicatos tampoco pueden limitarse, y menos en la situación de crisis y desempleo masivo, a defender los salarios de quienes tienen trabajo,[99] sino que han de participar realmente en las decisiones de la política económica —sin caer en el egoísmo de grupo o clase— e intentar corregir todo lo que hay de defectuoso en el sistema de propiedad de los medios de producción, en el modo de gestionarlos o de disponer de ellos.[100]

---

93 Cf. *ibid.*, 14-16.
94 Cf. *ibid.*, 17.
95 Cf. *ibid.*, 17-18.
96 *Ibid.*, 18.
97 Cf. *ibid.*, 19.
98 *Ibid.*, 11. Es cita de *LE*, 20.
99 Cf. *ibid.*, 18.
100 Cf. *ibid.*, 19. Cita a *LE*, 20; al igual que esa encíclica, el documento episcopal reconoce que la actividad de los sindicatos entra en el campo de la política; lo que no acepta la enseñanza de la Iglesia es que el sindicato sea convertido en instrumento para otras finalidades diferentes de la promoción y defensa de los derechos y aspiraciones de los trabajadores, ya sea porque se le convierte en instrumento de control de la clase obrera en manos del Estado (era el caso del sindicalismo franquista y también del sindicalismo en los países comunistas, cuya situación estaba muy presente en la redacción de la encíclica *LE*) o bien porque se le utiliza como «correa de transmisión» de determinados partidos políticos (situación ésta a la que se referiría más directamente CERM aludiendo a la fuerte dependencia de UGT respecto al PSOE y de CC.OO. respecto al PCE). cf. GOROSQUIETA, J.: «La doctrina sindical de la "Laborem exercens"», *Iglesia Viva*, 97/98 (1982), 84.

Desarrollando los proyectos que se había marcado la propia CEE en el plan elaborado tras la visita del Papa, publicó en 1985 el documento *Testigos del Dios Vivo*.[101] Se trata de un documento amplio y denso, que mira hacia la propia Iglesia, en un esfuerzo por clarificar tanto su identidad como su misión propia en la sociedad pluralista y democrática, en la cual los cristianos están llamados a dar testimonio de su fe. Abordar aquí todo su contenido supera las posibilidades de este estudio; pero interesa fijarse en el modo en que plantea la presencia cristiana en la sociedad.[102] El anuncio del Evangelio incluye la realización, aunque fragmentaria y deficiente, del Reino de Dios en el mundo.[103] La credibilidad de la Iglesia depende del esfuerzo para construir la fraternidad y ayudar a los necesitados,[104] sin que haya oposición entre la dimensión espiritual del Cristianismo y su fuerza transformadora en la realidad social;[105] una de las claves del testimonio eclesial ha de ser la especial preferencia por todos los pobres, tanto personas como grupos o sectores de la población.[106] Más concretamente, los cristianos han de ser fermento transformador en las estructuras sociales, al servicio de todo lo que suponga progreso verdaderamente humano y liberación integral.[107] Esta tarea de animación de la sociedad es misión específica de los seglares, que deben desarrollarla a través de canales como las asociaciones cívicas y profesionales, los compromisos sindicales o la participación en partidos y en las tareas del Gobierno.[108] Los imperativos morales que derivan de la fe han de impulsar al cristiano seglar a promover, en las actividades sindicales y políticas los valores fundamentales de la libertad, la justicia, el progreso, la paz y la solidaridad.[109] El reconocimiento de la legítima autonomía de las realidades temporales posibilita que haya diferentes opiniones y preferencias entre los católicos a la hora de concretar su compromiso socio-político, aunque ello no justifica el divorcio entre las convicciones religiosas y morales de los cristianos y sus decisiones políticas.[110] En todo caso, el cristiano en su actividad política no puede pretender que su opción sea la única legítima para los católicos; debe además inspirarse en la doctrina moral y social de la Iglesia[111] y mantener una actitud crítica dentro de su propia organización, llegando a la objeción de conciencia si es preciso.[112]

La reflexión que sobre la acción de los cristianos en la sociedad presentaba el anterior documento, fue desarrollada ampliamente por la Instrucción Pastoral publicada ape-

---

101 CEE (XLII Asamblea Plenaria): «Testigos del Dios Vivo. Reflexión sobre la misión e identidad de la Iglesia en nuestra sociedad», 28 de junio de 1985, *BOCEE*, 7 (1985), 123-136. Se citará con las siglas *TDV* y según la numeración interna del propio documento.

102 El capítulo III, sobre «el servicio del testimonio y de la solidaridad», está dedicado a desarrollar ese aspecto.

103 Cf. *TDV*, 53.

104 Cf. *TDV*, 58.

105 Cf. *TDV*, 56.

106 Cf. *TDV*, 59.

107 Cf. *TDV*, 61.

108 Cf. *TDV*, 62.

109 Cf. *TDV*, 64.

110 Cf. *ibid.*

111 Cf. *TDV*, 65.

112 Cf. *TDV*, 64.

nas un año después con el título *Los católicos en la vida pública.*[113] El documento pretendía, desde el reconocimiento de las dimensiones morales de la acción social y política, impulsar la participación de los católicos en el ámbito socio-político; incluso buscaba «abrir camino a la aportación específica de los católicos a la sociedad española»,[114] lo cual ocasionó un debate a propósito del riesgo de neoconfesionalismo que se podría desprender.[115] Partía de la necesidad de superar dos actitudes igualmente erróneas: el integrismo de quienes pretenden una sociedad regida por las normas morales de la Iglesia, y el secularismo de quienes desligan absolutamente la fe de las actividades en la vida pública».[116] Presentaba después una síntesis de la teología postconciliar de las realidades terrenas, para afirmar la dimensión social y pública de la vida teologal del cristiano, empleando el concepto de caridad política, que define como «un compromiso activo y operante, fruto del amor cristiano a los demás hombres, considerados como hermanos, en favor de un mundo más justo y más fraterno con especial atención a las necesidades de los más pobres.[117] El documento estudiaba con amplitud el problema de las mediaciones que han de servir para encauzar la participación de los católicos en la vida pública; alentaba a la participación asociada admitiendo la posibilidad de asociaciones de inspiración cristiana, pero descartaba esa posibilidad en el ámbito político y sindical, en razón de los condicionamientos impuestos por las mediaciones humanas, tanto técnicas como ideológicas, la naturaleza de las estrategias a utilizar o el carácter coyuntural de las decisiones a tomar, difícilmente pueden justificar el calificativo de cristianos o católicos en su pleno sentido confesional.[118] La exclusión explícita de la posibilidad de confesionalismo político o sindical significa entonces que ninguna de las mediaciones puede ser considerada como vía única y obligatoria para la participación de los católicos en sus campos respectivos y que los cristianos deben actuar en ellas con libertad y bajo su propia responsabilidad, de manera que sus actuaciones y los resultados obtenidos no caen bajo la competencia de la autoridad eclesiástica ni son tampoco atribuibles a la comunidad cristiana en cuanto tal.[119] Por último, recogiendo las alusiones explícitas al sindicalismo en todo el documento, además de la ya referida sobre la posible confesionalidad, aparecía

113 COMISIÓN PERMANENTE DE LA CEE: «Los católicos en la vida pública», 22 de abril de 1986, *BOCEE*, 10 (1986), 39-63, se citará con las siglas *CVP* y la numeración propia del documento.

114 *Ibid.*, 67.

115 Cf. *ibid.*, 59. Subyacía a dicho debate otro más global, no exclusivo de la Iglesia española, que se formuló con las expresiones «cristianos de la presencia-cristianos de la mediación». Estas expresiones definen dos actitudes: la primera, partidaria de una presencia cristiana organizada, agrupada y explícita de los cristianos en la sociedad, que pueda generar una cultura católica; la segunda, propone una acción social de los cristianos basada en la participación e inserción en las mediaciones propias de la sociedad secular, con una pretensión de ser «levadura en la masa». Los cristianos de la mediación consideran que la postura de los que propugnan la presencia explícita y organizada conduce al neoconfesionalismo, mientras que éstos opinan que la propuesta de la «mediación» acaba por relegar la fe al silencio y a la insignificancia social. Cf. CALLEJA, J. L.: *Una Iglesia evangelizadora. Indicadores para una «radiografía» de la sociedad*, Sal Terrae, Santander, 1990, 79-83. Véase también GONZÁLEZ CARVAJAL, L.: *Cristianos de presencia y cristianos de mediación*, Sal Terrae, Santander, 1989.

116 Cf. *CVP*, 39-41.

117 *CVP*, 61.

118 Cf. *CVP*, 144.

119 Cf. *CVP*, 145.

una sintética presentación de la función social de los sindicatos, en la que subrayaba su autonomía respecto a las fuerzas políticas e ideologías dogmáticas y la necesidad de incluir en su acción los intereses de los trabajadores en paro.[120] Por otra parte, señalaba el texto la importancia de asociaciones que ofrezcan formación cristiana específica tanto a los profesionales en general como a los directamente relacionados con la economía, «sin excluir la existencia de verdaderas asociaciones sindicales enriquecidas interiormente por la manera cristiana de considerar estos problemas y orientar moralmente sus soluciones».[121]

La convocatoria de elecciones sindicales al final del año 1986 coincidía con un momento en que la consideración de los sindicatos por parte de la sociedad y de los propios trabajadores era muy baja, entre otros factores por los escasos resultados del período de concertación, los efectos de la primera oleada de la reconversión industrial y el papel excesivamente «político» jugado por los propios sindicatos mayoritarios. A todo ello se añadía que el sistema electoral sindical daba lugar a serias dudas sobre su validez para asegurar la limpieza democrática de dichas elecciones. Estas dificultades fueron abordadas, en una nota *Ante las elecciones sindicales* de la Comisión Episcopal de Pastoral Social (CEPS),[122] en la que los obispos se pronunciaban sobre «algunos síntomas preocupantes, que afectan al sistema sindical vigente y a sus mecanismos participativos y representativos». Señalaban que la normativa electoral sindical era insuficiente, pues no existía un censo de empresas y la conflictividad que generaba el propio proceso electoral hacía dudar a los trabajadores y a la opinión pública de la fiabilidad a la vez que alimentaba un estado de desinterés por la propia acción sindical. Consideraba la nota que el fenómeno generalizado de «acusación pública» de fraude, reflejada reiteradamente en los medios de comunicación, revelaba una situación de inmadurez democrática en el tejido y estructura del colectivo sindical y la falta de un proceso educativo para la participación en el juego electoral. Ante ello, los obispos recordaban a los responsables políticos y sindicales el «grave deber de reformar el sistema electoral vigente y de introducir los correctores oportunos» y reiteraban que los sindicatos no deben estar sometidos a las decisiones de los partidos políticos. Respecto al diferente tratamiento que la legislación sindical española da a los sindicatos según sean mayoritarios o no, indicaba la nota que «el desarrollo de las verdaderas libertades sindicales exige el esfuerzo participativo y solidario de todas las fuerzas sindicales sin discriminación de ninguna de ellas». Finalmente, los Obispos dirigían un llamamiento a los trabajadores cristianos para que «coherentes con las exigencias sociales de su fe cristiana y del bien común de la sociedad, participen activamente en el asociacionismo sindical».

El impulso que el Sínodo de los Obispos de 1987 y la exhortación postsinodal *Christifideles Laici* dieron al papel de los seglares, llevaron a desarrollar un proceso de reflexión, con amplia participación de los propios laicos, que cristalizó en el documento *Los cristia-*

120 Cf. *CVP*, 36.
121 *CVP*, 166.
122 COMISION EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL: «Ante las elecciones sindicales», 4 de diciembre de 1986, *BOCEE*, 13 (1987), 35-36.

nos laicos, Iglesia en el mundo.[123] La densidad y amplitud del documento exige presentar aquí sólo una síntesis escueta de sus contenidos, organizados en cuatro capítulos, cada uno de ellos con una parte de fundamentación doctrinal y otra de líneas de acción y propuestas. El primer capítulo estaba dedicado a la participación y corresponsabilidad de todos los laicos en la vida y misión de la Iglesia. La identidad comunitaria y misionera de la misma Iglesia, debe alentar la participación responsable de los laicos tanto en la propia comunidad eclesial como en la acción evangelizadora en la sociedad. El segundo capítulo, dedicado a la presencia de la Iglesia y de los laicos en la vida pública, consideraba a los laicos como protagonistas de la nueva evangelización en la sociedad crecientemente secularizada; sobre los criterios para la presencia pública se remitía a los manifestados en los documentos anteriores, especialmente en *Católicos en la vida pública.* El tercer capítulo se dedicaba a la formación de los laicos con una metodología y una preocupación que abarcan toda la vida de la persona, incluida su dimensión social. El cuarto capítulo se centraba en las asociaciones, grupos, comunidades y movimientos de apostolado seglar en la vida y misión de la Iglesia, y en particular la Acción Católica. Como criterios para el discernimiento de dichos grupos proponía cuatro que se refieren a la identidad cristiana: santidad de vida, confesión de la fe, comunión eclesial, asumir el fin apostólico de la Iglesia; y otros tres exigidos por la misión de la misma Iglesia solidaridad con los pobres, presencia pública y protagonismo seglar.[125] El documento concluía expresando la responsabilidad de los laicos ante el desafío de una nueva evangelización: «el compromiso de los laicos en las realidades seculares garantizará, a un tiempo, la secularidad, el valor humano de las realidades temporales y su dimensión trascendente, sin confusión ni separación (...). La nueva evangelización se hará, sobre todo, por los laicos o no se hará.»[125]

Las metas establecidas en el Tratado de Maastricht (febrero de 1992) por los gobiernos de la Comunidad Europea con miras a la convergencia, fueron secundadas en España por un Decreto en el que el Gobierno modificaba la política económica. En él se adoptaban medidas que, pretendiendo alcanzar las exigencias de la Comunidad Europea en lo relativo a los indicadores económicos (inflación, déficit público, tipos de interés) implicaban un notable empeoramiento de la situación social (precarización del empleo, aumento del desempleo, disminución de prestaciones sociales); la respuesta de los sindicatos fue una convocatoria de movilizaciones cuyo acto principal lo constituyó una huelga general de media jornada, que tuvo lugar el 28 de mayo de 1992.

---

123 CEE (LV ASAMBLEA PLENARIA): «Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo. Líneas de acción y propuestas para promover la corresponsabilidad y participación de los laicos en la vida de la Iglesia y en la sociedad civil», 18-23 de noviembre de 1991, *BOCEE,* 33 (1992), 14-41. Se citará con las siglas CLIM y la numeración del propio documento. Según indicaba el mismo CLIM, la propia CEE había señalado entre los objetivos de su Plan de Acción para el trienio 1990/93, el de «promover la participación de los laicos en la vida y misión de la Iglesia», CLIM, 6. Una importante novedad que ha introducido este documento es la metodología que el propio CLIM llama «sinodal», mediante la cual el objetivo de la corresponsabilidad se ha puesto en práctica ya en la propia elaboración del documento: incluso la Plenaria de la CEE contó con la participación de numerosos seglares, representantes del conjunto del laicado. El mismo tipo de metodología se empleó posteriormente en la elaboración del documento *La Pastoral Obrera de toda la Iglesia.*

124 Cf. CLIM, 99-100.

125 CLIM, 147-148.

La Asamblea Plenaria de la CEE emitió un *Comunicado sobre la situación política* dedicado a esta problemática[126] en el que pedía a todas las fuerzas sociales, económicas y políticas un diálogo sincero que permitiera solucionar los problemas planteados en un clima de justicia y solidaridad, que combatiera con tesón la lacra del paro y respetara los derechos de los trabajadores. Juzgaba que las medidas adoptadas por el Gobierno repercuten en los sectores más deprimidos y débiles de nuestra sociedad, acentuando la distancia entre quienes trabajan y los que no pueden hacerlo; estimaba que subyace a dichas medidas un modelo socioeconómico que prima la competitividad en detrimento de la justicia social, la solidaridad y la participación y penaliza con mayores costes sociales a los más débiles. Acerca de la convocatoria de huelga y movilizaciones hecha por los sindicatos, los obispos recordaban que la huelga es un derecho ético y constitucionalmente incuestionable siempre que se cumplan las condiciones de necesidad, libertad y respeto a las personas y a las instituciones y que debe evitarse todo signo o realidad de violencia coactiva o represiva y asegurar a los ciudadanos los servicios mínimos imprescindibles. Finalmente, el texto se refería a la responsabilidad que deben asumir los católicos ante el reto de la integración en Europa y los procesos económicos de convergencia. Indicaba que es preciso «tomar conciencia de las consecuencias sociales, apoyar las positivas, denunciar las contrarias a la dignidad de la persona humana, colaborar en la búsqueda de soluciones y ser signo de esperanza para todos con nuestra solidaridad».[127]

2.5. El reto de la nueva evangelización del mundo obrero y la puesta al día de la pastoral obrera en los años noventa

En el período más reciente, la Iglesia española ha vivido entre el deseo de emprender una nueva evangelización y la dificultad de hacer llegar su mensaje religioso y moral en un contexto social marcado por las consecuencias del proceso de secularización vivido en la sociedad española, más tardío pero más acelerado que en otros países de Europa. El Episcopado ha señalado como una de sus prioridades la evangelización del mundo obrero, y se han dado importantes pasos hacia la revitalización de la pastoral obrera.

A partir del año 1986 ya había comenzado a consolidarse en la CEE la *Subcomisión de Pastoral Obrera* (SPO), como sección incluida en la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar (CEAS). La SPO coordinó los sucesivos encuentros generales de pastoral obrera, que se han venido celebrando desde 1986, en cuyo marco surgió la propuesta de que el Episcopado dedicara una de sus asambleas plenarias a reflexionar sobre esta pastoral específica. Este planteamiento fue asumido por la CEE, dándose un primer paso con la celebración *II Encuentro General de Pastoral Obrera* en abril de 1989.

Ese mismo año la SPO publicaba un primer texto de reflexión con el título *Pastoral Obrera*,[128] que pretendía ser un punto de partida para un debate eclesial sobre la evan-

126 CEE (LVI ASAMBLEA PLENARIA): «Comunicado sobre la situación sociopolítica de España», 22 de mayo de 1992, *BOCEE, 35* (1992), 150. Se citará según la numeración de párrafos del propio documento.
127 *Ibid.*, 4.
128 SUBCOMISIÓN DE PASTORAL Obrera-CEAS: *Pastoral Obrera*, Edice, Madrid, 1989.

gelización del mundo obrero. La primera parte se dedicaba a justificar la necesidad de evangelizar el mundo obrero y a presentar las exigencias que esa tarea supone para la Iglesia: formar la dimensión social de la conciencia cristiana y promover una práctica pastoral que haga realidad la doctrina de la Iglesia sobre la realidad social. La segunda parte analizaba las utopías y valores presentes en el mundo obrero, su convergencia con los valores cristianos y lo que la propia fe cristiana puede aportar (caridad, gratuidad, sacrificio, trascendencia). La tercera parte revisaba la historia y situación presente de las relaciones entre la Iglesia y el mundo obrero: las dificultades del mundo obrero para aceptar una Iglesia que percibe ambigua o incluso contemporizadora con los privilegiados, y los recelos de la Iglesia para afrontar la evangelización de unos sectores sociales que considera marcados por sistemas ideológicos y políticos contrarios a la fe. La cuarta y última parte presentaba un esbozo de lo que ha de ser la pastoral obrera, que presupone la formación de la conciencia social de los cristianos y cuyos rasgos principales han de ser: aceptabilidad por el mundo obrero de quien pretende evangelizar en él (los propios trabajadores serán los principales evangelizadores de su ambiente); aceptación de la cultura y conciencia del mundo obrero (no equivale a identificación acrítica); encarnación real en la situación, aspiraciones y compromisos del mundo obrero; participación en sus luchas y organizaciones; compromiso militante en la transformación de la sociedad; apertura al diálogo de la fe con la cultura obrera; testimonio de los valores cristianos desde el seguimiento de Jesucristo; actitud desinteresada; explicitación de las creencias religiosas y valores cristianos; actitud crítica respetuosa; contraste de la realidad obrera con la Palabra de Dios y la DSI.[129]

En la Asamblea Plenaria de la CEE de noviembre de 1991, la SPO presentó un informe que incluía la propuesta de un proceso que habría de culminar en una Asamblea Plenaria de la CEE, pero que contemplaba una serie de pasos anteriores dirigidos a implantar e impulsar la pastoral obrera en las diversas diócesis. A la vez, se proponía la preparación de la Asamblea Plenaria episcopal «a modo de una visita pastoral»,[130] pidiendo a cada uno de los obispos que en su respectiva diócesis entrara en contacto directo con las personas y grupos implicados en la pastoral obrera y en la realidad del mundo obrero (incluyendo el diálogo con representantes de los sindicatos). Para esta tarea, la SPO facilitó diversos subsidios entre los que aparecía el material de reflexión *Rasgos del mundo obrero actual*,[131] cuya finalidad principal era «descubrir y formular con claridad los retos que el mundo obrero en la situación en que hoy vive plantea hoy a la Iglesia». También se realizaron las *III Jornadas de Delegados y Coordinadores de Pastoral Obrera*, en las cuales se preparó la metodología y subsidios para los encuentros de los obispos con la realidad obrera de sus respectivas diócesis.[132]

---

129 Cf. ibid. 60-63.

130 SUBCOMISIÓN DE PASTORAL OBRERA-CEAS: *Propuesta para la Asamblea Plenaria sobre Pastoral Obrera*, 19 de noviembre de 1991 [informe de uso interno]. Se argumentaba que esta metodología aseguraba una mayor implicación pastoral y disminuía el riesgo de elaborar un documento excesivamente teórico o que no tuviera suficiente eco en las pesonas más implicadas en la Pastoral Obrera.

131 SUBCOMISIÓN DE PASTORAL OBRERA-CEAS: *Rasgos generales del mundo obrero actual*, Edice, Madrid 1992.

132 Cf. CEE (LVII ASAMBLEA PLENARIA): *Información sobre la Asamblea Plenaria de la Pastoral Obrera. Apéndice. I. Balance de la primera etapa de preparación de la Asamblea, 16-21 de noviembre de 1992* [informe de uso interno], 2.

La síntesis de las aportaciones de las diócesis sirvió para redactar el documento de trabajo que fue aprobado en la Asamblea Plenaria de la CEE de noviembre de 1992, y que se publicó bajo el título *Iglesia Diocesana y Pastoral Obrera.*[133] Las «propuestas operativas y líneas de acción para promover y consolidar la pastoral obrera" se presentan en cuatro epígrafes que se sintetizan a continuación: 1) *pastoral a realizar en el mundo del trabajo:* señala que debe ser una pastoral específica, debido a la peculiaridad del mundo del trabajo, y que debe ser conocida y asumida por toda la Iglesia por la relación existente entre el mundo del trabajo y el mundo de los pobres, porque el trabajo ocupa el centro de la cuestión social y porque los trabajadores son mayoría en la Iglesia;[134] 2) *algunas convicciones y actitudes básicas:* tener en cuenta la acción del Espíritu, que precede a la Iglesia, también en el mundo obrero; reconocer todos los valores presentes ya en él y evangelizar desde un talante de respeto, servicio y diálogo, no de «conquista»; aceptar al mundo obrero con todo aquello (condiciones de vida y trabajo, cultura, lucha por la justicia) que no sea incompatible con el Evangelio, en una dinámica de encarnación; proclamar la esperanza cristiana como negación de las injusticias y del sistema socioeconómico que las genera y afirmación de la fraternidad; convocar a la conversión a Cristo y a la pertenencia a la Iglesia, en un trabajo por la liberación integral del mundo del trabajo;[135] 3) *la actividad evangelizadora en el mundo obrero:* en este aspecto señala el texto que es preciso el conocimiento de la realidad del mundo del trabajo, un conocimiento no sólo teórico, sino existencial y directo, descubriendo las causas de su situación, cuya raíz está en el sistema económico injusto; también se deben replantear las relaciones entre la Iglesia y el mundo del trabajo y ayudar a que la gran cantidad de hombres y mujeres cristianos que forman parte de él tomen conciencia de su condición y de su responsabilidad evangelizadora en el propio ambiente; todo ello exige una tarea al interior de la Iglesia, para desarrollar la conciencia social, formar militantes y vivir una espiritualidad centrada en la solidaridad y en la opción preferencial por los pobres. La actividad evangelizadora hacia fuera debe tener un claro acento solidario y profético, que ayude a crear una cultura de la solidaridad, a descubrir la importancia de las mediaciones sociopolíticas para la construcción de una sociedad más justa y a discernirlas desde la fe;[136] 4) *Cauces institucionales para una pastoral del mundo del trabajo.* Señala esta parte la implicación que han de tener en la pastoral obrera las distintas estructuras eclesiales: al Episcopado se le pide una mayor cercanía e identificación con el mundo obrero y una denuncia más clara de las injusticias y sus causas, además de comprometerse en la promoción de la pastoral obrera en sus respectivas diócesis. A las parroquias y movimientos apostólicos obreros se les invita a la colaboración sin exclusivismos. Se propone también cuidar la formación de los sacerdotes para la pastoral en el mundo del trabajo y seguir trabajando en la inserción de comunidades religiosas en el mundo obrero. También se indica la importancia de la prensa obrera cristiana, el papel de los teólogos

133 SUBCOMISIÓN DE PASTORAL Obrera-CEAS: *Iglesia Diocesana y Pastoral Obrera. Materiales de trabajo, estudio, reflexión y debate,* Edice, Madrid, 1993.
134 Cf. *ibid.*, 43-44.
135 Cf. *ibid.*, 44-46.
136 Cf. *ibid.*, 46-50.

que ayuden a formular las creencias cristianas en la cultura del mundo del trabajo, y la necesidad de escuelas sociales en orden al conocimiento y difusión de las enseñanzas sociales de la Iglesia.[137]

Finalmente, el 18 noviembre de 1994, la LXII Asamblea Plenaria de la CEE aprobó el documento *La Pastoral Obrera de toda la Iglesia*.[138] La primera parte de las tres de que consta el texto, sale al paso de quienes niegan la necesidad de la pastoral obrera porque niegan también la existencia del mundo obrero en la sociedad actual: el texto clarifica que el mundo obrero constituye actualmente una realidad compleja y sujeta a importantes transformaciones, pero que continúa existiendo: «los años de desarrollo primero, el impacto de las nuevas tecnologías después, la mundialización de la economía, y, por último, la crisis y las estrategias de salida de la crisis basadas en la flexibilización del mercado de trabajo impuestas por el capital, han provocado en el mundo del trabajo transformaciones profundas, una creciente fragmentación y heterogeneidad, una pérdida importante de la conciencia obrera y, en importantes sectores del mundo obrero, un progresivo empobrecimiento, que llega hasta, lo que se denomina hoy "exclusión social". Sin embargo, el mundo obrero (...) sigue existiendo. Aunque su rostro haya cambiado, el puesto que ocupa en el sistema de producción sigue siendo el mismo; están subordinados y han de estar sometidos a las exigencias del capital (activos financieros, multinacionales, poderes o decisiones de tipo político, etc.), que es quien impone las condiciones de trabajo y de vida en función de sus intereses.»[139]

Justifica la necesidad de prestar especial atención al mundo obrero con palabras de Juan Pablo II en la encíclica *LE*: «Los pobres... aparecen en muchos casos como resultado de la violación del trabajo humano; bien sea porque se limitan las posibilidades del trabajo —es decir, por la plaga del desempleo—, bien porque se desprecian el trabajo y los derechos que fluyen del mismo, especialmente el derecho al justo salario, a la seguridad de la persona del trabajador y de su familia» (*LE*, 8); la Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente "la Iglesia de los pobres"» (*LE*, 8). Por eso ella ha de mostrarse hondamente sensible al mundo del trabajo y prestarle una atención y dedicación especial.

La segunda parte del documento señala las tres notas que deben caracterizar la pastoral obrera: 1) en primer lugar, la pastoral obrera es una pastoral de toda la Iglesia, es decir, relacionada con la pastoral general; por tanto no puede ser entendida como una tarea sólo para especialistas. La nueva evangelización implica anunciar el «evangelio del trabajo», que supone tener presente la dignidad de la persona, la relación entre el mundo del trabajo y el mundo de la pobreza, la centralidad del trabajo en la vida personal y social y el hecho de que los trabajadores son mayoría en la sociedad y en la Iglesia; 2) en segundo término, la pastoral obrera es una pastoral especialmente necesaria por la importancia del mundo del trabajo; por una parte importancia cualitativa, referida al papel

137 Cf. *ibid.*, 50-54.

138 CEE (LXII Asamblea Plenaria): *La Pastoral Obrera de toda la Iglesia*, Edice, Madrid 1994. El documento carece de numeración de párrafos, por lo que se citará aludiendo a la página.

139 *Ibid.*, 14.

central del trabajo en la vida de las personas y en la sociedad; por otra, importancia cuantitativa, en cuanto que la mayoría social son trabajadores asalariados; 3) por último, la pastoral obrera es una pastoral específica por la especificidad misma del mundo obrero; ello requiere asumir eclesialmente una actitud misionera en la evangelización del mundo obrero y encarnarse en él asumiendo su historia, su cultura, sus luchas y aspiraciones; exige también la formación de militantes obreros cristianos que lleven a cabo el necesario acercamiento entre Iglesia y mundo obrero, militantes que efectivamente sean presencia de la Iglesia en el mundo obrero, pero también presencia auténtica del mundo obrero en la Iglesia, para poder ofrecer respuestas desde la fe a los problemas del mundo obrero.

La tercera parte del texto se dedica a señalar las propuestas operativas para desarrollar la pastoral obrera, agrupadas en tres aspectos: la presencia de la pastoral obrera en la vida y misión eclesial, la presencia de la Pastoral obrera en la sociedad y la formación de militantes obreros cristianos. En lo que se refiere al segundo aspecto, de más interés para nuestro estudio, el texto episcopal señala como líneas principales para asegurar la presencia de la pastoral obrera en la sociedad: a) la participación del laicado en la vida pública a través de las instituciones políticas, sindicales, culturales, sociales, a fin de construir y reconstruir el tejido social en línea de justicia, fraternidad, libertad; b) la presencia y el compromiso en la realidad social desde el anuncio de los valores evangélicos y la denuncia de las situaciones de injusticia o explotación, tanto individuales como colectivas, contrarias al Plan de Dios; c) la relación con las organizaciones del movimiento obrero, para mejor conocer la realidad y la situación por la que pasa el mundo obrero, mediante contactos periódicos con las organizaciones sindicales.

3. SÍNTESIS CONCLUSIVA

El recorrido realizado por los documentos de carácter social del magisterio colectivo del episcopado español, atendiendo particularmente a todo lo relacionado con el sindicalismo y la pastoral del mundo obrero, pone de manifiesto que la jerarquía de la Iglesia española ha realizado un esfuerzo notable a la hora de animar y orientar la presencia y participación activa de los católicos en las realidades sociales. La cantidad de documentos, la amplitud de los problemas tratados y la oportunidad histórica de los pronunciamientos, al filo de los acontecimientos que marcan la evolución social española, acreditan la solicitud de la Iglesia española por las realidades sociales, en particular por esa parte significativa de la sociedad que es el mundo del trabajo y las organizaciones que forman el movimiento obrero.

Siguiendo las orientaciones de la DSI, la Iglesia española afirma que el asociacionismo sindical es uno de los campos de acción donde los cristianos están llamados a participar activamente, porque la problemática del trabajo es la de las claves de la cuestión social. La situación en que se encontraba el sindicalismo español durante el franquismo hizo necesaria la insistencia en reclamar como un derecho fundamental de la persona humana la libre asociación de los trabajadores, así como la libertad y autonomía sindical, frente a la carencia de representatividad del sindicalismo oficial y su falta de independencia respecto al poder político. Ya en el período democrático, la Iglesia denunció al-

gunas insuficiencias de la normativa electoral, señalando que sus imperfecciones contribuyen a aumentar el desinterés social por los sindicatos y la desconfianza de los propios trabajadores.

El problema de la confesionalidad, que causó tantas dificultades en la propia Iglesia antes de la Guerra Civil, estaba resuelto en la práctica desde la época en que los militantes de los movimientos apostólicos obreros impulsaron los diversos movimientos y organizaciones sindicales que surgieron en la clandestinidad, unas ya históricas y otras de nueva creación. Los sindicalistas cristianos han asumido, por lo general, la militancia en organizaciones de clase que, aunque provenientes de la inspiración socialista o comunista, han evolucionado notablemente en sus postulados ideológicos y en su concepto sindical. El magisterio reciente de los obispos españoles ha excluido la posibilidad de formar sindicatos confesionales y de que la Iglesia patrocine o apoye a una determinada organización sindical como obligatoria y única para los católicos.

Frente a la tendencia a la burocratización o al vanguardismo, los documentos emanados de la CEE sostienen la importancia de asegurar una amplia participación democrática, tan directa como sea posible, pues la construcción de una sociedad democrática y participativa no puede realizarse con sistemas en los que un grupo decide y reduce a los demás a simples ejecutores. Los obispos recordaron también el deber de los trabajadores cristianos de participar activamente en la vida sindical, bien entendido que no basta la mera afiliación, sino que, para asegurar una participación amplia y consciente de los trabajadores, los sindicatos deben desarrollar también un importante esfuerzo formativo.

En cuanto a la acción sindical, la doctrina de la CEE ve en el sindicato no solamente un instrumento de defensa de los legítimos derechos y promoción de las justas aspiraciones de los trabajadores, sino también el cauce de participación activa de los mismos, tanto en la vida de la empresa como en las instancias en que se toman las decisiones económicas, políticas y sociales que les afectan. Más explícitamente, sostiene que la acción del sindicato tiene la misión de eliminar las discriminaciones e injusticias en la distribución de los frutos del trabajo y a la vez una tarea orientada a promover transformaciones que hagan avanzar la justicia social, tanto dentro de las empresas como fuera de ellas, es decir, en el conjunto de la vida socio-política. La conflictividad de intereses que se produce en el mundo laboral ha de ser aceptada como un componente de la dinámica social e institucionalizada en unas relaciones en las que corresponde a los sindicatos negociar con los empresarios y sus asociaciones. Al Estado no corresponde suplantar sino promover ese diálogo social, en el cual los sindicatos están llamados a defender la primacía del trabajo sobre el capital, es decir, a salvaguardar el valor fundamental de la dignidad humana del trabajador, que se ha de anteponer a cualquier otro interés. Así, la enseñanza de la CEE reconoce la dimensión política inherente al sindicalismo, aunque advierte de que el conflicto laboral y la acción sindical no pueden someterse a objetivos específicamente políticos.

El derecho de huelga, legitimado moralmente y reclamado frecuentemente por la Iglesia en tiempos de dictadura, puede ser reglamentado en razón del bien común, pero nunca con una normativa restrictiva que lo haga inoperante. Los obispos indican también que la acción sindical debe tener particulares acentos en el contexto de crisis económica, en concreto ha de evitar el riesgo de un corporativismo que discrimine aún más a los trabajadores que sufren el desempleo, para evitar que se pueda acabar generando una nue-

va clase social, la de las víctimas de la crisis. En este sentido ha de ser un objetivo principal la defensa del derecho al trabajo, como un elemento vinculado con la dignidad de la persona y con el derecho a una vida digna, así como la lucha por un justo reparto de los costos sociales de la crisis, incluyendo la posibilidad de redistribución del trabajo, dado que éste se ha convertido en un bien cada vez más escaso, así como una más justa redistribución de la renta.

Estas actitudes exigen a la vez que el propio sindicato supere una visión estrecha de su propia misión. Mirando al futuro del sindicalismo, en esta época de mundialización de la vida económica, las organizaciones del movimiento obrero no pueden convertirse en simples defensoras de los grados de bienestar alcanzados en los países desarrollados. Por el contrario, han de ser valedoras de los derechos de todos los trabajadores, especialmente aquellos de los países más pobres y explotados, recuperando el valor originario del internacionalismo. Para ello, los sindicatos han de tener una participación real en las decisiones de la política económica, sabiendo ser voz de los más débiles, lo que supone en la situación actual: cuestionar un sistema económico que agrava la pobreza y acrecienta las desigualdades (tanto a nivel internacional como al interior del país); defender los derechos de los trabajadores inmigrantes que llegan a los países desarrollados; defender y promover en el propio país los derechos de los sectores de la clase trabajadora que sufren más directamente las consecuencias de la crisis, incluyendo al creciente número de marginados, cuya situación está directamente relacionada con los problemas del trabajo y la economía. Todo ello significa que la pastoral obrera y el compromiso cristiano en el mundo sindical están llamados a promover la transformación global del orden socioeconómico, para alcanzar mayores metas de solidaridad.

Sociología-religiosa y sociología de la religión en el Instituto Social León XIII, 1951-2001

FERNANDO FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ*

En mi colaboración, se trata únicamente, de reflexiones personales relativas a la *docencia sociológica de la religión*, que se viene realizando en el INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII durante los cincuenta años transcurridos, desde su fundación (1951).

Sean, pues, estas breves *reflexiones personales* sobre los «datos sociohistóricos» relativos a este tipo de docencia, expresión de mi sincero afecto y agradecimiento por cuanto, como alumno y como profesor, he recibido y continúo recibiendo de dicho Instituto Social León XIII, hoy transformado ya en Facultad de CC.PP. y Sociología «León XIII», de la Universidad Pontificia de Salamanca, en Madrid.

Tres son los puntos o apartados a los que me voy a referir seguidamente: Primero, a los «datos sociohistóricos»; en segundo lugar, a la diferenciación y problemática de la llamada «Sociología-Religiosa» y «Sociología de la Religión» y, finalmente, añadiré algunas «reflexiones personales» sobre los dos apartados anteriores.

Desde estas aclaraciones y marco situacional, espero y deseo sea considerada mi pequeña aportación al presente número de nuestra Revista SOCIEDAD Y UTOPÍA, conmemorativo del primer «Cincuentenario» del INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII.

1. DATOS SOCIOHISTÓRICOS

Es a partir del Curso 1954-55 —Cf. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, J., 1986; pp. 175-76—, cuando, en el Instituto Social León XIII, se incluyen, como materias básicas y especialmente sociológicas, Sociología General, Sociología Religiosa y Sociología Industrial, aunque, continúa diciendo el Profesor Sánchez Jiménez, el predominio docente lo siguen teniendo la *Doctrina Social Católica*, la *Economía* y las *materias jurídicas* más afines a la finalidad y objetivos específicos del Instituto. Debo advertir, sin embargo, que en los PLANES DE ESTUDIO Y PROGRAMACIÓN ACADÉMICA, reproducidos en el ANEXO XI de dicha publicación —SÁNCHEZ JIMÉNEZ, J., 1986; pp. 300-306—, la «Sociología Religiosa» no figura, como asignatura académica, hasta el período 1957-1960, en el Curso Segundo de dicho Trienio, manteniendose ya ininterrumpidamente en todos los Períodos Trienales posteriores, hasta su actual transformación en *Facultad de CC.PP.*

* Facultad de CC.PP. y Sociología «León XIII». Madrid.

y *Sociología «León XIII»*: esto es, siendo todavía una «Sección» de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca, especialidad en «Ciencias Sociales», con tres cursos de duración. De tal manera que, durante toda esta etapa, las titulaciones académicas de Licenciatura y Doctorado eran de «Filosofía y Letras, especialidad en CC. Sociales».

Durante todo este tiempo, se enseña y mantiene la denominación académica de «Sociología-Religiosa», con la orientación, enfoque y contenido que clarificaré en el apartado siguiente, al exponer su diferenciación de la llamada posteriormente «Sociología de la Religión». Esto es, desde su transformación en *Facultad de CC.PP. y Sociología «León XIII»*, pasando (la Sociología de la religión) a ser considerada asignatura obligatoria, con tres horas lectivas semanales durante todo el curso.

El primer profesor de «Sociología-Religiosa», en el Instituto Social León XIII, fue el Dr. D. Jesús IRIBARREN, promotor, asimismo, de la Sociología Religiosa en España. Su sucesor, en la docencia de esta misma asignatura, fue el Dr. P. Jesús María VÁZQUEZ, O.P. (Curso académico 1962-63), quien, refiriéndose al Profesor Iribarren, le considera el hombre más experto en Sociología-Religiosa de la España de su tiempo, resaltando con gran énfasis la publicación del Dr. IRIBARREN, 1955, titulada: *Introducción a la Sociología Religiosa*, y calificándola de obra imprescindible para todos los que se iniciaban en dicha ciencia, esto es, en en la llamada «Sociología-Religiosa» —Cf. VÁZQUEZ, J. M.ª, 1967, p. 24—, añadiendo además, que fue en el Instituto Social León XIII donde la Sociología Religiosa, por primera vez en España (1955): sintiéndose, por todo ello, consciente de la gran responsabilidad que supone ejercer este tipo de docencia, continuando el camino marcado por el Profesor Dr. D. Jesús IRIBARREN —VÁZQUEZ, J. M.ª, 1967, p. 24—.

El Prof. Dr. Jesús María VÁZQUEZ, O.P, continuó enseñando la Sociología Religiosa en el Instituto Social León XIII, primero siendo «Sección» y después «Facultad», hasta su traslado a la Universidad de Murcia para hacerse cargo de su nueva Cátedra de Sociología, obtenida por oposición. A propuesta suya, y con la debida aprobación de las Autoridades Académicas correspondientes, le sucedí yo mismo en la docencia de dicha asignatura, denominada ya «Sociología de la Religión»; docencia que vengo ejerciendo, ininterrumpidamente, desde el Curso Académico 1978-79. Quiero, pues, dejar constancia aquí de mi profundo afecto y agradecimiento al inolvidable profesor y amigo Jesús M.ª Vázquez, y al Instituto Social León XIII, particularmente, por la confianza que siempre me han demostrado.

2. SOCIOLOGÍA-RELIGIOSA Y SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN PROBLEMÁTICA Y DIFERENCIACIÓN

Para comprender el *porqué*, *cómo* y *cuándo*, entre los católicos dedicados al estudio sociológico de la religión, se utiliza la denominación de «Sociología Religiosa» (incluso de «católica», «pastoral», etc.) en lugar de «Sociología de la religión», sin adjetivaciones de ningún tipo, tendríamos que recordar, al menos, las trágicas rupturas producidas entre la llamada «Cristiandad Medieval» y la «Modernidad». Dando todo esto por conocido y recordado, me referiré, única y esquemáticamente, a su incidencia en la «problemática y diferenciación» que nos concierne aquí; esto es, entre una «sociología confesionalizada»

(en nuestro caso, confesionalismo católico) y una «sociología desconfesional», sin adjetivaciones de ninguna ideología ni de ninguna creencia.

Esquematizando, como he dicho, en grado sumo, en el desarrollo socio-histórico del «tratamiento sociológico de la religión», particularmente referido a los países europeos, a los que se sumará tardíamente España, es necesario diferenciar claramente *tres grandes períodos*. Primero, el Período llamado de «los Clásicos»; en segundo lugar, el de la «Sociología-Religiosa», correspondiente a las décadas posteriores a la segunda guerra mundial, y tercero, el correspondiente a la situación actual; esto es, en su correlación con el llamado «proceso de secularización» (modernidad-secularidad), tal como se viene produciendo, particularmente, en los países del llamado Primer Mundo.

Es desde el «marco sociohistórico» correspondiente a cada uno de estos tres grandes períodos como podemos llegar a comprender, asimismo, *por qué, cómo* y *cuándo*, en el Instituto Social León XIII, también se han ido produciendo los cambios indicados en el apartado anterior, al exponer los «datos sociohistóricos relativos a las distintas denominaciones referidas a la docencia sociológica de la religión; esto es, primero como «Sociología-Religiosa» y, posteriormente, como «Sociología de la religión».

Con el fin de clarificar dicha diferenciación y problemática, me voy a referir, muy esquemáticamente, a las características de cada uno de estos tres grandes períodos.

2.1. El período de «los clásicos»: de una «sociología positiva» a una «sociología de la religión»

Este primer período comprende desde mediados del siglo XIX hasta los años intermedios de las dos últimas guerras mundiales. Los principales cultivadores de esta «Sociología de la religión» son los llamados «Autores clásicos» o representantes de la misma *sociología naciente*. Refiriéndonos, particularmente, al estudio sociológico de la religión, los *autores clásicos*, en sentido estricto, son pocos: A título indicativo, DURKHEIM (1858-1917), MAX WEBER (1864-1920), y pocos más.

Todos estos primeros estudios sociorreligiosos tienen tres características metodológicas especiales: Son evolucionistas, positivistas y psicologistas. Todos ellos niegan, de hecho, o prescinden, sin más, del carácter sobrenatural de la religión. Su sociología se centra en el estudio positivo de los fenómenos sociales y, en el estudio de estos fenómenos, examinan también su vertiente sociorreligiosa. Aceptan el «hecho religioso» como un mero hecho humano y social. Básicamente, para ellos la llamada entonces «sociología de la religión» no era más que una parte o rama especializada de la sociología que se ocupa del análisis del fenómeno religioso únicamente por considerarlo importante para la comprensión global de una sociedad cualquiera. De hecho, ellos mismos, como «científicos modernos que son», se consideran a sí mismos *agnósticos*, en su relación con la religión.

2.2. De la sociología de la religión a una «sociología religiosa» (católica, pastoral, etc.)

La joven ciencia (la nueva sociología aplicada al estudio de los factores religiosos) se presentó de pronto con grandes ambiciones; creía y pretendía suplantar a las disciplinas

tradicionales, sobre todo, a la Teología y a la Metafísica. Pues, como le gustaba afirmar a COMTE, A., 1854, marcaba el advenimiento del «positivismo», sustituyendo el modelo tradicional e incluso tratando de sustituir al mismo Dios.

La primera reacción religiosa, principalmente por parte de los católicos, frente al *excesivo positivismo y psicologismo* del primer período, o de los «Clásicos», fue de rechazo total.

La nueva ciencia, sin embargo, incluía en sí un elemento positivo, que terminaría por diferenciarse y separarse de la confusa «ideología del positivismo», este elemento positivo consistía en que la *sociedad puede ser objeto de una ciencia de observación*, al menos. Poco a poco, y superando grandes reticencias y dificultades, también algunos católicos aceptaron esta posibilidad y comenzaron a realizar algunos «estudios sociorreligiosos», incluyendo fuertes críticas a la anterior «sociología positivista».

Estas primeras críticas comienzan a realizarse ya hacia el año 1910, sobresaliendo la realizada por FONTINE, J., en su obra titulada *Le modernisme sociologique*, 1909, y la de SIMON DEPLOIGE, en *Le conflit de la morale et de la sociologique*, escrita dos años más tarde. Posteriormente, superada la actitud meramente negativa y de rechazo total, algunos grupos de creyentes cristianos, y también dentro de la Iglesia Católica, comenzaron a realizar «tímidamente» algunas investigaciones sociorreligiosas.

Los pioneros en el campo católico fueron, principalmente, DE TOURVIL, TONIOLO, TALAMO, LUIGI STURZZO, etc.. Unos y otros favorecían y se inclinaban más hacia una sociología que llamaban «sobrenatural» (confesional-católica). Este modo de expresarse ha engendrado numerosas confusiones y ha suscitado violentas críticas entre los mismos católicos, originándose numerosas confusiones y tendencias muy diversas: Teológica o teologizante, pastoral, etc. Poco a poco se fue abandonando la expresión ambigua de «sociología sobrenatural». Pero, en esta misma línea de carácter confesionalizante, es cuando comienza a introducirse la distinción entre «sociología-religiosa» y «sociología de la religión». Naturalmente, entre los católicos se opta por mantener la denominación de «Sociología Religiosa».

La llamada ahora «sociología-religiosa» se caracteriza por ser un *recurso* a la sociología como instrumento útil al servicio de una problemática que es básicamente «problemática religiosa»; incluso más concretamente «eclesiástica». Nace y se desarrolla, primeramente, en Francia, Bélgica, Italia, Alemania, y, muy tardíamente, en España (década de los cincuenta y sesenta). Con esta nueva forma de hacer «sociología-religiosa», en realidad lo que se pretendía era tratar de encontrar explicaciones sociales a los grandes cambios sociorreligiosos que se venían produciendo en Europa, inherentes a la «modernidad-secularidad». Mediante una serie de técnicas, tomadas de la sociología, particularmente las tradicionales «encuestas de opinión», se fueron clasificando, describiendo y cuantificando los nuevos «cambios sociorreligiosos». En realidad, este tipo de análisis se quedaba reducido a una mera *sociografía-religiosa* (incluso, con frecuencia, a una cuantificación-estadística). En definitiva, un mero recurso a la sociología como instrumento, o aproximación al fenómeno religioso, desde una perspectiva sociológica. La «ciencia sociológica moderna» no tenía legitimidad todavía en la Iglesia Católica de entonces. Y Los «católicos pioneros» que optaron por practicar «sociología-religiosa» se encontraron con serias dificultades de todo tipo.

En cuanto a su difusión, después del «período de confusión», y vencidas las primeras dificultades, comenzaron a crecer aceleradamente los estudios positivos sociorreligiosos

realizados por católicos, la gran mayoría de ellos clérigos preocupados ante el gran fenómeno de una progresiva «descristianización», particularmente en Francia. Existen tendencias divergentes en relación con la *naturaleza* de la «Sociología-Religiosa» y en cuanto a los motivos y objetivos de la misma; pero, sin embargo, todos coinciden básicamente en abandonar la tendencia de la primera etapa (el período de los Clásicos) y en que su punto de partida es exclusivamente *empírico*, no filosófico ni ideológico.

En Francia, el iniciador y máximo representante de la llamada línea «científico-pastoral» es LE BRAS, seguido del canónigo BOULARD, LALOUX, CARRIER y PIN, etc. En Holanda, con GODDIJN, y en Italia BURGALASSI, LEONI y tantos más. Tardíamente, como he dicho, ésta «Sociología-Religiosa» de los países europeos, sobre todo de Francia y Bélgica, es la que pasa también a España, con IRIBARNE, DUOCASTELLA, J. MARCOS, J. M.ª VÁZQUEZ, J. M.ª DÍAZ MOZAZ, R. ECHARREN y otros.

Conviene dejar bien claro que esta difusión de la «Sociología-Religiosa» se vincula a una renovación de la acción pastoral. Los estudios sociorreligiosos constituyen una etapa preliminar en la elaboración de programas de predicación, de misiones, de proyectos de evangelización, de acción católica, etc. Es una sociología de tipo exclusivamente «morfológico», preocupada por la *cantidad* (estadística-religiosa), sobre todo en relación con la llamada «práctica-cultural».

Como conclusión de esta etapa (segundo periódico sociohistórico) podemos subrayar las siguientes características :

A) Se logra vencer entre los católicos el rechazo total de la «sociología de la religión», creando con gran des dificultades, la «Sociología-Religiosa».
B) Se distingue esta «Sociología-Religiosa» de la «filosofía social católica» (de tipo normativo).
C) Son evidentes las motivaciones «apostólicas» en la génesis y desarrollo de la «Sociología-Religiosa».
D) Se desarrolla una creciente comunicación internacional de los resultados obtenidos por unos y por otros (Congresos, revistas especializadas, publicaciones, etc.).
E) Finalmente, crecen aceleradamente los estudios positivos sociorreligiosos (de diócesis, parroquias, sectores específico-pastorales, etc.), aunque sin la debida profundidad, por desconocimiento todavía, en la mayoría de sus autores, de la «Teoría Sociológica».

Reconociendo, no obstante, que esta «Sociología-Religiosa» supuso un gran paso adelante y un *acercamiento progresivo* al Tercer Período (el actual), cuyas características y tendencias principales podrían expresarse en los siguientes términos:

2.3. Recuperación de la Sociología de la Religión y sus orientaciones actuales

Los principales rasgos, orientaciones y tendencias, que caracterizan actualmente a los católicos dedicados al estudio *sociológico* de la religión son, en general, coincidentes con cuantos, creyentes o no creyentes, realizan esta misma tarea, científicamente. Unos y otros reivindican la *autonomía* de su disciplina. Pues, el primer deber de todo docente universitario, y en el campo de su investigación correspondiente, es el de conformarse a

las reglas de su disciplina; al propio método de investigación: a las leyes de la inducción y deducción, con la máxima objetividad y fidelidad a la, en nuestro caso, realidad socio-religiosa, analizada y diagnosticada «sociológicamente»: esto es, tal como es en sí misma, no como nos gustaría que fuera. Todo sociólogo, que lo sea de verdad, sabe, de antemano, que su ciencia no ofrece una explicación exhaustiva de la realidad social, pero debe agotar todas sus posibilidades de conocimiento, quedando abierto al diálogo con el resto de las ciencias, sean del tipo que sean.

En consecuencia, hoy volvemos a recuperar y reivindicar la «Sociología de la religión», sin confesionalismos de ningún tipo, ni adjetivaciones ideológico-religiosas. Una sociología, sin más, que incluya todos los aspectos, dimensiones, contenidos, etc., de la «realidad social».

Hasta el presente, en las Ciencias Sociales, en general, y en la Teoría sociológica particularmente, en cuanto afecta al análisis y diagnóstico de la religiosidad, todos los planteamientos y enfoques, sobre todo los de los «Clásicos», han sido perspectivistas y unidimensionales. En la gran mayoría de ellos, la religión ha sido analizada y valorada como simple *variable dependiente* de un determinado «contexto social» hoy, en cambio, se reconoce y acepta que todas las variables sociales son interdependientes y mantienen entre sí una profunda interrelación; que deben ser analizadas conjuntamente y desde un «marco teórico global».

Necesitamos abrirnos a nuevos modelos de análisis. Pues, como muy acertadamente ha dicho PRADES, J., 1994, pp. 117-128, el análisis y diagnóstico de la religión no se debe fundamentar sobre consideraciones de carácter «particularista», sino sobre consideraciones de carácter *antropológico universal;* esto es, a partir de la experiencia vivida por el conjunto de la humanidad.

Estas son las principales características y tendencias de cuantos hoy nos dedicamos al estudio sociológico de la religiosidad. Hemos recuperado, sin adjetivaciones de ningún tipo la llamada «Sociología de la religión», sin más, pero superando el excesivo positivismo y sociologismo de los «Clásicos». Agradeciendo y sumando sus aportaciones particularistas a los nuevos planteamientos y enfoques universalistas de hoy.

3. REFLEXIONES PERSONALES, EN EL PRIMER CINCUENTENARIO DEL INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, RELATIVAS A LOS APARTADOS ANTERIORES

Ante todo, reconocer y agradecer la enorme prudencia, el realismo histórico y gran «sabiduría política» del Fundador del Instituto Social León XIII, el Cardenal HERRERA ORIA. Es realmente ejemplar cómo se va acercando «progresivamente, de acuerdo con las circunstancias históricas, eclesiales y españolas, al IDEAL (metas últimas), que, sin duda, él siempre tuvo claro. En mi modesta apreciación e interpretación, los «datos sociohistóricos», correspondientes al Primer Apartado, creo avalan suficientemente esta primera reflexión, el Cardenal HERRERA ORIA a quien conocí siendo yo alumno del Instituto, nunca iba más allá de donde, de acuerdo con las circunstancias, se podía ir; pero pienso, por mí parte, que ninguna de sus decisiones la consideraba definitiva, sino un paso más hacia el IDEAL que siempre estuvo presente en su mente y en su corazón. Gracias, SR. CARDENAL.

En segundo lugar, resaltar y valorar muy positivamente la docencia de la «Sociología-Religiosa», impartida en el Instituto Social León XIII en sus primeras etapas. Pues, dadas las circunstancias, eclesiales y españolas de entonces, era lo único posible. Y, en este sentido, el Instituto Social León XIII fue, como ya he dejado escrito anteriormente, el Pionero en España. Cuando las circunstancias han ido cambiando, se han cambiado, asimismo, sus Planes de Estudio y Programación Académica, adaptándose lo posible a la nueva realidad. Hoy, en el antiguo Instituto Social León XIII, se cursan «Estudios de Informática», como ESCUELA Y FACULTAD de la Universidad Pontificia de Salamanca. Y la docencia de las «Ciencias Sociales», en la hoy denominada Facultad de CC.PP. y Sociología «León XIII», con reconocimiento civil de sus titulaciones, se imparte de acuerdo con los nuevos enfoques, orientaciones y tendencias, correspondientes al que, en el Apartado 2.3 de este mismo trabajo, hemos titulado «Recuperación de la Sociología de la religión».

No quiero terminar estas breves «reflexiones personales», sin preguntar, a quien proceda, qué nuevos cambios introduciría hoy, al cumplirse el Primer Cincuentenario, el Cardenal HERRERA ORIA, habida cuenta de las características y circunstancias actuales, en la Iglesia Católica y en la sociedad española.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOTOMORE, T. B., 1972: *Introducción a la Sociología*. Ed. Península. Barcelona (5.ª ed., pp. 223-237).

CARRIER, H., y PIN, E., 1969: *Ensayos de Sociología Religiosa*. Ed. Razón y Fe. S.A., Madrid (el cap. 13).

DESROCHE, H., 1972: *Sociología y Religión*. Ed. Península. Barc.

PRADES, J., 1994: «La religión y el centro sagrado de la sociedad». En *Formas modernas de religión*. Alianza Editorial. Madrid, pp. 117-128.

SANCHEZ JIMÉNEZ, J., 1986: *El Cardenal Herrera Oria*. Encuentro Ediciones. Madrid.

VÁZQUEZ, J. M.ª, 1967: *Realidades Socio-Religiosas de España*. Editora Nacional. Madrid.

Unidad y pluralismo en el compromiso sociopolítico de los cristianos

LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA*

UN MAREMOTO EN LA IGLESIA ITALIANA

El día 11 de abril de 1985 unas palabras de Juan Pablo II reclamando el «compromiso (sociopolítico) unitario» de los católicos produjeron en la Iglesia italiana un tremendo maremoto, cuyas consecuencias se notaron también en España. Fue con ocasión del II Congreso Nacional de la Iglesia italiana, celebrado en Loreto entre los días 9 y 13 de abril de 1985 Recordemos cómo fueron los hechos.

Un mes antes de la apertura del Congreso, el profesor Alberto Monticone, por entonces presidente de la Acción Católica Italiana, publicó un artículo en el que defendía la incorporación de los cristianos a organizaciones promovidas por grupos no cristianos. El día 17 de marzo la sección «Acta diurna», de *L'Osservatore Romano,* encomendada a un redactor perteneciente a *Comunione e Liberazione*, publicó una réplica durísima en la que no se mencionaba el nombre de Monticone pero se citaban textualmente sus frases. Más tarde el diario *Avvenire*, dirigido por miembros del mismo Movimiento, comentaría: «*L'Osservatore* replica a un desconcertante escrito del presidente de la Acción Católica, y lo tacha sin dignarse honrarlo ni con la cita de su nombre.»

Caldeados así los ánimos, comenzó el Congreso en el que el teólogo napolitano Bruno Forte desarrolló una ponencia titulada «El camino de la Iglesia en Italia después del Concilio». En ella afrontaba la tensión existente entre los que llamó «cristianos de presencia» *(cristiani della presenza),* partidarios de promover obras propias desde las cuales hacerse presentes en la sociedad, y los «cristianos de mediación» *(cristiani della mediazione)*, partidarios de mezclarse con los demás ciudadanos en espacios de carácter no confesional.[1]

Los «cristianos de presencia» —en opinión de Bruno Forte— pretenderían ser una fuerza de choque o un bloque compacto frente a un mundo en crisis. El nombre alude al hecho de que propugnan una «presencia militante» de los valores cristianos en oposición a las corrientes de pensamiento y a los movimientos políticos de matriz no cristiana.

Llamó, en cambio, «cristianos de la mediación» a quienes han preferido vivir «en la frontera», contribuyendo con su militancia entre los no cristianos a que los valores del

---

* Instituto Superior de Pastoral. Madrid.

1 FORTE, Bruno: «Il cammino della Chiesa in Italia dopo il Concilio» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA: *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini. Atti del 21 convegno ecclesiale,* Editrice A.V.E., Roma, 30 ed., 1985, p. 107).

Reino penetren en la sociedad y a que la sensibilidad y aspiraciones de la sociedad penetren en la Iglesia. El nombre alude al deseo de ser mediadores entre los valores cristianos y la cultura actual.

El teólogo napolitano se manifestó claramente partidario de los «cristianos de mediación». Tras alegrarse de que se hubieran debilitado los lazos que durante muchos años ligaron a la Iglesia italiana con la Democracia Cristiana, terminó diciendo: «El mensaje del Evangelio no puede identificarse con ninguna propuesta mundana, con ninguna ideología, y por esto tampoco la Iglesia desea ser identificada con ninguna fuerza histórica, grupo de intereses o partido.»[2] En tono similar se desarrollaría después la ponencia del Cardenal Pappalardo.[3]

Algunos democratacristianos se sintieron ofendidos, pero mucho más todavía los miembros de *Comunione e Liberazione* y del *Opus Dei* que unos meses antes habían lanzado la idea de crear un nuevo partido católico, más fiel a la jerarquía que la Democracia Cristiana.

Así estaban las cosas cuando el día 11 de abril Juan Pablo II dio comienzo a su esperado discurso en el que muchos creyeron percibir —más adelante discutiremos si con razón o sin ella— un llamamiento al voto unitario de los católicos italianos y a la agrupación de todos ellos en organizaciones de carácter confesional. He aquí sus palabras:

> «La historia nos recuerda que a lo largo del desarrollo de los acontecimientos no han faltado tensiones y divisiones, pero siempre ha prevalecido la tendencia hacia un compromiso que, en la libre madurez de las conciencias cristianas, no podía dejar de manifestarse unitario (*un impegno che, nella libera maturazione delle coscienze cristiane, non poteva non manifestarsi unitario*), sobre todo en los momentos en que lo ha requerido el bien supremo de la nación. Esta enseñanza de la historia sobre la presencia y el compromiso de los católicos no se ha olvidado; más aún, en la realidad de la Italia de hoy se mantiene presente en el momento de las opciones responsables y coherentes que el ciudadano cristiano está llamado a tomar.»[4]

Estas palabras del Papa despertaron el estupor de unos (que no aplaudían) y el entusiasmo de otros (cuyos aplausos interrumpieron el discurso hasta 24 veces). A las pocas horas había estallado una polémica sin precedentes cuyos ecos llegaron hasta España, como pudo verse en el Congreso de Evangelización celebrado unos meses después.

Nosotros dejaremos para más adelante el desenlace de este asunto. Antes conviene analizar más despacio la importancia de lo que aquí estaba en juego. Se trata, en efecto, de algo que trasciende las circunstancias concretas de la Iglesia italiana.

---

2 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA: *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini...*, p. 110.

3 Cfr. PAPPALARDO, Salvatore: «La Chiesa segno e strumento di riconciliazione (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA: *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini...*, pp. 147-173).

4 GIOVANNI PAOLO II: «Allocuzione (11 aprile 1985)», n. 8 (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA: *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini...*, p. 57). Traducción castellana en *Ecclesia*, 2.220 (11 de mayo de 1985), 574.

AVATARES DE UNA PROPUESTA INCONVENIENTE

Para que los católicos comprometidos socio-políticamente formaran un bloque monolítico sería necesario que la Doctrina Social de la Iglesia propusiera un modelo concreto de organización social, lo cual no ocurre.

Es verdad que Pío XI, a la vez que criticó la solución capitalista y la solución socialista, propuso en la *Quadragesimo anno* (1931) un modelo alternativo de organización social, inspirado en los antiguos gremios medievales, que se ha dado en llamar *corporativismo* o *corporatismo*.[5]

Así como los sindicatos son organizaciones horizontales, las corporaciones serían organizaciones verticales que vinculan de arriba abajo a cuantos trabajan en una misma rama de la vida económica, social o cultural. El orden propuesto por Pío XI no sólo comprendía la organización de cada una de la profesiones en su correspondiente corporación, sino también la del conjunto de las mismas.[6] Era una especie de «tercera vía» entre el capitalismo y el socialismo; o, como dijo Hales, «el camino intermedio de los católicos».[7]

El sistema corporativo tenía una larga tradición entre los católicos sociales desde mediados del siglo XIX[8] por basarse en la armonía entre las clases, y, de hecho, León XIII manifestó en varias ocasiones su aprecio por él: «Nos deseamos grandemente ver restablecidas estas corporaciones en todas partes, para salvación del pueblo, de acuerdo con las necesidades de los tiempos, bajo los auspicios y el patrocinio del episcopado.»[9] En 1885, ante unos peregrinos franceses, llegó a decir que sólo la Iglesia «tiene el secreto de los difíciles problemas sociales que agitan el mundo. Nos mismo, en varias circunstancias, hemos indicado esos remedios. Nos hemos exhortado a los fieles católicos de todos los países a resucitar las sabias instituciones o corporaciones obreras que en tiempos mejores nacieron y florecieron bajo la inspiración de la Iglesia».[10]

Sin embargo, León XIII no se atrevió a asumir plenamente el modelo corporativo en la encíclica *Rerum Novarum* (1891). Al contrario, rechazó el borrador que había encargado al jesuita Matteo Liberatore porque hacía una apuesta demasiado decidida por él.

En cambio con la *Quadragesimo anno*, de Pío XI, el corporativismo emergió con fuerza. Fue una propuesta desafortunada. En primer lugar porque no es tarea de la Iglesia proponer alternativas técnicas. Hoy lo vemos con más claridad que entonces. Y, en segundo lugar, porque el inciso de *Quadragesimo anno*, 91-96 —que, según ha declarado el jesuita Oswald von Nell-Breuning, principal redactor de la Encíclica, se vio obli-

---

5 Pío XI: «Quadragesimo anno», 78-90 (*Once grandes mensajes*. BAC, Madrid, 14ª ed., 1992, pp. 92-97).

6 Cfr. AZPIAZU, Joaquín: *El estado corporativo*. Razón y Fe, Madrid, 1934.

7 Cfr. HALES, E. E. Y.: *The Catholic Church in the Modern World*, Doubleday-Image, Garden City, 1960, cap. 16.

8 Cfr. JARLOT, Georges: *Le régime corporative et les catholiques sociaux. Histoire d'une doctrine*, Flammarion, Paris, 1938.

9 LEÓN XIII: «Humanum genus (20 de abril de 1884)», n. 24 (*Doctrina pontificia*, t. 2, BAC, Madrid, 1958, p. 183).

10 LEÓN XIII: «Discurso a los círculos católicos de obreros franceses (24 de febrero de 1885)», n. 3 (*Doctrina Pontificia*, t. 3, BAC, Madrid, 2ª ed., 1964, p. 198).

gado a introducir a petición del propio Pío XI—[11] hizo pensar a muchos que la «tercera vía» propuesta por la Iglesia coincidía con el corporativismo fascista. De hecho, no sólo Franco con sus sindicatos verticales en España, sino también Salazar en Portugal, Dollfuss en Austria y el mariscal Petain en Vichy invocaron expresamente en su favor la Doctrina Social de la Iglesia. Es verdad que Pío XI afirmó rotundamente que las corporaciones deben ser asociaciones de derecho privado y, por lo tanto, los agentes productivos tienen absoluta libertad para incorporarse a ellas o dejar de hacerlo,[12] pero eso pasó desapercibido.

Pío XII insistió todavía varias veces en la organización corporativa de la economía; provocando incluso un grave incidente diplomático. El 10 de agosto de 1946, en carta dirigida a Charles Flory con ocasión de la Semana Social de Estrasburgo, escribió: «Es indudable que, en las circunstancias actuales, la forma corporativa de la vida social, y especialmente de la vida económica, favorece prácticamente la doctrina cristiana concerniente a la persona, a la comunidad, al trabajo y a la propiedad privada.»[13] En un país recién salido del régimen de Vichy, estas afirmaciones provocaron un profundo malestar e hicieron correr ríos de tinta. Fue un auténtico «incidente» que el Papa intentó desactivar un año después con la carta dirigida a la XXXIV Semana Social. Para cortar la polémica, Pío XII afirmó que, en la carta del año anterior, no se estaba refiriendo a «sociedades corporativas», sino a «sociedades cooperativas», «como el contexto claramente lo hacía ver».[14] Aunque resultaba un poco difícil aceptar que todo se había debido a un error de transcripción, como el Papa parecía sugerir («error» que, por otra parte, se habría repetido en el texto oficial de «Acta Apostolicae Sedis»), todo el mundo dio el incidente por zanjado.

El caso es que aquel incidente hirió de muerte la propuesta corporativa. Pío XII perdió toda esperanza de que algún día llegara a implantarse. Esta propuesta de la *Quadragesimo anno* —dijo dos años después— «casi parece ofrecernos, desgraciadamente, un ejemplo de aquellas ocasiones oportunas que se dejan escapar por no aprovecharlas a tiempo».[15] La cruda realidad es que el corporativismo estuvo vinculado al fascismo y desapareció tras la derrota de éste en la Segunda Guerra Mundial.

Juan XXIII, en la *Mater et Magistra*, guardó un significativo silencio sobre el corporativismo,[16] por lo que muchos se preguntaron si ese silencio debía interpretarse como un abandono clandestino de la propuesta. Unos años después Pablo VI no tendrá reparo en

---

11 Poco antes de finalizar los trabajos, envió Pío XI un texto manuscrito en italiano sobre el fascismo, el cual debía ser incorporado en el lugar más apropiado» (NELL-BREUNING, Oswald von: *Wie sozial ist die Kirche*, Patmos Verlag, Düsseldorf, p. 119). Cfr. también del mismo autor *Octogesimo anno: Stimmen der Zeit*, 187 (1971), 289-296; esp. 291-293.

12 Pío XI: *Quadragesimo anno*, 86-87 (ed. cit., p. 95).

13 Pío XI: *Carta a la XXXIII Semana Social Francesa*, 10 de julio de 1946 [GUTIÉRREZ GARCÍA, José Luis (ed.), *Cartas de la Santa Sede a las Semanas Sociales*, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1978, p. 115].

14 Pío XI: *Carta a la XXXIV Semana Social Francesa*, 18 de julio de 1947 (ed. cit., pp. 123-124).

15 Pío XI: «Discurso a la Unión Internacional de Asociaciones Patronales Católicas (7 de mayo de 1949)», n. 6 (*Doctrina Pontificia*, t. 3, p. 987).

16 Hay tan sólo unas débiles alusiones a las «organizaciones de tipo profesional». Cfr. JUAN XXIII: «Mater et magistra», 88 y 102 (*Once grandes mensajes*, pp. 154 y 157).

afirmar que la Iglesia ha superado ya «una cierta preferencia histórica por las formas corporativas y por las asociaciones mixtas».[17]

No se trata de discutir aquí si el corporativismo era un buen modelo desde el punto de vista técnico. El gran economista Schumpeter, por ejemplo, admitió su viabilidad. Como es sabido, en su obra *Capitalismo, socialismo y democracia* (1942), presagió que el socialismo acabaría derrotando al capitalismo, para desgracia de la democracia.[18] Pues bien, en una conferencia dictada en Nueva York el 30 de diciembre de 1949 dijo: «Una reorganización de la sociedad según las líneas de la Encíclica *Quadragesimo anno*, aunque no sea aparentemente posible más que en sociedades católicas o en sociedades en las que la posición de la Iglesia católica es lo suficientemente fuerte, ofrecería indudablemente una alternativa frente al socialismo que evitaría la alternativa del "Estado omnipotente".»[19]

La cuestión que aquí se ventila —insisto— no es si el modelo corporativo que en otro tiempo propusieron los papas era técnicamente bueno o no, sino si entra dentro de las competencias de la Doctrina Social de la Iglesia —«que es algo inseparable de la doctrina que ella enseña sobre la vida humana»—[20] proponer al conjunto de la sociedad e imponer a los católicos un modelo socio-económico concreto.

Curiosamente, el mismo Pío XI había escrito que la Iglesia debe «interponer su autoridad, no ciertamente en materias técnicas, para las cuales no cuenta con los medios adecuados ni es su cometido, sino en todas aquellas que se refieren a la moral».[21] Pero eso no le impidió defender unas cuantas páginas después el modelo corporativo.

LEGÍTIMO PLURALISMO SOCIOPOLÍTICO

Hoy la Iglesia tiene mucho más claro que no es su misión proponer un sistema socioecónomico concreto. Juan Pablo II, en la *Sollicitudo rei socialis*, afirmó expresamente que «la Doctrina Social de la Iglesia no es una "tercera vía" entre el *capitalismo liberal* y el *colectivismo marxista*, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una *categoría propia*».[22]

La Doctrina social está, en efecto, en un plano distinto al de los sistemas económicos. Se sitúa —como dice el Papa a continuación— en el plano de la *teología moral*.[23] Aporta grandes orientaciones éticas, pero no ofrece a la humanidad la maqueta detallada de una nueva sociedad. Somos nosotros los llamados a «inventar» soluciones que sean respetuosas con dichas exigencias éticas. Y escribo «soluciones» en plural porque, en prin-

17 PABLO VI: «A voi lavoratori (22 de mayo de 1966)», núm. 7 (GALINDO, Pascual: *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, t. 2, ACE, Madrid, 70 ed., 1967, p. 3118). La traducción castellana, en vez de «ha superado», dice erróneamente «triunfando».

18 Cfr. SCHUMPETER, Joseph A.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, 2 tomos, Orbis, Barcelona, 1983.

19 SCHUMPETER, Joseph A.: «La marcha hacia el socialismo», *Papeles de Economía Española*, 6 (1981) 365.

20 JUAN XXIII: *Mater et magistra*, 222 (ed. cit., p. 189).

21 PÍO XI: *Quadragesimo anno*, 41 (ed. cit., p. 77).

22 JUAN PABLO II: «Sollicitudo rei socialis», 41 g (*Once grandes mensajes*, p. 689).

23 *Ibídem* (p. 690).

cipio, debemos afirmar que la enseñanza social de la Iglesia sería susceptible de múltiples encarnaciones y puede inspirar una pluralidad de programas políticos, proyectos sociales y modelos económicos que serían diversos entre sí.

Para diseñar un modelo de sociedad, o simplemente un programa político, que respete el acervo de exigencias éticas que constituyen la Doctrina Social de la Iglesia es necesario echar mano de los instrumentos de análisis social y de los conocimientos técnicos que la humanidad ha ido desarrollando y perfeccionando a través de la historia. Y, por suerte o por desgracia, esos conocimientos no gozan de la precisión de las matemáticas. En el estado actual de las ciencias sociales nadie puede pretender que su acción política sea rigurosamente *científica*. Esta es la razón por la que, aun inspirándose todos los creyentes en esa sabiduría acumulada a lo largo de los siglos, «una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes», como dijo con precisa concisión Pablo VI.[24]

Unos años antes el Concilio Vaticano II había escrito ya: «Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida inclinará (a algunos creyentes) en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia. Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común.»[25]

Sirviéndonos de una comparación utilizada en otro contexto por Thielicke,[26] podríamos decir que la Doctrina Social de la Iglesia no es un plano topográfico donde aparece marcada en rojo la ruta exacta que debemos seguir, sino más bien una brújula que orienta la dirección de nuestra marcha. Teniendo en cuenta los accidentes del terreno —ríos, precipicios, etc.— será tarea nuestra pensar cuál es el recorrido que menos nos separa de la dirección marcada por la brújula. Eso permite, desde luego, ciertas variantes en la ruta (por eso el pluralismo legítimo), pero no nos da una libertad ilimitada.

PLURALISMO NO DEBE SER SINÓNIMO DE DISPERSIÓN

Hemos visto que no existe una única dirección socio-política que tengamos obligación de seguir todos los cristianos en nombre de nuestra fe. ¿Qué es, entonces, lo que quiso decir Juan Pablo II con aquella llamada al «compromiso unitario» de los católicos? Una nueva polémica surgida seis años después permitió aclararlo. El Cardenal Ruini, Vicario del Papa para la Diócesis de Roma y Presidente de la Conferencia Episcopal Italia-

24 PABLO VI: «Octogesima adveniens», 50 a (*Once grandes mensajes*, p. 525).
25 CONCILIO VATICANO II: «Gaudium et spes», 43 c (*Once grandes mensajes*, pp. 430-431).
26 THIELICKE, Helmut: *Esencia del hombre*, Herder, Barcelona, 1985, p. 296.

na, al inaugurar los trabajos de la Comisión Permanente del Episcopado, reclamó nuevamente el «compromiso unitario de los católicos en el ámbito político (...) en la forma respetuosa que el Santo Padre ya usó en el Congreso de Loreto». Inmeditamente se repitió el escándalo de 1985. Al día siguiente los periódicos simplificaban las palabras del Presidente de la Conferencia con títulos como «los obispos piden el voto para la Democracia Cristiana», por lo que el Cardenal consideró necesario aclarar que «la unidad política de los católicos se refiere a los valores, a los contenidos que debemos intentar vivir en el tejido social». Posteriormente el Papa expresó públicamente su conformidad con la interpretación que dio Ruini a sus palabras de Loreto.[27]

De hecho, la Alocución del Papa de 1985 contenía un párrafo que debería haber aclarado las dudas, pero entonces no se le prestó suficiente atención. Decía así:

«Existe, debe existir, una unidad fundamental, que es anterior a todo pluralismo y es la única que permite al pluralismo ser no sólo legítimo, sino también deseable y útil. La coherencia con los propios principios y la consecuente concordia en la acción por ellos inspirada son condiciones indispensables.»[28]

Así, pues, el Papa, no pretendió cuestionar el pluralismo reconocido por la *Gaudium et spes* y la *Octogesima adveniens*, sino señalar que el pluralismo —para que sea legítimo— tiene unos límites.

Da la sensación, sin embargo, de que hoy existe un pluralismo sociopolítico verdaderamente ilimitado. Es verdad que las posturas religiosas se correlacionan con las opciones políticas. Según la última Encuesta Europea de Valores (1999), entre los votantes del PP predominan los muy buenos católicos y los católicos practicantes; entre los del PSOE, los católicos no practicantes y los no creyentes; entre los de IU, los no creyentes; entre los nacionalistas de centro derecha, los católicos poco practicantes; y entre los nacionalistas de izquierda, los no creyentes.[29] Pero encontramos católicos —incluso muy buenos católicos— en todo el abanico político, desde *Euskal Herritarrok* hasta el *Movimiento Católico Español*, lo cual produce la sensación de que el Evangelio aporta tan sólo un adorno religioso compatible con cualquier opción.

Recordemos que el texto de la *Gaudium et spes* citado un poco más arriba terminaba diciendo: «Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común.» Sería necesario, en mi opinión, institucionalizar espacios de diálogo donde los creyentes comprometidos en la transformación de la sociedad puedan discutir entre sí, con el eventual asesoramiento de expertos en ciencias sociales y Doctrina Social de la Iglesia, la pertinencia de las diversas opciones. Creemos, además, que en algunos casos extremos la jerarquía de la Iglesia no debería dudar en desautorizar determinadas opciones como incompatibles con la fe cristiana.

---

27 Cfr. *Ecclesia* 2548 (5 de octubre de 1991), 1469.

28 GIOVANNI PAOLO II: «Allocuzione» (11 aprile 1985), n. 8 (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA: *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini...*, p. 57). Traducción castellana en *Ecclesia*, 2.220 (11 de mayo de 1985) 574.

29 ANDRÉS ORIZO, Francisco: *La política* [ELZO, Javier, y ANDRÉS ORIZO, Francisco (dirs.): *España 2000, entre el localismo y la globalidad. La Encuesta Europea de Valores en su tercera aplicación, 1981-1999*, Fundación Santa María, Madrid, 2000, p. 246].

COLABORACIÓN CON LOS NO CREYENTES

Relacionado con la cuestión del pluralismo legítimo en el compromiso sociopolítico de los cristianos está la cuestión de la colaboración con los no creyentes.

En los años sesenta y setenta el clima eclesial fue bastante favorable a esa colaboración. Como es sabido, la *Pacem in terris* (1963) fue la primera encíclica dirigida no sólo a los católicos, sino también «a todos los hombres de buena voluntad». En ella observaba Juan XXIII:

> «Los principios hasta aquí expuestos brotan de la misma naturaleza de las cosas o proceden casi siempre de la esfera de los derechos naturales. Por ello sucede con bastante frecuencia que los católicos, en la aplicación práctica de estos principios, colaboran de múltiples maneras con los cristianos separados de esta Sede Apostólica o con otros hombres que, aun careciendo por completo de la fe cristiana, obedecen, sin embargo, a la razón y poseen un recto sentido de la moral natural.»[30]

Pronto se vio que esa colaboración «con todos los hombres de buena voluntad» se convirtió en uno de los *leitmotivs* del Concilio.[31] De hecho, la comisión redactora de la *Gaudium et spes* rechazó la propuesta presentada por un padre conciliar de exigir a los católicos que se comprometieran únicamente en partidos «fundados sobre la libertad, la humanidad o los principios cristianos», condiciones sin las cuales —según el enmendante— sería imposible cualquier colaboración.[32] El Concilio precisó cuál es el fundamento de la colaboración con los no creyentes: el hecho de tener «valores humanos comunes».[33] Cual es la condición para colaborar: Que se trate de hombres «de buena voluntad».[34] Y se especificaron diversos objetivos sobre los que debe recaer el trabajo en común: el reconocimiento efectivo de los derechos de la familia,[35] la política nacional e internacional,[36] la acción caritativa y social,[37] la vida cultural,[38] la recta ordenación de la economía,[39] la escuela,[40] la justicia social, la paz y la libertad.[41]

Unos años más tarde el Sínodo de los Obispos de 1971, recomendó «la colaboración con todos aquellos que creen en Dios, para promover la justicia social, la paz y la liber-

---

30 JUAN XXIII: «Pacem in terris», 157 *(Once grandes mensajes,* p. 253).

31 Cfr. CONCILIO VATICANO II: *Gaudium et spes,* 21 f, 43 b, 88 a, 90 b; *Ad gentes,* 11 b, 12 c, 15; *Apostolicam actuositatem,* 8 f, 11 c, 14, 27...

32 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II,* volumen IV, pars VII, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma, 1978, pp. 571-572.

33 CONCILIO VATICANO II: *Apostolicam actuositatem,* 27 b (Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar, BAC, Madrid, 70 ed., 1970, p. 620).

34 CONCILIO VATICANO II: *Apostolicam actuositatem,* 11 c, 14 b (ed. cit., p. 600 y 605).

35 CONCILIO VATICANO II: *Apostolicam actuositatem,* 11 c (ed. cit., p. 600).

36 CONCILIO VATICANO II: *Apostolicam actuositatem,*14 (ed. cit., pp. 605-606).

37 CONCILIO VATICANO II: *Apostolicam actuositatem,* 8 f (ed. cit., p. 597).

38 CONCILIO VATICANO II: *Ad gentes,* 11 b (ed. cit., p. 672).

39 CONCILIO VATICANO II: *Ad gentes,* 12 c (ed. cit., p. 673).

40 CONCILIO VATICANO II: *Ad gentes,* 12 c (ed. cit., p. 673-674).

41 CONCILIO VATICANO II: *Nostra aetate,* 3 b (ed. cit., p. 832).

tad; más aún, también con aquellos que no reconocen al Autor del mundo, pero que, estimando los valores humanos, buscan la justicia sincera y honestamente».[42] Pablo VI volvió a insistir ese mismo año en la necesidad de discernir «en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se considera de urgente necesidad en cada caso».[43]

No podemos olvidar, sin embargo, que la Iglesia ha manifestado serias reservas frente a las dos grandes ideologías de nuestro tiempo. De forma rotunda dijo Pablo VI: «No es lícito favorecer a la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre y a su historia personal y colectiva. Tampoco apoya el cristiano la ideología liberal, que cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de iniciativas individuales y no ya como fin y motivo primario del valor de la organización social.»[44]

¿Significa esto que el cristiano debe excluir por principio todas las organizaciones que se inspiren en una u otra ideología (que, por cierto, son la mayoría)? No necesariamente. Juan XXIII hizo una distinción muy importante,[45] repetida después por Pablo VI,[46] entre la ideología y los movimientos históricos que se inspiran en ella, porque éstos pueden haberse ido transformando poco a poco de modo que ya no resulten tan inaceptables para una conciencia cristiana. Debido a ello, el grado de compromiso posible deberá ser objeto de un atento discernimiento, tanto en el caso de los movimientos socialistas,[47] como de los liberales.[48] Podríamos decir, pues, que «para Pablo VI la vinculación del creyente con estos movimientos ha de ser real, pero no incondicional».[49]

Lo que acabamos de caracterizar fue el clima eclesial predominante en los años sesenta y setenta. En cambio desde el comienzo de los ochenta muchos católicos —preocupados quizás por la pérdida de relevancia social que supone la dispersión de los creyentes en las más variadas organizaciones sociopolíticas— vienen defendiendo la conveniencia de fomentar las plataformas de inspiración cristiana (partidos políticos, sindicatos, medios de comunicación social, etc.).

Naturalmente, ni desde el punto de vista ético ni desde el punto de vista democrático hay nada que oponer a la creación de tales plataformas de inspiración cristiana. Los cris-

---

42 *La justicia en el mundo*, III, 4 (SÍNODO DE LOS OBISPOS, 1971: *Documentos*, Sígueme, Salamanca, 1972, p. 76).

43 PABLO VI: «Octogesima adveniens», 4 b *(Once grandes mensajes*, p. 497).

44 PABLO VI: *Octogesima adveniens*, 26 (ed. cit., p. 510).

45 JUAN XXIII: «Pacem in terris», 159 *(Once grandes mensajes*, p. 254).

46 PABLO VI: *Octogesima adveniens*, 30 (ed. cit., pp. 511-512).

47 PABLO VI: *Octogesima adveniens*, 31 (ed. cit., p. 512).

48 PABLO VI: *Octogesima adveniens*, 35 (ed. cit., p. 514).

49 CAMACHO, Ildefonso: *Creyentes en la vida pública. Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia*, San Pablo, Madrid, 1994, p. 85.

tianos tienen derecho a promoverlas como cualquier otro grupo existente en la sociedad. Es, sin embargo, una cuestión de oportunidad pastoral. En otro lugar analicé las ventajas y los inconvenientes de tales espacios de inspiración cristiana[50] y no procede repetirlo aquí.

50 Cfr. GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis: *Cristianos de presencia y cristianos de mediación*, Sal Terrae, Santander, 1989.

Teología y Ética ante los nuevos problemas y desafíos

JOSÉ ROMÁN FLECHA*

El título del tema que se me ha pedido es uno de esos que asustan al que trata de escribir con honestidad. El discurso exigiría la ciencia y la sabiduría de los clásicos, la ironía de los más perspicaces y la clarividencia de los augures.

Nuestra aportación a este número de la revista SOCIEDAD Y UTOPÍA se limitará, por tanto, a algunas reflexiones personales, con la esperanza de que puedan ser compartidas, o al menos, acogidas con benevolencia, por los lectores.

Seguramente la metodología más sencillo sea la de apelar a aquel expediente tradicional que comenzaba cada cuestión tratando de dejar un poco clara la «comprensión de los términos» empleados en el enunciado de la tesis propuesta.

1. TEOLOGIA Y ÉTICA

La Teología no es sólo una asignatura en el plan de estudios de un seminario. Mucho menos es un título que se exhibe oportuna e importunamente ante los ojos desorbitados o suspicaces de una sociedad pluralista. Es ciertamente una titulación académica, de vieja y noble prosapia, pero es también un referente indispensable para la cultura. Y, además, es para muchos de nosotros la «profesión» que hemos elegido pararealizaros, en el sentido más rico del término. «Profesamos» en la academia una disciplina que resume y compromete la fe que «profesamos» cada día en el ágora.

También la Ética, por su parte, está enriquecida y desafiada por esa doble carga semántico-significativa. Uno puede reflexionar en el aula sobre la inesquivable dimensión ética del ser humano, pero nunca podrá hacerlo con absoluta coherencia si en la vida de cada día no trata de vivir de acuerdo con unos valores éticos respetables. La Ética, como la Teología, nunca se da por satisfecha en el ámbito de los saberes si no llega a poder reflejarse en el mundo de los sabores. Una y otra pueden ser presentadas como *scientia* y como *sapientia*.

Durante siglos y siglos, marcharon íntimamente unidas estas dos disciplinas, que eran a la vez creencia y creancia, experiencia y vivencia. Esa convivencia no siempre ha sido armónica. Con una reincidencia pendular y obstinada, la una ha corrido el riesgo de usurpar el tesoro y hasta la identidad de la otra. Y la otra ha hecho lo propio con la una.

* Universidad Pontificia de Salamanca.

Cuando la Teología ha sido reducida a Ética, se ha profanado el misterio, reduciéndolo a límites pragmáticos. Cuando la Ética ha sido reducida a Teología, se ha dificultado el diálogo y la tolerancia entre los humanos, relegando el discernimiento racional al ámbito del positivismo religioso-magisterial.[1]

Al parecer, el mundo secular ha tratado de concederles, o más bien imponerles, un divorcio. Pero ni el otorgamiento ni la exigencia han sobrevenido sin malestar y desasosiego para todos. Cuando la Teología se queda sin las ventanas a la calle que le ofrece la Ética, se *asfixia* en su buhardilla de única claraboya abierta a las nubes. Cuando la Ética se aleja de la Teología corre el riesgo de convertirse en algarabía de patio de Monipodio, en gritería de mercado, en pregón de bando municipal o en demanda de juzgado.

Quizá la dificultad fundamental esté precisamente en el fundamento. En esa inevitable querencia y querella entre lo absoluto y lo relativo. Si el Absoluto absoluto no se embarra con las cuestiones relativas, mal puede ser evocado como norma. Pero si el Absoluto se convierte en relativo, puede perder el norte quien ya no sabe por dónde queda la estrella polar. Si la peripecia y el negocio de lo relativo no se relacionan con el Absoluto, todo queda relativizado: todo vale y nada vale. Pero si lo relativo se convierte en un Absoluto, la nación o la raza, el dinero o el poder pueden resucitar el viejo itinerario que va del cainismo al nazismo, de la romanización a la talibanización. Lo malo de estos procesos es que siempre hay algún hermano-extraño, que queda yaciendo por tierra.

Como ya se adivina, el problema viene de lejos. A la cultura occidental hace mucho tiempo que le resulta casi tan complejo como lograr la cuadratura del círculo el intento de plantear adecuadamente la relación entre la naturaleza y la gracia, entre la fe y la razón, entre la mística y la ascética, entre lo divino y lo humano, la trascendencia y la inmanencia.[2] En el occidente y sus arrabales el péndulo se nos dispara siempre por la tangente. Seguramente nos hace falta tomar en serio de una vez el misterio de la encarnación de Dios en una naturaleza humana. La síntesis cristológica nos ayudaría a vislumbrar la relación dialógica y diacónica entre la tesis de la contemplación teologal y la antítesis de la acción antropologal. Sólo entonces el logos y el icono cristológicos, se nos harían a la vez cristonómicos.

En este punto y hora de los comienzos del nuevo milenio, una de las cuestiones pendientes fundamentales es precisamente la de la clarificación de esa parentela o vecindad entre la Teología y la Ética. De su bienquerencia o malquerencia dependen muchas preguntas difíciles y brotan muchas respuestas logradas o malogradas.

2. LOS NUEVOS PROBLEMAS

«El género humano se halla en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero» (*GS*, 4). Como se puede comprobar por estas y otras muchas expresiones, el Concilio Va-

1 A estas cuestiones nos hemos referido ampliamente en nuestra *Teología Moral Fundamental*, Madrid 1994, 122-127.

2 La reflexión sobre la relación entre la fe y la razón lleva a plantearse inmediatamente la cuestión sobre los cometidos actuales de la teología: cf. JUAN PABLO II: *Encíclica Fides et ratio* (14-9-1998), 92-99.

ticano II fue plenamente consciente de la novedad de los hallazgos y acontecimientos que estaban generando una nueva cultura (cf. *GS*, 54). Con ella aparecían nuevas posibilidades para el hombre y también nuevos problemas técnicos y éticos.

Nuevos problemas. Ya en 1932, Gabriel Marcel establecía una distinción entre el misterio del ser y el problema del ser.[3] Es verdad que él mismo nos avisaba del riesgo de convertir este binomio en un lugar común filosófico, bien ajeno al carácter original y aventurado que había tenido al principio. Para Marcel, el problema es «algo que con lo que me encuentro, algo que hallo todo entero frente a mí, pero que puedo por eso mismo circunscribir y reducir, mientras que el misterio es algo en lo que yo mismo estoy comprometido, y que por tanto no es pensable más que como una esfera donde la distinción del "en mí" y el "ante mí" pierde su significación y su valor inicial».[4]

Según él, el problema sería manejable por una técnica apropiada, mientras que el misterio trasciende por definición toda técnica concebible.

El ser humano se enfrenta a lo largo de su vida con multitud de problemas. Unos lo son en cuanto amenazan a su ser y otros en cuanto que constituyen un riesgo para su ser-así. Problemas de alimentación y de salud, de vivienda y de trabajo, de cultura y de seguridad van ritmando los días y, con mucha frecuencia, las noches en blanco de las personas que no encuentra una fácil solución para ellos. Son problemas antiguos que, con frecuencia, se presentan con una urgencia nueva. Su novedad puede ser de tipo cuantitativo, pero también de carácter cualitativo.

Evidentemente, la gravedad y la urgencia de estos y otros problemas dependen del área geográfica en la que vive la persona, del desarrollo del país al que pertenece o del grado de bienestar que puedan ofrecer las instituciones. Por lo que se refiere a esta hora concreta de la historia, subrayamos tan sólo tres campos problemáticos que parecen responder a esa pregunta por la novedad del momento.

2.1. La aldea global

La globalización de nuestra sociedad, por lo que se refiere a la cultura, a los bienes y a los servicios, parece ser un hecho imparable. Precisamente en este momento hará falta un cuidadoso ejercicio de discernimiento para valorar sus ventajas y considerar los enormes desequilibrios que este panorama puede crear en el mundo.

Por otra parte, es bien sabido que nos encontramos hoy situados y desgarrados entre una tendencia a la globalización y una afirmacion obstinada y con frecuencia violenta de la propia identidad, personal, grupal o nacional. La primera tendencia parece orientarnos al futuro. La segunda tiende a subrayar los elementos —con frecuencia epidérmicos y anecdóticos— que nos mantienen ligados al pasado.

En este momento, en que tenemos la sensación de vivir en el medio de un puente entre culturas, percibimos con preocupación la reivindicación del derecho humano a la migracion y las enormes complicaciones humanas, sociales, económicas, políticas y religiosas que

3 Cf. S. PLOURDE: *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel*, Montréal-París 1985, 367-375; 422-425.
4 G. MARCEL: *Être et avoir*, París 1935, 169.

comporta. El aumento de los flujos migratorios nos ha llevado a comprobar la existencia o el resurgir de la xenofobia en nuestro ámbito cultural. Al mismo tiempo, podemos descubrir nuevas e insospechadas formas de pobreza, tanto fuera como dentro de nuestras fronteras.

Nuestra sociedad ha afrontado con enormes dificultades una larga marcha hacia la democracia, que ha sido aceptada como sistema ideal de organización de la sociedad. Sin embargo, percibimos sus fallos. Lo que había de ser un instrumento lo vemos convertido en un fin, que puede justificar la elección de cualquier medio. La afirmación de la verdad parece a veces una ofensa al espíritu y a la práctica democrática.

Desde los tiempos de John Locke es de buen tono apostar por la tolerancia y permisividad. Pero la tolerancia es un problema ético de difícil delimitación.[5]

2.2. Las nuevas tecnologías

Un segundo capítulo de preocupaciones éticas se centra en el problema creado —o tal vez agudizado— por las nuevas tecnologías. Gracias a ellas, y más que nunca a lo largo de la historia, el ser humano se ha convertido de manipulador en manipulado.

La manipulación del ser humano comienza ya en sus primeros momentos. La investigación sobre el hombre y sobre sus componentes genéticos es un descubrimiento espectacular. Puede ser empleado con fines terapéuticos, especialmente en el campo fantástico de la medicina predictiva. Pero no faltan las preocupaciones sobre el uso de estas nuevas posibilidades técnicas. Baste recordar la manipulación no terapéutica del genoma, las patentes de determinadas secuencias y, por consiguiente, de nuevos procedimientos y fármacos así como la posibilidad de una nueva colonización de los países en vías de desarrollo. Ni el Código de Helsinky —actualizado en Tokyo y en Venecia— ni el Convenio de Biotecnología firmado en Oviedo (1997) por los países del Consejo de Europa parecen ofrecer una suficiente tutela para la defensa de la dignidad del ser humano, como sujeto de experimentación o de manipulación genética.

Por otra parte, la exploración y explotación del entorno por parte del ser humano suscita hoy una preocupación casi unánime. Los motivos para la inquietud son innumerables. Entre ellos, es habitual mencionar la deforestación sin medida, la explotación masiva de los carburantes fósiles, la disminución de la capa de ozono, el calentamiento de la atmósfera, la disminución de la biodiversidad, los proyectos de modificaciones transgénicas en plantas y animales. Todo ello nos hace pensar que hace tiempo hemos ya sobrepasado los límites de un crecimiento sostenible.[6]

Un tercer grupo de problemas pendientes —e incluso agravados con el tiempo y con la nueva técnica—, se centra en las nuevas posibilidades de transmisión del conocimiento y de la información. Ésta se presta con demasiada frecuencia a la manipulación de las noticias y en consecuencia a una manipulación de las ideas y los sentimientos. Ha sido muchas veces denunciado el uso irrespetuoso de la publicidad, tanto consciente como subliminal. Por otra parte, las nuevas tecnologías informáticas constituyen un nuevo riesgo

5 Remitimos aquí a J. R. FLECHA: *Cristianismo y Tolerancia*, Salamanca, 1996.

6 Cf. D. H. MEADOWS; D. L. MEADOWS, y J. RANDERS: *Más allá de los límites del crecimiento*, Madrid, 1992.

para la educación y una amenaza para la propiedad intelectual así como para la privacidad de las personas y los datos que le afectan.

2.3. La persona en la sociedad

Parecería que los nuevos problemas quedan relegados al campo de las nuevas herramientas y de las posibilidades que ofrecen. Sin embargo, la problemática que se plantea al estudioso de la Ética tiene mucho más que ver con la autocomprensión humana que con el multiplicado alcance de los instrumentos de los que puede disponer.

Se puede decir que el siglo pasado ha supuesto un cambio notable para esa comprensión del ser humano, que hoy se ve fragmentado, parcelado y, con frecuencia, anulado. Las definiciones de la persona son con frecuencia reduccionistas. El hombre ha empezado a sentir miedo ante los productos de sus propias manos.[7]

Si cabe decir eso de los individuos de la especie humana, caben todavía algunas indicaciones particulares. El siglo XX será recordado también por los cambios de todo tipo que ha supuesto la nueva comprensión de la identidad y del puesto de la mujer en el mundo. Es un motivo de satisfacción constatar el surgimiento de una conciencia de igualdad, colaboración y complementariedad entre la mujer y el varón.

Sin embargo, esta nueva conciencia trae aparejadas urgentes cuestiones sobre la formación de la mujer, la defensa de sus derechos y la admisión de su voz y su presencia en todos los foros de la vida social y política. Es preciso recordar que «la mujer representa un valor particular como persona humana y, al mismo tiempo, como aquella persona concreta, por el hecho de su feminidad. Esto se refiere a todas y cada una de las mujeres, independientemente del contexto cultural en el que vive cada una y de sus características espirituales, psíquicas y corporales, como, por ejemplo, la edad, la instrucción, la salud, el trabajo, la condición de casada o soltera».[8]

En estrecha vinculación con este tema se plantea en este momento el de las posibilidades y los riesgos de la intelección de la familia como una comunidad abierta a nuevas formas de autocomprensión, de interpretación y de lenguaje, así como de institucionalización.

Por otra parte, las modernas técnicas de reproducción humana asistida han venido a contribuir a la modificación de la comprensión del papel de la familia en la sociedad y, en concreto, en la transmisión de la vida. La ley española 35/1988 afirma explícitamente que es preciso reconocer a la mujer el derecho a formar el tipo de familia que ella considere como conveniente. El papel del padre queda en muchos casos relegado al ámbito del anonimato o de la irresponsabilidad. Los embriones no implantados quedan sometidos al peligro del abandono y de la muerte. El hijo se convierte en objeto de un derecho, mientras que, por otra parte, aumenta el número de los hijos de nadie.[9]

---

7 Cf. JUAN PABLO II: *Encíclica Redemptor hominis* (4-3-1979), 15.

8 JUAN PABLO II: *Carta apostólica «Mulieris dignitatem»* (15-8-1988), 29.

9 J. R. FLECHA: «La fuente de la vida», *Manual de Bioética*, Salamanca, 1999, 111-130; id., «¿Existen límites en la procreación asistida?», en J. GAFO (ed.): *Procreación humana asistida: aspectos técnicos, éticos y legales*, Madrid, 1998, 211-323.

2.4. Los derechos humanos

La mención de la familia nos lleva a recordar que también se ha convertido en problemática la relación del hombre con otros «objetos» sociales, producido por la iniciativa humana. Las instituciones son ambivalentes en sí mismas. No han de ser demonizadas a priori. Es cierto que la Ética ha llegado a referirse a las estructuras de pecado, pero hay que reconocer que el espíritu humano ha de permanecer vigilante y atento a los signos de los tiempos para poder reconocer también las estructuras de gracia.

El hombre es un ser simbólico. Es por eso necesariamente cultural. Incluso cuando se niega a vivir en una cultura o a colaborar para crear una cultura, está actuando de forma positiva, aunque sea en el sentido contrario. Es urgente preguntarnos qué tipo de cultura estamos creando o permitiendo que surja.[10]

En este momento comprendemos que es preciso sobrepasar la cultura de la injusticia para intentar proyectar una cultura de la equidad y la solidaridad. Es necesario trascender la antigua cultura de la guerra —también la de la pretendida guerra justa— para comenzar a crear una cultura de la paz. La polemología ha de ser sustituida por la irenología. Y ésta no podrá construirse sin una nueva reflexión sobre los derechos y deberes del hombre.[11]

El hombre, sin adjetivaciones. Los individuos, las agrupaciones sociales y la comunidad internacional han de considerar con escrúpulo los derechos de los extranjeros, los emigrantes y los refugiados, los de todos los explotados, los comprados y vendidos como esclavos, los sometidos a experimentación y manipulación. Especial atención se merecen precisamente los más débiles e indefensos, como las mujeres y los niños —también los no nacidos—, que tantas veces sufren las mil formas de la violencia, los enfermos y los ancianos, que padecen de soledad o de abandono.

2.5. El «marketing» moderno

Resulta asombroso comprobar las modernas investigaciones en el campo del mercado. Las grandes multinacionales de la producción han impuesto un estilo totalmente nuevo de relaciones: entre persona y persona, entre persona y empresa, entre empresas y empresa (B2B), entre empresas y Estados. Las grandes áreas de distribución están imponiendo en este momento sus ritmos y sus normas no sólo al comprador, sino también al productor.

El *marketing* se presenta hoy como una «rama de la economía de empresa que analiza los gastos del consumidor y que trata de llegar a una estimación de la demanda, desa-

---

10 Remitimos con interés y simpatía al proyecto cultural promovido por la CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA: *Progetto culturale orientato in senso cristiano* (28-1-1997); CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA: «Fede, libertà, intelligenza». *Forum del progetto culturale,* Casale Monferrato, 1999; id., *Libertà della fede e mutamenti culturali,* Bologna, 2000; id., *Dopo 2000 anni di cristianesimo,* Milán 2000.

11 Cf. J. R. FLECHA (ed.): *Derechos humanos y responsabilidad cristiana,* Salamanca, Universidad Pontificia, 1999.

gregada según niveles de renta, difusión espacial, precios y otras características del mercado, incluida la comercialización de los productos».[12]

Las nuevas técnicas de mercado han «descubierto» la importancia y la necesidad de implementar un estilo de relación más personal con el cliente (CRM: *Client Relationship Managing*). La ventaja comercial parece asegurada por la sensación de seguridad y de fiabilidad que la empresa ofrece al cliente, pero esa estrategia impone un código de eticidad que, por otra parte, parece más rentable a largo plazo.

El mismo mundo de la empresa y de los mercados está dedicando hoy un gran esfuerzo por prestar una mejor atención a los «recursos humanos». Sin embargo, la misma selección del personal, las medidas de atención que se articulen, los proyectos de inversión en formación y seguridad requieren un sincero esfuerzo por tener en cuenta la dignidad de la persona y los valores éticos imprescindibles.[13]

3. LOS NUEVOS DESAFÍOS

Lo malo de algunos problemas es que resultan inevitables para el ser humano, que trata de ser y de ser-así. En ese caso se convierten en desafíos. Los que aquí hemos seleccionado, entre los que nuestra hora nos presenta, nos están ofreciendo ya una demanda de sentido. Nuestra reflexión se articulará en tres bloques. El primero se centra en unas preguntas inevitables para un repensamiento ético de nuestra cultura. En el segundo nos atrevemos a sugerir unos valores que juzgamos imprescindibles para una nueva civilización. Y en el tercero se apuesta por una oferta testimonial de actitudes nuevas como respuesta preliminar a los nuevos interrogantes y problemas.

3.1. Cuestiones fundamentales

Ante el panorama aquí apenas sugerido se nos presentan algunas preguntas que constituyen la trama última del tejido de la Ética. Como se puede imaginar, estas preguntas no son inocentes. Planteadas en forma de alternativa, apuesta intencionadamente por la segunda parte del binomio.

a) ¿Libertad de o libertad para? Recordemos unas palabras del Concilio Vaticano II: «La orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad, la cual posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo. Y con toda razón. Con frecuencia, sin embargo, la fomentan de forma depravada, como si fuera pura licencia para hacer cualquier cosa, con tal que deleite, aunque sea mala» (*GS*, 17).

   Nuestro mundo ha valorado con razón el ideal de la libertad. Pero se tiende con demasiada frecuencia a limitar ese anhelo a la llamada «libertad de ejerci-

12 R. TAMAMES, y S. GALLEGO: *Diccionario de economía y finanzas*, Madrid, 1995, 399.
13 Cf. L. SACCONI: *Etica degli affari*, Milán 1991, 170-175.

cio», mientras se olvida a veces las enormes exigencia de la «libertad de especificación». Importa educarnos para actuar libremente y para exigir las condiciones que hagan posible esa característica de lo humano. Pero importa mucho aprender a elegir responsablemente el objeto de nuestras decisiones libres.

En esta hora, que exalta hasta el extremo la «libertad de» como carencia de coacciones externas, es necesaria una educación ética que posibilite la «libertad para» la responsabilidad, la colaboración y el servicio.

b) ¿Legalidad o excelencia? Al final de un proceso en que la reflexión ética se ha visto privada de sus anclajes ontológicos, no ha quedado más remedio que intentar fundamentar derechos y deberes, valores y contravalores en la pura y desnuda normatividad legal. El ordenamiento positivo puede y debe hacer posible la convivencia en la sociedad plural. Pero los ideales éticos no se pueden construir sobre el entramado de la legalidad. Es más, las leyes han de responder a los principios morales y al bien común (cf. *AA*, 14). Sin embargo, las rápidas mutaciones que han afectado a nuestra cultura hacen que «las instituciones, las leyes, las maneras de pensar y de sentir, heredadas del pasado, no siempre se adaptan bien al estado actual de cosas» (*GS*, 7).

La Ética, precisamente en cuanto diversa de la legalidad, ha de ser creativa y ha de tender a la excelencia. A la excelencia convoca el ejercicio de las virtudes. Y las virtudes encuentran en la ley positiva tan sólo algunas indicaciones negativas o a lo sumo propedéuticas.

d) ¿Capricho o conciencia? El ser humano es el primer «liberto de la creación». No funciona adecuada y plenamente sobre un mecanismo automático de estímulos y respuestas. El hombre es capaz de hacer propuestas novedosas al medio. De ahí que la Ética no pueda ser reducida a la Etología. Precisamente en este momento, la educación ética ha de sobrepasar la tentación del determinismo y ayudar a redescubrir el papel insustituible de la conciencia.

«La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad» (*GS*, 16).

En los últimos tiempos, el abandono de la idea de una verdad universal sobre el bien ha llevado a muchos a cambiar profundamenta la misma concepción de la conciencia. Ésta no se concibe como el ejercicio racional de la aplicación del bien objetivo a una situación concreta, sino como una facultad autónoma que decide por sí misma la sustancia y los límites del bien y del mal. Esta visión individualista de la conciencia hace casi imposible ese diálogo que habría de unir a los cristianos con los demás hombres en la búsqueda y la realización de la verdad y del bien.[14]

14 Cf. JUAN PABLO II: *Encíclica «Veritatis splendor»*, 32; id., *Fides et ratio*, 98.

d) ¿Consenso o utopía? La sociedad pluralista ha necesitado darse a sí misma unas normas que facilitaran la convivencia. La sociedad democrática establece esas normas sobre el consenso expresado por las mayorías. Sin duda es un procedimiento aceptable para evitar enfrentamientos y luchas intestinas.

Sin embargo, el riesgo que comporta ese procedimiento es el de transmitir de forma más o menos subliminal la convicción de que el consenso social es el fundamento último de los valores éticos.[15] En ese caso, caerían en descrédito todas las minorías desiderativas, entre las cuales surgen los grandes pioneros —técnicos y éticos— que tienen el valor de aspirar a metas que parecen utópicas en el presente.

3.2. Valores humanos y humanizadores

A la vista de lo dicho, parece que se impone la urgencia de insistir en la educación de algunos valores éticos que se derivan de la dignidad misma de la persona y, en consecuencia, contribuyen a la humanización de su hacer y su convivir. Por razones de brevedad, se resumen aquí en tres puntos que resumen muchas otras implicaciones.

a) Capacidad de discernimiento. El discernimiento es la más preciosa de las herramientas de las que se sirve el ser humano a la hora de establecer un juicio sobre la acción. Curiosamente, la fe cristiana, lo ha considerado siempre como uno de los dones más preciosos del Espíritu de Dios. En el aprecio del discernimiento la naturaleza y la agracia se abrazan.

El discernimiento supone una buena base de humildad y exige una buena información sobre las posibilidades que se abren ante nosotros, una infatigable capacidad de diálogo, una decisión de insobornabilidad ante las ofertas halagüeñas, una capacidad de reflexión, una determinación a la hora de aplaudir o elegir las condiciones que hagan posible el valor más humano.

En una época marcada por mil ofertas axiológicas, se impone una paciente educación de este don y quehacer del discernimiento.

b) Amor a la justicia y la equidad. El aprecio por la justicia ha constituido una de las más altas banderas de la modernidad. Por desgracia, su realización práctica no ha corrido pareja con su afirmación teórica.

Precisamente al comienzo del nuevo milenio, Juan Pablo II ha recordado de forma dramática la situación de un mundo injusto que interpela a los cristianos y a todos los hombres y mujeres de esta hora:

> «Nuestro mundo empieza el nuevo milenio cargado de las contradicciones de un crecimiento económico, cultural, tecnológico, que ofrece a pocos afortunados grandes posibilidades, dejando no sólo a millones y millones de personas al margen del progreso, sino a vivir en condiciones de vida muy por debajo del mínimo requerido por la dignidad humana. ¿Cómo es posible que, en nuestro tiempo, haya todavía quien se muere de hambre;

15 También esta opinión ha sido criticada por JUAN PABLO II en la encíclica *Fides et Ratio*, 56.

quién está condenado al analfabetismo; quién carece de la asistencia médica más elemental; quién no tiene techo donde cobijarse?

El panorama de la pobreza puede extenderse indefinidamente, si a las antiguas añadimos las nuevas pobrezas, que afectan a menudo a ambientes y grupos no carentes de recursos económicos, pero expuestos a la desesperación del sin sentido, a la insidia de la droga, al abandono en la edad avanzada o en la enfermedad, a la marginación o a la discriminación social» (NMI 50).

Frente al panorama de las antiguas y nuevas formas de injusticia, al cristiano se le pide un esfuerzo para promover la nueva «imaginación de la caridad». Pero tal esfuerzo, nunca privativo de una confesión religiosa, ha de pasar por el establecimiento de un «nuevo orden internacional», no reducible a los meros equilibrios sociopolíticos sino necesariamente traducible en proyectos de justicia y equidad.[16]

c) Tenacidad y fidelidad. Por otra parte, parece necesario subrayar a la vez el carácter itinerante de la condición humana y la cariz de amenaza urgente que revisten las nuevas situaciones. Hace falta redescubrir la esperanza. Los lemas de una postmodernidad desencantada, que pretende haber visto caducados los plazos de las utopías, no pueden ofrecernos un billete de invitación para asistir pasivamente al espectáculo del «crepúsculo del deber», que ha descrito G. Lipovetsky.

La esperanza sólo se presentable cuando viene acompañada por la paciencia. Pero la paciencia no es confundible con la pasiva resignación, sino con la fiel tenacidad de la osadía que dosifica los plazos sin olvidar el fulgor de la meta.

3.3. Una alternativa a las actitudes éticas habituales

En consecuencia, un comportamiento ético responsable ante los nuevos problemas exige algunas actitudes peronales y comunitarias, que no siempre resultarán «políticamente aceptables». Hace ya unos cuantos años que, glosando el mandato evangélico, J.B. Metz escribía que al cristiano se le exigen con igual fuerza la presencia en su mundo y la diversisdad respecto al mundo —«da sein und anders sein»—. Sin la presencia, no podrá dar testimonio de la realidad. Sin la diversidad, su testimonio no será ni convincente ni interpelante.

a) Fidelidad a lo objetivo y amor a la verdad. La primera de las actitudes que aquí se propugnan es la del reconocimiento de la realidad y de nuestra fundamental religación a ella.
b) La solidaridad como don y como tarea. Por otra parte, el subjetivismo noético nos ha llevado al subjetivismo ético. Los valores morales no pueden ser vividos ni ac-

16 Cf. P. RICOEUR: *Soi-même comme un autre*, París, 1990, 264-278, donde dialoga con la *Teoría de la Justicia*, de John Rawls.

tuados desde el más clausurado y excluyente individualismo. «Portarse» éticamente es siempre «com-portarse» de acuerdo con unos valores que socializan al grupo humano de pertenencia del individuo.

La insolidaridad no es sólo el signo del fracaso de las relaciones institucionales, es también la señal del fracaso de las más elementales concepciones ontológicas y antropológicas.

c) Apertura al futuro y sentido de la itinerancia. Diversas corrientes filosóficas nos han llevado a identificar la verdad con la praxis. Como era de esperar, tal identificación nos habría de conducir a un pragmatismo inmediatista. Apenas nos damos cuenta de que tal actitud revela el infantilismo de nuestra cultura. El niño pretende que la satisfacción de sus deseos sea inmediata y automática.

La permanenecia en la inmediatez desiderativa nos arrastra irremisiblemente a la esclavitud de las adiciones a todas las drogas y sucedáneos. Solamente un adecuado crecimiento nos hace capaces de ir elaborando la dinámica del deseo. Sólo el adulto es capaz de interponer plazos entre la aparición del deseo y su satisfacción.

Es preciso aprender a superar la mentalidad inmediatista que, por una parte, glorifica la impelencia del deseo y, por otra, convierte en mágicos los poderes de la técnica. Frente a esas tentaciones se impone el aprendizaje de la esperanza y el lento ejercicio de la paciencia.

CONCLUSIÓN

Se mencionaba más arriba la distinción marceliana entre el problema y el misterio. Pues bien, esperamos que la mera evocación de los problemas que hoy desafían al ser humano nos haya hecho caer en la cuenta de que éstos trascienden su mera problematicidad. Los nuevos «problemas» son, al fin de cuentas, nuevos planteamientos e interrogantes sobre el eterno «misterio» del ser en general y del ser humano en particular.

En consecuencia, pensamos que, en este momento de la historia, nos enfrentamos con la necesidad y la posibilidad de dar un paso al frente para intentar repensar una educación ética holística y personalizante, cuyas líneas generales se resumen aquí apelando al clásico esquema de las relaciones que configuran al hombre.

3.1. Ética de la responsabilidad

Al considerar la relación del hombre con «lo otro», pensamos, en primer lugar en una Ética de la responsabilidad, tal como ha sido propugnada por Hans Jonas. Nunca como en este momento, el ser humano puede saberse y sentirse más responsable de su entorno, del mundo que le ha sido confiado y, de sí mismo.

La vivencia del *señorío* ante el mundo creado contradistingue al ser humano frente a los demás seres vivientes. Pero tal pretensión y vivencia no está privada de ambigüedad. El hombre se ha autocomprendido como señor omnipotente y como dueño absoluto del mundo. Su ansia de dominio parecía no tener límite. El pensamiento ecologista profun-

do puede haber exagerado sus postulados al tratar de cambiar el paradigma y hacer del ser humano un viviente más, y precisamente el último llegado a la casa cósmica. Pero ya hace años que Pablo VI nos dijo que si han hecho falta miles de años para que el hombre aprendiera a dominar la naturaleza, le ha llegado la hora de aprender a «dominar su dominación».[17]

3.2. Ética de la fraternidad

Por otra parte, el ser humano se realiza en una relación con «los otros». No puede vivir siempre contra-los-demás. Ni puede vivir al margen de los demás. El Concilio Vaticano II nos decía que «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social. La vida social no es, pues, para el hombre sobrecarga accidental. Por ello, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación» (*GS*, 25).

La alusión al diálogo con los hermanos no puede ser gratuita ni retórica. Es cierto que la razón humana encuentra difícil el descubrimiento del otro como un hermano. Si los roces diarios llevan al hombre a ver en el otro un obstáculo o un competidor, los ojos de la fe nos llevan a descubrirlo como hermano. La ética de la solidaridad, por elevada que sea, ha de dejar paso a una ética de la *fraternidad*.[18]

3.3. Ética de la filialidad

Por último, es preciso recordar que el hombre se realiza en una inesquivable relación con «el Absolutamente Otro».

Es cierto que, precisamente por su trascendencia, esta relación, que da sentido a las dos anteriores, tiende a ser olvidada en el mundo secular. No es extraño que, por un proceso de reduccionismo, el ser humano sea privado de esta referencia y, en consecuencia, dramáticamente empobrecido. El hombre no puede ser condenado a vivir como huérfano con la excusa de que así *alcanzará* más fácilmente su mayoría de edad.

Si la vivencia de la filialidad, el hombre difícilmente podrá vivir en fraternidad con los demás y en un señorío respetuoso hacia el mundo cósmico que él ha sido confiado.

Ante la presencia del *misterio* del Absoluto, hemos pasado de la manipulación a la indiferencia y de la blasfemia al neopaganismo. Seguramente ha llegado la hora de que el hombre recobre la conciencia del «hijo-hermano-señor» para poder vivenciar la acti-

---

17 *Insegnamenti di Paolo VI*, 8, Libreria Editrice Vaticana 1970, 1146-1147; cf. J. R. FLECHA: «La ecología», en A. A. CUADRÓN (ed.)., *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, 1993, 264.

18 Cf. J. R. FLECHA: «La fraternidad como vocación ética», en J. L. ILLANES (ed.), *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*, Pamplona, 2000, 409-425.

tud integradora que le hará sentirse sencillamente y gloriosamente hombre: «ni ángel ni bestia».

La Teología y la Ética vuelven a darse la mano. No para enfrentarse entre sí, sino para prestar su humilde contribución a la autocomprensión del hombre y a la gestión responsable de su mundo relacional que, ahora y precisamente ahora, se le presenta erizado de nuevos problemas y desafíos.

A la Doctrina Social de la Iglesia no le agrada un mercado tan libre

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ*

I. Porque la economía tiene un carácter instrumental.—II. Porque en la libertad de iniciativa económica hay unos valores éticos.—III. Porque el libre mercado tiene que reconocer unos límites.—IV. Porque el libre mercado también tiene necesidad de un marco institucional.—V. Porque la empresa se sitúa entre la persona y el Estado.—VI. Para que el mercado y la propiedad privada se relacionen correctamente.—VII. Porque trabajo humano es más que simple mercancía.—Abreviaturas y bibliografía.

La economía de libre mercado es una realidad que invade y penetra todos los espacios de la sociedad. Intento analizar en este trabajo algunos de sus rasgos más destacados, a la luz de la Doctrina social de la Iglesia (=DSI en adelante). No pueden alcanzarse conclusiones de carácter concreto. Pero eso no implica ausencia de líneas de actuación que sean válidas para superar determinadas limitaciones y condicionantes de los que afectan a grandes sectores sociales.

I. PORQUE LA ECONOMÍA TIENE UN CARÁCTER INSTRUMENTAL

La Iglesia tiene un «corpus» de doctrina social que ya es centenario y que se centra en la dignidad de la persona humana (*GS*, 12). El Papa actual, desde su encíclica programática *Redemptor Hominis*, impregna con esta valoración todo su magisterio. Este punto de partida también se puede aplicar y extender a materias de contenido la económico, como sector importante de la realidad social (GS, 63).

Para nuestra reflexión conviene saber que la DSI sobre la actividad económica se fundamenta en el carácter instrumental que la economía, de la que el mercado es parte interviniente, tiene para el desarrollo humano. Y que la economía está para el bien del hombre, y no a la inversa.

Ambas afirmaciones introducen en el análisis de la dimensión social de la economía un elemento aparentemente exógeno, si se concibe como un espacio controlado rigurosamente por criterios técnicos. Pero la DSI no se inmiscuye arbitrariamente en la economía, sino que lo hace de manera justificada, al resaltar la dimensión plenaria de la persona como inseparable de cualquier actividad humana.

* Universidad Pontificia de Salamanca. Madrid.

La Iglesia reconoce la legítima autonomía del saber económico y se reconoce sin competencia para pronunciarse sobre materias técnicas. Su autoridad incide en los aspectos morales que el conocimiento técnico, en nuestro caso económico, implica (*QA*, 41; *GS*, 36; *SRS*, 41). La Economía tiene una conexión necesaria con la felicidad del hombre, que es el fin último de todo el quehacer humano, inseparable de la dimensión social humana, a la que le que proporciona las directrices para alcanzar la ansia profunda de felicidad.[1]

En perspectiva cristiana el fin último del hombre trasciende su dimensión temporal y se proyecta a la eternidad. Es una perspectiva que también está presente en las enseñanzas de la Iglesia que hacen referencia al campo social (cfr. *SRS*, 31). Si la sociedad eliminara, omitiera o ignorara las consideraciones morales en materia económica, al menos a largo plazo, puede llevarla al fracaso.

II. PORQUE EN LA LIBERTAD DE INICIATIVA ECONÓMICA HAY UNOS VALORES ÉTICOS

La economía de libre mercado es un sistema de organización económica que se rige por la libre iniciativa de unos oferentes y de unos demandantes que coordinan sus decisiones a través del mercado. Aquí no es propio de ninguna autoridad recoger información sobre las necesidades demandadas, para poder planificar los suministros. Es, más bien, el propio mercado el que proporciona dicha información, la refleja en los precios, y así facilita la satisfacción ordenada y eficaz de tales necesidades.[2] Las sociedades que eligen este modelo económico aceptan que el hombre es responsable y libre para actuar y elegir libremente entre las diversas alternativas que se le ofrecen a su ser racional.[3]

En un mercado eficiente se manejan precios eficientes. Al fijar el mercado, que tiende a la mayor eficiencia de los precios, de acuerdo con los resultados de la oferta y la demanda, se resuelve el trinomio clásico de la economía: qué bienes y servicios se han de producir (su cantidad y calidad); cómo los ha de producir (asignación de las personas y los recursos materiales disponibles), y para quién se han de producir (distribución de las rentas generadas al producir). Esto no se da en la economía planificada, porque en ella son los poderes públicos quienes toman estas decisiones.[4]

La DSI destaca reiteradamente la «bondad» de la economía de libre mercado porque respeta la libertad individual y la libre iniciativa privada como motores iniciales de la economía (*MM*, 51; *PT*, 18). El reconocimiento del derecho a la iniciativa económica redunda en provecho del propio individuo y en el bien común. La praxis opuesta, que con-

1 Cfr. SIEBERT, Horst: «Los incentivos, la eficiencia y la equidad en la economía de mercado», en CONSEJO PONTIFICIO JUSTICIA Y PAZ (ed.): *Aspectos éticos y sociales de la economía*. Ed. PPC. Madrid, 1995, p. 161.

2 Cfr. MÉLE, Domènec: «El mercado», en CADRÓN, Alfonso: *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993, p. 490. Ver también SAMUELSON, Paul A., y NORDHAUS, William D.: *Economía*. Ed. McGraw-Hill. Madrid, 1998, 15.ª ed., pp. 22 y ss.

3 Cfr. SIEBERT, Horst: *Los incentivos...*, cit., p. 147.

4 Cfr. MÉLE, Domènec: *El mercado...*, cit., pp. 490-491; SAMUELSON, Paul A., y NORDHAUS, William D.: *Economía*, cit., pp. 24-25.

lleva la negación de tal derecho, acarrea consecuencias nefastas para todos. El abolir la capacidad creadora en una economía planificada, lleva a los ciudadanos a caer en la pasividad y en la sumisión ante aparato burocrático estatal. Sus resultados finales los hemos vistos desautorizados en la reciente historia (*SRS*, 15; *CA*, 24) hasta el extremo de modificar el escenario mundial y dejar la impresión de que la alternativa capitalista es la única opción posible.

La DSI se ocupa ahora en precisar los valores y las falacias del modelo de libre mercado. La cuestión la plantea, con toda su crudeza, la encíclica *Centesimus Annus*, en la que el Papa se pregunta si «*se puede decir quizá que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalismo, y que hacia él estén dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad*». Ante este interrogante se posiciona a favor y en contra.

A favor: «*Si por "capitalismo" se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de "economía de empresa", "economía de mercado" o simplemente de "economía libre"*.

En contra: *Pero si por "capitalismo" se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada, de forma estable, en un contexto político que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa*» (*CA*, 42).

En esta cita parece condensado, de manera espléndida, lo esencial del pensamiento social de la Iglesia sobre la economía de mercado, algunos de cuyos puntos se desarrollan a continuación.

III. PORQUE EL LIBRE MERCADO TIENE QUE RECONOCER UNOS LÍMITES

La cita precedente transmite un juicio favorable de la DSI sobre la economía de mercado, sobre la que aduce algunas matizaciones dignas de consideración. Todas ellas pretenden demostrar que, cuando se absolutiza la libertad individual y se olvida su necesaria subordinación a fines de otra índole, el modelo socio-económico resultante se vuelve contra el hombre (*CA*, 39). Conviene, pues, conocer las limitaciones insertas en el sistema de libre mercado, tal como las expone el Magisterio Social de la Iglesia y de las que a continuación se presentan algunas.

Primera.—No todas las necesidades humanas fundamentales se satisfacen con el dinamismo del mercado.

Por un lado, existen bienes que no son *vendibles*, porque no alcanzan precios con atractivo suficiente para asegurar su producción o, simplemente, porque es imposible aplicarlas a cualquier valor económico (por ejemplo, el valor de ciertos bienes espirituales o afectivos). Pero eso no significa que no sean necesarios para el desarrollo pleno del hombre. Además, también puede haber personas que no dispongan de los recursos nece-

sarios para *comprar* lo indispensable para su propia subsistencia y un desarrollo humano digno. Si eso se diera, y de hecho se da, se puede afirmar que el libre intercambio no garantiza el mínimo que le corresponde a los seres humanos en razón de propia su dignidad humana *(CA*, 34).

A esta realidad apunta la acuciante denuncia formulada por *CA*: *«hoy muchos hombres, quizá la gran mayoría, no disponen de medios que les permitan entrar de manera efectiva y humanamente digna en un sistema de empresa, donde el trabajo ocupa una posición realmente central. No tienen posibilidad de adquirir los conocimientos básicos que les ayuden a expresar su creatividad y desarrollar sus capacidades. No consiguen entrar en la red de conocimientos y de intercomunicaciones que les permitiría ver apreciadas y utilizadas sus cualidades. Ellos, aunque no explotados propiamente, son marginados ampliamente, y el desarrollo económico se realiza, por así decirlo, por encima de su alcance, limitando incluso los espacios ya reducidos de sus antiguas economías de subsistencia»* (*CA*, 33).

Se trata, en suma, de reconocer la incapacidad que tiene la economía de mercado para incorporar en su espacio a quienes se encuentran fuera de su frontera porque carece de toda capacidad para competir. Aunque, por otra parte, se le asigna al Estado la tarea de gestionar los recursos y de desarrollar una reingeniería estadal. Estamos, pues, ante un fallo de este modelo en relación con una distribución justa de los bienes, ya que a algunos no les asegura ni siquiera lo que les pertenece por su condición de hombres.[5]

Es cierto que esta dificultad puede subsanarse si se aplica un modelo de impuestos eficientes, que originen pocas distorsiones en las decisiones de los afectados y sus cargas administrativas que les afecten sean las mínimas posibles, y de subsidios equitativos y progresivos que, mediante transferencias, sea capaz de modificar la distribución de la riqueza que resulte de las solas fuerzas del mercado, allí donde la injusticia alcance tales extremos.[6] Las políticas de seguridad social cumplen también un importante papel en este sentido. Pero esta solución nos alejaría del esquema de economía de mercado en su estado puro, aunque hay quienes niegan esta afirmación.[7]

Segunda.—Los mecanismos del mercado no resultan idóneos para la defensa y preservación de los bienes colectivos. Así sucede, por ejemplo, en los casos del medio ambiente *(CA*, 40). Porque desde la perspectiva individual, es cierto que vale la eficiencia en la asignación de los recursos que brinda el mercado. Pero ese mercado no siempre es capaz de tener en cuenta, ni de aprovecharse más racionalmente de estos recursos, si se tiene en cuenta el interés general. La explicación de esta deficiencia del mercado se debe,

---

5 Esta observación es compartida por economistas. *«Adam Smith no tenía totalmente razón al afirmar que una mano invisible consigue canalizar a los individuos que buscan egoístamente su propio provecho hacia la promoción del "interés público", si éste comprende una distribución justa de la renta y de la propiedad.»* SAMUELSON, Paul A., y NORDHAUS, William D.: *Economía*, cit., p. 279. *«Un sistema de mercado perfecto por sí mismo sería totalmente incapaz de remediar incluso la gran injusticia distributiva. Este sistema es totalmente compatible con tener toda la riqueza concentrada en muy pocas manos.»* HAMOND, Peter J.: «La ética, la distribución, los incentivos, la eficiencia y los mercados», en *Aspectos éticos...*, cit., p. 75.

6 Cfr. HOUTHAKKER, Hendrik S.: «La ética de los mercados y los precios», en *Aspectos éticos...*, cit., p. 88.

7 El actual modelo liberal de economía de mercado tiene previsto que el Estado atenderá a los necesitados, asegurándoles una renta mínima estipulada con generosidad, según BELTRÁN, Lucas: *Cristianismo y economía de mercado.* Unión Editorial. Madrid, 1986, pp. 135-136.

como indican los mismos tratadistas de economía, a la presencia de elementos ajenos a la mercado —*externalidades*—, es decir, a los costes de producción, que no se recogen en el precio del producto elaborado.[8] Sucede igual con servicios como el de vigilancia, o con bienes públicos como los parques, que, una vez producidos, todos los aprovechan de manera indivisible. Esto imposibilita su acomodo en el sistema de mercado, porque nadie estará dispuesto a pagar individualmente por ellos.[9]

Tercera.—La incapacidad que tiene el mercado para determinar la bondad ética de los bienes que se piden y que, por tanto, se producen.

Lo que hay que producir se decide en función del precio, con independencia de que sean bienes morales/inmorales o de que pretendan satisfacer necesidades primarias y básicas o superfluas y artificiales. Es una desviación de la actividad económica que tiene por misión la de contribuir al verdadero bien del hombre. Y esta deficiencia alcanza su expresión máxima en la actual cultura del consumismo, que nos descubre una triple razón: que los consumidores, por un lado, hacen unas elecciones inadecuadas, y, por otro; que la publicidad influye para desear y adquirir este tipo de productos (*CA*, 36); y que la solución a este problema es responsabilidad compartida por los consumidores, los empresarios y el Estado.

Cuarto.—El mercado tampoco tiene autosuficiencia para contrapesar, por sí mismo, los desequilibrios que pueden ocasionarse al fijar los precios fuera del circuito de la oferta y la demanda. Así ocurre cuando ciertos grupos concentran gran parte del poder económico de un determinado sector. O cuando se conciertan políticas comerciales para imponer un determinado precio. En otras ocasiones, aunque extremas, existen situaciones de monopolio.[10]

IV. PORQUE EL LIBRE MERCADO TAMBIÉN TIENE NECESIDAD DE UN MARCO INSTITUCIONAL

Estas situaciones suelen ser consecuencia, según advierte la DSI, de una competencia económica llevada a su límite y de la carencia de un marco jurídico-institucional adecuado que sirva de cauce al mercado para alcanzar el bien común (*QA*, 88, 107 y 109).

---

8 Se han ideado algunos mecanismos para generar un sistema de incentivos que motive a las empresas para que minimicen los daños al medio ambiente, internalizando los costes sociales que tales perjuicios provocan. Así las empresas evalúan si les conviene invertir en mejorar su comportamiento ecológico, de acuerdo con el principio «quien contamina paga». Cfr. SAMUELSON, Paul A.,y NORDHAUS, William D.: *Economía*, cit., p. 278.

9 *«Cuando los usos de los bienes no están en competencia, como en el caso de bienes públicos, lo racional del mecanismo del mercado no funciona muy bien (...), y el sistema de dar el bien al que más ofrece no tiene mucho mérito ya que el consumo de una persona no excluye el consumo de otra»*, afirma SEN, Amartya: «Algunos aspectos económicos y sociales contemporáneos», en *Aspectos éticos...*, cit.,p. 138.

10 Señala SIEBERT que *«la espontaneidad del mercado puede ser puesta en peligro por el comportamiento de las empresas. Las empresas que maximizan el beneficio, pueden mejorar su situación mediante la reducción de la competencia. Ellas pueden formar carteles y organizarse en otras formas de cooperación para reducir la competencia; pueden intentar conseguir una posición de monopolio mediante un crecimiento interno o mediante fusiones»*, señala Siebert: *«Los incentivos, la eficiencia y la equidad en la economía de mercado.»* SIEBERT, Horst: *Los incentivos...*, cit., pp. 152-153.

En un primer momento, muy ideológico, se discutió sobre la conveniencia, e incluso sobre la necesidad, de una intervención del Estado en la dimensión y funcionamiento de la economía. El debate se alargó a través de los dos últimos siglos. La visión ideológica ha propiciado que después se desarrolle un debate política y económicamente más técnico.

El liberalismo individualista, que surgió a fines del siglo XVIII, defendía que el poder público tenía prohibida, de manera total y absoluta, la intervención en el mundo de la economía, mientras que los intelectuales de la naciente órbita socialista pretendían demostrar la necesidad de que las manos del Estado condujeran el proceso económico, fundamentalmente a través de la propiedad pública de los medios de producción.

Ambas posturas, extremistas, las criticó la Iglesia desde y en el momento de su planteamiento *(RN*, 25 y 26). La historia se ha ocupado de manifestar las consecuencias sociales ocasionadas por cada uno de estos planteamientos y de sus respectivas aplicaciones *(CA*, 12; 26 y ss.).

Es indudable que el desarrollo de la actividad económica, y, por tanto, el funcionamiento del mercado, se relaciona íntimamente con el bien común de la sociedad. Por eso la autoridad pública está obliga a intervenir de alguna manera *(QA*, 110). Esta intervención estatal hoy afortunadamente no se discute. Pero lo que no está suficientemente aclarado es el grado y las circunstancias en las que tal intervención pública haya de realizarse en este campo.

La regla sobre la base de la cual ha de dilucidarse esta cuestión, según la DSI, dada por el principio de subsidiariedad, enunciado por las encíclicas papales hace ya casi setenta años *(QA*, 79-80). Merced a dicho principio, queda claro que la iniciativa privada goza de la primacía en el proceso económico, pese a lo cual corresponde al poder público ayudar en todo aquello que el sector privado no alcance por sí solo a satisfacer las exigencias del bien común.

A la autoridad del Estado le corresponde establecer y asegurar un sistema jurídico institucional que haga posible el sano funcionamiento de la economía libre, que es lo que constituye la condición indispensable para que el mercado cumpla rigurosamente su función.

Así lo expone Juan Pablo II, para quien al Estado «le corresponde determinar el marco jurídico dentro del cual se desarrollan las relaciones económicas y salvaguardar así las condiciones fundamentales de una economía libre, que presupone una cierta igualdad entre las partes, no sea que una de ellas supere totalmente en poder a la otra, que la pueda reducir prácticamente a la esclavitud» *(CA*, 15).

También insiste sobre ello cuando enseña que «la actividad económica, en particular la economía de mercado, no puede desenvolverse en medio de un vacío institucional, jurídico y político. Por el contrario, supone una seguridad que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes. La primera incumbencia del Estado es, pues, la de garantizar esa seguridad, de manera que quien trabaja y produce pueda gozar de los frutos de su trabajo y, por tanto, se sienta estimulado a realizarlo eficiente y honestamente» *(CA*, 48).

El marco jurídico institucional que resulte de esa intervención estatal ha de tender, primero, a garantizar el pleno respeto de los derechos fundamentales de la persona, también en el ámbito de la economía. Después, a impedir situaciones en las que se prohíba

un funcionamiento correcto del mercado competitivo, para no disuadirlo de que aporte de bienes al crecimiento económico y al pleno empleo, para alejar desconfianzas sobre la estabilidad del sistema monetario, la indefensión de los bienes colectivos y la imposibilidad de satisfacer las necesidades primordiales de los más marginados y para minimizar la preocupación por una distribución más equitativa de la riqueza entre todos los hombres.[11]

V. PORQUE LA EMPRESA SE SITÚA ENTRE LA PERSONA Y EL ESTADO

Si se acepta el papel rector que la DSI asigna al principio de subsidiariedad en el campo de la economía, y que, en virtud del mismo, le corresponde la primacía a la iniciativa personal en la actividad económica, hay que reconocer la función importante e insustituible que le corresponde a las empresas y demás asociaciones intermedias para frenar la intervención del Estado, pues, en caso contrario, encontraría la vía libre para dominar y absorber a los individuo y a las asociaciones, que estarían indefensos ante tamaño poder.

Por consiguiente, son dichas entidades y el Estado los responsables de controlar las fuerzas del mercado, que han de orientarse hacia la satisfacción de las exigencias fundamentales de las personas y de la sociedad *(CA*, 35). Se notará, por tanto, que esta tarea de contención y reorientación de las fuerzas del mercado le corresponde conjuntamente a dichas personas, asociaciones y cuerpos del poder público. Cada una deberá asumir el protagonismo según las circunstancias de tiempo y lugar demanden.

La empresa, que ha llegado a constituir una pieza fundamental en la actual economía occidental, es ahora una de las denominaciones que la DSI utiliza para identificar este modelo económico *«economía de empresa»* *(CA*, 32 y 42). Es también sintomática una propuesta que, al referirse al *«empresario indirecto»* usa un concepto que abarca tanto a personas como a instituciones de distinto tipo y al Estado mismo. Así nos permite considerar esa modalidad *empresarial* y determinar las condiciones económicas bajo las cuales deben concretarse las negociaciones entre particulares, especialmente las de índole laboral *(LE*, 16 y 17).

La última encíclica social es rica en principios y en criterios orientativos sobre la tarea que le incumbe a la empresa en el conjunto de la economía. El elemento que tiene la prioridad en ella es el trabajo humano. Es en la empresa se concentran y organizan los factores que integran la producción y que deben afrontarlo de forma apropiada para satisfacer las necesidades que demandan las sociedades modernas. Las empresas se constituyen, de esta manera, en auténticas *comunidades de trabajo*, que favorecen el desarrollo de un cúmulo de virtudes personales, algunas tan importantes como la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en la asunción de riesgos, la lealtad en las relaciones interpersonales y la solidaridad *(CA.*, 32 y 43).

---

11 La exposición más amplia sobre las funciones del Estado en la economía aparece en *CA* 48. Resume todas las tareas arriba detalladas. En otros pasajes la DSI también habla de este cometido. Por ejemplo, *RN*, 23; *QA*, 110; *MM*, 52; *MM*, 54; *MM*, 55; *GS*, 70; *PP*, 33; *PP*, 34; *LE*, 17; *CA*, 15; *CA*, 19; *CA*, 40.

Esta perspectiva agranda el significado que tiene la comunidad empresarial para la DSI, al explicar los motivos por los que la Iglesia no admite, como criterio único e índice definitivo de la buena marcha de la empresa, obtener beneficios «a cualquier precio» (*CA*, 35). Porque la persona humana y el respeto a sus derechos son los que ocupan el lugar preferente en la concepción económica de la DSI. Por eso rechaza que, para cuidar la dimensión de la vida empresaria, se permitan actuaciones que vayan en detrimento de la unidad de dirección. Ésta debe mantenerse para que pueda realizarse una actividad productiva eficaz. También debe promoverse, como expresión auténtica de dicha comunidad de intereses la participación activa de los trabajadores en los asuntos de la empresa (*MM.*, 91 y 97; también, *GS*, 68).

Por otra parte, a la hora de tomar decisiones sobre los bienes que ha de producir una empresa, sobre el lugar dónde ha de invertir o sobre los métodos de producción que va a emplear, la empresa toma parte en ello de manera decisiva, pero ateniéndose a la dimensión moral implicada en cualquiera de las opciones y de las formas de consumo de la sociedad, y cuidando la conservación de un ambiente natural y humano sanos, corrigiendo u orientando las tendencias espontáneas o inducidas que en cada uno de esos campos señala el mercado (*CA*, 36 y 40).

Pero existen, además de la empresa, diversos y variados tipos de asociaciones intermedias que afectan directamente al mercado. Pueden ser de orden sindical, profesional, de consumidores, empresariales, ecologistas, etc. Justo es reconocer que desempeñan una tarea muy decisiva presionando sobre el mercado para lograr que haya equilibrio entre la tendencia habitual, que la lleva hacia la búsqueda del máximo beneficio y para que se tutelen otros bienes o derechos, que también son imprescindibles y necesarios si el hombre ha de caminar hacia su desarrollo integral.

A la hora de proteger los derechos humanos en el sector económico, la DSI, señala que la responsabilidad principal le corresponde no al Estado, sino a cada una de las personas, de los diversos grupos y de las asociaciones que articulan la sociedad. Así indica abiertamente quiénes son los sujetos que están al cargo de este cometido (*CA*, 48).

VI. PARA QUE EL MERCADO Y LA PROPIEDAD PRIVADA SE RELACIONEN CORRECTAMENTE

En conexión con lo anterior y como continuación de ello, se plantea ahora la existencia de la relación mutua que debe darse entre el mercado y la propiedad privada, así como los límites a los que uno y otra están sometidos y que les impiden a cualquiera de ellos que se conviertan en valores absolutos. Está claro que el mercado contribuye a crear y distribuir riqueza siguiendo el criterio de la mayor eficiencia. La riqueza se asigna a los hombres bajo la forma de propiedad privada, sin la cual es impensable el funcionamiento del mercado.[12]

Sin embargo, es preciso recordar que la aceptación del derecho natural a la propiedad privada está inseparablemente unido a otro principio de la DSI: el del destino universal

12 MÉLE, Domènec: *El mercado*, cit., p. 498.

de los bienes, formulado definitivamente por el Concilio Vaticano II, que afirma: *«Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad»* (*GS*, 69).

Dicho principio, que Juan Pablo II califica de *«primer principio de todo el ordenamiento ético-social»* (*LE*, 19), manifiesta el carácter de relatividad que afecta seriamente a la propiedad privada. Como ya se ha dicho anteriormente, el mercado, con todas sus virtualidades, no siempre pretende una distribución de la riqueza que respete las exigencias de ese principio, que la DSI considera fundamental.[13] Al contrario, no es raro que el reparto de bienes resulte injusto a la luz del mencionado principio. Si nos atenemos a la realidad de la que hablan las estadísticas, sobre el gran número de personas y de pueblos que se ven privados incluso de aquello que les es indispensable para vivir de manera digna, y en no pocas ocasiones sin culpa alguna de los afectados.

Ante esa constatación, la DSI no se conforma sólo con insistir reiteradamente sobre la vigencia de un principio ético que considera fundamental,[14] sino que expone también algunas de las consecuencia que se derivan de él y que se refieren al uso de la propiedad privada en una economía que funciona en régimen de libre mercado.

Primero.—Señala que está dentro del orden querido por Dios un afán de lucro, en su justa medida y como medio de la obtener lo que es necesario para la propia subsistencia personal y familiar. Esto prohíbe que el lucro desmedido se convierta en un fin en sí mismo, prescindiendo ahora de que los medios empleados lícitos o ilícitos, o de que pueda llevar a otros a la exclusión de la parte que le corresponda sobre los bienes creados (*CA*, 31). La misma encíclica continúa insistiendo en esta doctrina cuando afirma que *«este tipo de propiedad no tiene ninguna justificación y constituye un abuso ante Dios y los hombres»* (*CA*, 43).

Esa postura, además de constituir una injusticia social, se resuelve contra la propia plenitud personal, puesto que se sabe, por experiencia, que la sola acumulación de bienes materiales no basta para proporcionar la felicidad humana pues en la condición de consumistas, *«cuanto más se posee más se desea, mientras las aspiraciones más profundas quedan sin satisfacer, y quizá incluso sofocadas»* (*SRS*, 28).

Segundo.—La DSI demanda que las inversiones deben hacerse para proporcionar posibilidades de trabajo y beneficios suficientes para la población presente y futura (*GS*, 70). En este sentido *«la opción de invertir en un lugar y no en otro, en un sector productivo en vez de en otro, es siempre una opción moral y cultural. Dadas ciertas condiciones económicas y de estabilidad política absolutamente imprescindibles, la decisión de invertir, esto es, de ofrecer a un pueblo la ocasión de dar valor al propio trabajo, está asimismo determinada por una actitud de querer ayudar y por la confianza en la Providencia, lo cual muestra las cualidades humanas de quien decide»* (*CA*, 36).

---

13 Cfr. BELLAVITE, Enrico, y FONTANA, Stefano (A cura): «La destinazione dei beni», *Atti del colloquio internazionale nel centenario della «Rerum Novarum»*. Città del Vaticano, 14-15 maggio 1991. Edizioni Cercate. Verona, 1992. 172 pp.

14 Cfr. *QA*, 44; *MM*, 19; *MM*, 119; *GS*, 69; *PP*, 23; *LE*, 14; *SRS*, 42; *CA*, 6; *CA*, 31.

Tercero.—Es una función propia de la autoridad pública el impedir que se abuse de la propiedad privada en contra del bien común (*QA*, 49; *GS*, 71). Le corresponde al Estado y a la sociedad entera garantizar que a nadie le falte lo necesario para satisfacer sus necesidades humanas fundamentales (*PP*, 23; *CA*, 34 y 35). Porque es un deber de justicia, que no de caridad, el dar a los que están en necesidad extrema de aquello que uno tiene en exceso, de lo superfluo (*QA*, 50).

Cuarto.—La DSI también llama la atención sobre la dimensión flexible del derecho de propiedad privada sobre los bienes de producción, de manera que en aquellas circunstancias en las que el bien común lo requiera, se admite lícitamente que el Estado asuma la propiedad de dichos bienes (*QA*, 114; *MM*, 116; *LE*, 14).

VII. PORQUE TRABAJO HUMANO ES MÁS QUE SIMPLE MERCANCÍA

Para la DSI es impertinente tratar el trabajo como una mercancía y dejarlo exclusivamente a merced de la ley de la oferta y la demanda. Ésta cuestión la ha tratado con detenimiento, en conexión con el tema del libre mercado, a partir de los planteamientos nuevos que surgieron con la revolución industrial. El trabajo, que lo entiende como el obrar humano, expresa lo que el hombre mismo es y además, porque la compensación económica que se recibe por el trabajo, generalmente representa el único medio que tiene el trabajador para mantenerse él y su familia (*RN*, 32). Fijar la cuantía del salario es una cuestión en la que se encuentra comprometida la dignidad de la persona, cuyo valor es cualitativamente distinto y superior a las demás reglas de la libre competencia.

La encíclica *Laborem Exercens*, dedicada en su totalidad al tema del trabajo humano, insiste sobre la dimensión personal del quehacer laboral para afirmar *«que el trabajo humano tiene un valor ético, el cual está vinculado completa y directamente al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre, es decir, un sujeto que decide por sí mismo»*, de modo que *«el fundamento para determinar el valor del trabajo humano no es, en primer lugar, el tipo de trabajo que se realiza, sino el hecho de que quien lo ejecuta es una persona. Las fuentes de la dignidad del trabajo deben buscarse principalmente no en su dimensión objetiva, sino en su dimensión subjetiva»* (*LE*, 6).[15]

Esta perspectiva personalista del trabajo contribuye a despejar el peligro de considerarlo como *«una mercancía sui generis»*, que era como lo concebía el capitalismo en los orígenes (*LE*, 7).

Verificar este postulado es fundamental para comprender la verdadera naturaleza del trabajo humano. Añádase a esto que *«la remuneración del trabajo, sigue siendo la vía concreta a través de la cual la gran mayoría de los hombres puede acceder a los bienes que están destinados al uso común»* (*LE*, 19). Por tanto el salario justo es un camino normal para que el principio del destino universal de los bienes se haga realidad. Y en ese sentido, que el trabajador consienta el salario que se le ofrece, no es razón suficiente para

15 Complementa y enriquece este punto de vista la idea, expresada más adelante: *«mediante el trabajo, el hombre no sólo transforma la naturaleza adaptándola a las propias necesidades, sino que se realiza a sí mismo como hombre»* (*LE*, 9).

estimar su cuantía como justa. Era frecuente que el trabajador no estuviera en condiciones de elegir libremente otra alternativa *(RN*, 32).

En suma, la situación real de los trabajadores, respecto a la remuneración, y en relación con todas las condiciones de la relación laboral, no puede resultar únicamente de las fuerzas del mercado. El Estado y la sociedad toda deben velar para que los salarios sean suficientes y alcancen un mantenimiento digno para el trabajador y para su familia, permitiéndole incluso algún margen de ahorro *(CA*, 15). Y es aquí donde le corresponde a los sindicatos ejercer, como tarea propia, un protagonismo especial, sin ignorar la atención que merecen los afectados, incluso aunque no se encuentren sindicados y los que se encuentren en situación de desempleo.

Tampoco puede soslayarse el problema tan generalizado hoy del fenómeno del paro, del desempleo. Este «cáncer social» exige que se adopten medidas que no vienen del libre mercado y que han de contribuir a paliar sus graves consecuencias. Para la Iglesia, una vez más, el Estado ha de contribuir a crear las condiciones para que se generen oportunidades de trabajo, siempre de acuerdo con el principio de subsidiariedad, y ha de asegurar también un ingreso mínimo vital a los trabajadores en tal situación, de acuerdo con el principio de solidaridad *(CA*, 15).

ABREVIATURAS

CA	Centesimus Annus.
DSI	Doctrina Social de la Iglesia.
GS	Gaudium et Spes.
LC	Libertas Conscientiae.
LCh	Libertas Christiana o
LE	Laborem Exercens.
LN	Libertatis Nuntius.
MM	Mater et Magistra.
OA	Octogesima Adveniens.
PP	Populorum Progressio.
PT	Pacem in Terris.
QA	Quadragésimo Anno.
RH	Redemptor Hominis.
RN	Rerum Novarum.
SRS	Sollicitudo Rei Socialis.
Vat. II	Concilio Vaticano II.

BIBLIOGRAFÍA

Once Grandes mensajes (contiene: *RN, QA, MM, PT, ES, PP, LE, SRS, CA, GS, OA)*. Col. BAC Minor, Madrid, 1992. 831 pp. 14.ª ed.

AA.VV.: *Economía, politica e morale nelle Società dell' Occidente*. Ed. Edizioni Dehoniane, Bologna, 1990. 283 pp.

AA.VV.: «Ética, mercado y negocios». *II Coloquio de ética empresarial y económica*. Ed. Eunsa. Navarra. 204 pp.

AA.VV.: «El desafío ecológico». *Ecología y humanismo*. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1985. 144 pp.

ALFARO, Juan: *Cristianismo y Justicia*. Col. Justicia en el Mundo, 3. Ed. PPC. Madrid, 1973. 45 pp.

ALONSO OLEA, Manuel: *El trabajo como bien escaso y la reforma de su mercado*. Ed. Civitas. Madrid, 1995. 123 pp.

ARGANDOÑA RÁMIZ, Antonio: «La Economía de mercado a la luz de la DSI». *Scripta Theologica*, 24 (1991-92), 443-468.

ARTADI, Juan María: *Razón económica y razón ética*. Ed. Fe y Secularidad/Sal Terrae. Santander, 1990. 31 pp.

ASSMANN, Hugo: *Las falacias religiosas del mercado*. Ed. Cristianisme i Justícia. Barcelona, 1997. 31 pp.

BELLAVITE, Enrico, y FONTANA, Stefano (A cura): «La destinazione dei beni», *Atti del colloquio internazionale nel centenario della «Rerum Novarum»*. Città del Vaticano, 14-15 maggio 1991. Edizioni Cercate. Verona, 1992. 172 pp.

BERTHOUZOZ, Roger; PAPINI, Roberto, y SUGRANYES DE FRANCH, Ramón (A cura di): «Etica, economia e sviluppo», *L'insegnamento dei vescovi dei cinque continenti*. Istituto internazionale Jacques Maritain. Istituto di Teologia Morale-Università di Friburgo. Edizioni Dehoniane. Bologna, 1994. 276 pp.

BIANCOFIORE, F., y SALVUCCI, F.: «Alle radici della giustizia», *Elementi di ética e dottrina sociale cristiana*. Ed. Città Nuova, Roma, 2000. 179 pp.

BIOSCA GONZÁLEZ, Juan, y MORA PÉREZ, Irene: *Posees lo ajeno cuando posees lo superfluo*. Ed. ISO. Valencia, 2000. 108 pp.

BULLÓN HERNÁNDEZ, José.: «Fe y sociedad capitalista. ¿Se puede ser cristiano y capitalista?», *Revista Española de Teología*, 59 (1999), 355-383.

CABRERA FORNEIRO, José María: «La exclusión social», *Lección inaugural del curso académico 1999-2000 de la Universidad Pontificia Comillas. Pronunciada el 2 de octubre de 1996*. Ed. Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 1999. 48 pp.

CALDERÓN VERONA, J. L.: «"Laborem exercens", la teología del trabajo en la doctrina social de la Iglesia». *Meyeútica*, 20 (1994), 339-439.

CALLEJA, José Ignacio: «La solidaridad en la Enseñanza Social de la Iglesia», *Lumen*, 1-2 (en-ab. 1994), 3-41.

CALVEZ, Jean-Yves: «La enseñanza social de la Iglesia», *La economía. El hombre. La Sociedad*. Ed. Herder. Barcelona, 1991. 352 pp.

CAMACHO, Ildefonso: «Ética, economía y política», *Cátedra de Teología Contemporánea-C.M. Chaminade*. Ed. SM. Madrid, 1994. 86 pp.

CAMACHO, Ildefonso: «Globalización, capitalismo y Doctrina Social de la Iglesia». SOCIEDAD Y UTOPÍA (nov. 1998), 275-296.

CAMPANINI, Giorgio: «Il fondamento della solidarietá», *Aggiornamenti Sociali*, 11 (nov. 1998) 903-916.

CASTELLANO, Cesare: *La «Centesimus Annus» e l' economia di mercato*, Edizioni Dehoniane. Bologna, 1992. 191 pp.

CHAFUEN, Alejandro A.: «Economía y Ética», *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Ed. Rialp. Madrid, 1991. 205 pp.

CHAVES, Jorge Arturo: «De la utopía a la política económica», *Para una ética de las políticas económicas*. Ed. San Esteban-Edibesa. Salamanca-Madrid, 1999. 279 pp. (contiene bibliografía, pp. 267-273).

CHIESA EVANGELICA IN GERMANIA-CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA: «Per un futuro di solidarietà e giustizia», en *Il Regno-documenti*, 292 (1-5-1997) 288-320.

COMAS, Carles et alii. [Cristianisme i Justicia]: *El neoliberalismo en cuestión*. Ed Sal Terrae. Santander, 1993. 319 pp.

COMISIONE EPISCOPALE JUSTICE ET PAIX-FRANCE: *Maîtriser la mondialisation*. Ed. Bayard-Editons/Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, 1999. Tb. en: *Corintios XIII*, 96 (oct-dic. 2000), 381-424, trad. de Juan Manuel Díaz Sánchez y en *Documentation Catholique*, 2201 (4 avril 1999), 330-343.

COMISION SOCIALE DES ÉVÊQUES DE FRANCE: «Face au chômage le travail», *Des syndicats, partis, mouvements chretiens s´expriment*. Ed. Centurion. París, 1993. 242 pp.

– «Le Respect de la création», *Presentation de Mgr Olivier de Berranger*. Ed. Centurion-Cerf-Fleurus-Mame. París, 1999. 42 pp.

COMMISIONE EPISCOPALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO (CEI): *Democrazia economica, sviluppo e bene communi*. Edizioni Dehoniane. Bologna. 1994. 48 pp.

CONCILIUM: *Ética cristiana y economía*, 160 (1980).

IRISH EPISCOPAL CONFERENCE: Work is the key. *Towards an economy that needs everyone*. Ed. Veritas. Dublín, 1992. 103 pp. (contiene bibliografía en lengua inglesa, pp. 94-103).

CONFERENCIA EPISCOPAL NORTEAMERICANA: «Deuda externa. Alivio de la deuda del Tercer Mundo», *Ecclesia*, 2.469 (1990) 478-490.

– *Justicia económica para todos*. PPC. Madrid, 1987. 218 pp.

CONILL, Jesús: «Ética del capitalismo». *Claves de razón práctica*, 30 (1993) 25-36.

– «Ética Económica», *Diálogo filosófico*, 26 (1993) 95-204.

CONSEJO PONTIFICIO JUSTICIA Y PAZ: *Aspectos éticos y sociales de la Economía*. Ed. PPC. Madrid, 1995. 206 pp.

CORBÍ, Mariano: «Proyectar la sociedad». *Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*. Ed. Herder. Barcelona, 1992. 344 p.

CORINTIOS XIII. REVISTA DE TEOLOGÍA Y PASTORAL DE LA CARIDAD: «Hacia una cultura de la solidaridad», *Formación y acción desde la DSI*, 75 (jul.-sep. 1995), 289 pp.

– «La economía mundial. Desafíos y contribuciones éticas». *X Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia*, 96 (oct.-dic. 2000), 521 pp.

– «Problemas nuevos del trabajo», *VIII Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia*, 83 (jul.-sept. 1997), 395 pp. Tb. con DÍAZ SÁNCHEZ, Juan Manuel: *Orientación bibliográfica*, pp. 377-387.

CORTINA ORTS, Adela (coord.): «La ética de la empresa», *Claves para una nueva cultura empresarial*. Ed. Trotta. Madrid, 1994. 150 pp.

CREPALDI, Giampaolo: *Lavoro: un bene di tutti, un bene per tutti*. Edizioni Dehoniane. Bologna, 1992, 111 pp.

CUADERNOS CRISTIANISME I JUSTÍCIA: *«Teología» del mercado. Crecimiento sostenible. Nuevos parámetros*, Ed. Cristianime i Justícia. Barcelona, 1998. 80 pp.

D'ONORIO, J. B.: «La subsidiarieté. "De la Théorie a la practique"», *Actes du XIIe. Colloque national de la Confédération des Juristes Catholiques de France*, París, 20-21 novembre 1993. P. Téqui Editeur. París, 1995. 182 pp.

DEGRAND, A.: «La defense de la proprieté privé: aux sources de la doctrine sociale de l'Église», *Social Compass*, 34 (1987), 175-186.

DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO: *Una nueva voz para nuestra época* (PP 47). Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 2000. 622 pp. (Contiene CD.)

DÍEZ ALEGRÍA, José María: *Cristianismo y propiedad privada*. Ed. EGA. Bilbao, 1988. 108 pp.

DOCUMENTACIÓN SOCIAL. REVISTA DE ESTUDIOS SOCIALES Y DE SOCIOLOGÍA APLICADA: *Economía Social y Empleo*, 68 (jul.-sept. 1987).

DOCUMENTACIÓN SOCIAL. REVISTA DE ESTUDIOS SOCIALES Y DE SOCIOLOGÍA APLICADA: *Modernización económica y desigualdad social* (jul.-sept. 1992), 246 pp.

FALISE, Michel: «Economía, ética y fe cristiana», *Una práctica cristiana de la economía*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 1991. 199 pp.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, José Luis: *Ética para empresarios y directivos*. Ed. ESIC. Madrid, 1996. 206 pp.

GALDONA PÉREZ, Javier: «Antropología del neoliberalismo». *Análisis crítico desde una perspectiva católica*. Madrid, 1997. 98 pp.

GALINDO GARCÍA, Ángel (ed.): «Ecología y Creación». *Fe cristiana y defensa del planeta*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1991. 197 pp.

- *Moral socio-económica*. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1996. 483 pp.
- «Pobreza y solidaridad». *Desafíos éticos al progreso (XXI Jornadas de Teología 22-24/9/88)*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1989. 237 pp.
- «El cristianismo ante el actual sistema económico mundial», en *Las ideologías al final del siglo. «Perspectivas desde el pensamiento cristiano»*. Ed. Universidad Salamanca. Salamanca, 2000, pp. 109-127.

GARCÍA LUCIO, Arturo: «Evangelización y promoción humana. Fundamentación teológica de la DSI», *Teología y Catequesis*. 31-32 (1989), 319-330.

GARCÍA, Romano: *Entre la justicia y el mercado*. Ed. Acción Cultural Cristiana. Madrid, 1992. 110 pp.

GARCÍA-MAURIÑO, José M.ª: «El reparto de los bienes». *Un reto para el nuevo milenio*. Ed. San Pablo. Madrid, 1999. 163 pp.

GATTI, Guido: *Solidarietà o mercato?* Società Editrice Internazionale. Torino, 1995. 141 pp.

GNUSE, Robert: *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*. Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 1987. 303 pp.

GÓMEZ CAMACHO, Fernando: «Yo no doy el mercado por supuesto; tampoco al gran inquisidor». *Lección inaugural del curso académico 2000-2001 de la Universidad Pontificia Comillas. Pronunciada el 4 de octubre de 2000*. Ed. Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 2000. 22 pp.

- «Mano invisible y entendimiento omnisciente. Mercado e intervencionismo». *Revista de Fomento Social*. 44 (1989), 9-18.

GÓMEZ LÓPEZ-EGEA, Rafael: «Liberalismo y economía de mercado en el mundo actual», *Vida Nueva Pliegos de* _____., 1824 (11-1-92), 23-30.

GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis: «Los demonios de la economía andan sueltos», *Vida Nueva*. Pliego de _____., 2.110 (25-X-97) 23-30.

GOROSQUIETA REYES, Javier: «Ética de la empresa». *Teoría y casos prácticos*. Ed. Mensajero. Bilbao, 1996. 261 pp.

HENGEL, Martin: «Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo», *Aspectos de una historia social de la Iglesia antigua*. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1983. 105 pp.

HÖFFNER Joseph: «Sistemas económicos y ética económica», *Normas de Doctrina Social Católica*. Ed. Instituto Mexicano de Doctrina Social Católica. México, 1987. 66 pp.

INFORMACIÓN COMERCIAL ESPAÑOLA: *Ética y Economía*, 691 (marzo, 1991).

JARAMILLO RIVAS, Pedro: *Justicia y opresión en la literatura profética*. Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 1992, 350 pp.

JUAN PABLO II: «Por un estado social moderno, en defensa de los más pobres». *Discurso de* _____ *a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales* (25, 6, pág. 5. *L'Osservatore Romano*, miércoles, 30 abril 1997, pág. 5. [*Ecclesia*, 2.842 (1997)].

- *Discurso a los participantes en el Congreso «Hombres, nuevas tecnologías, solidaridad»* (20 nov. 1987).
- *Discurso sobre sindicalismo a «Solidaridad»* (13-1-81).

KATONA, George: *La sociedad de consumo de masas*. Ed. Rialp. Madrid, 1968. 322 pp.

KÜNG, Hans: *Una ética mundial para la economía y la política*. Ed. Trotta. Madrid, 1999. 319 pp.
«La empresa en la economía contemporánea». «Carta de G.B. Montini a Mons. Giuseppe Siri con ocasión de la XXV Semana Social de Italia», en GUTIÉRREZ GARCÍA, José Luis: *Cartas de la Santa Sede a Semanas Sociales*. Madrid, 1978, pp. 183-187.
LAURENT, Philippe, y JAHAN, Emmanuel: *Les Eglises face à l' entreprise, cent ans de pensée sociale*. Ed. Le Centurion. París, 1991. 270 pp.
LEPAGE, Henri: *Porqué de la propiedad*. Ed. Junta de Estudios Económicos. Madrid, 1986. 358 pp.
LOIS, Julio: *La economía en el horizonte del Reino de Dios*. Ed. Cátedra de Teología Contemporánea. C. M. Chaminade. Ed. SM. Madrid, 1994. 106 pp.
LÓPEZ CABALLERO, Alberto: «La Iglesia y la técnica económica. Reflexiones a propósito de "CA"». *Técnica Económica*. 136 (sep. 1991). 12 pp.
LOZANO, Josep M.: *Ética y empresa*. Ed. Trotta. Madrid, 1999. 317 pp. (Bibliografía pp. 293-314).
MANTOVANI, Mauro, y THUTUTHIYIL, Scaria (A cura di): «Quale globalizzazione?» *L' uomo planetario' alle soglie della mondialità*. Ed. LAS. Roma, 2000. 253 pp.
MARDONES, José M.ª: «Capitalismo y religión». *La religión política neoconservadora*. Ed. Sal Terrae. Santander, 1991. 295 pp.
MARTÍN MARTÍN, Victoriano: «La teoría de los derechos de propiedad en la tradición religiosa y la escolástica». SOCIEDAD Y UTOPÍA. «REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES», 10 (oct. 1997), 125-140.
MARTÍN SECO, Juan Francisco: *La economía de mercado*. Ed. Trotta. Madrid, 1992. 238 pp.
MARTINI, card. Carlo María: «La teologia del lavoro nella "LE"». *Aggiornamento Sociale*, XXXIII, 4 (1982), 246-248.
MELÉ CARNÉ, Domènec: «Empresa y economía de mercado a la luz de la "CA"». *Scripta Theologica*, 25/1 (1992).
- «Empresa y economía al servicio del hombre». *Mensajes de Juan Pablo II a los empresarios y directivos económicos*. Ed. EUNSA. Pamplona, 1992. 508 pp.
- *Ética, mercado y negocios*. Ed. EUNSA. Pamplona. 1994. 204 pp.

MOLTMANN, Jürgen: «La justicia crea futuro». *Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*. Ed. Sal Terrae. Santander, 1988. 140 pp.
«Mondialisation. La». C«ahiers de l'atelier». *Masses Ouvrières*, 484 (avril-juin 1999), 111 pp.
MONTES, Pedro: *El desorden neoliberal*. Ed. Trotta. Madrid, 1996. 208 pp. 2.ª ed.
MOREDA DE LECEA, Carlos: *Misión y cualidades del empresario en las enseñanzas de Juan Pablo II*. Ed. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC). México, DF., 1997, 51 pp.
NASARRE, Eugenio; PAPINI, Roberto (eds.): «Ética y economía». *La contribución de la Iglesia Católica en América Latina*. Ed. Fundación San Pablo-CEU. Madrid, 1992. 206 pp.
OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO: «El trabajo en el mundo». *Los derechos humanos en el trabajo. El empleo. Las relaciones de trabajo. La protección social y las condiciones de trabajo. Anexo estadístico*. Ed. OIT. Ginebra, 1992. 111 pp.
OVEJERO LUCAS, Félix: *Mercado, ética y economía*. Ed. Icaria-Fuhem. Barcelona, 1994. 215 pp.
PARRILLA FERNÁNDEZ, José Manuel: «La DSI ante la problemática actual del trabajo y la economía mundial». *Trabajo, desempleo y economía humanista*. Seminario Metropolitano de Oviedo, 1994. 38 pp.
PÉREZ PRIETO, Victorino: *Ecologismo y cristianos*. Ed. Sal Terrae. Santander, 1999. 48 pp.
PETRELLA, Ricardo: «El bien común». *Elogio a la solidaridad*. Ed. Temas de Debate. Madrid, 1997. 147 pp.
PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ»: *El desarrollo mundial y las instituciones económicas*. Ed. PPC. Madrid, 1995.
REVISTA DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS ECONÓMICOS: *Religión y Economía*, 1 (1986), XXX-239.
RIFKIN, Jeremy: «El fin del trabajo». *El declive de la fuerza del trabajo global y el nacimiento de la era posmercado*. Ed. Paidós. Barcelona, 1996. 399 pp.

ROA CASTELL, Francisco José (coord.): *Ética del marketing*. Unión Editorial. Madrid, 1999. 423 pp. [et alii: José Luis Fernández Fernández, Joan Fontrodona Felip, Javier Gorosquieta Reyes].

ROBLES ROBLES, José Amando: «Seminarios "Economía y Teología en la nueva cultura"». *Ciencia Tomista* ,124 (sept.-dic. 1997), 589-602.

RODRÍGUEZ BRAUN, Carlos: *Estado contra mercado*. Ed. Taurus. Madrid, 2000. 138 pp.

RODRÍGUEZ CABRERO, Gregorio: *Estado, bienestar y privatización*. Ed. Icaria, Barcelona, 1992.

ROJO TORRECILLA, Eduardo: «Reflexiones sobre el trabajo y el empleo. Perspectiva de futuro». pp. 157-181, en AA.VV.: «De la fe a la utopía social». *Miscelánea Juan N. García-Nieto París*. Ed. Sal Terrae. Santander. Cristianisme i Justícia. Barcelona, 1996. 232 pp.

ROJO TORRECILLA, Eduardo: *Reflexiones sobre los cambios en el mundo del trabajo*. Ed. Fundación Santa María. Madrid, 1994.

SANZ DE DIEGO VERDES-MONTENEGRO, Rafael M.ª: *El sindicato*. Cátedra de Teología Contemporánea-Colegio Mayor Chaminade-Fundación Santa María. Ed. SM. Madrid, 1994. 69 pp.

SAVONA, P.: «La disoccupazione e il terzo capitalismo». *Lavoro, finanza, tecnologia nell' era del mercato globale*. Ed. Sperling/Kupfer. Torino, 1997. 119 pp.

SCANNONE, J. C., y REMOLINA, G. (comp.): «Ética y economía». *Economía de mercado. Neoliberalismo y Ética de la gratuidad*. Ed. Bonum. Bnos Aires. Argentina, 1998. 498 pp.

SCHWEICKART, D.: *Más allá del capitalismo*. Ed. Sal Terrae-Cristianisme i Justícia. Santander-Barcelona, 1993. 516 pp.

SEBASTIÁN, Luis de: *El subdesarrollo ¿es una cuestión de justicia?* Cátedra de Teología Contemporánea. C.M. Chaminade. Ed. SM. Madrid, 1987. 38 pp.

– «La solidaridad». *Guardián de mi hermano*. Ed. Ariel. Barcelona, 1996. 199 pp.

– «Mundo rico, mundo pobre». *Pobreza y solidaridad en el mundo de hoy*. Ed. Sal Terrae. Santander, 1992. 189 pp. (2.ª ed en 1993. 216 pp.) Tb.: Ed. Círculo de Lectores. Barcelona, 1994. 255 pp.

SECRETARIADO SOCIAL DIOCESANO. ESCUELA SOCIAL DE LA IGLESIA (Diócesis de Oviedo): *La pobreza entre nosotros. Interpelación a la sociedad y a la Iglesia*. 35 pp.

– Síntesis y guía de lectura del documento *El hambre en el mundo un reto para todos: el desarrollo solidario de Pontificio Consejo Cor Unum*, 55 pp.

SEMANA SOCIAL DE ESPAÑA: «El campo español ante la comunidad económica europea». *XXXVII Semana Social de España. Jaén, 1995*. Ed. CajaSur. Córdoba, 1995. 382 pp.

– «Dimensión social de la Empresa a la luz de la Doctrina de la Iglesia». *XXXVI Semana Social. Córdoba*. Ed. CajaSur. Córdoba, 1994. 378 pp.

SEN, Amartya: *Sobre ética y economía*. Alianza Editorial. Madrid, 1999. 152 pp.

SICRE, José Luis: «Con los pobres de la tierra». *Justicia social en los profetas de Israel*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1985. 506 pp.

SIERRA BRAVO, Restituto: «Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia». *Colección general de documentos y textos*. Ed. Compañía Bibliográfica Española. Madrid, 1967. 1056 pp. 2.ª ed. como: «El mensaje social de los Padres de la Iglesia». *Selección de textos*. Ed. Ciudad Nueva. Madrid, 1989. 564 pp.

– «El pensamiento social y económico de la Escolástica». *Desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*. T. I: «Estudio histórico-doctrinal». 286 pp. T. II.: «Fuentes», pp 289-950. Ed. C.S.I.C., Madrid, 1974.

SINGER, P: *Ética para vivir mejor*. Ed. Ariel. Barcelona, 1995. 303 pp.

SÍNODO DE LOS OBISPOS: «La justicia en el mundo». *Ecclesia* XXXI, 1.572 (1971), 2.295-2.302. SURGE, REVISTA SACERDOTAL. Año 31, tomo 29, número 302, diciembre 1971, pp. 506-521. Tb.: Ed. PPC. Madrid, 1971. Ed. Sígueme. Salamanca, 1972.

SOSA, Nicolás M.: «Ética ecológica». *Necesidad, posibilidad, justificación y debate*. Ed. Libertarias/Prodhufi. Madrid, 1990. 147 pp.

SPIECKER, Manfred: «Il principio di sussidiarietà: fondamenti antropologici e conseguenze politiche». *La società*, 6 (1995), 35-50.

TAMAMES, Ramón: «Ecología y desarrollo sostenible». *La polémica sobre los límites al crecimiento*. Col. A.U., 198. Alianza Editorial. Madrid, 1995. 298 pp. 6.ª ed.

TEICHOVA, Alice, y LÉVI-LEBOYER, Maurice, y NUSSBAUM, Helga. (comp.): *Empresas multinacionales, finanzas, mercados y gobiernos en el siglo XX*. I. «Perspectiva histórica de las empresas multinacionales». II. «Estudios históricos de las finanzas y mercados internacionales». Col. Historia Social, 18-19. Centro de Publicaciones. Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Madrid, 1990.

TERRE DES HOMMES (ed.): «El derecho a la equidad». *Ética y mundialización social*. Icaria Editorial. Barcelona, 1987. 448 pp.

THEOTONIO CÁCERES, Vicente, y PRIETO MARTÍNEZ, Fernando (directores): *Los derechos económico-sociales y la crisis del Estado de bienestar*. Publicaciones ETEA. Córdoba, 1996. 193 pp.

TISCHNER, Jòsef: *Ética de la solidaridad*. Ed. Encuentro. Madrid, 1983.

– *Etica del lavoro*. Ed. CESEO. Bologna, 1982.

TORRES QUEIRUGA, Andrés: «Recuperar la creación». *Por una religión humanizadora*. Ed. Sal Terrae. Santander, 1997.

TOSO, Mario: «Disoccupazione, Stato sociale, Federalismo solidale». *La Società*, 2 (apr.-giug., 1997) 375-397.

– *Famiglia, lavoro e società nell' insegnamento sociale della Chiesa*. Col. Ed. LAS. Roma, 1994, 157 pp.

– «Welfare society». *L' aporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*. LAS. Roma, 1995. 534 pp.

TOURAINE, Alain: *¿Cómo salir del liberalismo?* Ed. Paidós. Barcelona, 1999. 123 pp.

UTZ, Arthur Fridolin (coord.): *La doctrina social católica y el orden económico*. Unión Editorial. Madrid, 1993. 190 pp. (Colaboran: Calvez, Kondziela, Külp, Schasching, Thomann.)

– *La empresa como dimensión del mundo del trabajo*. Ed. Herder. Barcelona, 1986. 202 pp.

VALLE, Carlos del: «La deuda externa de América Latina». *Relaciones Norte-Sur*. Ed. Verbo Divino Estella (Navarra), 1992. 708 pp.

VAQUERO, Carlos (ed.): *La deuda externa del Tercer Mundo*. Ed. Talasa. Madrid, 1999. 199 pp.

VELARDE, Juan: «Interrogaciones de un economista ante la DSI». *Teología y Catequesis*, 31-32 (1989) 385-406.

VIDAL, Marciano: «Economía neoliberal y crisis del "Estado del Bienestar"». *Concilium*, 270 (1997), 154.

– *Para comprender la solidaridad: virtud y principio ético*. Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 1996. 177 pp.

VIOLA, Francesco: *Il lavoro umano e la Dottrina Sociale della Chiesa. Scuola diocesana di formazione sociale e politica*. Arcidiocesi di Palermo. Palermo, 1991. 77 pp.

WARD, Bárbara (Lady Jakcson): «Los airados años setenta». *Hacia la justicia social internacional. Estudio preparado a petición de la Comisión Pontifica Justicia y Paz. Roma, 1970*. Ed. Euramérica. Madrid, 1972. 118 pp.

WSEIZSÄCKER, Ernst. U. von: «Política de la Tierra». *Una política ecológica realista en el umbral del siglo del medio ambiente*. Ed. Sistema. Madrid, 1993. 305 pp. (Bibliografía, pp. 283-293.)

ZAMAGNI, Stefano: «Organizzazioni non-profit ed economia di mercato». *Società dell'Informazione*. IV, 14 (primavera 1996), 8-25.

– «Economía e etica». *Saggi sul fondamento etico del discorso economico*. AVE-Veritas Editrice. Roma, 1994. 223 pp.

– «Economía, democrazia, istituzioni in una società in trasformazione». *Per una rilettura della dottrina sociale della Chiesa*. Società Editrice Il Mulino. Bologna, 1997. 427 pp.

La contribución de las conferencias episcopales europeas a la Doctrina Social de la Iglesia

FERNANDO FUENTES ALCÁNTARA*

El desarrollo de organismos de coordinación y de trabajo conjunto entre los Episcopados Europeos es muy reciente (no más allá de 20 años), si hacemos la salvedad de que las Conferencias Episcopales han funcionado de modo activo en las últimas décadas, y han incrementado, cada vez mas, el intercambio de información y de actuación entre ellas.

No cabe duda que las nuevas condiciones sociales, en lo que afecta a Europa, y en gran medida el influjo de una comunidad internacional cada vez más globalizada, han influido en la organización de la Iglesia, de cara a afrontar las grandes cuestiones sociales, siempre teniendo en cuenta la necesaria referencia a la Santa Sede en todos los campos de la vida pastoral de la Iglesia.

Han surgido dos organismos que han canalizado y articulado esta «europeización» (si se puede hablar así) de la Iglesia: el CONSEJO DE CONFERENCIAS EPISCOPALES DE EUROPA (CCEE), dirigido por el Cardenal Miloslav Vlk, arzobispo de Praga; organismo que reúne a los Presidentes de las 34 Conferencias Episcopales Europeas.

El otro organismo, más centrado en el ámbito de la Unión Europea, es la COMISIÓN DE EPISCOPADOS DE LA COMUNIDAD EUROPEA (COMECE), cuya Presidencia la ostenta Mons. Josef Homeyer (Obispo de Hildesheim, Alemania).

Con una trayectoria poco conocida, ambos organismos han estado presentes en los grandes temas de la Unión Europea y en las decisiones vitales para la marcha del continente europeo. Su aportación ha contado con el asesoramiento de grandes expertos del mundo político, económico y social.[1] Una aportación sintética de las cuestiones planteadas por los Episcopados Europeos la vamos a ir contemplando en las páginas siguientes.

---

* Director del Secretariado de la Comisión E. de Pastoral Social (Conferencia Episcopal Española) y profesor de Doctrina Social de la Iglesia en la Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología «León XIII».

1 En marzo de 1980, se creó la Comisión de los Episcopados de la Comunidad Europea (COMECE) que tiene por finalidad estudiar los problemas pastorales que se plantean en relación con la unificación de Europa en el Mercado Común y las iniciativas de las instituciones europeas que van a influir en las legislaciones de cada país.
Si se refiere al campo económico, ha sido muy frecuente la comunicación y el trabajo común con los dirigentes de las instituciones económicas y financieras internacionales (FMI, Ministerios de Economía...) y, en particular, con Parlamentarios y expertos de la Unión Europea y sus grupos de trabajo.

Es evidente que la existencia de estos organismos, que inciden en la «cuestión europea», ayuda a que la Doctrina social sea reescrita a la luz de las nuevas realidades europeas especialmente después de los hechos acontecidos en 1989, «hechos que han tenido lugar en los Países de Europa oriental y central; (y) sin embargo, revisten importancia universal».[2]

La encíclica *Centesimus annus* (nn. 27-28), en este sentido, ha abierto inmensas posibilidades para la reflexión y proyección de su mensaje hacia todos los campos de la vida social con un mensaje verdaderamente europeísta, al plantear la necesidad de que los pueblos de Europa, que han vivido la experiencia del comunismo, sean ayudados en el campo económico y ético, en lo que afecta a su reconstrucción moral y económica. Se plantea esta ayuda como una deuda de justicia con estos países, dado que han formado parte de su historia y son también responsables de ella (n. 28).

Bajo este prisma se va a valorar, en las páginas siguientes, la aportación de la Jerarquía Católica Europea en el marco de la más reciente doctrina social de la Iglesia, sobre todo en continuidad con la *Encíclica Centesimus annus*, cuyo décimo aniversario celebramos.

Hay varias cuestiones, en lo que afecta a la doctrina social, que han sido abordadas con una mayor relevancia por los Episcopados Europeos:

1.ª *La construcción de la Unión Monetaria.*
2.ª *Los derechos fundamentales de los ciudadanos europeos.*
3.ª *La convivencia pacífica e integrada de los pueblos europeos.*
4.ª *Los retos de las economías avanzadas: el problema ecológico; la globalización y las nuevas tecnologías.*

Tales cuestiones han determinado, y determinarán, el rumbo de este Continente Europeo y están por verse sus efectos en los planos político, económico y social y sobre ellas los Episcopados han tratado de aportar un espíritu ético teniendo en cuenta el valor de la persona en un contexto muchas veces sujeto a intereses y prioridades de todo tipo.

1.ª LA CONSTRUCCIÓN DE LA UNIÓN MONETARIA BAJO LOS PRINCIPIOS DE LA SOLIDARIDAD Y LA SUBSIDIARIEDAD

Los Episcopados de la Unión Europea[3] han mostrado dos líneas éticas de cara a la construcción de la Unión Europea: a) la solidaridad debe ser un criterio fundamental en su construcción; y b) Europa tiene una responsabilidad clara hacia la consecución de un desarrollo mundial.

---

2 JUAN PABLO II: *Encíclica Centesimus annus*, 26

3 OBISPOS DE LA COMECE: *Una Unión monetaria estable, esperanza para una Europa de solidaridad*, Bruselas, 6 de diciembre de 2000. Declaración dos años después de la Introducción del Euro.

Una Europa solidaria

La Encíclica *Centesimus annus* valora muy positivamente que se busque el bien general de Europa sin descuidar «los esfuerzos para prestar apoyo y ayuda a los Países del Tercer Mundo, que sufren condiciones de insuficiencia y de pobreza bastante más graves» (*ibid*).

Los Episcopados Europeos han hecho publico su pensamiento en la declaración «Une Unión monétaire stable. L'espoir d'une Europe solidaire», declaración que es el resultado de una larga reflexión del grupo de trabajo «Affaires sociales» y de un Congreso social organizado por la COMECE sobre la futura coexistencia de los individuos y los pueblos dentro de la Unión Europea.[4]

Esta aportación episcopal se hace dentro de un contexto político, social y económico, sobre el cual tanto el Papa Juan Pablo II,[5] como los Episcopados[6] ya habían hecho aportaciones muy valiosas y ponderadas, como es el caso del Episcopado Español , en sus documentos sobre Europa: «La construcción de Europa un quehacer de todos»[7] y «La dimensión socioeconómica de la Unión Europea. Valoración ética».[8]

La propuesta de los Obispos europeos ha estado centrada en la necesidad de lograr una Unión Monetaria *estable y fiable*. Estabilidad y fiabilidad que son valores necesarios para una convivencia que busca la solidaridad entre los individuos y entre los pueblos. Al fin y al cabo, uno de los objetivos de la Doctrina social de la Iglesia aplicada al campo económico, es considerar los instrumentos económicos al servicio de valores, entre otros, como la solidaridad.

La valoración sobre el proceso económico emprendido es positiva y de importantes consecuencias sociales, aunque existe una cierta sospecha de que también el euro traerá inconvenientes y alguna desventaja:

> Dentro de un contexto internacional más amplio, la moneda única da a Europa una autonomía y una seguridad en su política monetaria que contribuye al bien de todos (...). La unión monetaria europea ha producido ya un efecto estabilizador sobre los países de la zona del euro. También lo ha tenido en relación con otros países, más particularmente los países vecinos de Europa central y oriental (núm. 19).

---

4 *Nota del Autor*. Congreso al que asistí representando a la Conferencia Episcopal Española, y en el que se hicieron presentes 100 delegados de toda la Unión Europea.

5 Los textos de Juan Pablo II sobre Europa han sido recogidos en un volumen de unas 600 páginas, preparado por Mario Spezzibottiani y presentado por el Cardenal Martini, Arzobispo de Milán, en la obra *Giovanni Paolo II, Europa, un magistero tra storia e profezia,* Roma, 1991.

6 El simposio de 1993 trató del tema *Vivir el Evangelio en la libertad y la solidaridad.*
Junto a esta actividad del CCEE hay que señalar la creación de distintas Comisiones del CCEE: un grupo de trabajo sobre la pastoral de los emigrantes, el Comité sobre el Islam en Europa, los encuentros sobre medios de comunicación social, la catequesis, etc. También los Obispos de Europa (28 de septiembre de 1988) hicieron en Subiaco una declaración sobre «La responsabilidad de los cristianos ante la Europa de hoy y de mañana»; en 1987, se publicó un «Mensaje de los presidentes de las Conferencias Episcopales de Europa a los fieles católicos, a todos los cristianos y a todos los hombres de buena voluntad de toda Europa sobre la construcción de la paz por medio de la confianza y de la verdad».

7 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *Declaración de la LVII Asamblea Plenaria (20-2-1993).* EDICE, Madrid, 1993.

8 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *Nota de la CLIV Comisión Permanente (8-7-1993),* EDICE, Madrid, 1993.

La Unión Monetaria no trata de llegar a ser un super-Estado, ni siquiera un Estado, sino que en su organización se deben plantear, también, obligaciones de ética social que deberán ser cumplidas en la aplicación de los instrumentos económicos que se han puesto en marcha.

Este el núcleo de la aportación episcopal: *la unión monetaria instaura una comunidad de solidaridad irreversible*. Se trata de lograr que un grupo de países que tienen un liderazgo en la comunidad internacional, tengan una meta añadida a la competitividad. Una meta centrada, sobre todo, en objetivos comunes y con acciones proyectadas en función del principio de solidaridad.

Ahora bien, la propuesta episcopal va más allá de la política monetaria. Se extiende también a la responsabilidad de los otros actores de la Unión Monetaria: Gobiernos y Parlamentos de otros Estados miembros, las Instituciones europeas, los agentes sociales, etc., también deben actuar con espíritu de cooperación más que de confrontación[9] o por lo menos de no omisión de una acción positiva a favor de la colaboración.

La política social

El mensaje episcopal, como exigencia de su planteamiento ético, incide en otra de las grandes cuestiones que preocupan a los países europeos y que no tiene unos resultados hasta ahora demasiado notables: me refiero a la *relación entre política económica y política social*, relación ésta que ha estado presente desde el origen en la reflexión que los Episcopados han realizado sobre la «cuestión europea».

Ya en la fase preparatoria de la Unión Monetaria se daba una importancia manifiesta, en los diversos mensajes que se hicieron públicos, a la política social y se llamaba la atención para que formara parte de la base estructural de la nueva Europa. Con todo, se anotaba la necesidad de que la política social no representara un obstáculo a la flexibilidad entre los países miembros de la unión monetaria: «Todo freno a la flexibilización de los mercados de trabajo, con el pretexto de la armonización, se traduciría en una disminución de las posibilidades de empleo. La ejecución de la política social debe ser, por tanto, el objetivo principal para los Estados miembros, que deben tener ante su vista como prioritaria la meta de continuar creando oportunidades de trabajo» (Documento *La Unión Monetaria estable, esperanza para una Europa de la solidaridad,* núm. 8).

En la consideración episcopal, la Unión Europea está llamada a cumplir un papel fundamental ya no sólo económico sino ético, político y social. Así lo advertían los Obispos con ocasión de las elecciones al Parlamento Europeo,[10] en un documento que explícita con claridad los objetivos a los que está llamada la Unión Europea: «La Unión Europea ha querido ser un ejemplo único de cooperación internacional... (y) debe ser percibida por sus ciudadanos en la plenitud de sus potencialidades políticas y no únicamente

9 *La Unión Monetaria estable, esperanza para una Europa de la solidaridad,* ver núm. 7.

10 COMECE: Declaración *Ante la elección del primer Parlamento Europeo del Siglo XXI,* con ocasión de las elecciones al Parlamento Europeo (10-13 junio de 1999).

como una excelente organización de naturaleza técnica... La Unión Europea se presenta como un factor de concordia y promotor de solidaridad... Contribuye a la estabilidad, a la prosperidad y a la paz en Europa. En función del principio de subsidiariedad, participa en los esfuerzos para reducir el paro y la exclusión.»

La apelación a la política social se enmarca, por tanto, en el objetivo de establecer una dinámica de liderazgo y con un criterio de solidaridad de cara a la sociedad europea, dinámica que se concreta:

- En una *solidaridad entre las generaciones* al considerar no adecuada para la estabilidad económica el mantenimiento de una Deuda Pública que condicionara el futuro de los europeos del mañana.
- La solidaridad se plantea en el marco europeo como *oferta de ayuda*. Una ayuda que tendrá que llevarse a cabo mediante el adecuado uso de los instrumentos económicos sin caer en demagogias, pues sólo mediante una moneda estable se conseguiría apoyar a los económicamente débiles, que no tienen medios para protegerse de la devaluación monetaria (cf .núm. 15).
- La solidaridad debe de llegar también en un equilibrio entre los campos de la política social y fiscal. Para ello se estima que debe haber reformas estructurales dirigidas a la solidaridad, en el sentido de buscar una más justa participación, así como un equilibrio entre la protección social y la flexibilidad del mercado de trabajo.

Los Obispos consideran imprescindible dentro de la política social, y en el espíritu de la ética social cristiana, la formación como medio de poder acceder al mercado de trabajo y amortiguar las desigualdades sociales:de tal modo que la solidaridad de todos para con los más débiles sea garantizada por todos (núm. 17).

Un modelo social europeo

Según la valoración episcopal, la Unión Monetaria, que se está llevando a cabo en un contexto de mundialización, debe *tratar de preservar un modelo social europeo* (núm. 25); el ideal sería tender hacia una Europa técnicamente eficiente, solidaria, abierta a nuevas solidaridades hacia el interior como hacia el exterior, que está todavía por hacer; una Europa dotada de esperanza para los propios países que la componen, así como para los que pretenden integrarla y para el Tercer Mundo:

> La unión monetaria es una creación volcada hacia el futuro. En este sentido, no se realizará plenamente hasta que no se cubran las nuevas etapas necesarias para la integración. Vista de esta manera, la unión es un acto de esperanza, en el sentido de que «un acto de esperanza» significa actuar en el presente con la confianza de que nuevas etapas serán cubiertas en el futuro (núm. 21).

El gran reto está en el plano político y social, que requerirá una justa y equilibrada Carta común de derechos fundamentales, como veremos después, que debe dar paso de una integración monetaria a una integración política (núm. 22).

Europa solidaria con el desarrollo mundial

Otra de las grandes preocupaciones de la Comisión de los Episcopados Europeos, en este campo económico, era contribuir a que la reflexión del proyecto y la realización de la Unión Monetaria estuviera *abierta a las necesidades y condiciones de la Comunidad Internacional, especialmente de los países más pobres.* Esta es una clave ética que se hace presente en la mayor parte de las aportaciones de la actual Doctrina social.

La solidaridad en el seno de Europa, para que sea efectiva y real (y no se quede en un mero proteccionismo), debe abrirse al resto de los países del mundo, sobre todo a los que estratégicamente son dependientes del continente europeo. La ética cristiana en este aspecto es «incansablemente» repetitiva: si alguien tuviera que pagar nuestro progreso, no podríamos menos de preguntarnos por qué es así y de qué tipo de progreso se trata.

El compromiso con el Tercer y Cuarto Mundo es un compromiso ineludible. Lo mismo podría decirse de la responsabilidad asumida con las Iglesias jóvenes, como las africanas y las de los antiguos países del Este. Esta responsabilidad no queda atenuada porque emerja un nuevo horizonte europeo. El hecho de que nosotros, los europeos, tengamos necesidad de solucionar nuestros problemas (paro, terrorismo, la posible desaceleración económica...), no quiere decir que tengamos que variar el compromiso solidario con el Tercer Mundo.

El modo de articular esta contribución fue, como ya es habitual, a partir de un debate continuado del grupo de «Affaires sociales» y la realización de un Congreso (el segundo) en el que se dejó perfilada la propuesta sobre la contribución de Europa al desarrollo mundial.[11]

Los Obispos europeos están verdaderamente sensibilizados ante la situación de una Europa que si quiere mantener su verdadera tradición debe estar abierta a las personas de otras partes del mundo. En particular, tienen una atención particular con los países no afectados por la ampliación.[12] No debe dar la impresión «de que Europa intenta preservar su prosperidad económica y su estabilidad política en detrimento de otros socios internacionales. Por el contrario, es deber de una Europa económicamente fuerte, influyente y altamente integrada, implicarse, en función de sus poderes, en la puesta en marcha de estructuras más equitativas entendidas en el ámbito de la economía mundial.»[13]

Son conscientes de que la Unión Monetaria europea requiere un gran esfuerzo de cara a las reformas necesarias que hay que poner en marcha para lograr este importante objetivo. Pero no sería un coherente mensaje ético, en consonancia con la doctrina social pontificia de estos últimos años, centrarse, como en una especie de *eurocentrismo*, sólo en las necesidades de los países de la Unión Europea. De hecho, el mensaje pontificio advierte sobre las limitaciones de un desarrollo integral y solidario cuando se atiende sólo a las necesidades y condiciones de los países ricos. No cabe duda que vivimos en un contexto de interdependencia, «percibida como sistema determinante de relaciones en el

---

11 COMECE: Documento final del Grupo de trabajo y Congreso de *Responsabilités de l'Europe pour le développment mondial: Marchés e Institutions aprés Seattle* (31 marzo-1 de abril de 2000), Secretariado, Bruselas, 2000.

12 Hay que tener en cuenta el fuerte peso en la actual configuración europea, de las Iglesias de los antiguos países del Este, muchos de ellos con gran influencia en el país motor de la economía europea.

13 COMECE: *Documento Verdad, memoria y solidaridad,* núm. 26. Secretariado, Bruselas, 1999

mundo actual, en sus aspectos económico, cultural, político y religioso, y asumida como categoría moral» (*Sollicitudo rei socialis*, 38).

El mensaje episcopal se ofrece, por tanto, en el marco del tiempo y de la preocupación por un nuevo orden mundial, en lo que afecta principalmente al comercio y en el contexto de la mundialización de la economía.

Hay que tener en cuenta que la valoración episcopal sobre la realidad económica, de comienzo del 2000, se enmarcaba entre varios acontecimientos (uno de ellos la Conferencia ministerial de la Organización Mundial del Comercio), que aportaron una mayor sensibilidad de la opinión pública mundial sobre la importancia de poner en marcha un sistema de gobierno mundial y que fueron tenidos en cuenta por los expertos y obispos de la Unión Europea. Se trataba por tanto, de lograr «reconciliar los intereses particulares con el bien común a través de la aplicación de los principios de solidaridad y de subsidiariedad».[14] En este sentido, se propone[15] que el establecimiento de «soluciones mundiales a las carencias mundiales», como consecuencia del principio de subsidiariedad bien recordado por Pío XI (*Quadragésimo anno*, 86). Por ejemplo, se señala que en la política agrícola europea las subvenciones a la exportación están causando un impacto negativo en las oportunidades de desarrollo para los países pobres. Por ello una de las peticiones reiteradas por la actual doctrina social pontificia[16] tiene que ver con la necesidad de abrir los mercados de los países ricos, pues en un mundo solidario, las condiciones de los otros seres humanos no nos pueden dejar indiferentes.

Para dar cauce a estas necesidades mundiales y ante las nuevas condiciones político-económicas que marcan el presente, se solicita la antigua aspiración, tanto de Juan XXIII (Cf. *Pacem in terris*, nn. 130-141) como la reiterada insistencia de Pablo VI y de Juan Pablo II, de llegar a una autoridad mundial.[17]

La valoración de la doctrina episcopal es que en este contexto de mundialización, habría que caminar hacia una ética mundial de base, sobre todo en ciertos temas fundamentales: como el valor absoluto de la vida humana y de toda la creación, en la cuestión de la repartición de la riqueza material... En todos estos temas, las religiones mundiales podrían aportar una dosis de interdependencia necesaria para dicha mundialización.

2.ª LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DE LOS CIUDADANOS DE LA UNIÓN EUROPEA

Ya desde el año 1999[18] la *Comisión de Episcopados de la Unión Europea* estuvo preparando su aportación a la decisión tomada por el Consejo de Europa (3-4 julio de

14 Ver Documento citado *Responsabilités de l'Europe pour le développment mondial: Marchés e Institutions aprés Seattle*, p. 2. COMECE, 2000.

15 Ver *op. cit.* p. 10.

16 Ver documento «Comercio, desarrollo y lucha contra la pobreza», «Reflexiones del Consejo Pontificio Justicia y Paz con ocasión de la Ronda del milenio de la Organización Mundial del Comercio en Seattle», diciembre de 1999. Revista *Ecclesia*, núm. 2985, 280-290.

17 Ciertamente se habla de una fórmula colegiada y colectiva frente a liderazgos que a veces no han dado una trasparencia ética en sus comportamientos y decisiones.

18 Bruselas, reunión de 18-19 de noviembre de 1999.

1999) en orden a señalar los derechos fundamentales que debían ser respetados en el marco de la Unión Europea así como aportar la seguridad jurídica para preservar estos derechos de posibles abusos.

La *Carta de Derechos fundamentales* expone tres bloques de contenidos en los que los Obispos tenían bastante interés en contribuir a su formulación: a) los derechos civiles y políticos *de toda persona* en la Unión Europea; b) los derechos de los *ciudadanos* de la Unión Europea y c) los derechos económicos y sociales en continuidad con la Carta Social (1961) y de los trabajadores (1989).

La Iglesia Europea, a través de la Presidencia de Mons. Homeyer, manifestó en numerosos encuentros con políticos e instituciones de la Unión Europea la importante preocupación que tenían los Episcopados en orden a que se elaborara una Carta de derechos sin asumir la realidad ética que formaba parte del depósito y de la tradición de la Europa actual(es verdad que el texto propuesto en los meses de julio y octubre[19] de 2000 estaba inspirado en la Convención europea de salvaguarda de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales (1950); en la Carta social del Consejo de Europa de 1961 y 1966; y los pactos de Naciones Unidas de 1966). Pero los obispos esperaban que fuera tomada en cuenta, en el preámbulo por lo menos, la *referencia a Dios*.

En la Carta se constata una tendencia a subrayar los derechos individuales[20] y, por tanto, hay que actuar con verdadero cuidado para no despertar recelos en la sociedad laica así como en otros ambientes incluso religiosos. Pero lo inobjetable es que la Iglesia Católica no es un miembro más de la sociedad civil, como bien atestigua la historia de Europa, y además se trataba de tomar en cuenta el factor religioso, con su dimensión ecuménica, para incidir en las cuestiones que afectan a la dignidad humana y a los importantes campos de la vida social que están mostrándose de un modo nuevo: tecnología, bioética...

Además de esta cuestión prioritaria, la COMECE quería que la Carta de Derechos Fundamentales incluyera una mayor sensibilidad hacia ciertos derechos como el *derecho a la vida* y los relativos a la *protección de la familia*.

Se le daba bastante importancia a una situación inquietante, que podía agravarse, si estos temas o derechos fueran incorrectamente tratados en un documento de tanta importancia para Europa. Por otra parte había que contemplar un equilibrio entre las Iglesias y los Estados[21] en lo que afecta a cuestiones tan relevantes.

La Carta de los Derechos fundamentales, finalmente completa en el campo económico los proyectos de un mercado único y una moneda única. Pero en el contexto de mundialización en el que nos encontramos, según algunos observadores[22] de la puesta en

---

19 Cf. Texto completo de la Carta propuesto por el Praesidium (28-7-2000). Ver texto del Consejo informal de Biarritz del 13 y 14 de octubre de 2000 (en *www.consilium.eu.int*). En el proceso de elaboración se tuvo un especial cuidado en dar participación a la sociedad civil, contribuciones que fueron publicadas en esta dirección de Internet que ha servido de soporte tecnológico para este sistema participativo. De esta forma, se abre el método de trabajo que antes era puramente intergubernamental y se da la posibilidad de que se asocien los Parlamentos nacionales y la sociedad civil.

20 De ahí que no se viera fácil incorporar un derecho institucional de la Iglesia, lo cual supone un equívoco de que citar a Dios era un triunfo de la Iglesia como institución

21 Invocando el Tratado de Amsterdam.

22 PIET STRUIK, O.P, y FÉLIX LEINEMANN, COMECE, en la Revista *Espaces*, enero-febrero de 2001, Bruselas.

marcha de la Carta, estamos seguramente ante un punto de partida que, por lo menos, ha logrado reequilibrar el papel de la persona humana situándolo en el centro del proyecto comunitario europeo.

En síntesis, veamos la contribución de los obispos de la Unión Europea, que prepararon en el otoño de 1999, de cara al preámbulo y a 12 artículos que tenían una implicación en valores cristianos esenciales.[23]

El derecho a la vida

Los Obispos Europeos sienten la preocupación de que con motivo del progreso de la ciencia, la evolución pueda ocasionar determinados abusos que atenten contra la dignidad humana. Así, las actuales técnicas de clonación han demostrado que puede llegar a ser posible reproducir la vida sin que haya fecundación de un óvulo por un espermatozoide.

Los derechos de la familia

El Episcopado reclama el derecho de los niños a ser protegidos ante formas de unión familiar como las uniones de hecho y las familias monoparentales. A ello se añade la petición de que este tipo de uniones no penalice a la familia tradicional, la cual debe ser protegida por el Estado y la Sociedad. Esta protección podría ser apoyada con medidas fiscales que hagan permanecer a uno de los cónyuges en el hogar para educar a los niños.

La libertad de pensamiento, de conciencia y de religión

Este derecho, contemplado en la Convención europea de los Derechos del Hombre, se integra también en la Carta considerándolo como un derecho individual, aunque exteriorizado colectivamente y en público. Los Obispos europeos estiman, por tanto, que la libertad de pensamiento, conciencia y religión debe ser tomada también en su dimensión colectiva. Por ello se comprende que las Iglesias, asociaciones y comunidades religiosas puedan fijar los actos que expresan, en concreto, esa libertad y que dichos actos deban recibir un reconocimiento jurídico.

Otros derechos a tener en cuenta son:

- El derecho a la instrucción.
- El derecho de asilo.
- El derecho a los cuidados médicos.
- La protección contra toda discriminación de naturaleza genética.
- La protección de las personas discapacitadas.
- Derechos de los niños en el mundo laboral.

23 COMECE, texto de aportaciones presentado por la Secretaría General, el 8 de febrero de 2000.

Sobre los derechos económicos y sociales

Los derechos de las personas discapacitadas

El tratado de Amsterdam incluía la discapacidad entre los criterios de discriminación a rechazar. Pero bajo el prisma de los obispos esta disposición no es suficiente: hay que prever medidas positivas a favor de las personas discapacitadas.

Derecho al descanso y al ocio

En la aportación episcopal se reconoce que el derecho al descanso y al ocio «es uno de los grandes logros del siglo XX».

Si para el derecho al descanso se debe tener en cuenta numerosos criterios y adaptarse a las necesidades locales, interesa, no obstante, determinar un día común para facilitar a las familias la organización del tiempo libre y las necesidades culturales.

Ese día es, desde luego, el domingo, día de descanso común durante siglos en todos los países europeos; la elección del domingo como día de descanso surgió por la herencia cultural de Europa.

Derecho a una protección social y a la cobertura de las necesidades materiales elementales

Una de las grandes preocupaciones de la Unión Europea es la lucha contra la discriminación social. El derecho a una protección social y a la cobertura de las necesidades materiales elementales (en materia de alimentos, indumentaria, vivienda y cuidados médicos urgentes) debe aparecer en una Carta de derechos fundamentales.

Esta protección debe poder beneficiar a todo trabajador en la Unión Europea, pero también a cualquier persona que no pueda trabajar (el ama de casa, el parado) y cualquiera que resida legalmente en el territorio (por ejemplo, quien haya obtenido el derecho de asilo).

Igualmente, una mujer embarazada que no disponga de medios de existencia necesarios, debería percibir la asistencia necesaria que le permitiera afrontar y asumir su estado.

Protección a las personas mayores

Dentro de las inquietudes puestas de manifiesto, una de ellas se refiere a que toda persona que se encuentre en la Unión europea en una situación de gran desventaja, debe poder beneficiarse de una protección que le asegure un nivel de vida decente. Esto es válido, evidentemente, también para las personas de edad, que fueron trabajadores en la Unión o personas que residan allí legalmente, así como para aquellas reflejadas en los ejemplos del artículo anterior).

Además de todas estas cuestiones planteadas en lo que afecta a la Carta de derechos fundamentales, la Unión Europea tenía (y tiene) por delante, en lo que afecta a la vida económica, política y social, grandes retos a los que hacer frente: el derecho de negociación colectiva, el derecho a ejercer la profesión, el derecho a una vida digna, los derechos de tercera generación...

3.ª LA CONVIVENCIA PACÍFICA E INTEGRADA DE LOS PUEBLOS EUROPEOS

• El mensaje episcopal sobre la paz

La Unión Europea ha vivido en estos últimos años importantes conflictos que estaban a las puertas de sus fronteras y que de muchas maneras han influido en la actual vida económica, política y social de los países miembros.

La crisis de Kosovo ha tenido importantes consecuencias para las Iglesias pero no ha sido menor el impacto de los *nacionalismos* en el marco europeo.

Los Episcopados europeos han tratado valientemente uno de los graves problemas que desde la segunda guerra mundial enfrenta a los pueblos de Europa y del mundo y en su documento *«Verdad, memoria y solidaridad. Claves de la paz y de la reconciliación»* opinan que en este tema tan espinoso, es necesaria una nueva mentalidad y una conversión de los corazones que «evite que la paz se limite a los intereses particulares de cada Estado y de cada pueblo» (núm. 21). Aparece, por tanto, en la perspectiva episcopal una obligada llamada a buscar el «interés común mundial», dado que en función de este interés, los intereses puramente nacionales pierden su legitimidad y se evita también provocar nuevas injusticias o confirmar las ya existentes (*Ibid.*).

• La cuestión social de la emigración y del refugio

Uno de los problemas más significativos de Europa en sus relaciones con el Tercer Mundo, es el hecho de las migraciones y la situación de los refugiados. En estos próximos años surgirá con mucha fuerza la reivindicación de los derechos de los pueblos pobres a salir de su miseria. Las grandes migraciones, que serán una realidad si no se camina hacia un nuevo orden mundial, se darán por causa del hambre. La entrada de emigrantes en Europa puede ser en estos próximos años y en el próximo siglo una realidad muy importante en sus consecuencias. El hecho es que las diferencias en la calidad de vida entre los países europeos y los del Tercer Mundo van a ejercer una presión de la población pobre, en gran parte árabe, sobre nuestro envidiado bienestar.

La COMECE ha venido siendo uno de los agentes más cualificados de la sociedad civil consultado por la Comisión Europea, en vistas a establecer propuestas sobre la situación de las migraciones y en particular ha sido muy valorada su aportación en el tema del reagrupamiento familiar.[24]

---

24 Con este objetivo funciona, también, un grupo de trabajo sobre *Migración* destinado a hacer un seguimiento de este tema tan importante en el actual contexto europeo.

Se tiene conciencia de que la regularización de los inmigrantes irregulares es un problema común de toda la Unión Europea que todavía no ha sido abordado de pleno. También se toma conciencia de que la inmigración es un tema que preocupa y ocupa a la Iglesia Católica, como bien refleja el Sínodo sobre Europa.

Vamos hacia una Europa multiracial y pluricultural. Para los cristianos, el reto del pluralismo de las culturas o de las razas no sólo es un hecho posible sino merecedor de acogida como Iglesia universal, que se basa en la unidad de la familia humana. Será una realidad a construir en el marco de una civilización del amor. Creo, pues, que la comunidad cristiana, junto con la iniciativa social, tiene que ser la puerta de entrada para la sociedad civil, la cual se enriquecerá con el contacto de otras religiones e Iglesias.[25]

Por supuesto, las migraciones por causa del hambre procedentes, sobre todo, de África, Latinoamérica, Este de Europa, Asiáticos, planteará también desafíos a la identidad de la cultura europea y asistiremos a un repunte de la reivindicación de los derechos humanos de las minorías y de los pueblos. Es el desafío de la pluriculturalidad, de la pluriconfesionalidad y del plurilingüismo. Europa occidental recibe ya numerosos grupos que piden ejercer sus derechos culturales y religiosos y de esto son conscientes los Episcopados aunque también lo son de las complejas, y a veces difíciles, situaciones que se plantearán en el campo religioso y cultural, como ya ha sucedido en algunos países europeos.

Dentro de la problemática de las migraciones, el Consejo de Conferencias de Europa ha tomado entre sus preocupaciones el grave problema del *Tráfico de mujeres* con fines de explotación sexual y matrimonios serviles...

Toda esta problemática ha sido recogida en una carta dirigida por el Presidente del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa, Cardenal Miloslav Vlk, y del Presidente de las Conferencias de las Iglesias europeas, Metropolita Jéremie, sobre *La violencia contra las mujeres*, en junio de 1999. También ha hecho pública una Declaración sobre este tema la Comisión Social de los Obispos de Francia, en su documento «L'esclavage de la prostitution» (4-XII-2000), y está en preparación en la Conferencia Episcopal Española una declaración y un informe exhaustivo sobre este importante fenómeno que ya es propio de este país o de otro sino de toda Europa y de todo el mundo.

Los firmantes de la Carta hacen tomar conciencia de la violencia ejercida contra las mujeres, en algunos casos por las situaciones de guerra que se han vivido en estos últimos años, pero que es un fenómeno frecuente en la familia y difundido por toda Europa.

Parecido planteamiento de acogida hacen los Episcopados europeos sobre la situación de los *refugiados*, quienes por causa del hambre y de las guerras, nos ponen ante uno de los dramas más graves de este tiempo. El siglo XX ha sido llamado el Siglo de los refugiados y en verdad que hasta final del siglo tenemos que reafirmar esta denominación, dada la constante corriente de refugiados que deambulan de unos países hacia otros. Los Episcopados de la Unión Europea echan en falta una política orientada a afrontar claramente las migraciones internacionales y los casos de refugio. Su valoración ha sido en estos términos: «los países de acogida potenciales buscan a menudo pretextos para justificar su rechazo, utilizando el argumento de la propia seguridad y protección. Esta

25 Cf. FUENTES ALCÁNTARA, F.: *La civilización del amor*. BAC 2000 pp.

situación es muy preocupante visto el número creciente de personas que huyen de sus países como consecuencia de conflictos interétnicos y de guerras civiles. Nos parece que olvidamos cada vez más que somos corresponsables de su destino dentro del respeto a su dignidad humana.»[26]

La doctrina episcopal se muestra partidaria de que la protección de los intereses nacionales «sea compatible con la protección de los refugiados y perseguidos y con la garantía de sus derechos fundamentales. (...) Ningún individuo puede ser obligado a regresar a una región donde corra el riesgo de padecer tortura u otras formas de trato cruel e inhumano».[27]

La civilización occidental, cuya base de principios se inspira fuertemente en el cristianismo, tiene que afrontar estas cuestiones propias de una pluralidad cultural. La tolerancia hacia estos estilos de vida minoritarios, muchas veces centrados en las creencias religiosas, debe implicar el reconocimiento de las diferencias pero también el respeto a la cultura y a los derechos de la población autóctona. Cada uno debe preguntarse si la atención que presta a los derechos de los inmigrados no atenta a los derechos legítimos de sus conciudadanos, frente a los cuales tiene una obligación de solidaridad; de otro lado, habría que plantearse si las preocupaciones nacionalistas de los autóctonos no hieren los derechos legítimos y fundamentales de los inmigrados. El hecho es, que no pocos grupos o ciudadanos se creen amenazados en su identidad cultural por la pluralidad cultural y religiosa. Estas reacciones son apoyadas por tradiciones políticas y corrientes sociales que dan lugar a veces a expresiones xenófobas. Por ello parece necesario que para combatir ese sentimiento racista, se permita y potencie la participación de las minorías culturales y étnicas en la vida social. La solución vendría a través de una integración progresiva, un proceso de comunicación entre las distintas comunidades.

• *Respeto a las minorías*

El Episcopado de la Unión Europea abogando por una defensa de los intereses legítimos de las minorías,[28] ve al mismo tiempo que hay que regular estos intereses por medio de medidas políticas, con el fin de limitar los riesgos de conflicto, como así se han dado en el seno de unidades nacionales. Estos conflictos no sólo afectan a los Estados implicados, sino también a la comunidad internacional.

Los Estados nacionales y sus gobiernos, deben de tener como objetivo a largo plazo «eliminar todas las razones susceptibles de hacer surgir en el seno de las minorías el deseo de secesión y de rectificación de las fronteras, por la vía de la democratización y de la ampliación de las posibilidades de participación en los procesos de decisión política, así como por la adopción de formas de gobierno federal y de medidas de autonomía» (documento *Verdad, memoria y solidaridad,* núm. 33).

---

26 COMECE, Documento *Verdad, memoria y solidaridad. Claves de la paz y de la reconciliación,* 11 marzo de 1999, núm. 24.
27 Ibid, núm. 25.
28 Ibid. núms. 31-33.

• *Actuar contra los integrismos*

En la historia más reciente, aunque es una constante permanente, se ha mostrado un nuevo brote de integrismos que ha dado lugar a una cierta preocupación por ser un factor desestabilizador importante para la convivencia de los pueblos.

La Iglesia europea, como parte de este mundo desarrollado y rico en recursos, ha tomado conciencia de esta amenaza y propone una solución centrada especialmente en la ayuda al desarrollo. No es posible vivir como si este riesgo para la paz fuera una cuestión que afecta sólo a los países implicados. La vieja y positiva idea de interdependencia, tan relevante en la doctrina social de la Iglesia, debe ser planteada también para esta problemática.: «los Estados ya no podrán defender sus intereses propios a largo plazo sin tener en cuenta los principios fundamentales de justicia internacional y el interés publico mundial.»[29]

4.ª LOS RETOS DE LAS ECONOMÍAS AVANZADAS: EL PROBLEMA ECOLÓGICO; LA GLOBALIZACIÓN Y LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS

• La cuestión ecológica

Ha sido el Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa el que asumió la cuestión ecológica como un reto que debían asumir los cristianos y cuyo planteamiento eclesial determinante para Europa fue la Asamblea de Graz (Austria) de 1997. A partir de ese momento las Comisiones responsables del medio ambiente de las Conferencias Episcopales han tenido tres reuniones[30] en las que se tiene el objetivo de promover una mayor conciencia en la responsabilidad de los cristianos sobre la ecología humana.

Entre las más urgentes cuestiones más relevantes que se han tratado, se pueden citar las siguientes:

- La situación ambiental, con especial atención a la Europa oriental. Ya en el último decenio las subvenciones dadas al desarrollo en estos países no han favorecido la sostenibilidad de tal desarrollo.
- Los proyectos europeos para la tutela del ambiente y las posibilidades de adhesión por parte de las Iglesias.[31]
- La tutela del clima.
- La participación de la Iglesia en los procesos de la *Agenda 21* en orden a un desarrollo respetuoso con lo creado. La tarea de la Iglesia, en este campo, es de concientización a través de la formación pero la Iglesia no tiene un modelo concreto y por eso ofrece su colaboración en el proceso de la Agenda 21.

---

29 Documento *Verdad, memoria y solidaridad,* núm. 34.

30 1.ª reunión en mayo de 1999 en Celje (Eslovenia); 2.ª reunión (4-7 de mayo de 2000) en Bad Honnef (Alemania) y la 3.ª, celebrada recientemente (17-20 mayo de 2001) en Badin (Eslovaquia).

31 Las Iglesias europeas han planteado diversas iniciativas, han promovido grupos de trabajo y se han escrito Cartas pastorales sobre la responsabilidad respecto a la creación y la espiritualidad de lo creado.

- Los aspectos teológicos de la creación en el *año jubilar del 2000*. El jubileo implica un retorno al Dios liberador que puede ser mancillado por la pobreza que crece en el mundo en este momento. La espiritualidad cristiana implica vivir una solidaridad liberadora con los pobres y un compromiso, por tanto, con el medio ambiente. Estas fueron algunas de las claves de análisis de la Asamblea del año pasado.

La cuestión más reciente, que se ha planteado en la reunión de 2001 llega a concretarse en proponer estilos de vida cristiana que puedan ser creadores de un desarrollo global sostenible.

Los retos de la globalización

La economía en la actualidad, como se destaca en los múltiples foros de análisis económico, político y social, está sujeta a un proceso globalizador, cuya manifestación más intrínseca es su interdependencia no sólo económica y técnica sino también geográfica.

La Iglesia católica ve con interés, por sus grandes posibilidades éticas y religiosas, este fenómeno de la globalización. De hecho un componente fundamental del mensaje evangélico es su pretensión de catolicidad y universalidad.

La COMECE se ha preocupado en este último año de preparar una reflexión sobre el fenómeno de la *globalización* especialmente en lo que supone este fenómeno para Europa, en el contexto de la reciente Cumbre Europea de Lisboa, celebrada los días 23-24 de marzo.[32]

Según la aportación del propio Secretariado de la COMECE «Europa, con sus puntos fuertes y con sus debilidades, necesita fijarse un objetivo estratégico claro y adoptar un programa ambicioso para responder a la globalización y a los retos inherentes a una nueva economía fundada sobre el conocimiento».

Ante el objetivo fijado por los jefes de Estado y de Gobierno de convertir a la economía del conocimiento en la más competitiva y la más dinámica del mundo, capaz de un crecimiento económico duradero acompañada de una mejora cuantitativa y cualitativa del empleo y de una mayor cohesión social, el Informe del Secretariado manifiesta que «una tasa de crecimiento económico del 3% podría no ser suficiente para convertir a la economía del conocimiento en la más competitiva y más dinámica del mundo»

La cuestión, que plantea el Secretariado, es qué se va a hacer con una riqueza suplementaria del 3% anual en los años próximos: «¿Se consumirá o se invertirá? ¿Servirá para reducir la deuda pública, demasiado elevada? ¿Podremos utilizarla para ofrecer a los países más pobres del mundo una nueva oportunidad de reducir su retraso? ¿Simplemente la devoraremos? Llegar a ser la economía más rica del mundo puede ser un objetivo legítimo, pero esto no ofrece respuesta a la cuestión de saber para qué debe servir la riqueza suplementaria.»

---

32 COMECE. Como resultado de esta cumbre el Secretariado elaboró el Informe *La cumbre del punto.com*, que servirá de estudio para futuros encuentros uno de los cuales está previsto que tenga lugar en España en el próximo año junto con los países latinoamericanos.

La cumbre de Lisboa se planteó diseñar unas *mejores políticas para la sociedad de la información*, respecto a las cuales la Iglesia europea veía factible promover una reflexión sobre este asunto a través de organizaciones de cuadros cristianos (por ejemplo, los que están afiliados en la UNIAPAC) o de otros grupos.

En conclusión, estamos ante el comienzo de una aportación esperanzadora de la Iglesia europea en los temas que preocupan de modo notorio a los países implicados pero también es un inicio de la aportación de los Episcopados Europeos al desarrollo y consolidación de la comunidad internacional. Es de esperar que este inicio tenga un maduro y positivo futuro.

La recepción de los documentos de la DSI

ÁNGEL GALINDO GARCÍA*

Apenas existen estudios sistemáticos que analicen la recepción de la Doctrina Social de la Iglesia.[1] Para hacer un análisis completo del mismo es preciso partir del valor de la verdad Magisterial inherente en esta enseñanza, hacer estudios de campo sobre el eco que ha suscitado en sus destinatarios y no olvidar los medios que hacen posible o impiden la correcta transmisión de los documentos y la doctrina. Entre estos consideramos que ocupan un lugar significativo los agentes eclesiales de pastoral, los Medios de Comunicación Social y los Centros de enseñanza y catequesis.

1. EL RECEPTOR: SUJETO ECLESIAL

Con el objeto de conocer el sujeto eclesial como receptor de la Doctrina Social de la Iglesia y, en apartados siguientes, el uso ideal de lo recibido, es preciso considerar introductoriamente las dificultades existentes para su uso así como la elaboración y difusión, las posibilidades y el mismo sujeto.

a) Dificultades en la recepción

El sujeto que ha de recibir esta enseñanza se encuentra con algunas dificultades. Unas dependen del mismo sujeto y otras del documento mismo y de su difusión.[2] En

---

* Catedrático de Teología Moral.

1 Recordamos parte de la bibliografía utilizada que se acerca al tema tratado en este trabajo: A. ANTÓN: «Recezione» y «Chiesa locale», en *Rassegna di Teologia*, 40 (1999) 165-199. AA.VV. *Doctrina Social de la Iglesia y lucha por la justicia*, Ed. HOAC (Madrid 1991). AA.VV.: *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo Rei Socialis»*, Ed. AEDOS (Madrid 1990). AA.VV.: *Comentario a la «Sollicitudo rei Socialis»*, Ed. Acción Social Empresarial (Madrid, 1990). AA.VV.: *La Dottrina sociale della Chiesa*, Ed. Glossa (Milán, 1989). I. CAMACHO: *Creyentes en la vida pública. Iniciación a la doctrina social de la Iglesia*, Ed. San Pablo (Madrid, 1994). M. GÓMEZ GRANADO: *Vigencia de la Doctrina Social cristiana. Elementos para una discusión, en la cuestión social*, 7 (1999) 241-248. F. GUERRERO: *Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. TAU (Ávila, 1992). P. HÜNERMANN: *Enseñanza Social de la Iglesia en América Latina*, Ed. PPC (Madrid, 1991). J. C. SCANNONE: *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. Cristiandad (Madrid, 1997). J. SOUTO COELHO: *Iniciación a la Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. San Pablo (Madrid, 1995). CH. TEOBALD: «El discurso "definitivo" del magisterio, ¿por qué temer a una recepción creativa?», en *Concilium*, 279 (1999), 89-100.

2 I. CAMACHO: *Creyentes en la vida pública. Iniciación a la doctrina social de la Iglesia*, Ed. San Pablo (Madrid, 1994), 35 ss.

cuanto a lo primero, provienen de su lectura y poca preparación. Se trata de textos largos, ambiguos en su formulación y con un lenguaje poco apropiado al lector actual o al cristiano medio. Se puede decir que, en general, los fieles cristianos están poco habilitados a acercarse a textos de carácter social y les cuesta lavar a la práctica una misión comprometida.[3]

En cuanto a lo segundo, la ambigüedad y complejidad de los textos responden a la ambigüedad de la realidad que, intentan analizar. De ahí que atendiendo a la ambigüedad real y a la universalidad del destinatario de los mismos, sea acertada su estructura, de lo contrario crearía enormes problemas eclesiales y hermenéuticos en su lectura, ya que, aunque las encíclicas tienen como destinatarios la comunidad eclesial, sin embargo sus juicios y análisis pretenden encontrar eco en todos los ambientes puesto que tratan problemas que afectan directa o indirectamente a todos en un ámbito pluricultural de carácter universal.

Por esta razón, antes de considerar la recepción de los documentos pontificios, me atrevo a afirmar que estos textos no están pensados para que sean leídos por todos. Por otra parte, la intervención en la elaboración de estos documentos de personas de diversa procedencia y nivel aumenta la dificultad de recibirlos. De todos modos, son textos que pueden ser comprendidos por agentes de pastoral comprometidos en tareas eclesiales como catequistas, militantes, sacerdotes, religiosos.

Normalmente los textos son preparados por la Jerarquía con ayuda de expertos en la materia de que se trate. La elaboración se realiza en secreto. En algunos casos se ha pedido mayor intervención de la comunidad cristiana en su elaboración. Esto ha producido efectos positivos como puede verse en la preparación de los documentos de Puebla, Santo Domingo y en algunos de los Obispos de la Iglesia en Norteamérica. En algún caso, se la logrado hacer dos tipos de redacciones de un mismo documento, uno más técnico y otro más divulgativo.

Otro elemento influyente en la recepción es la difusión, además de la elaboración y el lenguaje. Se trata de difundir. Partamos de una constatación previa: la riqueza de contenido de los documentos sociales, la calidad de las experiencias que reflejan y la acción del espíritu hace que se vayan incorporando al patrimonio de la Iglesia y vaya penetrando por caminos insospechables en la vida de los miembros de la Iglesia, a medio y largo plazo.

La transmisión se realiza a través de grupos eclesiales, actividades pastorales, los medios de comunicación, la enseñanza y la catequesis. Se difunden con mayor amplitud las ideas de los textos que los textos mismos. Por ello, se exige una llamada a la responsabilidad de los encargados directos de difundir dichos documentos y de aquellos que tienen la misión de leerlos, estudiarlos y después transmitirlos a través de la catequesis, la enseñanza y las publicaciones.

Aquí, a nuestro juicio, radica una de las causas del poco conocimiento de la enseñanza social de la Iglesia: el gran desconocimiento o el desinterés existentes en los agen-

---

3 El cristiano tiene más abierto el sentido para vivir el «munus» sacerdotal que el real y el profético. El ámbito y la tarea del compromiso es difícil de ser asumido por un cristianismo acostumbrado a la liturgia y a las celebraciones, propias de la religiosidad popular.

tes intermedios de la vida eclesial. Sacerdotes, catequistas, profesores, militantes de movimientos y grupos religiosos han sido durante los últimos años poco sensibles a la importancia y utilidad de estos documentos para la vida eclesial y la acción pastoral.

b) Posibilidades desde la misión

El sujeto eclesial tiene un lugar significativo en la existencia de la Doctrina Social e la Iglesia. Si bien es verdad que la jerarquía es el sujeto principal y el autor, sin embargo es justo preguntarse por el lugar que ocupa en esta reflexión pontificia la vida de los cristianos y su experiencia de fe en confrontación con las realidades sociales enunciadas en los documentos.

En este sentido, se puede observar cómo a través de los documentos se conocen la vida de la Iglesia total del momento en que esos textos se escribieron. No sólo la realidad exterior a la Iglesia sino también lo que sucede en el interior de la misma queda reflejado en esta enseñanza. Se puede percibir en ello cómo los cristianos se esfuerzan por dar respuesta a los problemas de su tiempo.

Cabe pensar que la vida de los cristianos va delante de las encíclicas. Por ello, el cristiano está llamado no sólo a ser y sentirse destinatario de los documentos sino a ser creativo en cada momento de manera que la tarea y la misión cristiana esté en el horizonte de cada encíclica futura. Aquí tienen sentido aquellas palabras de Pablo VI, donde el cristiano puede ser considerado como receptor-impulsor de la doctrina social de la Iglesia: «A estas comunidades cristianas toca discernir, con la ayuda del Espíritu santo, en comunión con los obispos responsables, en dialogo con los demás hermanos cristianos y con todos los hombres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideren de urgente necesidad en cada caso» (*OA*, 4).

Según esto, los cristianos deben entrar en el proceso de análisis de las situaciones y problemas sociales, en el juicio que han de hacer desde la fe y el discernimiento sobre las opciones que han de iniciar. Dicho proceso no se queda en lo puramente doctrinal y ético sino que llegan hasta la acción misma a través del discernimiento

Por ultimo, la recepción de la Doctrina Social de la Iglesia tiene su origen en la misma Doctrina en cuanto que esta tiene orientaciones para la acción. Hay cristianos que se quedan en el ver y en el juzgar pero no llegan al actuar. Esta es una de las razones por las que la DSI no termina de recibirse. Corresponde a los cristianos, en sus países y lugares concretos, el elegir las opciones políticas y los proyectos sociales que consideren las mejores y actuar en la dirección elegida para transformar la sociedad, consciente de que «la Iglesia no tiene modelos para proponer. Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos» (*CA*, 43).[4] Por ello, la auténtica recepción no está sólo en el ver los problemas señalados por la Doctrina Social y en juzgarlos sino también en actuar conforme al proceso anterior.

---

4 J. Souto Coelho: *Iniciación a la Doctrina Social de la Iglesia,* Ed. San Pablo (Madrid, 1995), 65.

c) Radiografía del sujeto eclesial

El sujeto de la Doctrina Social de la Iglesia es primeramente un sujeto eclesial. La DSI está condicionada por la Eclesiología. El genitivo «de la Iglesia» conserva el carácter preconciliar en el que se identificaba Iglesia con Magisterio. A partir del Concilio, como hemos visto en el texto de la «Octogessima Adveniens», en el genitivo quedan incluidas las comunidades cristianas: «A las comunidades cristianas toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables...» (*OA*, 4). Se puede decir que según este texto, el sujeto eclesial queda dibujado por el discernimiento de las comunidades cristianas, es decir, de toda la comunidad, por el diálogo ecuménico y compartiendo las inquietudes y soluciones con todos los hombres de buena voluntad.[5]

No se trata, por tanto, de un sujeto histórico concreto en sentido mesiánico,[6] como Ch. Duquoc ha dejado escrito, aunque la doctrina Social de la Iglesia sí sea una denuncia profética de las injusticias sociales y una manifestación clara de la opción de Dios a favor de sus predilectos, los pobres. Se trata por tanto de una doctrina social que tiene un sujeto social pero no un movimiento social, protagonizado por un sujeto histórico concreto.

El problema del sujeto eclesial de la elaboración de los documentos sociales no es que la Iglesia Católica no posea una Doctrina Social. Esta doctrina existe y dispone de una riqueza extraordinaria. Su existencia y su calidad son una señal clara del servicio inestimable que el Magisterio pontificio ha prestado y presta a la iglesia. El problema fundamental de la Doctrina Social en la Iglesia es que esa doctrina es sólo doctrina y existe sólo en documentos del Magisterio, mientras que la capacidad de propuesta social del cuerpo eclesial en la sociedad contemporánea ha seguido siendo cada vez más reducida.

Para terminar este apartado, nos atrevemos a afirmar que durante los dos decenios siguientes al Concilio la renuncia de la fe a su expresividad cultural y el dejar que los juicios sobre los problemas del mundo y los criterios de actuación de los cristianos provengan de instancias ajenas al cristianismo han crecido. «En algunos ambientes se había llegado a proponer el abandono total de la Doctrina Social de la Iglesia. La acción de los cristianos en el mundo debería estar construida exclusivamente desde los valores comunes, desde las ciencias humanas y desde el análisis científico de la realidad.»[7] Por eso, Juan Pablo II propondrá en su habeas doctrinal el que el cristiano vuelva a retomar la Doctrina Social de la Iglesia como el modo específicamente cristiano de construir la sociedad temporal.

2. LA CALIDAD DEL CONTENIDO RECIBIDO

El contenido de las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia no pertenece a documentos del Magisterio definitorio sino que ha sido presentado en documentos que pertenecen al «mere» auténtico o al llamado «Magisterio Ordinario».

---

5 M. VIDAL: «Lugar y sentido de la Doctrina Social de la Iglesia en la vida eclesial», en AA.VV.: *Doctrina Social de la Iglesia y lucha por la justicia*, Ed. HOAC, o.c. 51.

6 Ch. DUQUOC: «Doctrina Social de la Iglesia y mesianismo cristiano», en *Iglesia viva*, 153-154 (1991), 351-352.

7 F. J. MARTÍNEZ: «A manera de introducción: Reflexiones sobre el contexto de la encíclica», en AA.VV.: *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Ed. AEDOS (Madrid, 1990), 28.

Es más, si nos situamos en la enseñanza auténtica del Papa como Maestro Universal y no como Obispo de Roma para con sus diocesanos es necesario hacer un análisis del contenido de sus documentos ya que en ellos podemos encontrar afirmaciones que no pertenecen al ámbito específico del magisterio como afirma el mismo Juan Pablo II: «Es superfluo subrayar que la consideración atenta del curso de los acontecimientos, para discernir las nuevas exigencias de la evangelización, forma parte del deber de los pastores. Tal examen, sin embargo, no pretende dar juicios definitivos, ya que de por sí no atañe al ámbito específico del magisterio» (*CA*, 3).

Según esto, en los textos del Magisterio social de la Iglesia nos podemos encontrar con una diversidad de verdades. Cada una de ellas es objeto de distinto, aunque respetuoso, acatamiento y recepción:

- Existen verdades de fe que ya existían en otros documentos magisteriales anteriores o son recogidos de las fuentes de la fe como pueden ser la Sagrada Escritura y la Tradición.
- Hay verdades o principios filosóficos y teológicos recogidos del sentir universal de la Iglesia y expresados a través de los teólogos, los que se derivan de principios ciertos propios del derecho natural o los llamados «principios permanentes de reflexión».[8] Algunos de estos principios son esenciales en la formulación de la Doctrina Social de la Iglesia, v. gr., principio de asociación que se deriva del carácter «social» del hombre.
- A veces la Doctrina Social de la Iglesia contiene verdades consideradas como valores esenciales o fundamentales[9] de la vida social del hombre como la libertad, la igualdad, la justicia.
- Otras veces, las enseñanzas no pretenden dar juicios definitivos, como señala Juan Pablo II,[10] en cuanto se trata de aplicaciones de los principios anteriores a circunstancias históricas y, como consecuencia, son mudables y contingentes.
- Asimismo existen orientaciones pastorales que se derivan del deber pastoral del Magisterio y que aunque no pretendan dar un juicio definitivo se trata de líneas de actuación propuestas por el Papa.
- Existen verdades propias de las ciencias humanas, usadas por el Papa, que pertenecen al campo de la economía, la política, la sociología, etc. Su valor es el propio de la ciencia del tipo en el que se pronuncian.

En el Magisterio social de la Iglesia, y de forma peculiar en el de Juan Pablo II, suele observarse la prudencia en hacer formulaciones de carácter general aplicables a toda la Iglesia distinguiéndolas de aquellas que van dirigidas a grupos eclesiales concretos. Al mismo tiempo, se suele dejar a las comunidades sociales locales un margen de actuación con fidelidad a las enseñanzas permanentes de carácter doctrinal.

---

8 Cfr. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA: *Orientaciones parra el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, nn. 30 ss. (Roma, 1988).

9 SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA: *o. c.*, 43 ss.

10 *CA*, 3.

Asimismo, la enseñanza social del Magisterio no suele considerarse como enseñanza aislada, sino que «en estas cuestiones sociales, se da una evolución y una pluralidad de enseñanzas que hay que considerarlas, en conjunto y en su línea evolutiva, para llegar a obtener una certeza moral más definitiva sobre el problema de que se trate.[11] En este sentido, entre las diversas enseñanzas de los Papas suele haber una continuidad clara y coherente como puede verse al comienzo de la mayoría de los grandes mensajes sociales en los que la encíclica «Rerum Novarum» hace de punto de referencia y cohesión. De este modo, como veremos después, la valoración de cada acto del Magisterio se sitúa dentro del conjunto del Magisterio anterior y de la Tradición de la Iglesia.

3. EL ASENTIMIENTO Y LA ACOGIDA

Estamos ante un enseñanza propia del Magisterio Ordinario como dijimos más arriba. De todos modos, el asentimiento a este Magisterio se ha de prestar con reverencia y sinceridad con la mente y la voluntad como afirma el Concilio Vaticano II:[12]

> «Los Obispos, cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, deben ser respetados por todos como testigos de la verdad divina católica; los fieles, por su parte, en materia de fe y costumbres, deben aceptar el juicio de su obispo, dado en nombre de Cristo, y deben adherirse a él con religioso respeto. Este obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento de modo particular ha de ser prestado al Magisterio auténtico del Romano Pontífice, aun cuando no hable "ex cátedra"; de tal manera que se reconozca con reverencia su Magisterio supremo y con sinceridad se preste adhesión al parecer expresado por él, según su manifiesta mente y voluntad, que se colige principalmente ya sea por la índole de los Documentos, ya sea por la frecuente proposición de la misma doctrina, ya sea por la forma de decirlo» (LG 25).

Al referirnos a los grandes mensajes de la Doctrina Social de la Iglesia, nos encontramos ante unos textos fundamentales del Magisterio que, aunque no pertenézcanla centro o a lo nuclear de la Revelación,[13] sin embargo contienen todas las enseñanzas de los obispos y del Papa y que, sin haber sido proclamados mediante un acto definitivo, reclamen de parte de los fieles aquello que los textos llaman una «sumisión religiosa de la voluntad y de la inteligencia».

Esta adhesión respetuosa no es global e indiscriminada sino que se trata de una adhesión razonada sobre el contenido del documento. Para ello debemos atender a las calificaciones teológicas de las verdades del Magisterio. Con este análisis sabremos distinguir lo que es objeto de la enseñanza directa del Papa y las afirmaciones de pasada o aquella que pertenece a una exposición no magisterial del Papa. En este ámbito se debe

---

11 F. GUERRERO, *o. c.*, 55.

12 La cuestión del asentimiento a las enseñanzas del Magisterio exige un estudio más amplio. El lector puede consultar J. COLLANTES: *La Iglesia de la palabra*, Ed. BAC (Madrid, 1972); K. RAHNER: *La infalibilidad de la Iglesia. Respuesta a Hans Kung*, Ed. BAC (Madrid, 1978).

13 CH. TEOBALD: *o. c.*, 92-93.

distinguir el alcance de sus palabras «según se manifieste, en las fórmulas empleadas, la mente y la voluntad del Papa, el grado de compromiso que pretenda asumir, deducido, también, de la naturaleza del propio documento, de la reiteración de la misma doctrina en otros documentos anteriores y de la coherencia y continuidad, en general, con las enseñanzas de la Iglesia».[14]

El asentimiento, después de haber definido el tipo de contenido, ha de ser mediante un juicio interior que los moralistas llaman «cierto», es decir, con una certeza moral no absoluta. Se trata de un asentimiento de la inteligencia y de la voluntad. Además este asentimiento se basa en la obediencia propia de la fe al Magisterio religioso del Papa, actitud que no excluye de ningún modo el estudio de las razones objetivas, fundamento de las enseñanzas del documento.

En el caso de la enseñanza social de los Papas es difícil determinar con precisión los principios que son objeto directo de la enseñanza papal. Nos encontramos en un campo, el social, eminentemente dinámico y cambiante. Por esta razón, hay que evitar los dogmatismos y el tener en cuenta el contexto histórico en que se desarrolla la acción social objeto de análisis.

Es claro que no merece el mismo asentimiento la verdad de la encíclica que proviene del mundo de las ciencias humanas y el examen propiamente tal de los acontecimientos que lógicamente es contingente y pasajero que el asentimiento a una verdad fundamental que el Papa ha recogido de la tradición de la Iglesia. Por tanto, no todos los contenidos tienen el mismo grado de adhesión interna ni todos poseen el mismo carácter de inmutabilidad.

Por otra parte, al no tratarse de enseñanzas infalibles y no necesitar un asentimiento interno absoluto y definitivo pueden existir fieles que, aunque deseando permanecer en comunión con su obispo y con la Iglesia, tengan dificultades en aceptar una determinada enseñanza y puedan suspender su asentimiento. Esta actitud tiene su origen en el carácter activo del laicado. No se trata por tanto de adoptar una actitud meramente receptiva de las enseñanzas de Magisterio, sino una actitud corresponsable con la iglesia siempre en fidelidad a la propia vocación y a la misión dentro de la Iglesia donde existen diversidad de funciones y de carismas.

Esta libertad respetuosa de asentimiento exige cuidar las formas concretar de ejercerlo. Se ha de proceder, en el campo práctico, con mucha prudencia y caridad, utilizando los cauces adecuados en relación con los Pastores y suspendiendo del interior la soberbia del propio juicio y el apasionamiento en su defensa, después de haber consultado a las personas doctas en la materia.[15]

Asimismo, como ya hemos indicado, indirectamente el Magisterio social de la Iglesia puede considerarse también como obligatorio para quienes no forman parte de la Iglesia por ser una autoridad moral cualificada, sin embargo para los componentes de la Iglesia la obligatoriedad es vinculante bajo la diversidad de grados que se deducen de los términos y del Magisterio verdadero (Cfr. *LG*, 25).[16]

---

14 F. GUERRERO: *Doctrina Social de la Iglesia. Curso de Introducción*, Ed. TAU (Ávila, 52).
15 *L.G.*, 37; *G.S.*, 42.
16 J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS: *Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. EUNSA (Navarra, 1990), 29.

4. LA RECEPCIÓN Y EL USO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA COMO «OBJETIVO» Y DINAMISMO

No podemos, en un trabajo como éste, analizar cómo ha sido la recepción de la Doctrina Social de la Iglesia por cada uno de los grupos eclesiales. Por ello, nos interesa subrayar brevemente tanto la dinámica o dinamismo de la recepción como el objetivo o el ideal que pretenden alcanzar quienes se acercan a los documentos sociales del Magisterio. Haremos referencia a tres grupos eclesiales significativos, conscientes de que cada uno de ellos merecen un tratamientos más amplio, objeto de futuros trabajos: los cristianos de base, los Medios de Comunicación Social y el ámbito universitario católico.

4.1. El uso en los movimientos y cristianos de base

Salvando el principio que no todos los movimientos apostólicos reciben y hacen uso de la Doctrina Social de la Iglesia de la misma manera y con idéntica intensidad, partamos de un texto significativo para valorar el uso que se ha ido haciendo de ella:

> «Los documentos pontificios generalmente contienen una primera parte en que se estudian las circunstancias de aquel momento que aconsejan su publicación. Luego el Papa echa mano del Tesoro eterno de la Iglesia, que es su dogma y su moral, y aplicándolos a aquellas circunstancias da norma adecuadas a las mismas.
>
> Y ello es así porque la Iglesia es viva. No es un fósil. Por ello, la aplicación de principios eternos e inconmovibles difiere radicalmente según las circunstancias... Y esto, que es cierto en términos generales, lo es también cuando el Papa da normas en lo social. Las necesidades de los tiempos impulsaron a León XIII a publicar su "Rerum Novarum". Al cabo de cincuenta años los "tiempos habían cambiado" y ello obligó a Pío XI a adaptar al año 1931 las normas de 1891. ¿Quien negará que de 1931 a 1947 el mundo ha sufrido unas sacudidas espantosas? Precisamente por eso el Papa no cesa de clamar, dando normas y directrices, las únicas que pueden salvar al mundi hoy.
>
> Por todas estas razones hemos de salir al paso denodadamente a los entusiastas de León XIII, que después de sesenta años de sabotaje, ahora transigían con que se empezarán a aplicar aquellas normas.
>
> Las normas pretéritas hubieran sido útiles en tiempos pretéritos. Hoy hemos de aplicar las normas de hoy. Muchos dicen: ¡Es que este Papa es demasiado avanzado! ¡No Error! ¡Error! No es el Papa que esté avanzado. El Papa está al día. ¡Son ustedes que están atrasadísimos!»[17]

Este texto, perteneciente al editorial del boletín de la HOAC, fue escrito probablemente por Rovirosa.[18] Según él, el estudio de las circunstancias que aconsejan la publi-

---

17 HOAC: «Editorial», *Boletín Dirigentes I*, 1947 (probablemente escrito por Rovirosa).

18 Pueden verse sus escritos: «Cooperativismo integral», «Manifiesto Comunitarista», «¿De quién es la empresa?» Este gran laico, comprometido cristiano, conoció y estudió en los cursos del Instituto Social Obrero (ISO) dirigido por D. Angel Herrera Oria. Adquirió un gran aprecio a la doctrina social de la Iglesia, pero solía ser crítico de la utilización que de ella hacían algunos apologetas.

cación de la encíclica pertenecen, como posteriormente Juan Pablo II dirá en *CA*, 3, pertenecen al deber pastoral de los pastores, pero tienen una valoración receptiva distinta a las verdades dogmáticas y morales que el Papa usa para elaborar dicho documento.

Asimismo, deberemos recordar que la Iglesia no es una antigualla o un fósil encargada de repetir lo mismo y de la misma manera. Al contrario, la Iglesia es viva y dinámica y, por ello, tiene el encargo de habilitar el espacio para que en Cristo «todas las cosas sean nuevas».

En lo que se refiere a España se puede afirmar que los movimientos obreros y apostólicos usaron en sus reflexiones la Doctrina Social de la Iglesia con gran fuerza y acierto en grupos y ámbitos cercanos al movimiento de D. Ángel Herrera Oria, pero en otros ámbitos se puede observar que sin hacer una crítica frontal se la ha silenciado o al menos los militantes no acuden a ella de forma explícita, a excepción de la década de los sesenta cuando los movimientos políticos trabajan al amparo de la Iglesia e iban preparando lo que después será la transición española. Entre otras razones podemos señalar las siguientes:

a) Se tiene la sensación de que la Doctrina Social es de tipo filosófico deductivo y está elaborada desde arriba como un cuerpo doctrinal cerrado a la que el laico no le corresponde nada más que la actitud de sumisión total. Considero que se trata de una razón externa a la misma Enseñanza Magisterial, ya que, como hemos visto más arriba, el laico tiene capacidad de disentir por los cauces adecuados.
b) Se extendió la idea de que se trata de una sobrecarga magisterial que trata de legitimar un método vertical: a los Pastores les correspondería elaborar la doctrina y a los laicos el obedecer. Esta razón lógicamente produce un choque en la mentalidad de unos militantes que se sienten activos y corresponsables dentro de la Iglesia.
c) Por otra parte, el cristiano comprometido y el militante de acción tiene que enfrentarse a situaciones nuevas a las que tenían que dar respuestas inmediatas que no encontraban directamente en la Enseñanza social. En este caso, el problema no está tanto en la misma enseñanza cuanto en los agentes o intermediarios eclesiales que se sentían incapaces de traducir la enseñanza universal.
d) Otras veces, la Enseñanza del Magisterio es entendida como una doctrina más que como enseñanza. La reacción de los cristianos comprometidos frente al adoctrinamiento es espontánea y fuerte. El cristiano comprometido tiende a rechazar todo tipo de adoctrinamiento que huela a ideología dogmática, sea liberal o colectivista. Se trataba de que ellos a la luz de la enseñanza social y de la Tradición de la Iglesia fueran descubriendo por dónde pasaba la voluntad de Dios sobre ellos y sobre la historia. Decía a este respecto Tomás Malagón:

> «Hace falta pues que los seglares, aceptando aquellas normas generales enunciadas por la Jerarquía, las concreten en fórmulas mucho más precisas que se expresarán por medo de su acción sobre las estructuras según las propia opción de cada uno. Así es... como el elemento salvador recorre todo su camino, desde la Revelación y las normas generales, a la Doctrina Social de la Iglesia, en las manos de la jerarquía; y desde la Doctrina Social de la Iglesia hasta la acción concreta sobre el mundo, en manos de los seglares. Y las dos etapas juntas, tanto la

una como la otra, hacen falta para poder expresar prácticamente cómo el evangelio es la expresión del amor redentor de Dios, y la dos son necesarias para realizar la misión salvadora de la Iglesia.»[19]

e) Ha habido razones de la falta de acogida de la DSI que pertenecen al campo eminentemente político:

- Por una parte se corría la corriente de opinión de que la DSI pretende legitimar comportamientos e ideas conservadoras pertenecientes al mundo liberal descalificando las notables y sobresalientes ofertas liberadoras que aparecen en dichos mensajes. Así, «aunque ha sido frecuente ver en la Doctrina Social de la Iglesia una defensa de los derechos de los débiles, al no contar con las necesarias mediaciones socio-analíticas»[20] o con los agentes intermedios de pastoral la llevaba a convertirse en legitimadora de un determinado orden social o cuando no a ser un mensaje desconocido.
- Por otra parte, la no utilización de la Doctrina Social de la Iglesia ha podido contribuir a la sobre-valoración, no suficientemente crítica, que se ha hecho del socialismo y del análisis marxista en algunos grupos tanto dentro como fuera de la Iglesia, especialmente en la época de la transición española, olvidando de esta manera las muchas posibilidades de concienciación y de mejora social que nacen de la Doctrina magisterial.

Asimismo, se ha pretendido hacer de la Doctrina Social de la Iglesia un instrumento de identificación de los católicos y de sus fuerzas sociales eliminando de dicha enseñanza el carácter universal que había adquirido desde Juan XXIII. En este sentido se identificaba a la Doctrina Social de la Iglesia como la ideología subyacente al mundo conservador católico, doctrina considerada como presentadora de una idea abstracta de la dignidad de la persona humana, individualizándola y olvidando sus dimensión social.

4.2. El uso actual

Podemos comenzar diciendo que ya no es posible utilizar la DSI para legitimar religiosamente estructuras o prácticas financieras, políticas o sociales que vayan de hecho en contra de la dignidad de la persona humana o de la solidaridad con los pobres. Por esta razón, la Doctrina Social de la Iglesia ha dejado de apoyar apologéticamente soluciones de carácter corporativo como sindicatos, bancos, partidos cristianos.

En este sentido, Juan Pablo II ha dicho de forma bien clara que la DSI no es una tercera vía: «La Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer... No propone sistemas o programas económicos y políticos, ni manifiesta preferencias por unos o por otros, con tal que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida... La Doctrina

19 T. MALAGÓN: *Encuesta y formación de militantes*, 155.

20 J. SÁEZ MORA: «Doctrina Social de la Iglesia, militancia cristiana y evangelización del Mundo Obrero», en AA.VV.: *Doctrina Social de la Iglesia y lucha por la justicia*, Ed. HOAC (Madrid, 1991), 22.

Social de la Iglesia no es una tercera vía entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente...» (*SRS*, 41).

Hoy, desde la DSI se valora más a las personas o entidades intermedias consideradas como los primeros interesados y responsables activos de la promoción de la Doctrina Social. Así lo presenta Pablo VI: «El desarrollo requiere sobre todo espíritu de iniciativa por parte de los países que lo necesitan. Cada uno de ellos ha de actuar según sus propias especialidades, sin esperarlo todo de los países más favorecidos y actuando en colaboración con los que se encuentran en la misma situación. Cada uno debe descubrir y aprovechar lo mejor posible el espacio de su propia libertad» (*SRS*, 44).

Asimismo, se ha dado un avance en la aceptación de la necesidad del discernimiento comunitario. Hay que reconocer que este avance tiene su origen en una teología y eclesiología del Concilio Vaticano II donde se revalora el papel del laico según su propio carisma y capacidad. Este avance significa la renuncia a una palabra única para las situaciones concretas y un estímulo a las tareas de las comunidades y realidades eclesiales.

En este sentido, los cristianos encuentran en la Doctrina Social de la Iglesia criterios adecuados para su actuación socio-política. Así, la prioridad de la persona, la centralidad del trabajo subjetivo, la lucha por la justicia y por la fraternidad universal, la solidaridad con los pobres... encuentran un fundamento en una persona, Cristo, más que en una ideología. La Iglesia con este Magisterio social ilumina a los cristianos y a los grupos más comprometidos el camino que han de recorrer siendo coherentes con la identidad cristiana y eclesial.

Por eso, La Doctrina Social de la Iglesia puede ser de gran ayuda frente al intimismo y a la creación de grupos espiritualistas o frente al «fuga mundi» que han ido apareciendo en los últimos tiempos.[21] Por ello, la DSI es un medio para que la mayoría de los cristianos descubran las exigencias sociopolíticas de la fe.

La DSI es un elemento fundamental en la formación de los cristianos. Una formación no entendida como saber cosas sino que incluye la formación en la acción. «Para la Iglesia el mensaje social del Evangelio no debe considerarse como una teoría, sino, por encima de todo, un fundamento y un estímulo para la acción» (*CA*, 57).

4.3. La acogida en los Medios de comunicación[22]

La fecundidad de la enseñanza social, la variedad de los pronunciamientos públicos del Magisterio, la multiplicidad de los sujetos del Magisterio crean un campo comunicativo tan amplio como complejo. Obviamente el interlocutor inmediato de la comunicación del Magisterio es el cristiano en el campo de su tarea cristiana. La publicidad de la palabra del Magisterio deja entender que es la sociedad entera la que es interpelada acerca de sus valores y de su praxis ético-social.

---

21 A. GALINDO GARCÍA: «Iglesia, política y democracia», en *Salmanticensis*, 46 (1999), 213-241.

22 A. GALINDO GARCÍA: «Ética e "Internet". Una apuesta a favor de la verdad y de la solidaridad comunicativas», en *Salmanticensis*, 44 (1997), 239-261.

Sería sorprendente que el Magisterio ignorase a la opinión publica en materia socio-económica, ideológica y política. Al contrario, el Magisterio sabe que la opinión pública contribuye a formar el ethos cultural y a la organización del espacio simbólico tan importante para la praxis de la Doctrina Social de la Iglesia. Hoy, la opinión pública es más pluri-forme que en las primeras épocas de la Doctrina Social de la Iglesia.

Estas primeras constataciones nos ayudarán a entender la oportunidad de una atenta consideración de la relación entre la opinión pública y los pronunciamientos públicos del magisterio en el ámbito social.

a) La recepción por parte de los Medios

Refiriéndonos a España, se puede afirmar que, durante los últimos decenios, la recepción que la prensa ha hecho de los documentos sociales de los Papas es altamente insuficiente por no decir, en muchos casos, «anti-eclesiales». En la época señalada, los intereses de los propietarios de los Medios se han situado en un campo contrario a la misión de la Iglesia. Sin embargo, en la época anterior a la transición, la recepción fue más plural, aunque no unánime, síntoma de que la Iglesia estaba presente en algunos medios de Comunicación. Esta presencia favorecía la competencia y era beneficiosa de la misma.

Por otra parte, se puede decir que los «Mass Media» suelen contraponer la enseñanza social de los Papas a aquella otra que se refiere a niveles más personales del ser humano en temas como «la familia», el aborto, etc. Es doloroso observar la capacidad de sacar de contexto la enseñanza de los Papas por parte de algunos Medios de Comunicación.

De todo modos, la prensa regional es en general más suave y más cauta que la nacional; la mayor parte de los periódicos y medios de inspiración cristiana suelen ser favorables a los documentos; y los medios de carácter laico dependen de las orientaciones ideológicas y de poder de quien dirige o controla «la empresa» periodística.

b) La información y la interpretación

Naturalmente que un texto o un documento necesita una descodificación, interpretación y traducción para ser transmitida como noticia. Puede ser útil comunicar las claves de esta traducción. La mayor parte de los periódicos con inspiración o cercanía cristiana utilizan un registro que nace de la experiencia cristiana, incluso la presentación del documento hace alusión a la vida cristiana hacia donde el documento se orienta.

Sin embargo, en la prensa laica domina la clave interpretativa política por lo cual los documentos sociales son leídos y presentados a partir de los problemas de estilo político. En algunos casos, los documentos son tratados con una orientación electoral o partidista.

En ocasiones, son presentados desde una clave ética y antropológica. Es decir, son considerados con una gran valor ético desde el campo de la justicia y de la acción social en un mundo de clara y rápida transformación. En todo caso, valoran su dimensión ética desde el campo económico y político presentando una ética que mueva la conciencia in-

dividual y colectiva de cara a establecer la solidaridad necesaria en un tiempo de crisis económica e incluso de la misma democracia.

4.4. La recepción y posibilidades actuales desde el ámbito universitario católico[23]

Terminamos este breve estudio presentando la recepción de la Doctrina Social de la Iglesia en el ámbito universitario español, así como el esfuerzo considerable que la Iglesia española está haciendo en este campo durante los últimos decenios. Una de las iniciativas más señeras, como veremos más abajo, es la que, siguiendo la inspiración del Cardenal Herrera Oria, la Fundación Pablo VI está llevando a cabo en conexión con la Conferencia Episcopal y en el marco de la Universidad Pontificia de Salamanca.

a) Constatación de la situación actual

En general, se puede decir que en las Universidades Católicas la Doctrina Social de la Iglesia es considerada, cuando está unida a la enseñanza de la Facultad de Teología, como parte integrante de la Teología Moral, y cuando se imparte en otra Facultad es concebida como enseñanza social configurada *como asignatura propia*, aunque con referencias continuas a la teología o al hecho religioso y al mundo profesional del plan o carrera universitaria propia. En unas ocasiones, por tanto, se estudia dentro de la asignatura de la Teología Moral Social y en otras como un bloque propio y específico.

Asimismo, se puede constatar que son varios los profesores de Universidades que han ido elaborando *manuales de Doctrina Social de la Iglesia* para uso de los universitarios y atendiendo a destinatarios de los Facultades y centros Afiliados o Seminarios.

En cuanto a *la investigación*, de acuerdo con los resultados del estudio presentado, se puede considerar que es escasa la acción investigadora respecto a la DSI. Sin embargo, es esperanzador el hecho de la realización, en los últimos diez años, de más de 44 memorias de licenciatura y 30 tesis doctorales, pero muy desigualmente repartidas ya que el 80% proceden de un único centro universitario. Aunque un estudio más exhaustivo daría como resultado un número mayor de tesis y tesinas defendidas en las Universidades sobre esta materia.

En cuanto a la Doctrina Social de la Iglesia, como materia docente, no se puede decir que tenga un tratamiento específico en el marco docente universitario (es minoritario); pero, como hemos dicho antes, sí está presente directa e indirectamente *en los diversos planes de estudio de las Universidades católicas*, en carreras o planes como Derecho, Economía, Empresariales, Informática, Trabajo Social, Enfermería, etc. Con tratamiento específico alcanzan entre 20 y 50 horas anuales.

---

23 A. GALINDO GARCÍA: «La enseñanza y formación de la DSI en los Centros Universitarios», en *Corintios XIII*, núm. 87 (1998), 177-189. Gran parte del contenido de este apartado está tomado de mi trabajo citado.

Las Universidades católicas tienen también una formación en la DSI a través de iniciativas de extensión cultural promovidas por la propia Universidad: promoción humana a través de ONGs, solidaridad con grupos con problemas sociales, seminarios, Congresos, Jornadas, Cursos y Conferencias. De todos modos estas acciones son minoritarias y en muchos casos está en relación con la Pastoral Universitaria.

Todas las Facultades de Teología explican la materia de DSI dentro del plan de la asignatura de Moral Social. Algunas incluyen dentro de la especialidad en Teología Pastoral y Teología moral algún curso específico sobre DSI.

Existen Varias Universidades que tienen sistematizado un curso *en forma de «master» de DSI* o un plan específico de estudio y enseñanza de la DSI:

1.º *Cataluña:* Se trata de un curso específico organizado desde el departamento de Teología moral y creado el 27 de junio de 1994. Tiene como objetivo el profundizar y propagar la DSI como aportación de la comunidad cristiana a la realización de una sociedad cristiana más justa y fraterna en perspectiva europea y mundial.

   Las reuniones doctrinales son mensuales, pero incluyen otras actividades como las sesiones de formación de expertos en DSI, la traducción y comentarios de textos y la investigación. Todo ello se hace en el ámbito de equipos de reflexión potenciando las publicaciones.

2.º *Salamanca-Madrid:* Se trata de un master sistemáticamente estructurado con ocho años de existencia, incorporado a la Facultad de Sociología y bajo el patrocinio de la Conferencia Episcopal y de la Fundación Pablo VI. La experiencia ha evolucionado desde los cursos presenciales al estilo actual de tipo tutorial y de seguimiento personal.

   El origen inspirado lo encontramos en la acción de don Ángel Herrera y en la creación, impulsado por él y por su enseñanza, del Instituto Social León XIII, erigido en 1970 dentro de la Facultad de Ciencias Sociales de la UPSA. Sus profesores han publicado comentarios interesantes a los documentos más importantes de la DSI.

   En la actualidad, como afirma uno de sus directores.[24]

   a) Merece una consideración especial la convocatoria nacional anual de un curso de DSI para estudiar un tema concreto.
   b) También ha desarrollado un Master en DSI, en la modalidad de presencial, con seiscientas horas de docencia, convocado anualmente.
   c) Desde 1996 adoptó la modalidad de a distancia con 50 créditos. Está dirigido a profesores, expertos en pastoral social, responsables de grupos, animadores de comunidad y pretende que el alumno conozca de forma activa la DSI. Otorga becas de estudio.

En cualquiera de los casos, seguimiento de las clases, la asimilación de la doctrina y creatividad posterior, se trata de desarrollar un complejo ejercicio de

24 DÍAZ, J. M.: «Algunos centros de estudio de la DSI», en SOCIEDAD Y UTOPÍA, 10 (1997), 280-303.

responsabilidad humana, intelectual y religiosa que pretenden analizar conjuntamente tanto la Institución que la imparte como la Comisión Episcopal de Pastoral Social y la UPSA, y los alumnos que reciben la enseñanza cada curso.

3.º *ICAI-ICADE de Comillas.* Existe un Departamento de Pensamiento Social Cristiano, desde 1965, para mantener la enseñanza de la DSI como parte obligada en las enseñanzas de cada una de las carreras universitarias que imparte. Para ello, todo alumno que se matricula deberá cursar, además de las asignaturas propias de su programa, la de la Doctrina Social de la Iglesia.

En cursos cuatrimestrales, durante dos horas semanales, los profesores del Departamento se ocupan de enseñar la DSI en sus aspectos económicos y sociales de la cuestión social en España y en el mundo .

4.º *La Universidad Pontificia-Salamanca.* La enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia ocupa un *lugar propio en las carreras propias de la Universidad.* Durante dos horas semanales, en un semestre, es explicada con carácter de asignatura obligatoria respondiendo al ideario de la Universidad en todas las Facultades.

Es importante reseñar que esta asignatura forma un cuerpo con otras de carácter teológico y social que sirven de marco de entendimiento de la DSI. Se trata de asignaturas como ética, Historia de la Iglesia, Hecho religioso. Asimismo, su estudio entra en relación con la carrera y los planes propios de cada alumno. En este ámbito, hay que señalar las actividades de la cátedra C. Ruffini orientada al estudio y promoción, entre otras materias bíblicas, del conocimiento de la Doctrina Social de la Iglesia.

5.º *Navarra.* En la Universidad de Navarra no existe una enseñanza específica de la DSI. Es una materia que se considera interdisciplinar y por consiguiente que ha de cultivar en todas las Facultades de esta Universidad que imparten materias sociales y humanísticas. Hay un grupo de profesores que se ocupa de todo lo relacionado con el tema. Unido a ello, es importante la tarea social que se está realizando desde el IESE, dependiente de dicha Universidad con sede en Barcelona.

6.º *Otras Universidades:*[26] Por otro lado, todas las universidades católicas, aunque de diversa manera, incluyen dos tipos de enseñanza de la teología y DSI dentro de las titulaciones no-teológicas: la asignatura del hecho religioso y cristiano y la Asignatura de Doctrina Social o ética social. En este último caso suele ser una asignatura obligatoria propia del ideario católico de la Universidad. Aunque el hilo conductor es la enseñanza de la DSI, sin embargo varía atendiendo a la titulación o carrera concreta, es decir, al destinatario de la misma.

---

25 El lector podrá tener una visión más amplia acudiendo a la comunicación que el profesor Rafael María Sanz de Diego presenta en esta misma edición.

26 Véase el artículo de J. M.ª Díaz: *Algunos centros...*, o.c., donde se hace referencia a las universidades católicas no españolas que han iniciado experiencias positivas en este sentido. Puede conocerse el bienio en Doctrina Social de la Iglesia perteneciente al Pontificio Instituto de Pastoral de la Pontificia Universidad Lateranense de Roma.

7.º No quisiera terminar sin hacer un «memorandum» de los *Congresos que bien desde las Universidades* (UPSA, IESE, ICAI-ICADE) bien desde otras asociaciones (EBEN, ETNOR), en convenio con Universidades realizan anualmente, en muchos casos, conexionadas con Universidades europeas y mundiales o en conexión con la FIUT. Es de interés recoger esta aportación que sirve de unión con las actividades que se realizan en otras universidad europeas y mundiales.

8.º En cuanto al contenido de la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia varía de una Universidad a otra según se trate de un programa sistemático, como el impartido en el «Master» de DSI de la Universidad de Salamanca y en las asignaturas concretas de los planes de la Facultades o de las semanas sociales y congresos de la Universidad. En este último caso, la organización de los congresos responden a cuestiones puntuales en respuesta a interrogantes que provienen de la situación social del momento.

b) Posibilidades y retos

Comencemos con el desafío que Juan Pablo II propone recomendando con viveza el anuncio de la Doctrina Social como respuesta a los desafíos de la época moderna, porque «la fuerza que hoy se percibe con mayor nitidez es la de promover una nueva evangelización, una nueva "implantatio evangelica", también con un referente al ámbito social».[27] Este reto, señalado por el Papa, sirve de recipiente evangelizador para comprender los siguientes:

1.º Uno de los primeros retos y posibilidades que se abren a las Universidades y a sus profesores es el de la elaboración de un plan de *manuales de Doctrina Social*. El camino es doble: encargo a profesores concretos o hacer un plan de trabajo en equipo atendiendo a la diversa temática que nace de la Doctrina Social. Puede servir como pista el sistema de elaboración de manuales europeos existente en Bruselas en el ámbito de la FIUT. En este campo, urge la creación de manuales para uso de estudiantes en Facultades Universitarias no-teológicas.

2.º El futuro de esta enseñanza y para llegar a un mayor acercamiento a la formación de la Doctrina Social, es necesario el incrementar *la sensibilidad de los destinatarios* sin olvidar la mejora de los manuales que tratan sobre la DSI.

3.º Como cauce, sería conveniente promover encuentros de profesores de DSI de los Seminarios y Centros Afiliados a las Facultades y Universidades. Como sugerencia: propongo iniciar la creación de una asociación de profesores y «enseñantes» de DSI. Esta institución potenciaría facilitar la recepción de la Doctrina Social de la Iglesia en diversos ámbitos de la sociedad y de la Iglesia.

4.º En un nivel más elemental pero en conexión con las tareas universitarias, se podría potenciar la formación de guías de Escuelas Sociales, como ya han iniciado algunas Universidades.

---

27 JUAN PABLO II: «A un grupo de profesores de Doctrina Social de la Iglesia», en *Ecclesia*, 2.8535 (1997), 21.

5.º Otros de los retos, como existente ya en Universidades civiles, han de potenciarse o crearse los departamentos de DSI en las Universidades Católicas y en las Facultades de Teología. Este departamento debería tener como objeto el coordinar las diversas actividades que se pueden llevar a cabo en este campo: dirección de tesinas y tesis doctorales, docencia, master, formación de agentes, y de guías o especialistas en DSI, etc.

6.º Potenciación o creación de master en DSI para la formación de agentes o expertos. Este tipo de Master debería estar organizado bajo el patrocinio de una Facultad. Podría tener diversos modelos: Master en DSI, Alternativa dentro de los Institutos Superiores de Ciencias religiosas, Departamento de DSI. De todos modos, es aconsejable que se creen pocos con calidad y con una cierta coordinación, respetando la autonomía propia y el pluralismo.

7.º Considero muy útil y conveniente el que este tipo de proyecto de formación en la DSI se haga presente en el campo civil: Presencia en las Universidades y civiles y privadas no católicas. Puede hacerse por caminos diversos: a través de las aulas de Teología, organizando Congresos en el ámbito de la Universidad civil, con la participación del profesorado cristiano de las mismas Universidades civiles, etc. Existe una pluralidad de opciones participando en la configuración de asignaturas de libre elección y colaborando en la organización de Congresos y semanas sociales.

c) *Previsiones de futuro y justificación de una buena recepción*

Toda buena empresa con mirada de futuro tiene sus limitaciones y dificultades. Recordamos algunas de las que directa e indirectamente han ido apareciendo a lo largo de esta comunicación y que afectan a una buena o deficiente recepción de la Doctrina Social de la Iglesia: Carencia de instrumentos y de manuales; Falta de interés en los sacerdotes, en los grupos de seglares y en las instituciones intermedias o lo que se suele denominar carencia de correas de transmisión; Falta de laicos comprometidos en la acción social; Necesidad de instancias intermedias encargadas de traducir la enseñanza social a grupos básicos de la sociedad y de la Iglesia. A veces las limitaciones provienen de la dificultad de introducir esta materia en los planes universitarios de estudios para que puedan ser aprobados por el Ministerio de Educación.

De la mano de la Constitución apostólica «Las Universidades Católica» y como conclusión de los datos aportados hasta ahora podemos situar la reflexión teológica sobre la recepción en torno a las siguientes intuiciones que aparecen en varios textos del documento citado:

5.1. «Puesto que el objetivo de una Universidad Católica es garantizar de forma institucional una presencia cristiana en el mundo universitario frente a los grandes problemas de la sociedad y de la cultura, ella debe poseer» *(Ex corde eclesiae,* 13) una identidad eminentemente cristiana. Aquí encontramos una de las razones mas fuertes para que la Doctrina Social de la Iglesia esté presente de forma sistemática y continuada dentro de los planes y proyectos de una Universidad Católica y, por tanto, sea bien recibida en este ámbito social.

5.2. Asimismo, la presencia de la DSI en los planes universitarios y la identidad católica de la Universidad Católica no debe sustituir sino más bien conformar «las actividades universitarias según la naturaleza y la autonomía propias de tales actividades» *(Ex Corde Ecclesiae,* 14).

5.3. La Doctrina Social de la Iglesia es un instrumento eficaz para promover el diálogo fe y razón. Este diálogo y encuentro es fundamental en la búsqueda de la verdad de toda Universidad Católica. Porque, «aunque conservando cada disciplina académica su propia identidad y sus propios métodos, este diálogo pone en evidencia que la "investigación metódica en todos los campos del saber, si se realiza de una forma auténticamente científica y conforme a las leyes morales, nunca será en realidad contraria a la fe"» *(Ex corde Ecclesiae,* 17).

5.4. Uno de los aspectos importantes de la Universidad es la investigación. Esta debe dar respuesta a las cuestiones sociales de cada época. En este sentido la Doctrina Social de la Iglesia en la Universidad es un cauce excelente para dar respuesta a los graves problemas contemporáneos «tales como la dignidad de la vida humana, la promoción de la justicia para todos, la calidad de vida personal y familiar, la protección de la naturaleza, la búsqueda de la paz y de la estabilidad política» *(Ex Corde Ecclesiae,* 32).

5.5. Entre este rosario de textos nos encontramos con uno que hace alusión directa a la Doctrina Social de la Iglesia y razón proyectiva de la recepción: «El Espíritu cristiano de servicio a los demás en la promoción de la justicia social reviste particular importancia para cada Universidad Católica, y debe ser compartido por los profesores y fomentado entre los estudiantes. La Iglesia se empeña firmemente en el crecimiento integral de todo hombre y mujer (*SRS,* 27-34). El Evangelio, interpretado a través de la Doctrina Social de la Iglesia, llama urgentemente a promover el desarrollo de los pueblos, que luchan por liberarse del yugo del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas y de la ignorancia; de aquellos que buscan una participación más amplia en los frutos de la civilización y una valoración más activa de sus cualidades humanas, que se mueven con decisión hacia la meta de su propia realización (*PP,* 1) *(Ex Corde Ecclesiae,* 34).

El principio de subsidiaridad y la Unión Política Europea[1]

MARCELINO RODRÍGUEZ MOLINERO*

1. CINCO PRINCIPIOS PARA REGULAR LA UNIÓN POLÍTICA EUROPEA

Uno de los temas más apasionantes que el actual proyecto de la Unión Política Europea presenta es sin duda alguna el de los principios o reglas jurídicas fundamentales por los que ha de ser regida. A este respecto el *Tratado de la Unión Europea,* firmado en Maastricht el 7 de febrero de 1992, establece que la futura Unión se regirá por cinco principios jurídicos básicos, que son los siguientes:

1. El principio de *unidad institucional,* que supone que las instituciones que han de regir la Unión Europea serán las mismas para todo el ámbito comunitario.
2. El principio de respecto idéntico y de vigencia uniforme de todos los derechos y libertades fundamentales reconocidos por la Comunidad para todas las personas que tengan su ciudadanía o que residan en ella.
3. El principio de identidad y de integridad territorial de todos y cada uno de los Estados miembros signatarios del Tratado.
4. El principio de *subsidiaridad,* mediante el cual se pretende armonizar la intervención de la Comunidad en el ámbito específico de cada uno de los Estados que la componen y también coordinar su actuación mutua con la finalidad de prevenir y evitar en lo posible frecuentes conflictos.
5. El principio de provisión y de suficiencia de medios económicos por parte de la Unión para poder realizar una política básica común sin tener que depender de las aportaciones circunstanciales de cada uno de los Estados miembros o de los más ricos y poderosos.

De estos cinco principios informadores y reguladores de la futura Unión Política Europea el que sin duda alguna más llama la atención y del que por ello conviene ocuparse preferentemente es el *principio de subsidiaridad,* procedente, como se sabe, del

* Universidad Complutense de Madrid.

1 El contenido de este trabajo fue expuesto por el autor en el XVI Congreso Mundial de Filosofía Jurídica y Social, celebrado en Reykjavik sobre el tema *Law, Justice and the State* y fue publicado en versión reducida en inglés en las Actas del Congreso (1995). Ahora se publica su versión original en lengua española, actualizada y considerablemente ampliada, como contribución del autor al Cincuentenario de la fundación del Instituto Social León XIII y en reconocimiento de la gran obra social de D. Ángel Herrera.

pensamiento político católico. No olvidemos que J. Delors ha sido un exponente claro de este pensamiento. Por todo ello en las páginas que siguen intento explicar con la debida concisión todo lo que el principio de subsidiaridad entraña como principio teórico y como instancia práctica.

II. QUÉ SIGNIFICA Y QUÉ PRETENDE

En el art. 3, apartado b, del *Tratado de Maastricht* se viene a decir que, en aquellos ámbitos que no sean de su competencia exclusiva, la Comunidad intervendrá de acuerdo con el *principio de subsidiaridad*, y sólo en la medida en que los objetivos de su actuación no puedan ser alcanzados de manera suficiente por los Estados miembros y, por consiguiente, puedan lograrse mejor con la intervención comunitaria.

Se trata por tanto de resolver un problema de fondo que alude a la organización pluralista y también gradual de la Sociedad. Este problema, que ahora se traslada a la Unión Europea por el Tratado de Maastricht, se había planteado desde hace tiempo en el ámbito del Estado. Dentro de él, el principio de subsidiaridad o de la función subsidiaria del Estado, trata principalmente de proveer y de resolver las relaciones entre éste y las organizaciones políticas inferiores, como son los municipios, las provincias, las regiones, las nacionalidades y demás entidades políticas subordinadas. Por eso muchos de los aspectos del problema pertenecen al ámbito de la Política; otros pertenecen al campo de la Economía; y otros al campo del Derecho. Trataremos de todos ellos conjuntamente.

III. DIFERENTES POSTURAS OFICIALES DE LOS ESTADOS MIEMBROS

Las posturas gubernamentales de los Estados miembros de la Unión acerca del contenido y del alcance de la subsidiariedad como principio regulativo no fueron coincidentes ni en Maastricht ni posteriormente en la cumbre de Edimburgo. En líneas generales pudieron observarse dos bloques bien definidos de posturas afines. Uno de ellos, capitaneado por el Gobierno británico y que contó con el apoyo de la representación danesa, entendía el principio de subsidiaridad como un instrumento operativo válido para frenar las intervenciones de la Comunidad en el ámbito interno de los Estados que la componen, pudiendo éstos por mayoría simple impedir cualquier iniciativa comunitaria que fuera considerada perjudicial para sus propios intereses nacionales. Significa por tanto lo que se ha dado en llamar *Europa mínima*. El otro bloque, encabezado por Alemania y España, entendía que la subsidiariedad significa propiamente que, en la Unión Europea, la Comunidad debe tomar decisiones válidas para todos los Estados, siempre que se salvaguarde y respete la identidad y la integridad nacional de éstos y la relativa independencia de sus propios gobiernos. Por tanto el principio de subsidiaridad no podrá ni deberá ser invocado para romper el necesario equilibrio existente entre las instituciones que conforman la Comunidad y las correspondientes instituciones de los Estados. Ni mucho menos para impedir o limitar las iniciativas que la Comunidad hubiera de tomar en el ejercicio de sus funciones y competencias propias. Representa por tanto la postura de lo que se ha llamado la *Europa máxima*.

Entre estas dos posturas antagónicas hubo también posturas intermedias. Así Francia entendía que se debía proceder a una enumeración de las competencias propias de la Comunidad y de los Estados miembros, pues sólo así podría funcionar en la práctica el principio de subsidiaridad. Con menos pragmatismo, los gobiernos del BENELUX (Bélgica, Holanda y Luxemburgo), advertían que la subsidiaridad significa más bien una actitud de compromiso político y de mutua confianza entre la Comunidad y los diferentes Estados en el ejercicio de sus respectivas funciones. En esta misma línea, el Gobierno de Irlanda avanzaba que la Comunidad debe tomar decisiones sin tener que someterse a la consulta previa de los Estados que la integran y que por tanto Irlanda se opondría a cualquier intento de recortar los poderes de iniciativa y de decisión que competen a la Comisión. En términos parecidos, pero más atenuados, se expresaron Portugal e Italia.

Esta discrepancia de posiciones gubernamentales acerca del contenido y del alcance del principio de subsidiaridad obliga necesariamente a hacer un análisis minucioso de lo que tal principio propiamente significa en la teoría y en la práctica políticas. Y obliga también a exponer las diferentes interpretaciones doctrinales que se han hecho de él desde que por primera vez fue formulado como principio político. Y por último obliga a examinar cuál es su naturaleza como principio jurídico y cuáles sus caracteres determinantes. De todo ello se ocupan, siempre con el mismo criterio de brevedad y simplificación, los apartados siguientes.

IV. DOS ELEMENTOS Y DOS FUNCIONES

El principio de subsidiaridad comprende dos elementos esenciales. Uno *negativo*, que supone la prohibición de injerencia de la organización política superior en el ámbito propio de la organización política inferior. Y otro *positivo*, que supone la obligatoriedad de prestar asistencia cuando la organización política inferior no puede realizar por sí misma las tareas o misiones que directamente le competen.

Debido a ello su función es también doble, una negativa y otra positiva. La función *negativa* supone que el Estado no debe intervenir en el ámbito propio de las organizaciones políticas inferiores cuando éstas pueden realizar por sí mismas las tareas y actividades que el bien común reclama. Y la función *positiva* consiste en el deber de asistencia y de ayuda que el Estado debe prestar cuando las organizaciones políticas inferiores y sus respectivos gobiernos no son capaces de realizar las tareas o actividades exigibles por falta de medios, al propio tiempo que no puedan imputárseles responsabilidad por tal carencia. Se presupone además que el Estado es consciente de esta necesidad y acepta esta obligación. La medida concreta que haya de llevarse a cabo queda en gran parte confiada al criterio de la discrecionalidad política.

En definitiva, referido al Estado, el principio de subsidiaridad, para poder tener efectividad práctica, supone lo siguiente:

a) La conciencia y la voluntad de autonomía por parte de las entidades menores y de las organizaciones políticas inferiores a él.
b) El deber de las comunidades menores y de las organizaciones políticas inferiores al Estado de poner todos los medios a su alcance antes de solicitar ayuda o antes de que el Estado se vea obligado sin haberle sido solicitado.

c) En la práctica política esta doble condición se traduce en el juego acompasado de dos principios políticos contrapuestos, que son el principio de autarquía y el principio de intervención subsidiaria.

Trasladado todo esto al ámbito de la Unión Europea implica que ésta se convierte en la instancia suprema como organización política superior a los Estados miembros, siéndole aplicables por tanto los mismos criterios que rigen en la configuración de la relación del Estado con las organizaciones políticas inferiores a él según la versión originaria de la doctrina católica del principio de subsidiaridad.

V. LAS DIVERSAS INTERPRETACIONES DEL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIDAD

Pese a su aparente simplicidad y a la claridad meridiana con que ha sido trasmitida la propuesta original del principio de subsidiaridad desde su primera formulación oficial por el máximo órgano de la doctrina social católica, con el transcurso del tiempo ha sido objeto de diversas interpretaciones, que podemos concretar en las siguientes, con la mira puesta en su aplicación directa a la Unión Política Europea.

1. La interpretación más simple y por ende la más corriente en la Teoría política es que se trata de un principio de limitación de competencias, que como tal se opone por igual a la autarquía ilimitada y al intervencionismo estatal o de otra instancia política superior.
2. Otra interpretación muy común es que se trata de un principio naturalmente emparejado con el principio de *solidaridad,* aunque totalmente distinto de éste, por cuanto afirma la plena independencia de las organizaciones políticas inferiores al Estado —*autonomía*—, y en éste caso inferiores a la Unión Europea, para cumplir las funciones que propiamente les corresponden. Bajo este aspecto, la subsidiaridad implica solamente un deber de ayuda, un *subsidio.*
3. Hay una interpretación mucho más radical. Según ella existe una diferenciación total de los distintos ámbitos de actuación. Lo cual supone admitir que todas las organizaciones políticas que coexisten dentro del Estado tienen derecho al autogobierno y a la autoregulación —*autarquía*—. En cuyo caso las organizaciones políticas superiores, como es el Estado, y en este caso la Unión Europea, nunca deberán interferirse. Solamente tienen competencia supletoria y, según esta interpretación, cuando sea pedida.
4. Una interpretación más reciente pretende ante todo definir y calificar adecuadamente la acción subsidiaria del Estado y en su caso de la Unión Europea. Según ella no se trata de una limitación, ni mucho menos de una negación o de una clara invitación a no intervenir. Al contrario, la subsidiaridad tiene un significado y un contenido positivos. En consecuencia queda excluida de raíz cualquier interpretación que reduzca la subsidiaridad a una actividad puramente supletoria, como sugiere el liberalismo económico. Dicho con más claridad: no se trata de la señalización de un límite, sino de la *definición y cualificación* de una actividad.

5. Según una interpretación muy divulgada, el principio de subsidiaridad no sólo no contradice la acción positiva del Estado, y en su caso de la Comunidad Europea, para conseguir el bienestar en las respectivas comunidades políticas que la integran, si no que más bien la subsidiaridad es exigida por el principio superior del *bien común;* es decir, el principio del bien común y el principio de subsidiaridad son plenamente compatibles, pues ambos tienden a realizar y conseguir una misma meta, que no es otra que el bienestar social. Por esos tampoco entraña una contradicción con el principio de *solidaridad,* sino que más bien es su complemento. Pues no es solamente una invitación a prestar ayuda, porque implica una verdadera obligación de prestarla. Por eso tiene gran importancia frente a una posible dejadez de funciones o frente a una actitud pasiva o de «silencio» por parte del Estado, y en su caso de la Comunidad Europea.
6. Desde una perspectiva más puramente jurídica, se subraya que el principio de subsidiaridad es un auténtico *principio jurídico,* de carácter *constitucional,* que apunta a una división de competencias y a una aclara definición de competencias. Mediante él se pretende coordinar jurídicamente las funciones que corresponden a las entidades políticas inferiores y las que corresponden al Estado y a la Comunidad Europea al ser reconocido por ésta. Pero cabe preguntar: ¿Añade algo a la idea del bien común de tal modo que permita considerarlo como un principio distinto e independiente? Pues añade precisamente eso: el ser un principio general de división de competencias y de señalización de los ámbitos de competencia, y también por supuesto de responsabilidad. Se basa radicalmente en una concepción pluralista de la organización social, política y económica de la convivencia; y también en una concepción gradual o escalonada de la estructura política.

VI. NATURALEZA Y CARACTERES DE LA FUNCIÓN SUBSIDIARIA

En cuanto a su valor como *principio,* cabe decir lo siguiente:

1. Es un principio que abarca todo el campo de la Teoría social y política. Tiene su fundamento sólido en el pluralismo social y político; por ello garantiza el ejercicio pleno de los derechos y deberes de las organizaciones sociales, políticas y económicas.
2. Es un principio que en su vigencia práctica coordina la actuación de las organizaciones políticas inferiores dentro del Estado y viceversa, así como por aplicación directa entre los Estados y la Unión Política Europea. Lo hace además de forma flexible y dinámica, no de forma rígida y estática.
3. Se trata de un verdadero *principio jurídico,* que conecta directamente con la idea de justicia. No se le debe considerar por tanto de una simple norma técnica de división y de atribución de competencias o de coordinación de competencias.
4. Aunque sea un principio y no una norma jurídica, posee carácter normativo directo y concreto, lo cual quiere decir que no necesita ser concretizado por una o varias normas jurídicas para ser aplicable a los casos concretos. Tampoco es un principio puramente formal y abstracto, que carezca de contenido jurídico material propio. A pesar de la complejidad que su efectividad práctica consigo lleva, su aplicación es de carácter inmediato en la mayoría de los casos.

5. En su normatividad práctica actúa ante todo como un *principio constitucional* que establece una división de competencias y una atribución de poderes y de deberes constitucionales no necesariamente enumerables en una lista completa y cerrada, y ni siquiera en una lista o enumeración abierta a posibles adiciones posteriores. Más bien se puede decir que lo que hace es asignar jurídicamente al Estado, y a las diversas organizaciones políticas que dentro de él existen, las competencias que recíprocamente les corresponden de una manera genérica. O bien al trasladarlo al ámbito de la Unión Política Europea, las competencias que corresponden a la Comunidad y las que corresponden a los Estados miembros que la integran.
6. En la práctica se le puede también considerar un *principio organizativo* con esta triple connotación:
   a) Como límite de la acción intervencionista del Estado en el ámbito de las organizaciones políticas inferiores, así como respectivamente de la actuación de la Comunidad Europea en el ámbito propio de los Estados miembros.
   b) Como declaración de las competencias propias de las organizaciones políticas inferiores y las del Estado, así como paralelamente de las competencias de los Estados miembros y las de la Comunidad Europea.
   c) Como asignación de un deber genérico de actuación, que en la práctica puede ser enjuiciado como ayuda o como intervención necesaria.

VII. IMPORTANTES CONSECUENCIAS PARA LA TEORÍA Y PARA LA PRÁCTICA POLÍTICA

A pesar de esta diversidad de opiniones antes descrita sobre la interpretación del significado y del contenido del principio de subsidiaridad, así como sobre su naturaleza y caracteres y sobre todo acerca de su operatividad práctica, se puede constatar que existe una base común en todas ellas, lo cual nos remite retrospectivamente a lo expuesto al describir los dos elementos esenciales y las dos funciones también esenciales que está llamado a desempeñar y cumplir: una negativa, que cosiste en el deber de no intervenir en los asuntos, ya sean de acción política exterior o interior, y otra positiva, que implica a su vez el deber de intervenir y de prestar auxilio cuando los Estados no sean capaces de afrontar por sí solos, o no tengan medios para hacerlo, las tareas que les corresponden o que se vean desbordados ante una situación de emergencia o ante una situación muy gravosa.

En los demás casos se podrá optar por una de las posturas antes señaladas: la de la *Europa mínima,* postulada por Gran Bretaña y Dinamarca, y a la que en gran medida se unieron los Estado nórdicos que habían solicitado su ingreso en la Comunidad y fueron aceptados; y la de la *Europa máxima,* pretendida por Alemania y apoyada por España, que apunta a la configuración de una nueva estructura política a la que podíamos llamar con ciertas reservas *confederal,* o quizá con más propiedad *superfederal,* en cuanto que no es simplemente federalista ni tampoco es propiamente confederalista; o bien se puede optar por cualquiera de las posturas intermedias anteriormente descritas, que en cuanto tales se acercan más o menos a una de las posturas extremas, la minimalista y la maximalista. Conviene señalar que estas dos posturas antagónicas, la de la *Europa mínima* y

la de la *Europa máxima*, guardan una estrecha *relación* con lo que en la Teoría del Estado se conoce actualmente como el *Estado mínimo* y el *Estado máximo*. Como es bien sabido, la tesis del *Estado mínimo* ha sido revitalizada considerablemente por neocontractualismo de corte liberal, cuyo ejemplo más significativo quizá sea R. Nozick; mientras que la tesis del *Estado máximo* sigue siendo defendida por todas las corrientes partidarias del intervencionismo estatal y del Estado centralizado. Por su parte, las diferentes posturas intermedias reflejan también el contenido doctrinal de las diversas tesis que conscientemente se ubican entre el contractualismo liberal y el intervencionismo estatal en el ámbito propio de la Teoría del Estado. La opción definitiva que en cada momento histórico se adopte depende en gran medida de la libre decisión política en la futura aplicación práctica del Tratado de las Unión Europea y de las revisiones o sustituciones que de él se hagan en la progresiva configuración de la estructura política de la Comunidad y en concreto de su regulación jurídica fundamental.

VIII. ALGUNAS CUESTIONES IMPORTANTES SIN SOLUCIÓN APARENTE

Más aun así, y con todas estas salvedades, la puesta en práctica del principio de subsidiaridad en el ámbito de la Unión Europea no queda exenta de problemas. Evidentemente que estos problemas serán proporcionalmente más graves si se opta como tesis por una de las dos posturas extremas, la de la *Europa mínima* y la de la *Europa máxima*. En cualquiera de ellas los problemas serán incluso de mayor relevancia que los que en la práctica plantean en relación con la Teoría del Estado las dos opciones extremas, la del *Estado mínimo*, que pretende llevar a efecto las tesis capitales del neoliberalismo y del neocontractualismo, y la del *Estado máximo*, que intenta realizar las tesis del intervencionismo estatal y de la centralización de las decisiones tanto políticas como económicas. Pues en este caso, el de la Teoría del Estado, se trata más bien de dos modelos muy simples, más o menos aceptados comúnmente, acerca de la organización y el funcionamiento del Estado moderno, entendido éste como comunidad política organizada y como tal independiente y autárquica. Ya que en realidad ninguna de estas dos opciones teóricas típicas puede llevarse a la práctica como opción pura. Más bien ocurre que cada Estado concreto presenta tales peculiaridades que difícilmente puede catalogarse como *Estado mínimo*, lo que en contrapartida supondría una representación máxima de la Sociedad civil y por ende de la Economía de mercado, ni tampoco como un *Estado máximo*, lo que consecuentemente implicaría una actuación mínima de la Sociedad civil y un control total de la Economía de mercado por parte del Poder político estatal o, en el pero de los casos, mediante su sustitución por una Economía centralizada cuando no por una Economía colectivizada.

Otra de las graves objeciones contra la posibilidad de una vigencia práctica efectiva de la subsidiaridad es su marcado carácter *abstracto*, incompatible con la necesaria inmediatez de las soluciones concretas y de las actuaciones concretas. En efecto, tanto en el aspecto negativo, que indica la prohibición de intervenir en los asuntos propios de un Estado miembro cuando éste se considera capaz de arreglarlos, como sobre todo en el aspecto positivo, que obliga a la Comunidad a prestar subsidio cuando un estado miembro no es capaz de subvenir a sus propias necesidades, se quedan en un nivel excesivamente

teórico, máxime si se tiene en cuenta que ni en uno ni en otro caso se determina *quién debe decidir* si se está o no en una situación de necesidad que reclama la puesta en práctica del principio de subsidiaridad.

Ocurre además que, pese a las diferencias cuidadosamente establecidas por algunas de las interpretaciones doctrinales del principio de subsidiaridad antes expuestas, todavía cabe pensar si no tiene un sólido fundamento la objeción de que las funciones que se le atribuyen quizá pudieran cumplirse mejor invocando otros principios clásicos de la Teoría del Estado y de la Teoría política, como son los principios de no injerencia en los asuntos propios de los Estados y de no limitación de la soberanía, un concepto que por definición es indivisible, ambos principios por lo que atañe al aspecto negativo de la cuestión, y los principios del bien común y de la solidaridad entre iguales por lo que se refiere al aspecto positivo. Y en último término, tratando de agudizar un poco más la lanza de la crítica a tanto aparente optimismo, cabe formular la pregunta, suscitada ya hace más de cuarenta años por el eximio iusfilósofo suizo A. F. Utz, de si el principio de subsidiaridad no encubre un *mito*, en cuanto mediante él se pretenden resolver con facilidad todas las cuestiones que consigo lleva toda la organización social y política tan diversificada y más o menos diversificada de los Estados democráticos actuales.

Desde otros puntos de vista se ha insistido, quizá con demasiada crudeza, en que la apelación al principio de subsidiaridad no es más que un bálsamo benéfico para intentar suavizar el dolor que producen las heridas y las incomprensiones causadas, o las que se ocasionen en el futuro, por el difícil funcionamiento práctico de la Unión Política Europea. En este sentido se sugiere también que suena demasiado a *remedio casero*, como tal incapaz de curar de raíz los males que sin duda se han causado y los que todavía se puedan causar. O bien, en la misma línea de argumentación *ad hominem*, se le califica de receta fácil, envuelta además en un ropaje retórico, para intentar convencer y calmar sin apenas entender y curar. Más en concreto se indica que problemas muy graves que afectan o afectarán en mayor o menor medida a varios Estados miembros, como son, entre otros muchos, el desempleo y el paro, la carencia de un sistema de sanidad moderno y eficaz, la creciente inmigración incontrolada o clandestina, incluso a veces masiva, de personas que son súbditos de otros Estados no miembros de la Unión, por no hablar de la seguridad ciudadana y de las mafias internacionales de la delincuencia y del crimen organizado, difícilmente podrán resolverse con una cándida apelación al principio de subsidiaridad; pues lo que en realidad ha de ocurrir es que cada uno de los Estados y sus respectivos Gobiernos no tendrán más remedio que arreglárselas como puedan para darles una solución adecuada y para atenuar sus temibles consecuencias. En definitiva lo que esta crítica tan negativa quiere poner de manifiesto es que el principio de subsidiaridad nunca podrá ser invocado como una varita mágica, *a magic wand*, que con un solo toque puede solventar por sí sola los graves problemas sociales y económicos con se van a seguir encontrando todos los Estados miembros de la Unión Europea, por cierto unos más que otros y cada uno con unos problemas peculiarmente suyos por su situación geográfica y por sus condicionamientos sociales y económicos y a veces incluso por circunstancias políticas más o menos contingentes.

No obstante todas estas predicciones negativas, todavía podemos arribar a la conclusión final de que, sin negar sus múltiples limitaciones, el principio de subsidiaridad, tal como ha sido formulado y entendido por la doctrina social católica, y tal como se recoge en el Tratado de Maastricht y en los posteriores desarrollos normativos, puede llegar

a ser un instrumento útil para coordinar las relaciones entre la Unión Europea y sus Estados miembros. Eso sí, siempre que se siga concretizando y desarrollando mediante *directivas* adecuadas, que sepan ante todo respetar las diversas opciones interpretativas que de su vigencia práctica se han hecho por los Estados miembros de la Unión, la mayoría de las cuales siguen todavía en pie. Tales directivas han de ser además lo suficientemente convincentes y sensatas, como lo fue en su día el acuerdo por el cual un país tan receloso de sus peculiaridades como lo es Dinamarca, fuera capaz de cambiar su «no» a la ratificación del Tratado de Maastricht por un «sí» sin mayores reparos. Pero a la vez han de ser *directivas* suficientemente *firmes* para que los Estados más pequeños, como los que integran el BENELUX, o los menos poderosos o menos desarrollados económicamente, como pueden ser Irlanda, Portugal y Grecia, por no hablar de los que posteriormente se vayan incorporando, no se sientan aplastados por la locomotora político-económica de los grandes Estados o de los ejes entre dos o tres Estados poderosos. Y en todo caso habrá que tener muy en cuenta que se debe evitar que alguno de los Estados, de los que actualmente componen la Unión Europea, o de los que se vayan integrando sucesivamente, se vean tentados a amenazar con retirarse de ella o a rechazar el ingreso, como hizo por otros motivos Noruega, o se sientan necesariamente condenados a soportar la presión continua de los ciudadanos por una permanencia no compartida socialmente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Para la elaboración de este trabajo he seguido muy de cerca la información de la prensa especializada, en especial la información sobre las Cumbres europeas de Maastricht y de Edimburgo. Como complemento de las referencias que implícita o explícitamente se hacen en el texto, ofrezco además a continuación una lista completa de la bibliografía consultada.

1. Colecciones de textos legales

— (1992): *Acuerdo sobre el espacio económico europeo,* Bruselas.
— (1992): *Derecho de la competencia en la C.E.E. Normas aplicables a las ayudas estatales.* Bruselas.
— (1992): *Europa 2000. Perspectivas de desarrollo del territorio de la Comunidad.* Luxemburgo.
— (1992): *Repertorio de legislación communitaria vigente y de otros actos de las instituciones comunitarias.* I-II, Bruselas.
— (1992): *Textos de la Unión Europea.* Textos consolidados de los Tratados Comunitarios. Secretaría de Estado de la Comunidad Europea. Madrid.

2. Estudios

BJARUP, J. (1993): «If you can't join them, beat them. Some Jurisprudential Comments on Denmark's Position on the Maastricht Treatry», *Rechtstheorie,* Beiheft 15, págs. 291-301, Berlín.
CAPPELEELETTI, M. (ed.): *New Perspectives for a Common Law of Europe,* Leiden.

FONTAINE, P. and MALOSSE, H. (1992): *Las instituciones europeas: Maastricht*, Madrid.

FUENTES QUINTANA, E. (ed.) (1992): *España y la Unión Europea. Consecuencias del Tratado de Maastricht*. Barcelona.

HABERMAS, J. (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskussionestheorie des Rechts und des demokratisechen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.

HABERLE, P. (1991): «Gemeineuropäisches Verfassungsrecht», *Europäische Grundrechte Zeitschrift*, Bd. 18, págs. 261-274.

HELD, D. (1987): *Models of Democracy*. Oxford.

NOZICK, R. (1980): *Anarchy, State and Democracy*. Oxford.

— (1991): *Papers presented to the Conferencwe on «European Identity and Diversity»* in Brussels.

QUARITSCH, H. (1970): *Staat und Souveranität*, Fankfurt a. M.

SÁNCHEZ AGESTA, L. (1962): *Los principios cristianos del orden político*, Madrid.

UTZ, A. F. (1953): *Das Subsidiritätsprinzip*, Heidelberg.

— (19956): *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzip*, Heidelberg.

— (1970): *Ethik und Politik. Grundfragen der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsphilosophie*. Gesammelte Aufsätze. Stutgart.

WILKE, H. (1992): *Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*. Frankfurt a. M.

La subsidiariedad, servicio a la sociedad

JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ GARCÍA*

I. ACLARACIÓN PREVIA

1. El término *subsidiariedad* y su expresión sinónima «la acción subsidiaria» han sido introducidos por la Doctrina Social de la Iglesia a partir de Pío XI. Han dado una acepción nueva al adjetivo «subsidiario» y a su sustantivo matriz el «subsidio». Acepción recogida primero en la doctrina, luego en el uso común y finalmente en el «Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua».

Es una palabra, y sobre todo una realidad, que se aplica exclusivamente *a la autoridad*, al elemento rector de todo grupo o formación social. Y particularmente, preferentemente, a la autoridad *de la comunidad política* en sus tres proyecciones funcionales: la legislativa, la judicial y la gubernativa.

2. ¿Cuál es su *significado*? ¿Qué contenido alberga la subsidiariedad?

La subsidiariedad —el «subsidium afferre membris corporis socialis»—[1] es ayuda, *servicio* del que manda a favor del gobernado. Toda autoridad está puesta nuclearmente y por tanto operativamente al servicio de la comunidad, de los regidos; no está para la autocomplacencia o el autoservicio del gobernante.

Servicio continuado, ayuda constante, entrega plena, dedicación abnegada, sin cesuras o interrupciones. Porque no es el ciudadano para el gobernante, sino al revés: es el gobernante para el ciudadano. Quien manda es servidor del mandado.

Este es un dictado de razón, una convicción natural, corroborados por la revelación cristiana, la cual contiene a este respecto sentencias supremas dadas por el Verbo hecho hombre: «No es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre» (Mc 2 27); «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir» (Mt, 20, 28). «Quien entre vosotros quiera ser primero, sea vuestro servidor» (*ibíd.* 27).

Esta realidad central, moralmente inderogable, de servicio pleno pertenece a *la noción universal de la autoridad humana* en toda formación social: grande o pequeña, privada o pública, natural o sobrenatural.

3. Necesito añadir un matiz importante, exigido por la antropología de la filosofía perenne.

La razón de servicio es dato básico de la estructura humana, del ser humano. El hombre, en virtud de su radical socialidad, tiene que vivir en compañía, en sociedad —*con-*

---

* Instituto de Humanidades Ángel Ayala. CEU.

1 Pío XI: *Quadragesimo anno*, n. 79.

vivir—; pero no basta esta preposición de compañía. Es necesario añadir una segunda preposición de servicio, de intencionalidad activa —*para*—, con la que se indica que convivimos para ayudar a los demás y para recabar ayuda de los demás.

El egoísmo es «contra naturam». La grandeza, la realización, la plenitud de la persona humana se logran, cuando atendemos al prójimo. En el orden de la naturaleza y en el de la salvación todos los hombres somos hermanos. La parábola del buen samaritano (*Lc*, 10, 30-37) ha dado expresión suprema a esta realidad.

Pues bien, y aquí está el matiz indicado, el servicio que la autoridad en cuanto tal debe al gobernado constituye un plus adicional, un sumando que se adiciona al servicio común genérico que como hombre debe el gobernante. La acción gubernativa es *vocación de servicio duplicada*, está obligada a *servir por partida doble*, en dos niveles acoplados, por dos motivaciones complementarias. De ahí su grandeza y también su magna responsabilidad, de la que ha consignado la Escritura varias graves sentencias admonitorias (cf. *Sap*, 6, 3-8).

San Juan de Ávila dejó consignadas páginas no perecederas a este propósito en su famosa carta a un asistente de Sevilla.[2] Y lo mismo, siglos antes, San Agustín, al requerir la sustancia servicial —el *prodesse*— como base del puesto presidencial —el *praesse*—.[3]

Servir es el gran verbo, el verbo máximo definidor de toda autoridad. Y la subsidiariedad no es más que eso, servir.

II. PASO AL TEMA DE LA *SUBSIDIARIEDAD* PROPIA DE LA AUTORIDAD *EN LA COMUNIDAD POLÍTICA*, ES DECIR, A LA ACCIÓN ESPECÍFICA DEL GOBERNANTE, Y ELLO A LA LUZ DE LAS ENSEÑANZAS DEL MAGISTERIO SOCIAL DE LA IGLESIA EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

1. Este gran principio operativo dice que la autoridad, el Estado debe, por una parte, dejar hacer a la sociedad cuanto ésta puede realizar por sí misma; y debe, por otro lado, limitarse a las funciones rectoras, exclusivas, necesarias y permanentes, que corresponden a la regiduría política de la comunidad. Es el nervio de la doctrina expuesta en los números 79 y 80 de la encíclica *Quadragesimo anno*.

La sociedad, esto es, los individuos, las familias y el entero conjunto de las entidades intermedias, son sujetos activos protagonistas de la comunidad política. No son simples espectadores, ni meros beneficiarios o donatarios de la acción del gobierno. Poseen capacidad creadora para elaborar el bien común, capacidad actora, que el Estado debe respetar y estimular. La subjetividad de la sociedad es la gran fuente de la riqueza de la nación.

El director de una orquesta dirige y globaliza, gobierna el despliegue armónico del conjunto. Pero los realizadores son los profesores y los solistas. Son éstos los que saben convertir en sonoridad concertada los apuntes del pentagrama.

---

2 SAN JUAN DE ÁVILA: *Epistolario*, «Carta 11», en BAC, 313, Madrid, 1970, p. 73 y ss.

3 SAN AGUSTÍN: «Sermo 340A», 3, en *Obras completas*, BAC, 461, p. 24.

Compete a la autoridad, en virtud de la subsidiariedad, la alta tarea de dirigir, de urgir, de vigilar y, llegado el caso, de castigar. Por eso su misión es absolutamente necesaria. Pero dentro de sus límites y sin pruritos de invasión en terrenos que no le pertenecen. El gobernante, a dirigir, pero no a sustituir o manipular a los profesores y a los solistas de la orquesta comunitaria.[4]

2. El equilibrio activo convergente entre ambos protagonistas de la política, entre la subsidiariedad del gobernante y la participación del ciudadano, entre la cúpula y la base de la comunidad, es tarea diaria conjunta de ambos sujetos, ordenada a realizar el bien común y a disfrutar del mismo. Y es este bien común el que sirve de criterio o pauta para comprobar si se da o no se da el referido equilibrio.

El bien común en lo temporal corre a cargo del Estado. Pero el bien espiritual, como vertiente necesaria del hombre, es tarea propia de las instituciones religiosas, e incumbe, como misión propia, por expresa disposición divina, a la Iglesia, que Jesús, el Cristo, salvador único del hombre, fundó.[5]

Ahora bien, le interesa a la religión el bien temporal, como escalón indispensable para la vida del espíritu. Y le importa sobremanera al Estado el bien espiritual, como coeficiente superactivo del bien común temporal. Son tareas singulares, que sin confundirse, se complementan como renglones indispensables de la vida humana. Tareas, cuyo despliegue operativo exige que no se den intromisiones, ni interferencias indebidas. Ya León XIII lo dejó bien claro.

¿Se cumplen en la actualidad los datos eficientes y por ende demostrativos de ese equilibrio necesario? La respuesta no es fácil, pero sí posible. No resulta fácil, por la orografía compleja de la política. Pero se hace posible, porque destacan en esa orografía ciertas cimas destacadas harto visibles.

III. DESCIENDO AHORA AL TERRENO DE LAS REALIDADES PRESENTES. Y ME SITÚO EN EL LLAMADO PRIMER MUNDO, DENTRO DEL CUAL ESTÁ INCLUIDA LA UNIÓN EUROPEA Y, POR TANTO, ESPAÑA

1. Como primer punto de referencia atiendo al tránsito que en ese primer mundo ha ido realizándose desde los antiguos regímenes confesionales de cristiandad a los actuales regímenes aconfesionales de libertad religiosa.

No parece que algunos grupos políticos y otros no políticos —hablo en términos europeos comunes— entiendan bien, y por tanto apliquen con sano realismo «subsidiario», el criterio práctico de la aconfesionalidad del Estado. Porque aconfesionalidad no es sinónimo de arreligiosidad y mucho menos de antirreligiosidad.

---

4 El gran sujeto de la cultura es el hombre. El magno actor primario de la economía es el hombre, como individuo y como asociado. El primer sujeto de la educación es la familia, no la autoridad estatal. Los pioneros de la ciencia y de la tecnología consiguiente son los sabios y los inventores.

5 Véase *Octogesima adveniens*, 25, y *Dignitatis humanae*, 1, 2.

La fuerza semántica, significativa, de esa *a* privativa no recae sobre el *hecho religioso* en su generalidad e importancia decisiva para el completo bien común. Recae sola y exclusivamente sobre la elección de *una determinada confesión religiosa* como confesión del Estado.[6] La autoridad no acepta preferencia confesional alguna, pero no puede desentenderse del hecho religioso, por ser éste capítulo fundamental de la vida humana también en la convivencia.

Tornando a la pregunta, puede responderse con fundamento que hoy día el primer mundo ha iniciado, sobre todo a partir de los años sesenta del pasado siglo XX, un giro laicista, no simplemente laico, que incide grave y generalmente sobre el servicio al ciudadano, al que toda autoridad política está obligada por la subsidiariedad.

2. Si se pide señalar las situaciones concretas, en que se basa la realidad de este giro nuevo, cabe acudir, como prueba primera, al creciente permisivismo social y al positivismo jurídico, con que está procediendo la legislación en los pueblos del Primer Mundo.

En la actualidad, se ha consolidado un clima de despreocupación, e incluso a veces de manifiesta o encubierta hostilidad, hacia la familia y su vinculación natural con el matrimonio.

Lo ha consignado en no pocas y solemnes ocasiones S.S. Juan Pablo II.

La familia, ha dicho, se encuentra hoy en el centro de la gran lucha, terrible, cruel, dramática —los adjetivos son suyos—, entre el bien y el mal, entre la cultura de la vida y la pseudocultura de la muerte.[7]

No existe, ha añadido, una política familiar coherente y obligada de protección a la familia.[8] El problema, por ejemplo, de la vivienda sigue erizado de dificultades, y conviene advertir que la dificultad en el acceso a la vivienda es una de las causas del retraso socializado en la edad del matrimonio.[9]

Se han montado operaciones de largo alcance, de ámbito mundial, con poderosos respaldos logísticos, para limitar coercitivamente el crecimiento demográfico, sobre todo en los países del Tercer Mundo.[10]

---

6 No en todos los países de la Unión Europea ha caído el régimen de confesionalidad. Continúa, combinado con el reconocimiento de la libertad religiosa, en Irlanda, en Grecia y el Reino Unido. La Constitución Federal de Alemania menciona en su Preámbulo el sagrado nombre de Dios. Véase M. ISABEL ÁLVAREZ y M. FUENCISLA ALCÓN: *Las constituciones de los quince Estados de la Unión Europea*, Madrid, 1996, pp. 23, 331, 379, 599.

7 Cf. *Gravissimam sane*, 5, 2.23, 4; *Salvifici doloris*, 27, 1.31, 8; *Evangelium vitae*, 95, 1. Y también en *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 125, Barcelona, 1994.

8 La política familiar en España es actualmente la más baja de Europa. La media europea de ayuda a la familia es del 7% del presupuesto global de la política social. En España se reduce al 0,4%. He aquí una de las causas del desplome de la natalidad entre nosotros.

9 Cf. *Gratissimam sane*, 17: «La familia... es... a su manera, una sociedad soberana... En virtud del principio de subsidiariedad el Estado está llamado a intervenir...: allí donde la familia es autosuficiente hay que dejarla actuar autónomamente; ...allí donde la familia no es autosuficiente, tiene el Estado la facultad y el deber de intervenir.» Véase la *Carta de los Derechos de la familia*, n. 10.

10 En 51 (cincuenta y un) países, de entre 185, no se logra ya el reemplazo de las generaciones y esos 51 países constituyen el 44% de la población mundial. En 17 (diecisiete) de los 51, son más las sepulturas que se abren que las cunas que se alzan. Entre ellos España e Italia. El umbral del reemplazo está situado en la media del 2,1 hijos por mujer. En España, la media actual es del 1,3. En el propio Magreb la tasa de natalidad se halla ya por debajo del umbral de reemplazo.

Se está intentando y se está logrando crear una nueva e insólita morfología familiar, atribuyendo la calidad de familia a uniones libres, en cuyo cuadro entran incluso las homosexuales.[11]

Múltiples son los esfuerzos para sustraer del hogar familiar la magna tarea de la educación, particularmente la de la delicada instrucción sexual.[12]

Se han introducido ya en cuadros jurídicos solemnes del común derecho europeo términos harto peligrosos, como el de «orientación sexual», que reconoce como socialmente respetables comportamientos que la moral y el más elemental sentido común califica de aberrantes.[13]

Se ha eliminado en el Preámbulo de la reciente Carta Europea de los Derechos Fundamentales, so pretexto de laicismo impuesto por Francia, la mención, justificada por tantos motivos, de la herencia «religiosa», que ha configurado el alma de nuestros pueblos.[14]

Considero suficiente este prieto recuento de datos, que reducen, e incluso eliminan parcialmente, el sentido de servicio de la subsidiariedad. Quienes identifican la aconfesionalidad con la arreligiosidad se apartan del camino real de la subsidiariedad. Abren trochas ideológicas destructoras del hombre.

3. Segundo capítulo para responder a la pregunta planteada: el uso y abuso de la legislación despenalizadora.

En el recinto noble y cuasisacerdotal del ordenamiento jurídico han ido entrando, por algunas de esas trochas, conductas, comportamientos, que por razón de su inmoralidad radical rebasan con creces los límites exactos de la sana tolerancia y contribuyen a difuminar en las conciencias de las personas y en el alma de los pueblos la neta distinción objetiva entre el bien y el mal morales.[15]

El uso que algunos legisladores del Primer Mundo están haciendo actualmente de la ley despenalizante —que es en sí misma admisible—, se está deslizando por la pendiente del permisivismo, sin advertir, o incluso consintiendo, los *efectos* que tal uso abusivo tiene.

El primer efecto es el efecto *multiplicador* de la conducta antijurídica despenalizada. La despenalización, por ejemplo, del aborto o de la eutanasia activa, legitima aparentemente la conducta reprobable. El ciudadano piensa que todo lo jurídicamente permitido es ética-

11 Recuérdense los intentos no logrados de la Conferencia de El Cairo (1994) y de Pekín (1995). Intentos que han alcanzado su objetivo en las sesiones especiales celebradas al amparo de la ONU con el nombre de Cairo+5 (1999) y Pekín+5 (2000).

12 Véase *Gratissimam sane*, 16, donde Juan Pablo II apela una vez más al principio de la subsidiariedad del Estado en materia educativa.

13 Es el caso del nuevo artículo 13 (antiguo artículo 6A) del texto reformado del Tratado de la Unión Europea; y del artículo 21 de la Carta de los Derechos fundamentales de la Unión Europea, que establecen como materia de no discriminación «la orientación sexual», es decir, también la homosexualidad.

14 Con idéntica sinrazón secularista se intenta ahora interpretar, al margen de todo derecho natural, el contenido de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de la ONU en 1948, y sus dos Pactos posteriores, de 1966.

15 Tiene Isaías el texto descriptivo de esta situación: «¡Ay de los que al mal llaman bien, y al bien mal; que de la luz hacen tinieblas, y de las tinieblas luz; y dan lo amargo por dulce, y lo dulce por amargo» (5, 20).

mente correcto, que cuanto está legalmente despenalizado resulta moralmente lícito. Por esta vía la ley despenalizadora se hace invitatoria, estimulante, socialmente promotora.

A este efecto sigue el segundo: la *trivialización* de los grandes valores humanos, que la conducta despenalizada viola, y la consiguiente banalización degradante de la vida en lo privado y en lo público. Este efecto recae sobre los individuos, particularmente los más inermes, sobre las grandes instituciones y los máximos valores naturales.

Como consecuencia aparece el tercer dato: el efecto *deseducador*. La finalidad de la ley, de toda norma jurídica, es la de regular la conducta humana conforme al bien moral objetivo, hacer que el ciudadano viva una vida honesta en convivencia justa al servicio del bien común y del propio bien personal. La legislación despenalizante, cuando rebasa los límites morales, que la naturaleza dicta, no educa, deseduca: no eleva, rebaja: no engrandece, degrada.

Y se sigue un cuarto efecto: el *ampliatorio*. Hoy no se castiga la conducta A; mañana se admitirá la conducta B; y más tarde la C, queda sin penalización. Es lo que está sucediendo. Tras el divorcio, el aborto; y tras éste, la eutanasia y la homosexualidad y la abolición del escándalo público. Ya está asomando la amenaza del no castigo penal del mismo incesto.

El permisivismo jurídico, alentado por el escepticismo y el relativismo, en alas de la crisis creciente de la verdad, no puede pretender alinearse en el cuadro de los deberes que la subsidiariedad impone al legislador y consiguientemente también a la magistratura judicial.[16]

Juan Pablo II está denunciando con energía esta crisis de la actual democracia de Occidente, a la que califica de «desvalorada» y de pérdida de sentido del orden jurídicamente correcto. Navega en este punto la Doctrina Social de la Iglesia contra corriente, pero lo hace porque es ella la que navega conforme a la singladura que le marca el orden de la naturaleza, fijado por Dios. Ningún hombre tiene poderes para alterar con valor moral las líneas de esa ruta.[17]

4. En el cuadro de los servicios que la autoridad política debe prestar a la sociedad se incluye el de dirigir con acierto la política educativa, dentro de la cual merecen señalarse dos puntos de destacada significación social.

Punto primero, el de la enseñanza de la religión. Está reconocida por nuestra Constitución en el artículo 27, párrafo 3.° y por lo que respecta a la religión católica en el Acuerdo Iglesia-Estado de 1979.

No parece que la actual normativa de desarrollo de este precepto constitucional responda a la importancia de esta enseñanza. Me limito a consignar que si en las escuelas públicas del Estado o de las autonomías no se reforma esa normativa, pronto tendremos una buena parte de las nuevas generaciones incursa en general analfabetismo religioso, situación que tendrá serias repercusiones negativas en el curso del próximo futuro de Es-

16 Véase *Centesimus annus*, 46.

17 Ibíd.: «Una democracia auténtica es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana... Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia.»

paña.[18] El coeficiente de lo religioso posee, digan lo que digan los pioneros del secularismo, una capacidad social ordenadora sin paralelo posible.

Y paso al segundo punto, esto es, a la enseñanza hoy de las asignaturas cobijadas bajo el noble manto de los saberes humanísticos. Por un lado, la eliminación prácticamente total de las lenguas clásicas y de la herencia grecolatina. Por otro, la deformación de la historia y la malversación de la verdad, unidas al uso sistemático de la mentira para dar una imagen falsa, pseudoreal, del pasado remoto o próximo. Y finalmente, la carencia generalizada de unos elementales datos sobre los saberes superiores a la técnica.

Estamos incursos en un proceso acelerado de lo que se ha llamado con acierto «desculturación», proceso cuya intensidad se ve acentuada por el actual vacío cultural, o al menos desconcierto, de no pocos medios de comunicación social.

También por esta vía de la educación y de la enseñanza tiene hoy el Estado que recordar su magna función de ayuda y de servicio a la sociedad, que la subsidiariedad le impone. Corremos el riesgo, en parte ya verificado, de generaciones de sujetos alfabetizados en lo accesorio y analfabetos en lo principal.

Son exactas, realistas, las palabras de un médico judío, Shimon Glick, acerca de la enseñanza de la medicina, que cabe extender a las enseñanzas humanísticas: La crisis de humanidad que está atravesando la práctica de la medicina es resultado directo del empobrecimiento en valores morales y éticos, que muchas sociedades democráticas occidentales han introducido en sus sistemas educativos. En el estilo educativo actual falta casi por completo la educación para la generosidad, para la alegría de dar, de darse, de servir al prójimo, del cultivo gozoso del servicio a los demás.[19]

IV. LA HIPERTROFIA DE LA SUBSIDIARIEDAD

1. Hasta aquí la situación hoy de la subsidiariedad, en cuya aplicación se advierten serios fallos, deficiencias graves, notorias carencias. Pero el examen recoge otro dato curioso: el de los excesos, las hipertrofias, las exageraciones de la subsidiariedad. Fallos por exceso, por causa de más.

Me refiero concretamente al fenómeno denominado *dirigismo cultural*, que ha tenido y tiene dos vías de realización: la totalitaria y la democrática.[20] Atiendo aquí a esta segunda.

---

18 En su Recomendación 1396, del 27 de enero de 1999, el Consejo de Europa afirma que «democracia y religión no tienen por qué ser incompatibles. Todo lo contrario: la democracia ha demostrado ser el mejor marco para la libertad de conciencia, el ejercicio de la religión y el pluralismo religioso. Por su parte, la religión, por su compromiso moral y ético, por los valores que sustenta, por su enfoque crítico y ético y su expresión cultural, puede ser un compañero válido de una sociedad democrática... Es urgente que los cursos escolares y universitarios sean revisados para un mejor conocimiento de las diferentes religiones y que la educación religiosa no se lleve a cabo en detrimento de la enseñanza de las religiones».

19 Cf. SHIMON GLICK: «Humanistic medicine in a modern age», en *New England Journal of Medicine*, 1981, pp. 304.1036-1038.

20 Véase el magnífico libro de JESUS PABÓN, titulado *Bolchevismo y literatura*, Santander-Madrid, 1949.

2. Han tratado del dirigismo cultural Pablo VI y los obispos españoles en su extraordinaria y poco conocida Instrucción «La verdad os hará libres».[21]

El dirigismo cultural pretende en las sociedades democráticas del primer mundo innovar, introducir un nuevo estilo de vida, una concepción total secularista de la vida, desde las alturas del poder político, económico e ideológico.

Se centra esta pretensión, operativa y poderosa, en el afán por «imponer en el conjunto de la sociedad determinados modelos de conducta, que implican una forma determinada de entender al hombre y su destino». Fomentan una «concepción del hombre de signo laicista y permisivo, que arranca las raíces religiosas del corazón del hombre».[22]

Estamos ante un caso de evidente extrapolación de la subsidiariedad. La creación del acervo cultural sedimentado por los aportes de los siglos, no corresponde al Estado, no pertenece al cuadro funcional del servicio que la autoridad debe a la sociedad. La cultura es obra de ésta. Procede de la base social. Es expresión del alma consolidada de los pueblos.

«No pertenece al Estado, ni tampoco a los partidos políticos el tratar de imponer tal concepción. No es esa su función... Todo dirigismo cultural vulnera el bien común de la sociedad y socava las bases de un Estado de derecho.»[23]

Pablo VI advirtió que el dirigismo en el campo de la cultura desemboca en «la dictadura de los espíritus, que es la peor de todas las dictaduras».[24]

Juan Pablo II ha reiterado la advertencia: «Ningún grupo social, por ejemplo, un partido, tiene derecho a usurpar el papel de único guía, porque ello supone destruir la verdadera subjetividad de la sociedad y de las personas, como ocurre en todo totalitarismo.»[25] Palabras extensivas a los regímenes democráticos tarados por el relativismo ético, en cuyo organismo van entrando virus y bacilos de totalitarismo encubierto, aunque debe tenerse en cuenta que subsiste en tales regímenes el principio de la libertad, de la libertad para pensar y de la libertad para opinar.

El gran sujeto agente de la cultura es el individuo, es la sociedad. A la subsidiariedad estatal corresponde el fomento, el estímulo, el apoyo. Pero la fuerza creadora de la cultura es la intuición del artista, el vuelo de altanería del genio, la sabiduría sedimentada de los pueblos. «La Pietá» la labró Miguel Ángel, no Julio II. «Las Meninas» las pintó Velázquez, no Felipe III. Aunque fueron Julio II y Felipe III los que las financiaron e hicieron posibles.

---

21 Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad, 20 de noviembre de 1990. Este documento ha sido continuado por una Nota de la Comisión Permanente, del 23 de febrero de 1995 y una nueva Instrucción pastoral, del 14 de febrero de 1996.

22 *La verdad os hará libres,* números 15, 27, 66.

23 *Ibíd.,* 60, 66.

24 *Octogesima adveniens,* 25: «Toca a los grupos establecidos por vínculos culturales y religiosos —dentro de la libertad que a sus miembros corresponde— desarrollar en el cuerpo social, de manera desinteresada y por su propio camino, estas convicciones últimas sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre y de la sociedad.»

25 *Sollicitudo rei socialis,* 15, 4.

Por eso el dirigismo cultural, que campea hoy por el mundo libre, constituye una demasía, una elefantiasis del principio correcto y necesario de la subsidiariedad.

V. CONCLUSIÓN

Debo concluir con una indicación, que considero fundada.

Vive hoy el primer mundo un período de ruptura con el pasado, tanto desde la izquierda como desde el denominado centro. Ofrecen éste y aquélla un cuadro común de política legislativa, pero con matices diferenciales, que sería injusto desconocer.

Quiere la izquierda borrar el pasado y comenzar con un conjunto nuevo de valores, no pocos de los cuales son auténticos contravalores. El centro, en cambio, procurar mantener líneas de enlace con algunos elementos hereditarios, pero practicando al mismo tiempo una actitud de cesiones indebidas, algunas de ellas sorprendentes. Sitúase el centro en línea de laicidad. La izquierda se coloca en posiciones de declarado laicismo.[26]

En nuestro mundo libre la subsidiariedad y su ejercicio están en las manos de los partidos y de sus correspondientes Internacionales. Considero que la línea aconsejable para garantizar el despliegue correcto de la autoridad, de la subsidiariedad, incluye la labor de fortalecer la base social y su sentido político, para inmunizarla y para vigorizarla.

Urge complementar la acción de los partidos, en sí legítima y necesaria, fortaleciendo el tejido intermedio de la sociedad, como está sucediendo con la aparición creciente de las organizaciones no gubernamentales. Como indicó Pablo VI en su discurso a la Unión Interparlamentaria en 1972, los gobiernos y los mismos parlamentos pueden tener en su diálogo con tales organizaciones una valiosa ayuda complementaria, ya que son en realidad voces agrupadas de la sociedad. Las voces aisladas son voces dadas al viento.

Urge para ello el rearme moral de la sociedad, que vive sometida a los ataques de no pocas fuerzas neopaganizantes, procedentes de la misma sociedad. La Iglesia, los católicos y en general cuantos mantienen el sentido vivo de los auténticos valores morales tienen función propia decisiva en esta urgente tarea de recuperación de las sociedades del primer mundo.[27]

Sumamente orientadoras son las palabras que S.S. Juan Pablo II ha dicho hace unos días a este mismo propósito: «No basta, aunque sea necesario y debido, limitarse a exponer y denunciar los efectos letales de la cultura de la muerte. Es preciso además regenerar continuamente el entramado interior de la cultura contemporánea», para remediar la acción de ciertas decisiones legislativas y de algunos movimientos culturales, «que a menudo obstaculizan la auténtica renovación de la sociedad».[28]

---

26 Cf. C. S. LEWIS: *La abolición del hombre*, pp. 19, 20, 33; y JEAN F. REVEL: *La gran mascarada*, Barcelona, 2000.

27 Cf. H. P. CATHALA: *Le temps de la desinformation*, pp. 250-254, París, 1986.

28 JUAN PABLO II: «Discurso a la VI Asamblea General de la Pontificia Academia para la vida», 3 de marzo de 2001: apud *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 16 de marzo 2001, n. 1681, p. 9.

La Doctrina Social Católica y las cuestiones de las nuevas tecnologías

JOSÉ ANTONIO RUFO CASTRO*

INTRODUCCION

Atendiendo al título de este gran número de la revista —«Realidad y Futuro de la DSC»—, podemos tender espontáneamente a considerar las cuestiones en torno a las Nuevas Tecnologías (NT en adelante) sólo como uno de los grandes retos de la Humanidad que aquélla va a tener que cuestionarse con cierta urgencia en los próximos años. La DSC, sin embargo, ha afrontado en numerosas ocasiones y desde diversos ámbitos las cuestiones en torno a las NT precisamente por eso, porque es uno de los grandes retos del hombre de hoy (RH. 15). En su reflexión, nos ha proporcionado claves y criterios para iluminar y orientar la tarea de los hombres, del camino que la Humanidad recorre en nuestros días hacia el pleno desarrollo de todo hombre y de todos los hombres. Y no podía ser de otra manera: la DSC no ha podido pasar de largo y evitar un asunto como este, de primera magnitud en la vida social, ya que la Iglesia no puede eludir una cuestión como ésta que engendra múltiples inquietudes en millones y millones de hombres.

Os propongo tratar de hacernos una idea de conjunto, una composición de lugar, de las NT, sus sectores y características fundamentales para llegar a percibir la importancia social de este fenómeno. Al hilo de estas descripciones aparecerán y se dejarán entrever a menudo distintos retos, oportunidades, amenazas y desafíos que plantea el desarrollo científico-tecnológico (DCT en adelante). A continuación, y desde la realidad brevemente descrita, intentaremos reconocer cómo la DSC ha sintonizado con las inquietudes de los hombres de hoy ante esta cuestión y trataremos de esbozar el marco teológico y de reflexión, los principios, criterios y orientaciones, las contribuciones específicas,... que aporta la DSC al Debate Social sobre las NT. Sólo nos quedará entonces valorar y apuntar la importancia, la presencia y la tarea,... que desde esta realidad se plantea como reto para la Iglesia y la DSC, en concreto.

Por último, y antes de entrar en materia, quisiera agradecer a la dirección de la revista la oportunidad de compartir con vosotros este espacio en el que todos, seguro, hemos hallado orientaciones y luces en numerosas ocasiones. Y quiero unir mi felicitación más cordial y mi más sincero reconocimiento por la celebración del Aniversario del Instituto Social León XIII al de todos los que hemos pasado por él.

---

* Master en Doctrina Social de la Iglesia. Facultad de CC.PP. y Sociología «León XIII». Madrid.

LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS ENTRE NOSOTROS

La presencia de las NT en la gran mayoría de las actividades y los ámbitos de la vida personal y social es obvia e innegable.[1] A nadie le puede resultar difícil hacerse una sencilla y razonablemente amplia composición de lugar.

El discurso dominante en la enseñanza, los medios de comunicación, la opinión pública..., afirma que el desarrollo y la implantación de éstas están provocando el cambio y mejora del conjunto de la sociedad y, en consecuencia, de la calidad de vida de los ciudadanos.

Vivimos en un entorno tecnológico cada vez más complejo y sofisticado; confiamos incondicionalmente en la técnica y sus aplicaciones han conquistado espacios y dimensiones importantes de nuestra vida cotidiana.[2] Pero todos intuimos, sin necesidad de sofisticados análisis, que los actuales desarrollos tecnológicos, que no han tocado techo, y abren enormes posibilidades, comportan también algunos riesgos, amenazas, peligros... Por poner un ejemplo, para nadie es un secreto el prometedor avance de la ingeniería genética para el progreso humano en campos como la agricultura, la alimentación, la medicina, la protección del medio ambiente... Sin embargo, también miramos con recelo los riesgos que el desarrollo de aquélla pueda conllevar en la línea de la clonación con fines reproductivos de inspiración eugenésica, los alimentos transgénicos...

Por otra parte, al mismo tiempo que acogemos con entusiasmo los nuevos logros, conquistas y avances de la técnica, nos sentimos incapaces e inútiles para resolver los grandes y graves problemas de la Humanidad como el hambre, la enfermedad, la miseria...

---

1 Aunque a veces esta realidad nos pase desapercibida, tan sólo hemos de imaginar lo que podría ser un día sin líneas telefónicas, un paciente del corazón sin marcapasos o recordar la iniciativa europea de prescindir del vehículo particular por unas horas...

2 Los avances científico-técnicos han transformado nuestras nociones de tiempo, espacio, velocidad, distancia, nuestra sensibilidad, la lógica, la religiosidad... en definitiva: nuestra manera de relacionarnos, de ser y de pensar. Abundan los escritos acerca de las consecuencias de dichos avances en la vida cotidiana —M. CASTELL: *Nuevas Tecnologías, Economía y Sociedad* (2 vols), Alianza Editorial, Madrid, 1986—, en las relaciones sociales —E. AZCUY: *Juicio Ético a la Revolución Tecnológica*, Acción Cultural Cristiana, Madrid, 1994—, en nuestro modo de acercarnos a la realidad —E. MAYZ VALLENILLA: *Fundamentos de Meta-técnica*, Gedisa, Barcelona, 1993—, sobre la nueva cultura promovida por los nuevos medios de comunicación —G. SARTORI: *La Sociedad Teledirigida*, Taurus, Madrid, 1997; D. KERCKHOVE: *La piel de la cultura*, Gedisa, Barcelona, 1996 —, los efectos que provocan a todos los niveles las nuevas aplicaciones informáticas —J. B. TERCEIRO: *Sociedad Digital. Del homo sapiens al homo digitalis*, Alianza Editorial, Madrid, 1996; J. MASIA: *Para ser uno mismo. De la opacidad a la transparencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999—, o acerca de los impactos en la educación —A. COLORADO: *Hipercultura Visual*, Editorial Complutense, Madrid, 1997—, el arte —I. ARZOZ: *Arte y Tecnología* en A. ALONSO: *Para comprender ciencia, tecnología y sociedad*, Verbo Divino, Estella 1996—, el trabajo —A. SAUVY: *La máquina y el paro. Empleo y progreso técnico*, Espasa Calpe, Barcelona, 1986—, la ecología —J. A. LÓPEZ CEREZO: *Participación pública en política tecnológica y ambiental* en M. I. GONZALEZ GARCIA: *Ciencia, tecnología y Sociedad: una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología*, Tecnos, Madrid, 1996—, o la demografía —M. MELO MARTÍN: *Investigación biomédica y tecnologías de la reproducción* en M. I. GONZÁLEZ GARCÍA (ibid.)—... No debemos olvidar la gran obra de Ortega y Gasset, de gran incidencia en el ámbito americano de reflexión sobre la tecnología —Meditación sobre la técnica, *Obras completas*, t. 5, Revista de Occidente, Madrid, 1965, 5.

(OA 41; GS 8; 63).[3] Es más, si bien es cierto que los progresos de la Ciencia durante el pasado siglo XX han permitido un desarrollo espectacular de la civilización humana, no es menos verdad que ese desarrollo ha generado nuevos e importantes problemas, de cuya adecuada solución depende incluso el porvenir de la Humanidad. Nos podemos preguntar con Pablo VI si el hombre moderno, a pesar de todas sus conquistas, no está volviendo contra sí mismo los frutos de su actividad (OA 9). *«Una vez más* —comenta el Documento de la Academia Pontificia para la vida sobre la clonación (1997) — *el hombre debe elegir: tiene que decidir entre transformar la tecnología en un instrumento de liberación o convertirse en su esclavo introduciendo nuevas formas de violencia y sufrimiento»* (3).

> *«La tecnología siempre ha estado enfocada a mejorar la forma de trabajar para conseguir mejores resultados, más hermosos y más cuantiosos, además de hacerlo con el menor esfuerzo posible... El hombre siempre busca y encuentra nuevos alimentos, los prepara de diferentes maneras, mejora sin cesar sus viviendas, diseña sus nuevos vestidos, supera constantemente sus medios de transporte y comunicación, etc... todo ello siempre organizado colectivamente y para provecho de una colectividad... Gracias a la ciencia y a la tecnología, la humanidad es hoy capaz de solucionar problemas tales como la alimentación de los hambrientos, la vivienda de los sin techo o el desarrollo de condiciones más justas de vida, pero se resiste tercamente a hacerlo. ¿Cómo es posible que una economía boyante, más próspera y globalizada que nunca, mantenga todavía a más de la mitad de la humanidad en la pobreza?»* (ALFONSO GAGO BOHÓRQUEZ: *Las Nuevas Tecnologías y los Valores Humanos*, Fundación Mounier, Madrid, 1999, 28).
>
> *«Las ciencias y tecnologías ponen en nuestras manos mayor dominio sobre el mundo: pero no acabamos de saber cómo debería ser ese mundo más humano, ni qué es lo que contribuye a humanizarlo... Capaces de manejar la energía nuclear, el control del comportamiento o la ingeniería genética, ¿cómo vamos a usar esos poderes? ... ¿Nos ayudan a crecer y a humanizarnos o nos va a deshumanizar y alienar?»* (JUAN MASIÁ: *Bioética y Antropología*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1998, 10).

Podemos afirmar que, en los inicios del siglo XXI, no es posible dejar de sospechar en aquello mismo en lo que no podemos dejar de confiar. Los hombres de este tiempo somos protagonistas y testigos de una nueva revolución que aún no acabamos de comprender ni vislumbrar su proyección en toda su complejidad y alcance.

> *«... En semejante encrucijada vive y se debate nuestro tiempo. Del rumbo que frente a ella siga la humanidad... depende, a nuestro juicio, su presente y su futuro. Nos hallamos transitando un período de profundos e inesperados cambios cuyos significados y alcances —como es natural— no pueden ser todavía aprehendidos con total y lúcida conciencia.*

---

3 Mientras este año Internet sobrepasará los 450 millones de usuarios —150 millones en el 2001—, y la industria privada de la alimentación avanzará considerablemente en lo que se refiere a los nuevos productos alimenticios derivados de bacterias, hongos, levaduras y algas especialmente..., existen —según el Informe sobre el Desarrollo Humano 2000 del PNUD— 500 millones de personas malnutridas —160 de ellas en edad infantil—, 110 millones de niños que no saben qué es una escuela, 840 millones de adultos —dos tercios de ellos mujeres— analfabetos, 1.200 millones sin acceso al agua potable, 507 millones cuya expectativa de vida no supera los 40 años, 17 millones de muertos al año víctimas de enfermedades contagiosas y parasitarias perfectamente curables, como la diarrea, el paludismo y la tuberculosis...

Es más nos encontramos en una situación parecida a la de los navegantes que, a finales del siglo XV y comienzos del XVI, no habían percibido aún la trascendencia de sus propios "descubrimientos". Perplejos y confusos, creían todavía que las nuevas tierras por ellos visitadas formaban parte del mundo conocido... sin percatarse de que su presencia encarnaba una emergente realidad que decretaría la inexorable quiebra de su propia visión y concepción del mismo...» (ERNESTO MAYZ VALLENILLA: *Fundamentos de Meta-técnica*, Gedisa, Barcelona, 1993, 19).

LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS. CARACTERÍSTICAS QUE ACOMPAÑAN AL DESARROLLO TECNOLÓGICO

Como decíamos, tratemos de hacernos una visión de conjunto de las NT y apuntar algunas de las características fundamentales del DCT. Ésta nos permitirá ver con más claridad las oportunidades y los riesgos que ha de afrontar la Humanidad en los albores de este siglo en orden a potenciar aquellas y evitar estos. Es evidente que no se puede hacer un análisis científico de un asunto tan complejo que requiere la investigación de muchas disciplinas, pero tratemos de percibir algunas notas y aspectos en torno a los que pueda gravitar nuestra reflexión y en cuya observación, más científica que la que se puede desarrollar aquí, se sostiene la reflexión que ha hecho la DSC.

Comencemos señalando los sectores fundamentales en los que se han producido durante las últimas décadas los más destacados avances técnicos:[4] a) el sector básico de la Microelectrónica, b) los dos sectores punteros de la Informática y las Telecomunicaciones y c) otros sectores cuyo desarrollo contribuye al avance de los anteriores y constituyen, a la vez, sus aplicaciones más importantes: la automatización, la biotecnología, el láser, las energías renovables y los nuevos materiales.

En estos grandes grupos se pueden recoger el resto de innovaciones tecnológicas y situar los futuros desarrollos.

Una panorámica general de los mismos nos muestra inmediatamente la gran complejidad que los caracteriza y, lo que es más importante, su integración progresiva, fruto de sus interacciones e implicaciones y de la preeminencia de los sectores de la Informática y las Telecomunicaciones ya que el DCT, en gran parte, es consecuencia de los avances en los procesos de tratamiento de la información y en la capacidad de reprogramación de la materia.[5]

---

4 Una buena panorámica de éstos sectores la podemos encontrar en la obra de Castell: MANUEL CASTELL: *Nuevas Tecnologías, Economía y Sociedad* (2 vols.), Alianza Editorial, Madrid, 1986. Se desarrolla el análisis de estos ocho grandes campos tecnológicos en el primer volumen de dicha obra entre las págs. 17-423.

5 Para Ernesto Mayz Vallenilla el nuevo universo técnico que genera el DCT se caracteriza por dos notas fundamentales: la autonomía de las leyes que lo rigen; y la autarquía de su propia dinámica inmanente. Estos dos aspectos (autonomía y autarquía) constituyen los ejes de la dinámica de dialéctica de la razón técnica. Para este autor, lo grave es que, a pesar de que el hombre ha sido el creador de la técnica, ésta, por su propia dialéctica, se ha «emancipado» de su creador. Lo que acontece es un autodespliegue de la propia técnica, con independencia de las necesidades del hombre. De esta forma, el hombre se ve cada día más sometido a la servidumbre de una red de relaciones técnicas. Crece así en el hombre la sospecha de hallarse expuesto a una creciente alienación («Esbozo de una crítica de la razón técnica» Ediciones Equinoccio (Universidad Simón Bolívar), Caracas (Venezuela), 1974, 15).

Si consideramos que la información y la comunicación son las bases de toda actividad humana y social inteligente, nos podemos hacer cargo con facilidad de la gran influencia con que estos avances repercuten sobre cada aspecto de nuestra vida y de la organización de la sociedad.[6] Desde aquí también podemos entender la capilaridad de las NT, que filtran sus efectos por todos los estratos de la vida social y cultural y a todas las capas sociales.

La última característica que quisiera destacar es su velocidad,[7] que podemos calificar como exponencial y hace que, a menudo, el DCT nos pase desapercibido. Así es, antes de que tengamos tiempo para reorganizar nuestras vidas, para formar una respuesta institucional, las consecuencias sociales, económicas, políticas y culturales derivadas de las NT están sobre nosotros.

Aunque la introducción y expansión de las NT en nuestras formas de producción y de vida ha sido muy rápida, lo cierto es que existe un acceso desigual a dichas tecnologías, dependiendo de las posibilidades y oportunidades de los individuos y, sobre todo, del grado de desarrollo de los países. Es decir, la posibilidad de acceso y la implantación social de las NT, ha creado una división entre los grupos que han conseguido dominarlas y aprovechar las oportunidades que brindan y, por otro lado, los que han quedado excluidos y están empobreciéndose. Es un hecho que aquellos tienen niveles de vida mucho más elevados que antes, hacen viajes de turismo o de negocios, hablan inglés, dominan la informática y pueden entender los productos culturales, participar y actuar en diversos niveles... La otra cara de este proceso, no lo olvidemos, es la exclusión. M. Castells a partir de una imagen cósmica llama a estas exclusiones «*agujeros negros del capitalismo informacional*»[8] en cuyo seno es imposible estadísticamente escapar al dolor o a la degradación progresiva de la condición humana. Juan Pablo II reclama para ellos la oportunidad de acceder a esta nueva riqueza (CA 32 a) para participar de los beneficios de las mismas (CA 33); beneficios a los que todo hombre tiene derecho (SRS 33).

> «*En efecto, son muchas en nuestro tiempo las necesidades que interpelan la sensibilidad cristiana. Nuestro mundo empieza el nuevo milenio cargado de las contradicciones de*

---

6 Así lo hace notar la *Instrucción Pastoral Aetatis Novae* en su Introducción: «*Con la llegada de una nueva era, las comunicaciones conocen una expansión considerable que influye profundamente en las culturas de todo el mundo. Las revoluciones tecnológicas representan sólo un aspecto de este fenómeno. No hay lugar en el que no se haga sentir el impacto de los medios de comunicación sobre las actitudes religiosas y morales, los sistemas políticos y sociales, la educación...*» (AN. 1. Cfr. 4 A)

7 «Vivimos en un mundo dinamizado por la tecnología. La Economía, la Política, la Sociología y la Cultura han adquirido un dinamismo jamás imaginado en toda la historia anterior de la Humanidad, gracias al vertiginoso desarrollo de las tecnologías de la información...» (GAGO BOHÓRQUEZ, A.: *Las Nuevas Tecnologías y los Valores Humanos*, Fundación Mounier, Madrid, 1999, 25). J. B. Terceiro se aventura a expresar incluso una ley de exponencialidad que, según él, viene dada por la confluencia de dos leyes: la primera, la ley de Moore, el fundador de Intel, que señala que la potencia y la capacidad de los ordenadores se duplica cada 18 meses; la segunda, la de Metcalfe, el inventor del estándar Ethernet, que establece que el valor de una red, entendido como su utilidad a una población, es proporcional al número de usuarios elevado al cuadrado (J. B. TERCEIRO: *Sociedad Digital. Del homo sapiens al homo digitalis*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, 6).

8 MANUEL CASTELL: *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura*, vol. 3: Fin de milenio, Alianza Editorial, Madrid, 1997, 188-191.

un crecimiento económico, cultural, tecnológico, que ofrece a pocos afortunados grandes posibilidades, dejando no sólo a millones y millones de personas al margen del progreso, sino a vivir en condiciones de vida muy por debajo del mínimo requerido por la dignidad humana ¿Cómo es posible que, en nuestro tiempo, haya todavía quién se muere de hambre; quién está condenado al analfabetismo; quién carece de la asistencia médica más elemental; quién no tiene techo donde cobijarse?» (Novo milenio ineunte, 50).

LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS COMO ASUNTO SOCIAL DE PRIMERA MAGNITUD

Es obvio, no podemos contemplar la Ciencia y la Técnica actuales únicamente en sus aspectos técnicos y desde los presupuestos científicos en los que se sustentan. No podemos evitar fijarnos en las posibilidades de comunicación y participación que nos proporcionan, ni en las desigualdades sociales que conllevan sus desarrollos; no sería lícito pasar por alto las barreras infranqueables de la desgracia que gracias a la técnica podemos superar ni despreciar los efectos devastadores de uniformización cultural que provocan; no podemos pasar de largo sin contemplar los nuevos espacios interplanetarios que nos abren y no reparar en las consecuencias devastadoras para la biodiversidad de nuestro planeta...

Ciencia y Tecnología, llamadas a superar determinados estados de necesidad y del azar, a superar el hambre, la ignorancia, la incomunicación, el cansancio, el agotamiento de la naturaleza... mediante la aplicación sistemática del conocimiento, directamente o a través de herramientas, tienen también una función social: se manifiestan como propulsoras de la dinámica y el cambio social y como causa fundamental de determinadas transformaciones en nuestros comportamientos, sensibilidad, nuestra lógica, valores, creencias, las nociones fundamentales de tiempo, espacio, velocidad...

De aquí que tengamos que contemplar las NT como auténticos «procesos sociales» resultantes de multitud de factores sociales, psicológicos, culturales, políticos y económicos. A la vez, las NT constituyen un factor determinante que contribuye a modelar nuestras formas de vida y ordenamiento institucional, que provoca impactos poderosos sobre el individuo, la sociedad, la cultura, la política o la economía.[9]

No son aceptables las teorías que otorgan a la tecnología vida propia, como tampoco aquellas que reducen la tecnología a mero instrumento. Estos extremos resultan reductivos e incompletos para explicar esta realidad. Podríamos decir que la tecnología tiene algo de autónoma, como tiene también algo de instrumental: está sujeta a otros factores,

9 Una exposición sistemática de los factores que intervienen en el DCT y de los impactos provocados por éste supera las pretensiones de este artículo. Tampoco hay análisis ni estudios sistemáticos suficientemente amplios en el sentido que éstos —por ejemplo, las obras citadas en la nota 2— suelen estudiar aspectos concretos sin ofrecer una visión de conjunto. Como claves para hacerse una idea fundamental habría que contemplar los distintos factores psicológicos, sociales, culturales, políticos,... y, a la vez los impactos que el DCT provoca en estos mismos ámbitos... Aspectos más concretos como pueden ser la familia, la escuela, el trabajo, la empresa, el urbanismo, el arte, el medio ambiente, la salud, la demografía,... son también susceptibles de analizar desde este mismo punto de vista.

como se ha insistido, con los que interactúa y muy especialmente con la persona misma y con su libertad. Es un hecho que la tecnología no puede explicar lo que está sucediendo hoy en nuestro mundo, ni siquiera puede explicar convenientemente los problemas que han ido apareciendo vinculados a su propio desarrollo.[10] Más bien, las soluciones a la mayor parte de los problemas planteados en la situación actual superan, con mucho, los aspectos exclusivamente técnicos y, en numerosas ocasiones las soluciones más acordes con los deseos y esperanzas de los hombres de hoy dependen, en mayor grado, de cambios en planteamientos sociales, políticos, económicos...

Esta visión más amplia de las NT como «procesos sociales», las características que acompañan a los mismos y una visión de conjunto de sus factores determinantes y de los impactos que provoca, nos llevan a considerar el desarrollo científico tecnológico como un asunto social de primera magnitud que reclama nuestra atención y compromete nuestra participación en el avance científico tecnológico al menos desde las posibilidades que nos brindan nuestras modernas sociedades democráticas y desde las oportunidades de planificación global de las actuales instituciones internacionales. Para ello será preciso:

- Abandonar toda concepción instrumental y autónoma de la Ciencia y la Tecnología por ser radicalmente insuficientes para explicar el proceso del DCT. Ambas teorías, cargadas de ideología, dejan el control, implantación, integración social, expansión y evaluación del DCT en manos de políticas tecnológicas dominadas por tecnócratas (con demasiada frecuencia al servicio de intereses económicos, políticos y sociales previos de distinta índole).
- Y reconocer el derecho y la responsabilidad de todos los hombres y todos los pueblos de participar, como creadores y beneficiarios, de los avances científico-tecnológicos. Hoy no es posible, no es responsable ni ético, dejar al margen de este proceso a unos cuantos (menos aún a la mayoría) ni estar «a verlas venir», quedarse parados, y participar sólo de las consecuencias...; es necesario ser responsable de hecho y activamente, y esto significa saber lo que está ocurriendo, exigir que los expertos sean lo suficientemente transparentes, participar desde nuestra profesión, asociaciones, desde las posibilidades que nos brinda la vida política, llegar a hacer comprensibles y accesibles los nuevos DCT a todas las capas sociales y exigir que todos puedan ser beneficiarios de dichos avances. De lo contrario, como dice el Concilio, *«quedaremos en manos de unos pocos o de grupos económicamente poderosos en exceso... de una sola comunidad política o de ciertas naciones más poderosas»* (GS 65 a).
- La Ciencia y la Técnica creadas por el hombre y en beneficio del hombre tendrán en el mismo hombre que les da origen y crecimiento, en la persona humana, el sentido de su finalidad y sus límites, la brújula que oriente su proceso.

---

10 Así, por pensar en algo concreto, podemos poner el ejemplo de las píldoras anticonceptivas. ¿Cómo han afectado éstas a la vida sexual y familiar...? No podríamos explicarnos su realidad, sus procesos, su desarrollo y difusión, sus efectos..., por ellas mismas. Habría que acudir a multitud de factores que entran en connivencia con dicha realidad. En los mismos términos podríamos hablar de otras realidades tecnológicas como el teléfono móvil, las nuevas técnicas de reproducción artificial o la utilización de la energía atómica.

«Lo más urgente ahora es armonizar las exigencias de la investigación científica con los valores humanos imprescindibles» (Documento de la Academia Pontificia para la vida sobre la clonación, 4).

LA DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA ANTE EL DESARROLLO CIENTÍFICO TECNOLÓGICO

El DCT, que marca el progreso de la civilización actual, es un signo de la grandeza del hombre que no sólo genera esperanzas, también engendra múltiples inquietudes que la Iglesia no puede menos que plantearse porque, de manera más o menos explícita, se la plantean millones y millones de hombres (RH 16). Constituye un desafío para nuestro compromiso humano y cristiano (LE 5) al que la comunidad creyente debe responder haciéndose eco de las inquietudes de los hombres de hoy, abriendo un diálogo con ellos a propósito de *«la cuestión esencial y fundamental —¿este progreso cuyo autor y fautor es el hombre, hace la vida del hombre sobre la tierra, en todos sus aspectos "más humana"?; ¿la hace más "digna del hombre"?»* (RH 15)— y provocando un fecundo encuentro del evangelio con esta realidad tan característica de nuestro tiempo.

Con este compromiso la Iglesia y los creyentes se sitúan en sintonía con la sensibilidad de todo un movimiento social que se ha ido desarrollando durante la segunda mitad del siglo XX que cuestiona el carácter benefactor de las NT, declara abiertamente la no neutralidad de los DCT y, sobre todo, lidera la corriente de opinión en favor de la responsabilidad y la participación ciudadana en el DCT.[11]

Sintoniza también con la teoría social de las NT, de la que hemos hablado antes, que se desarrolla simultáneamente a dichos movimientos sociales. Así se desprende de la cercanía de los planteamientos de numerosos textos con dicha teoría —PP 41; OA 22; GS 4; 5; 8; RH 16—.

---

11 En las décadas de los 50 y los 60 se desarrollan simultáneamente una corriente de reacción social que cuestiona el optimismo del DCT, y otra teórica que cuestiona el positivismo de las teorías científico-tecnológicas. Ambas han sido un factor fundamental para el desarrollo de la teoría social de las NT y la motivación más potente de un movimiento, variado y de múltiples intereses, que ha urgido el acompañamiento social de las NT. El gran auge de éstos viene provocado fundamentalmente por hechos como Hiroshima y otros desarrollos tecnológicos vinculados a la guerra y presupuestos militares, por las crisis sociales que surgen, por ejemplo, con motivo de la Guerra de Vietnam y la preocupación por la contaminación ambiental, por la movilización social de diversos colectivos —activistas de los derechos humanos, abogados de consumidores, grupos pacifistas, ecologistas...— que sitúan la Ciencia y la Tecnología en el punto de mira de sus críticas. Este Movimiento Social está vinculado, a nivel teórico, a la publicación de dos obras fundamentales como «Silent Spring» de Rachel Carson y «La estructura de las revoluciones científicas» de Tomas S. Khun, ambas publicadas en 1962. Cabría destacar también el «Informe del Club de Roma sobre los Límites del Crecimiento», del mismo año. Y otra obra posterior de David Dickinson —«Tecnología Alternativa» (1973)— que constituyó un auténtico best seller de la década. Al mismo tiempo, en la década de los 70, comienzan a surgir en Estados Unidos y posteriormente en Europa, distintas iniciativas administrativas que proponen medidas para acometer los problemas ambientales y relacionados con el desarrollo tecnológico y, sobre todo, para abrir tímidamente a la Sociedad el proceso de toma de decisiones en materia tecnológica. El debate e iniciativas surgidas en torno al desarrollo sostenible han protagonizado, en las décadas de los 80 y los 90, la dinámica de estos movimientos que se ha oficializado en diversas instituciones, movimientos e iniciativas internacionales.

Pero, sobre todo, la DSC, al afrontar este tema, se sitúa en continuidad con lo que ha sido y ha supuesto su más que centenaria andadura en su afán y solicitud pastoral por iluminar, orientar y responder a los problemas sociales específicos de nuestra sociedad. En este sentido nos emplaza Juan Pablo II, en la encíclica que conmemora el centenario de la DSC, *«... A cien años de distancia de la publicación de la Rerum Novarum, la Iglesia se halla ante "cosas nuevas" y ante "nuevos desafíos"»* (CA 61 b: Cfr. LE 1c).

Es más, podemos decir, con cierto orgullo, que la DSC se anticipa más de medio siglo a la propuesta de aquellos movimientos sociales en favor de la participación social: desde el comienzo de la DSC, ya en la RN, la participación de todos los grupos implicados ha sido la pauta que se ofrecía para la resolución de los conflictos sociales.

La DSC no ha tratado en ningún documento el DCT de manera sistemática, pero aparece de modo constante en todos estos, desde los Radiomensajes de Pío XII a las últimas encíclicas de Juan Pablo II. Todos los documentos y enseñanzas dan a este tema un tratamiento similar al hilo de las reflexiones sobre diversos aspectos de la vida social, política y económica. Constituye un hecho de primera magnitud en la vida social y la reflexión sobre ésta no puede dejar de considerar un aspecto tan importante como el que supone en nuestros días el avance tecnológico.

> En cualquier caso, no se trata de añadir un tema más a aquéllos que ya figuran entre los más tradicionales o recientes en la DSC. Ni mucho menos se puede presentar como tema central de la DSC, porque de hecho no lo es. Su tratamiento en la DSC, aún siendo amplio si recogemos todas las expresiones, siempre está subordinado al tratamiento de otros temas (el desarrollo en Pablo VI, o el trabajo en Juan Pablo II), que ha entendido la Iglesia como centrales para abordar el tratamiento de la cuestión social y han motivado la urgencia apostólica por dar respuesta a los asuntos más preocupantes de la evolución de nuestra sociedad en el último siglo. No obstante, al ser un hecho de primera magnitud en la vida social, especialmente desde la mitad del siglo XX, ha aparecido de modo constante en sus enseñanzas y en la reflexión de los creyentes.
>
> Es más, en numerosas ocasiones, ha animado y estimulado a los creyentes a participar desde dentro y creativamente en los desarrollos tecnológicos de los tiempos actuales. Así Juan Pablo II habla en el Mensaje de la XXIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales —25/01/1990— del interés que pusieron los padres conciliares en este sentido: *«Lejos de insinuar que la Iglesia tendría que quedarse al margen o intentar aislarse de la riada de esos acontecimientos, los padres del Concilio vieron que la Iglesia tenía que estar dentro del mismo progreso humano, compartiendo las experiencias de la humanidad e intentando entenderlas e interpretarlas a la luz de la fe. Era a los fieles de Dios a quienes correspondía hacer un uso creativo de los descubrimientos y nuevas tecnologías en beneficio de la humanidad y en cumplimiento del designio de Dios sobre el mundo»... para «una utilización sabia de las potencialidades de esta "era informática", con el fin de servir a la vocación humana y trascendente de cada ser humano, y así glorificar al Padre de quien viene todo bien.»*
>
> El hecho de que la Doctrina Social sea un proceso de reflexión siempre abierto en toda la comunidad cristiana, que debe estar apoyado en la realidad como punto de partida y orientado a la acción y al compromiso creyente (OA 4), hace que éste fenómeno tecnológico, de primera magnitud en el dinamismo social del mundo contemporáneo, tenga que ocupar un lugar destacado en este proceso abierto de reflexión y discernimiento eclesial.

> El reto que suponen las NT y los DCT para el hombre de hoy y, en particular, para el creyente y las comunidades cristianas, nos llevarán siempre más allá de los documentos de la DSC. Éstos no cierran nunca caminos, sino más bien fecundan a la Iglesia para que no desfallezca en su búsqueda incesante.

Es evidente, pues, que nunca vamos a encontrar en la DSC un análisis sistemático de los aspectos técnicos del DCT ni estudios exhaustivos de los factores que contribuyen al mismo o del conjunto de impactos sociales provocados por los nuevos avances técnicos (LE 1 d). Su misión es distinta, su contribución fundamental sólo puede ir en el sentido, nada más y nada menos, de ser luz y cauce para orientar e iluminar la tarea del hombre y de la Sociedad de nuestros días en orden al verdadero progreso y desarrollo de cada persona y la Humanidad hacia su plenitud en Cristo (GS 33 b).[12]

MARCO DE REFLEXIÓN DE LA DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA ANTE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS

De esta manera, la DSC nos ofrece un marco teológico para contemplar el DCT y todo el conjunto de principios, valores, criterios, directrices.... que brotan del evangelio, se expresan en la DSC y se encarnan en la práctica y tradición multisecular de la Iglesia (OA 42). Sobre todo, nos ofrece el criterio fundamental que ha de ser el horizonte que marque el sentido, finalidad y los límites del DCT. Desde este marco podemos recoger el desafío al que nos invita el Papa en RH 15 y 16: observar estos procesos y tomar parte en ellos.

En el *marco teológico* que nos propone la DSC el DCT debe ser considerado como un momento de la Historia iniciada en la Creación (SRS 30), la confirmación histórica del dominio del hombre sobre la naturaleza (LE 5) y un signo de los tiempos (RH 14), de la grandeza del hombre (RH 15), cuyas realizaciones, aunque no se identifican con el Reino, lo reflejan y anticipan (SRS 48). Pablo VI nos invita a contemplar todo progreso técnico y humano a la luz del misterio pascual de Cristo (OA 41).

No sólo son un medio para el desenvolvimiento de la vocación creadora del hombre, sino también poderosos instrumentos que unen más íntimamente a los hombres y que la Iglesia mira como «logrados por providente designio de Dios» para caminar hacia la comunión, *«para confirmar esa caridad que a la vez expresa y engendra comunión»* (Communio et progressio, 12).

Desde la doble dimensión histórico-salvífico de contemplación del DCT, se nos presenta éste en la DSC como patrimonio de todos los hombres por dos razones fundamentales: como don del Creador y por constituirse sobre el esfuerzo común acumulado a lo largo de la historia por los hombres (LE 10 c; 12 d; 13 b). Observemos cómo desde es-

---

12 «... (la DSC) aporta, por lo tanto, criterios éticos, pero no ofrece a la humanidad la maqueta detallada de una nueva sociedad. Somos nosotros los llamados a "inventar" soluciones que sean respetuosas con dichas exigencias éticas...» (L. GONZÁLEZ-CARVAJAL: *Entre la Utopía y la Realidad,* Sal Terrae. Santander. 1998, 31).

tos presupuestos se hace más urgente la insistencia de la DSC en favorecer el acceso de todos a los bienes tecnológicos.

En cuanto a los *principios y valores* que fecundan la DSC, podemos decir que, hoy por hoy, es preciso que los creyentes afrontemos desde ellos las NT y el DCT (sus retos, planificación, consecuencias, su control, evaluación...) de modo que podamos vivir este encuentro cotidiano con un talante verdaderamente evangélico.

Pensemos, por ejemplo, en la fecundidad que aportan los principios de Bien Común, el Destino Universal de los Bienes o el principio de Subsidiariedad, la doctrina sobre la propiedad o el trabajo,... a auténticos debates sociales como el que se está dando en torno a las investigaciones y las consecuencias de las aplicaciones sobre el Genoma Humano, la transferencia de tecnologías, el espectro electromagnético...

No perdamos de vista cómo planteamientos originales que iluminaron situaciones específicas en otro tiempo, hoy recobran su creatividad para iluminar las nuevas situaciones. Así, por ejemplo, sucede con el planteamiento que hacía León XIII proponiendo posibilitar a todos el acceso a la propiedad (RN) que hoy se hace eco en la doctrina de Juan Pablo II reclamando el derecho de todos a participar de los beneficios del progreso técnico insistiendo en posibilitar que todos puedan llegar a la red de conocimientos e información que proporcionan las NT para salir del círculo de subdesarrollo en el que algunos se encuentran (CA 33).[13]

El *criterio fundamental* que debe orientar el sentido y finalidad del DCT no es otro que el mismo hombre, el desarrollo integral y solidario del hombre y la humanidad (GS 64). Todo progreso técnico tiene carácter instrumental y debe ser puesto al servicio del hombre: todos sus logros deben ser puestos al servicio de sus metas.

Dibujado el marco teológico, desde el patrimonio de principios y valores que nos propone la DSC y en el horizonte de pleno sentido humano al que nos lanza nuestro compromiso humano y cristiano, podemos acoger la invitación y comprometernos en la tarea a la que nos emplaza Juan Pablo II en RH 15-16:

- es necesario *observar* estos procesos —*«seguir atentamente todas las fases del progreso actual..., es necesario hacer la radiografía de cada una de la etapas»*—,[14]
- y *tomar parte* en ellos —*«sin dejarnos llevar únicamente por la euforia y el entusiasmo unilateral por nuestras conquistas, sino planteándonos las cuestiones que afectan a la situación del hombre de hoy y en el mañana... con absoluta lealtad, objetividad y sentido de la responsabilidad»*—.

13 Según la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, adoptada el 4 de diciembre de 1986 por las Naciones Unidas, todos los Pueblos de la tierra tienen derecho a disfrutar de los bienes y servicios que hoy están al alcance de la Humanidad. Ya había utilizado esta expresión el Sínodo de los obispos de 1971.

14 De manera más explícita se expresa «Aetatis Novae» insistiendo, entre las prioridades pastorales en torno a la nueva situación creada por los medios de comunicación, *«en el mundo actual, tan fuertemente influido por los medios de comunicación, es preciso, por ejemplo, que el personal de la Iglesia tenga al menos una buena visión de conjunto del impacto que las nuevas tecnologías de la información y los nuevos medios de comunicación ejercen sobre las personas y la sociedad»* (18).

VALORACIÓN MORAL DEL DCT

Situados en el marco de reflexión que nos brinda la DSC estamos ahora en condiciones de extractar las reflexiones que acerca de las NT y el DCT aparecen en los principales documentos de la DSC.

1. En numerosas ocasiones manifiesta la *importancia* del DCT que, en continuo proceso, está transformando *el marco territorial del hombre, sus modos de conocimiento, de trabajo, de consumo, de relaciones...* (OA 22). De hecho, la DSC en numerosas ocasiones despliega ante nosotros todos los avances que se han venido produciendo en todos los aspectos de la vida humana y social destacando entre ellos los avances científico-técnicos (MM 47; 59-67; GS 57; RH 15).
2. Ante todo, la DSC proclama primeramente la *bondad* de los progresos científicos y técnicos y el consiguiente bienestar que de ellos se sigue: son dones de Dios para colaborar con su voluntad salvadora en la unión fraterna de los hombres (AN 22) y el integral desarrollo de la persona humana (13), deben ser considerados una prueba evidente del progreso de la civilización humana (MM 246), un signo de la grandeza del hombre (RH 15), una maravillosa expresión del genio humano (AN 12) y una realización significativa de la vocación del hombre sobre la creación (Catecismo 2293). *«La dignidad de la investigación científica consiste en ser uno de los recursos más ricos para el bien de la humanidad... La investigación científica en beneficio del hombre representa una esperanza para la humanidad...»* (Documento de la Academia Pontificia para la vida sobre la clonación, 5).
3. De esta bondad del DCT se sigue la necesidad de *favorecer* todo cuanto pueda contribuir a dicho progreso (GS 64).
4. Como toda realización humana, también el progreso técnico se haya sometido a la *ambigüedad* y la DSC en numerosas ocasiones lo pone de manifiesto abiertamente cuestionándonos acerca del verdadero sentido del DCT y sus límites. Lo expresaba con toda claridad Pablo VI en su Discurso ante los representantes de las Naciones Unidas el 4 de octubre de 1965: *«el verdadero peligro está en el hombre que dispone de instrumentos cada vez más poderosos, capaces de llevar tanto a la ruina como a las más altas conquistas»*. En este sentido son significativos, sobre todo, los textos de OA 41 y LE 5; pero abundan las referencias directas a los riesgos, y peligros que vienen de la mano de las realizaciones del progreso científico-técnico entre las que destaca:

   - el peligro de caer en el materialismo y en el cientismo con la consiguiente devaluación del hombre y la civilización (RH 16),
   - el subdesarrollo moral (PP 19),
   - nuevos estilos de vida y consumo (CA 36),
   - las desigualdades sociales de todo género (GS 8),
   - la exclusión que conlleva la falta de acceso a las NT (CA 33),
   - concentración de poder (II Instrucción 12),
   - la práctica de injustas transferencias tecnológicas (SRS 43),
   - la falta de respeto por lo propio de cada cultura (GS 56),

- la alienación del hombre en el trabajo (LE 5),
- nuevas técnicas contra la familia (FC 30),
- la tecnología al servicio de la destrucción y la guerra (PT 126),...

5. La aplicación de la tecnología no se ha hecho siempre bien del todo. Su desarrollo, aplicaciones, difusión, distribución y utilización adecuados necesita valores sanos y elecciones prudentes (AN 12). Necesitamos una *brújula moral* para guiarnos en el DCT. No podemos, de hecho, comportarnos como si no tuviéramos hijos y perder el sentido de responsabilidad ante las siguientes generaciones. No podemos comportarnos como si no tuviéramos hermanos y debemos, como tal, basar el futuro DCT en la cobertura de todas las necesidades humanas de forma sostenible.
6. El criterio que propone la DSC para orientar el sentido del DCT es precisamente el mismo hombre, el desarrollo integral y solidario de todo hombre y de la Humanidad: *«La ciencia y la técnica están ordenadas al hombre que les ha dado origen y crecimiento, tienen por tanto en la persona y en sus valores morales el sentido de su finalidad y la conciencia de sus límites»* (Catecismo 2293).
7. La Iglesia considera algunos de estos medios como elementos nuevos «esenciales» para la evangelización y la catequesis, para el *ejercicio de su misión...* (RM 37). Es más, a propósito de los medios de comunicación, y sin renunciar a los medios tradicionales (AN 16), considera que *«se sentiría culpable ante Dios si no empleara esos poderosos medios que la inteligencia humana perfecciona cada vez más»* (EN 45).

Entre nosotros deben resonar las palabras del Apóstol *«no os acomodéis al mundo presente»* (Rm 12, 2), pues es bien fácil y se presenta constantemente el riesgo de «dejarnos llevar» muy propio de nuestra sociedad, quedarnos parados ante el contexto anestesiador de nuestra sociedad de bienestar y de abundancia, de medios y artefactos de todo tipo. Este riesgo ha de ser para los creyentes un reto que tiene mucho de «alerta» y «sobriedad», como nos exhorta la Escritura: «Sed sobrios, estad alerta» (I Pe 5, 8).

PROPUESTAS CONCRETAS

La DSC no se queda en el ámbito de la observación y la valoración moral. Va más allá y hace propuestas concretas:

1. La tarea concreta para la superación eficaz de estos obstáculos y amenazas es acompañar el desarrollo tecnológico de un *desarrollo social* (SRS 33) y moral (SRS 28). Tengamos presente, como nos recuerda Juan Pablo II, que *«la experiencia de los últimos años demuestra que si toda esta considerable masa de recursos y potencialidades, puesta a disposición del hombre, no es regida por un objetivo moral y por una orientación que vaya dirigida al verdadero bien del género humano, se vuelve fácilmente contra él para oprimirlo»* (SRS 28 a). Frente a los posibles obstáculos individuales y sociales que potencian las NT y

que impiden la verdadera y auténtica solidaridad y el desarrollo integral de la persona humana, la Iglesia juzga también que es deber suyo realizar una «*labor de defensa de la libertad, del respeto de la dignidad personal, de la elevación de la auténtica cultura de los pueblos, mediante el rechazo firme y valiente de toda forma de monopolización y manipulación*» (CL 44).[15]

2. Estos DCT no pueden quedar en manos de unos pocos —personas, grupos poderosos, comunidad política o naciones más desarrolladas—: es preciso la *participación* del mayor número posible de ciudadanos y del conjunto de las naciones (GS 65). Es necesario, desde aquí, resaltar el papel del Estado como agente fundamental de la introducción controlada de las NT en aras al Bien Común. Para ello se hace preciso promover la educación y la formación de individuos socialmente responsables, a la vez que se desarrollan cauces reales, auténticos y eficientes de participación pública.
3. Para garantizar el auténtico desarrollo es preciso y urgente garantizar previamente, para todos los seres humanos, la cobertura de todas sus *necesidades esenciales* para que verdaderamente puedan caminar hacia el auténtico progreso (GS 83-86), y este ha de ser el objetivo prioritario que debe perseguir en primer término el DCT. Si no deseamos potenciar el efecto multiplicador de exclusión y marginación de las NT, hemos de comprometernos en imaginar nuevos modelos de desarrollo que alcancen a todos.
4. Serán necesarios una serie de *cambios estructurales* inspirados en la solidaridad, que comprometan a las naciones (desarrolladas y en vías de desarrollo) a una serie de medidas adecuadas (SRS 43-44) que hagan posible la participación de todas las naciones como agentes y beneficiarios de los DCT a los que todos los hombres y todos los pueblos tienen derecho (SRS 33). Esto es, no sólo se trata de posibilitar el acceso de todos a las NT y sus beneficios, sino también posibilitar que ellos mismos tengan un papel efectivo y responsable en la determinación del DCT.
5. Precisamente nuestro nuevo *entorno tecnológico* posibilita una mayor participación de los ciudadanos y de las organizaciones (MM 54) y se caracteriza porque suscita en el hombre no sólo un espíritu más crítico (GS 7), sino también una mayor aspiración a la igualdad y a la participación (OA 22), que habrá que potenciar contra toda tentación de exclusión.

---

15 «*Cruza un avión el Atlántico. Habla el capitán por megafonía. «Bienvenidos a bordo. Hay buenas y malas noticias. La buena noticia es que navegamos a más velocidad de la prevista. La mala noticia es que se ha estropeado el sistema de control y hemos perdido el rumbo...» Con este chiste intentaba el ponente, en un Congreso de Bioética, despertarnos del sueño de una carrera tecnológica sin conciencia moral. No se trata de pregonar una ética que sólo maneje el freno. Tampoco de pisar ingenuamente el acelerador. No se trata de enfrentar a la ética con la ciencia, ni tampoco de idolatrar la ciencia y tecnología. Más bien habrá que comportarse como al conducir un vehículo: usar el volante y el cambio de marcha. Y que ciencia y ética, mano a mano, nos ayuden a responsabilizarnos de la tarea de llegar a ser uno mismo. De lo contrario nos podría ocurrir, con el entusiasmo de la era tecnológica, burocrática, consumista, informatizada y "super-digital", lo que a aquel campesino de Mongolia: montando a pelo, se aferraba a las crines de su caballo, completamente desbocado: "¿Adónde vas?", le preguntaron. Y contestó: "Preguntádselo a mi caballo"* (JUAN MASÍA: *Para ser uno mismo. De la opacidad a la transparencia,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, 25).

6. *Los creyentes* deben participar en esta *«difícil pero exultante»* tarea (SRS 30) de una manera especial:

- observando estos procesos con lealtad, objetividad y sentido de responsabilidad moral (RH 16), guiados por sólidos criterios morales (AN 19),
- desde la incardinación teológica de las NT, en virtud de su propia vocación (SRS 30),
- con la *«Sabiduría cristiana»* que, fundada en la verdad y animada por una libertad responsable se compromete por la justicia, el amor y la paz (Orientaciones 45),
- penetrando en las instituciones públicas y actuando en ellas con eficacia colaborando al progreso del Bien Común (PT 153),
- en los ámbitos más importantes para desarrollar el compromiso público del cristiano: el profesional —el más directo e inmediato pues es la actividad que ocupa la mayor parte del tiempo de casi todos—, el social dentro de los grupos en los que se encuentra inserto cada creyente dentro de una sociedad pluralista con multitud de intereses y puntos de vista diferentes y hasta enfrentados—, y el político —especialmente en el momento actual ante el desinterés y el absentismo creciente de los ciudadanos que favorece la tecnocracia y lleva a considerables niveles de descontrol—,
- con ejemplaridad, responsabilidad y voluntad de servicio (GS 75),
- y con una adecuada *«reserva crítica»* (CVP 78 y SRS 48),
- viviendo este compromiso como una oportunidad más que se brinda a la comunidad cristiana para hacer efectiva la opción preferencial por los pobres, de ensanchar el corazón haciéndose prójimos, «próximos», de los menos beneficiados por los actuales DCT.

CONCLUSIÓN

Hoy también se hace necesaria la voz profética de la Iglesia,[16] que comprometa la responsabilidad de los hombres de nuestro tiempo y estimule la reflexión y el compromiso de los creyentes, desde una atenta lectura de los signos de los nuevos tiempos discernidos a la luz de la fe, del evangelio y de la práctica multisecular de la Iglesia. Se trata de intentar descubrir la importancia, los valores, ambigüedades y amenazas de nuestra civilización tecnológica, promover el Debate Ético en torno a los DCT y apoyar todas las iniciativas en favor de un auténtico desarrollo integral y participativo, ser inflexibles con todos aquellos «pretendidos avances» que estén claramente contra los derechos humanos y de los pueblos, abrir todo posible cauce de diálogo desde el tesoro mismo de la Iglesia, que no es otro que el Evangelio de Jesucristo, y desde la preocupación fundamental de la

16 *«Así como el Espíritu ayudó a los antiguos profetas a descifrar el plan de Dios a través de los signos de su tiempo, hoy ayuda a la Iglesia a interpretar los signos de nuestro tiempo y a realizar su misión profética que conlleva el estudio, la evaluación y el recto uso de las tecnologías y medios de comunicación, que han llegado a ser fundamentales»* (AN 22).

Iglesia, hacer de nuestra vida, de la existencia de todo ser humano, una vida «más humana», «más digna del hombre»

Todo compromiso consistente de cualquier creyente, de nuestras comunidades cristianas, cuestionará a nuestra sociedad y será capaz de inducir cambios, no por su fuerza e influencia social, sino por el estilo de comportamiento propio de los creyentes, que por ser distinto y de fuerte consistencia, cuando menos, suscitará dudas y conflictos entre la mayoría de la Sociedad e incitará a reexaminar y reevaluar los criterios, comportamientos, orientaciones, sensibilidades, valores... de nuestra sociedad actual encerrada en la productividad, el consumismo y en la exaltación de la abundancia material.[17]

Animados por el Espíritu seremos capaces de colaborar y construir una realidad más cercana al Reino de Justicia, Solidaridad y Fraternidad, de una vida digna para todos los hombres y mujeres de hoy y las futuras generaciones y esto exigirá hacer nuestros aquellos elementos positivos que nos ofrece el DCT sin los que hoy es imposible construir la Sociedad que nos atrevemos a soñar y hacer posible que la igualdad de oportunidades, en lo que se refiere al acceso, la creación y desarrollo y la participación de los beneficios tecnológicos, sea una realidad para todos. En una palabra, poner la dignidad de la Ciencia y la Tecnología en el servicio a la dignidad de la persona, de toda persona, humana.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, A.: AYESTARÁN; I., URSUA, N.: *Para Comprender Ciencia Tecnología y Sociedad,* Verbo Divino, Estella 1996.

ALONSO, L. E.: «Trabajo y Crisis del Estado del Bienestar: el empleo y la nueva sociedad civil», *Documentación Social* (sept.-dic. 1999) 30-67.

AZCUY, E. A.: *Juicio Ético a la Revolución Tecnológica,* Acción Cultural Cristiana, Madrid, 1994.

BODEI, R.: «Pensar el Futuro: individualismo y valores morales en la Sociedad Contemporánea» en JARAUTA, F.: *Pensar el Presente,* Cuadernos del Círculo, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 1992.

BREY BLANCO, J. L.: *Cristianismo y política. Una reflexión cristiana sobre la realidad política,* San Pablo, Madrid, 1998.

BUCETA FACORRO, L.: «Nuevas Tecnologías al servicio de la comunicación», *Documentación Social,* (sept.-dic. 1999) 249-264.

CAMACHO LARAÑA, I.: *Creyentes en la vida pública. Iniciación a la Doctrina Social de la Iglesia,* Ediciones San Pablo, Madrid, 1995.

CASTELL, M.: *Nuevas Tecnologías Economía y Sociedad* (2 vols.), Alianza Editorial, Madrid, 1986.

— *La Era de la Información. Economía Sociedad y Cultura* (3 vols.), Alianza Editorial, Madrid, 1997.

— *La Ciudad Informacional,* Alianza Editorial, Madrid, 1997.

COMITÉ ASESOR DE LA FUNDACIÓN COTEC: *Informe Cotec 1998: Tecnología e Innovación en España,* Fundación Cotec para la Innovación Tecnológica, Madrid, 1998.

CUADRÓN, A. (coord.): *Manual de Doctrina Social de la Iglesia,* BAC, Madrid, 1993.

17 A propósito del proyecto de la «clonación humana», comenta el Documento de la Academia Pontificia para la Vida: *«es una terrible consecuencia a la que lleva una ciencia sin valores y es signo del profundo malestar de nuestra civilización, que busca en la ciencia, en la técnica y en la «calidad de vida la salvación de la existencia»* (3)

DICKINSON, D.: *Tecnología Alternativa*, Orbis, Barcelona, 1985.

DORMIDO BENCOMO, S.: *Sociedad y Nuevas Tecnologías: perspectivas del desarrollo industrial*, Trotta, Madrid, 1995.

DOU, A.: *Pensamiento científico y transcendencia*, Upco, Madrid 1998.

— *Evaluación social de la ciencia y de la técnica: análisis de tendencias*, Upco, Madrid, 1996.

— *Ocio y trabajo en la sociedad tecnológica*, Upco, Madrid, 1997.

GAGO BOHÓRQUEZ, A.: *Las Nuevas Tecnologías y los Valores Humanos*, Fundación Mounier, Madrid, 1999.

GONZÁLEZ GARCÍA, M. I.; LÓPEZ CEREZO, J. A.; LUJÁN LÓPEZ, J. L.: *Ciencia, Tecnología y Sociedad: una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología*, Tecnos, Madrid, 1996.

HOAC, COMISIÓN PERMANENTE DE LA: *Trabajar menos, trabajar todos, vivir más*, Noticias Obreras 1213-1214 (1-4-98) 25-32.

JUÁREZ, M. (dir.): *V Informe sociológico sobre la situación social en España: sociedad para todos en el año 2000*, Fundación FOESSA, Fomento de estudios sociales y sociología aplicada, Madrid, 1994.

KERCKHOVE (DE), D.: *La Piel de la Cultura*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1999.

LORENTE ARENAS, S.: «Nuevas Tecnologías vistas desde la Sociedad», *Documentación Social*, 65 (1986) 37 ss.

— «Sociedad de la Información: su imagen, sus procesos, sus logros y sus inconvenientes», *Documentación Social*, 108 (1997) 155 ss.

— «Educación, cultura y Nuevas Tecnologías», *Documentación Social*, 111 (1998) 121 ss .

MASIÁ CLAVEL, J.: *Moral de interrogaciones: criterios de discernimiento y decisión*, PPC, Madrid, 2000.

— *Bioética y Antropología*, Upco, Madrid, 1998.

— *Para ser uno mismo. De la opacidad a la trasparencia*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1999.

ORIOL, I.: *Hacia una nueva Sociedad. Innovación y Cambio* (Vol. I), Forum Deusto, Bilbao, 1996.

PNUD: *Informe sobre el Desarrollo Humano 2000*, Mundiprensa, Madrid, 2000.

ROIZ, M.: «Nuevas Tecnologías y Transformación de la Estructura Social Española», *Documentación Social*, 65 (1986) 65.

— «Nuevas desigualdades culturales en la sociedad de la información», *Documentación Social*, 88 (1992) 191.

— «Algunas consecuencias sociales de la implantación de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación a finales del siglo XX», *Documentación Social*, 108 (1997) 257 ss.

ROJO TORRECILLA, E.: «La Reforma del Estado del Bienestar», *Noticias Obreras*, 1023 (Mayo 1990).

— «Notas sobre los cambios en el mundo del trabajo y la globalización económica», *Documentación Social* (sept.-dic. 1999), 69-84.

SÁNCHEZ JIMÉNEZ, J.: «Cambios y permanencias en la España contemporánea (Esbozo para una interpretación sociohistórica del cambio)», *Documentación Social*, 65 (1986).

TERCEIRO, J. B.: *Sociedad Digital. Del homo sapiens al homo digitalis*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

VÁZQUEZ, Jesús M.: La revolución científico-técnico y las modernas tecnologías en CUADRÓN, A. (coord.): *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, BAC, Madrid, 1993, 239-257.

VV.AA.: *Cultura tecnológica y Tecnologías de la Información*, Fundación BBV, Madrid, 1997.

— *Informe España 1997. Una interpretación de su realidad social*, Fundación Encuentro, Madrid, 1998.

— *Pensamiento Social Cristiano* (3 vols.), Ediciones ICAI, Madrid, 1992.

La Iglesia ante la Guerra. La enseñanza de Juan Pablo II

PEDRO SERRANO GARCIA*

INTRODUCCIÓN

Desde su origen, el ser humano ha vivido en conflicto, a nivel personal sí, pero fundamentalmente a nivel colectivo. Luchas de clase, de raza, de cultura y de religión, han jalonado todos los tiempos de la historia.

El siglo recientemente finalizado, tal vez haya sido el más violento que la humanidad ha padecido. Innumerables conflictos bélicos, pero sobre todo las dos guerras mundiales, que junto con la Guerra Fría, sembraron de muerte y destrucción los últimos cien años pasados. En este sentido, Juan Pablo II manifiesta que, «el siglo XX será considerado una época de ataques masivos contra la vida, una serie interminable de guerras y una destrucción permanente de vidas humanas inocentes».[1]

En el Nuevo Orden Mundial surgido tras el desmoronamiento de la URSS, no cabe duda que han desaparecido muchos problemas pero otros permanecen, e incluso, surgen nuevas contiendas.

La Iglesia, en bastantes ocasiones a lo largo de la historia, se ha visto involucrada en conflictos de mayor o menor intensidad; pero en otros momentos, ella misma ha tomado la iniciativa, ya sea en defensa de su identidad trascendente o para lograr el respeto a determinadas colectividades. No siempre la intervención eclesial ha sido en defensa de la justicia y de la paz; no siempre su silencio intentaba evitar involucrarse en política partidista. Las cerca de cien veces que Juan Pablo II ha pedido perdón por errores en el pasado de la Iglesia, muestran que en la defensa de la paz, los sucesores de Pedro y de los apóstoles, como cualesquiera otros seres humanos, han caído en algunas ocasiones en privilegiar más a los poderosos que a los débiles, a los ricos y no a los pobres.

No obstante, de la Iglesia han surgido innumerables hombres y mujeres que han sabido comprometerse por la justicia y por la paz, con abnegación y sacrificio, incluso algunos hasta la entrega de sus propias vidas. Asimismo en la Iglesia se ha ido elaborando una doctrina fundamental para la convivencia pacífica y justa de las personas y de los pueblos; destacándose la teología pacifista y la teoría de la guerra justa.

En los últimos años, debido a los cambios operados en la estrategia y capacidad destructora que el hombre ha ido adquiriendo en las guerras, la doctrina de la Iglesia, con-

---

* Máster en Doctrina Social de la Iglesia. Facultad de CC.PP. y Sociología «León XIII». Madrid.

1 *Evangelium vitae* (1995), n. 17b.

servando sus valores permanentes basados en la Revelación y en la Tradición, ha favorecido nuevos aportes conforme a los signos de los tiempos.

En este artículo, se pretende exponer brevemente algunos principios y mensajes de Juan Pablo II sobre la guerra y la paz. Estimamos importante enmarcar el pensamiento del Papa en la realidad conflictiva del último siglo: así como señalar aspectos doctrinales de la Iglesia sobre la guerra.

I. PUEBLOS EN CONFLICTO

La guerra ha solido ser con frecuencia, el modo habitual de resolver las diferencias entre los Estados. Se puede afirmar que por un año de paz, ha habido en la historia universal doce años de guerra; desde el siglo primero de nuestra era, los tratados de paz han tenido una vigencia media de unos dos años.[2] Pero el progreso humano, si bien ha ayudado a los pueblos a vivir con mejor bienestar, también ha servido de acicate a la ambición de dominio planetario; teniendo sus manifestaciones más trágicas en las dos conflagraciones mundiales acaecidas.

Las grandes guerras del siglo XX

A la guerra se la puede definir como «una forma socialmente reconocida de agresión colectiva de carácter destructivo que envuelve el uso de armas»;[3] asimismo se la puede considerar «un conflicto armado entre grupos».[4] Para Clausewitz —que para algunos fue el inspirador ideológico de la guerra mundial—, la guerra sería la continuación de la acción política mediante el combate armado;[5] aunque da por supuesto evitar estragos y derramamiento de sangre innecesaria.

Sólo el hombre guerrea. La fuerza destructiva de los ejércitos es cada vez mayor, debido a la tendencia humana hacia agrupaciones más grandes y los constantes avances en tecnología. Ello hizo posible que las dos guerras mundiales sufridas en el siglo XX, tuvieran una capacidad devastadora inigualable.

- La *Primera Guerra Mundial.* Duró de 1914 a 1918. Los ejércitos, alcanzaron una eficacia bélica nunca jamás lograda hasta entonces; apoyados en la ciencia física y el mejoramiento de la química en el mundo,[6] principalmente desarrollada por las grandes potencias de la época. Los *aliados*: Rusia, Francia, Gran Bretaña, Italia y Estados Unidos, movilizaron alrededor de 40.000.000 de soldados; a los que hay que sumar los de los Estados de Serbia, Bélgica, Portugal y Japón; asimismo,

---

2 JOSÉ M.ª GUIX en la «Presentación» de los *Mensajes para la Celebración de la Jornada Mundial de la Paz (1968-1998)*, de Pablo VI y Juan Pablo II, PPC, Madrid 1998, p. 7.

3 JESÚS MARTÍN RAMÍREZ y ANTONIO FERNÁNDEZ RAÑADA: *De la Agresión a la Guerra Nuclear.* Nobel, Oviedo 1996, p. 131.

4 Q. WRIGHT: *A study of war*, Chicago, 1965, 2.ª edición.

5 C. V. CALUSEWITZ: *On War* (1832) (traducción inglesa, 1908, London, Trubner).

6 J. MARTÍN: *op. cit.*, p. 145.

les apoyaron los países de Irlanda, Grecia, Finlandia, China y algún otro. Las potencias *centrales*: Alemania, Austria-Hungría y Turquía, alcanzaron a movilizar a 35.100.000 soldados; a los que habría que añadir los de Bulgaria y Rumania.

Al final de la contienda el balance de víctimas es estremecedor: más de 6.500.000 entre civiles y combatientes perdieron la vida.

- La *Segunda Guerra Mundial*. Desde 1939 a 1945. Fue todavía más aniquiladora y universal, pues el proceso de avances científicos y tecnológicos aplicados a la guerra habían alcanzado cuotas muy superiores. Intervinieron por parte de los aliados: URSS, Reino Unido, Francia, Bélgica, Países Bajos y Estados Unidos. El Eje lo integraron: Alemania, Italia y Japón. Se llegaron a movilizar más de 110.000.000 de soldados entre ambos bloques.

  Las víctimas alcanzaron la escalofriante cifra de 27.000.000 de combatientes y 25.000.000 de civiles. Además, decenas de ciudades, principalmente en Alemania, quedaron destruidas casi por completo.
- Las *Guerras hasta 1914*. Pero antes de la Primera Guerra Mundial, muchos conflictos locales y regionales, entre Estados más o menos fuertes, e incluso acciones bélicas de imperios expansionistas contra otros pueblos, se dieron en todas partes del planeta hacia finales del siglo XIX y primeros del siglo XX. Es decir, en unos 25 años hubo más de 50 guerras.Los imperios que más destacaron por sus acciones guerreras y colonizadoras pueden centrarse en Inglaterra, Francia, Italia, El Segundo Reich, Rusia, Japón y Estados Unidos; también España. Evidentemente hubo muchos otros levantamientos, revoluciones, dictaduras, represiones, invasiones y conflictos, que entre todos sumaron millones de víctimas. Se diría que el ser humano valora y trabaja por la vida denodadamente, pero se siente impelido a causar muerte por doquier.

La Guerra Fría

Con la victoria de los aliados al final de la Segunda Guerra Mundial, quedan aniquilados los sistemas de extrema derecha fascistas y nazis. Comienza, sin embargo, otro gran conflicto mundial entre los dos grandes bloques comunista y capitalista, liderados respectivamente por la Unión Soviética y Estados Unidos, que duró desde 1945 a 1989. Dada la paridad de fuerzas, no llegaron a enfrentarse militarmente, pero sí originaron una descomunal carrera de armamentos; el sometimiento de muchos pueblos al dominio de uno de los bloques en pugna; así como la provocación de muchos conflictos armados a nivel local, de los que sobresalen los de Corea y Vietnam. La característica más horrorosa de la Guerra Fría, fue la lucha por la hegemonía en las armas de destrucción masiva (atómicas, biológicas y químicas) entre Estados Unidos y la Unión Soviética; lo que estuvo a punto de desencadenar, en alguna ocasión, una guerra nuclear mundial que hubiera acabado con la vida de la mayoría de la población en el planeta, además de causar una catástrofe ecológica general y descomunal.

Durante más de cuarenta años los dos conflictos generales que padeció la humanidad, fueron: Norte-Sur, es decir, países ricos contra países pobres; y, Este-Oeste, que enfrentaron a los Estados comunistas contra los Estados capitalistas.

Durante la Guerra Fría hubo muchos conflictos y guerras de tipo fronterizo, descolonización e ideológicos: control de territorios o de recursos naturales; derribo de gobiernos, protección de identidades nacionales y defensa de grupos étnicos. En resumen, se pueden calcular que desde 1945 se dieron 92 guerras como mínimo, con varias decenas de millones de víctimas.

El Nuevo Orden Mundial

El fin de la Guerra Fría, en 1989, devino a consecuencia de la incapacidad económica, política y social de la URSS para seguir hegemonizando la lucha contra el bloque capitalista. Comienza así un Nuevo Orden Mundial en el que una sola superpotencia, Estados Unidos, intenta liderar a los pueblos y regiones del mundo, privilegiando sus propios intereses geopolíticos; valiéndose del progreso científico-tecnológico y económico, la modernización con tecnología punta de su armamento convencional y atómico, la política de alianzas, la expansión de la OTAN y la UE, el control y uso para su beneficio de materias primas y productos energéticos y las nuevas guerras contra Estados rebeldes.

Tan sólo desde 1990 a 1995, 70 Estados estuvieron implicados en 93 guerras, en las que murieron cinco millones y medio de personas; es decir, hubo en 1991, 65 guerras; en 1992, 66 guerras; en 1993, 57 guerras; en 1994, 60 guerras, y en 1995, 55 guerras;[7] actualmente hay más de 30 conflictos armados. Luego el Nuevo Orden hegemonizado por una superpotencia, es tan agresivo y violento como el anterior donde pugnaban por adueñarse del mundo dos superpoderes.

Por otro lado, además de la gran cantidad de guerras y conflictos armados, durante el citado siglo, se han dado bastantes genocidios, entre los que hacemos memoria: 1915-1916, armenios en Turquía; 1932-1933, exterminio por hambre de millones de campesinos ucranianos con Stalin; 1937-1938, eliminación de la población de Nankin por ocupantes japoneses; 1941-1945, holocausto judío y otras etnias a manos de los nazis; 1945, varios centenares de víctimas en Hiroshima y Nagasaki a consecuencia de dos bombas atómicas lanzadas por la aviación de Estados Unidos; 1947-1948, asesinato de millones de musulmanes e hindúes en la secesión de Pakistán; 1950-1960, millones de víctimas en la revolución cultural China por Mao Zedong; 1975-1978, destrucción de la población camboyana; 1975, exterminio de parte de la población de Timor Oriental por el ejército indonesio; 1994, alrededor de 800.000 tutsis por el régimen hutu en Ruanda; durante los últimos años del siglo, muerte por desnutrición contra la población irakí, debido al bloqueo económico de Estados Unidos a consecuencia de la guerra del Golfo. A los que habría que añadir los genocidios en Vietnam, países de Centroamérica, Cono Sur, Colombia, Sudán, Sierra Leona, los Balcanes, etc.

El siglo XX ha estado dominado, pues, por el signo de la violencia genocida y etnocida. En las contiendas armadas los muertos civiles respecto a los muertos militares han

7 DAN SMITH: *Atlas de la Guerra y de la Paz*. Akal, Madrid, 1996, p. 13.

ido aumentando. A primeros de siglo las víctimas civiles sumaban un 15 por ciento; durante la Segunda Guerra Mundial se elevó la cifra al 50 por ciento; y ya en los últimos años de los noventa el porcentaje alcanzaba el 75 por ciento de víctimas civiles.[8] Según Amnistía Internacional, «las armas ligeras son las causantes del 90 por ciento de las víctimas en los conflictos armados y la población civil constituye el 90 por ciento de las personas afectadas».[9]

Para hacernos una idea de la prioridad bélica en la política de los gobiernos, veamos algunos datos: desde 1989 (fin de la Guerra Fría) a 1992 los gastos militares ascendieron a 600.000 millones de dólares al año; es decir, un millón de dólares cada minuto, casi el doble del gasto público sanitario. De esta astronómica cifra, a Estados Unidos corresponden el 42,1 por ciento; a Rusia el 3,9 por ciento; a China el 3,9 por ciento; a Francia el 3,8 por ciento; al Reino Unido el 3,6 por ciento, y a Alemania el 3,3 por ciento.[10] Esos gastos se van aumentando paulatinamente, debido al afán de las grandes potencias en modernizar sus arsenales; y, en el caso de Estados Unidos por la decisión tomada de invertir en el escudo antimisiles NMD, lo que provocará una nueva carrera de armamentos, dejando sin efectos el tratado de defensa ABM firmado en 1972 entre EE.UU. y la URSS. Las potencias medias y pequeñas asimismo están abocadas al aumento de sus gastos militares, a pesar de que ello supone un mayor empobrecimiento de sus poblaciones.

A los conflictos bélicos habría que añadir las otras clases de violencia asimismo escandalosas, tales como: los malos tratos a las mujeres; la explotación y abandono de millones de niños; la explotación de los trabajadores provocados por directivos empresariales, fundamentalmente de las multinacionales; la exclusión de los pueblos del tercer mundo; la usurpación de materias primas y recursos naturales a los Estados débiles, el olvido y desprecio de millones de emigrantes; las formas de esclavitud, la indiferencia mostrada por los poderosos ante el hambre de la mitad de la población mundial, la existencia de la tortura, los secuestros, las desapariciones de millones de seres humanos; y, el aumento de la delincuencia, el narcotráfico y el terrorismo.

Ante este panorama tan aterrador, la Iglesia no estuvo pasiva. Pudo hacer más —no cabe duda—, pero hubo serios compromisos eclesiásticos en favor de la paz.

II. LA TEORÍA DE LA GUERRA JUSTA

Desde sus inicios, la Iglesia ha ido elaborando una doctrina sobre la paz y la guerra para iluminar a creyentes y no creyentes, a Estados e imperios; de acuerdo con los diferentes signos de los tiempos que se iban manifestando en cada época histórica, aunque siempre conservando los valores permanentes de la Revelación. Asimismo, tanto los pastores como muchos creyentes, han sabido comprometerse por la paz en aras del bien común.

---

8 DAN SMITH: *op. cit.*, p. 14.

9 AMNISTÍA INTERNACIONAL (Sección Española): *Adiós a las Armas*, http:/www.a-i.es/camps/armas/detault.htm. fecha: 25-3-01.

10 MICHAEL KIDRON y RONALD SEGAL: *Atlas del Estado del Mundo*. Akal, Madrid, 1999, p. 94.

Jalones históricos

La doctrina eclesial sobre la guerra tiene diferentes aspectos que van desde la noviolencia radical a la intervención armada, claro siempre en defensa de la justicia. Destaca, por la importancia que ha tenido en estos 20 siglos de andadura cristiana, la teoría de la guerra justa; aunque haya estado sometida a una evolución conforme a las circunstancias sociopolíticas de cada época histórica. Según Marciano Vidal,[11] la teoría de la guerra justa:

1.º) Se fragua en los primeros siglos de la Iglesia, debido a la convergencia de ciertas tendencias en el pensamiento cristiano, la reflexión filosófica griega y el derecho romano. Iniciándose con San Agustín *(La ciudad de Dios,* XIX, 7). *2.º)* Hacia el siglo XIII, el gran teólogo de la cristiandad, Santo Tomás, fue el artífice principal de la sintonización y la sistematización de la teoría de la guerra justa, sirviendo de base a los teólogos posteriores (*ST*, 22, q. 9. 40). *3.º)* A partir del siglo XV-XVI, conforme al afianzamiento de los Estados modernos y sus guerras de colonización en varios continentes, la teoría de la guerra justa va teniendo nuevos impulsos y aplicaciones. Sus principales artífices son: por la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria; y, por la Escuela de Teología de la Compañía de Jesús, Suárez y Molina. Hasta mediados del siglo XX la reflexión teológica sobre la guerra y la paz sigue por esos mismos cauces ya marcados.

Pero, a consecuencia de la trágica realidad de la Segunda Guerra Mundial, con Pío XII la teoría de la guerra justa se adecúa a las exigencias del desarrollo y la carrera nuclear de armamentos durante la Guerra Fría. En las épocas de los Papas posteriores, Juan XXIII, con la *PT,* Concilio Vaticano II en la *GS* y Pablo VI, pero sobre todo Juan Pablo II, prosiguen actualizando y desarrollando el nuevo paradigma iniciado por el Papa angélico.

Algunos aspectos doctrinales

La teoría de la guerra justa, siguiendo a Marciano Vidal, puede concretarse en una serie de condiciones que la hacen precisamente justa. De modo resumido son: a) Declarada por una autoridad legítima; b) que la causa, fines y medios sean justos; c) una vez agotados las vías de solución pacíficas; d) conforme a la proporcionalidad entre el bien que se busca (la justicia) y el mal que causa (la guerra); y f) que haya probabilidades suficientes de éxito.

Durante muchos siglos la teoría de la guerra justa, supuso el único vehículo, aunque imperfecto, parar transmitir el mensaje evangélico de la paz; pero asimismo dificultó el desarrollo de estrategias de defensa no violenta, además de que, en algunas ocasiones, se usó como pretexto para invasiones y políticas imperialistas.

La *Gaudium et spes,* nn. 79-82, conforme al nuevo paradigma iniciado con Pío XII, establece una serie de criterios doctrinales, que resumimos: a) condena radical de la

11 MARCIANO VIDAL: *Diccionario de Ética Teológica.* Verbo Divino, Estella (Navarra), 1991, pp. 281-284.

guerra total y nuclear, aunque sea limitada; pero sin expresar la prohibición del uso del arma atómica como último recurso; b) repudio firme de los «crímenes de guerra»; c) oposición a la inmoral carrera de armamentos, d) mantenimiento de la licitud en la legítima defensa; admitiendo, como mal menor, la aplicación de la teoría de la disuasión; e) apoyo y solidaridad con las acciones encaminadas a evitar la guerra; f) cumplimiento de los tratados internacionales. En la *PT*, n. 80, Juan XXIII afirma que la guerra es un mal en sí misma. Vidal hace notar que la condena de la guerra total y del armamento moderno de destrucción masiva, supone una limitación a la doctrina implementada en la Guerra Fría.

III. LA TEOLOGÍA DE JUAN PABLO II

Tal vez, por su largo pontificado, sea Juan Pablo II el Papa que más doctrina ha transmitido sobre la guerra y la paz en los últimos tiempos.

Rasgos biográficos

Karol Wojtyla, nació el año 1920 en Polonia bajo la dominación comunista; fue trabajador además de eclesiástico. Es el primer Papa no italiano en los últimos cuatro siglos. Su participación en el Concilio Vaticano II fue más bien discreta y moderada. En su primera encíclica *Redemptor hominis,* resaltó la dignidad de la persona y descalificó a los regímenes totalitarios. Papa preeminentemente apostólico se ha dedicado a viajar por todo el mundo difundiendo el Evangelio. Excomulgó al conservador monseñor Lefebvre y tuvo sus reparos con algunos teólogos latinoamericanos y europeos que, a su parecer, se salían de la ortodoxia en algún aspecto. Con este Papa enérgico y disciplinado, se ha afianzado la Iglesia en su dimensión sinodial.

A Juan Pablo II, unos le consideran conservador en lo eclesial y otros se fijan en la firmeza de su fe; hay quienes le ven moderado en la doctrina social y quienes afirman su apertura y actualización. El 13 de mayo de 1981 fue víctima de un atentado, que ha limitado su salud desde entonces. Ha publicado bastantes encíclicas sobre diversos temas, el Código de Derecho Canónico y el Catecismo de la Iglesia Católica. Ha continuado con los mensajes anuales para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz a partir de 1979, que inició Pablo VI en 1968. Dado su largo pontificado, son innumerables sus mensajes sobre temas diversos pronunciados en sus viajes y en circunstancias especiales.

La desintegración de los regímenes comunistas (1989-1990), confirmó su análisis y su acción. Juan Pablo II, condena el estatismo marxista y rechaza el liberalismo económico, como lo manifiesta en la encíclica *Centesimus annus,* de 1991.

Su pensamiento sobre la guerra y la paz

Su doctrina sobre la guerra y la paz es variada, extensa y en algunos aspectos original. Juan Pablo considera la paz como un supremo don de Dios para el hombre. Aunque

sin pretensiones exhaustivas, reflexionemos sobre determinados aspectos de la doctrina de Juan Pablo II sobre la paz y la guerra.

Las Jornada Mundial y los Viajes apostólicos

En sus mensajes anuales con motivo de la *Jornada Mundial de la Paz*,[12] ha relacionado la misma paz con diversos temas, tales como: la educación, la verdad, la libertad, el hombre nuevo, la superación de las barreras Norte-Sur y Este-Oeste; el desarrollo y la solidaridad, la libertad religiosa, el respeto a las minorías. Asimismo la aspiración fundamental del ser humano a la paz tiene que ver con: el respeto al medio ambiente, el encuentro con el pobre, la edificación de la familia, las aspiraciones de la mujer, la defensa del niño y la construcción de la justicia. En este mundo tan conflictivo, todos nos debemos comprometer por la paz, creyentes o no creyentes, jóvenes y adultos.

Para Juan Pablo II, la afirmación de la paz requiere la defensa del bien común, la calidad de vida, la civilización del amor, el compromiso solidario, la conversión de corazón, la evangelización inculturada, la democratización de la sociedad, la protección de la dignidad de las personas y los derechos humanos. Las religiones deben comprometerse por la paz en un proceso ecuménico. Asimismo las autoridades públicas legítimamente constituidas deben de esforzarse en resolver los conflictos por la vía del diálogo, la negociación, los acuerdos y los tratados. Para el logro de la paz es necesario erradicar el paro, la miseria, la inseguridad ciudadana, la carencia de valores morales, la violencia social.

El Papa, a su vez, manifiesta que se oponen a la paz: los partidarios del aborto, los que practican la alienación y la explotación del ser humano, la opresión y el terrorismo; los que organizan las guerras aunque sea con pretextos humanitarios. No favorece tampoco a la paz: el capitalismo salvaje, la idolatría del mercado, la dependencia del consumismo, la degradación ecológica, la dominación imperialista, el sometimiento al hambre de millones de seres humanos. Va contra la paz todo aquello que privilegia el individualismo y la intolerancia, el nacionalismo y la discriminación.

Por otro lado, en sus múltiples viajes, el Papa considera que la promoción de la paz ha de estar basada en: la justicia, la reconciliación, el respeto a las minorías, la democracia, las libertades, los derechos y deberes individuales y colectivos de los pueblos. La paz se promueve, al amparar el espíritu religioso y ecuménico de los seres humanos. Ahora, el bien supremo de la paz, se viola con regímenes totalitarios, dictaduras opresoras, gobernantes corruptos, desintegración social, la violencia política de grupos de izquierda o de derecha, afán empresarial desmedido por la máxima ganancia, inseguridad ciudadana, penetración de grupos mafiosos y delincuenciales en las instituciones del Estado y de la sociedad...

---

12 PABLO VI y JUAN PABLO II: *Mensajes para la Celebración de la Jornada Mundial de la Paz (1968-1998)*, de Pablo VI y Juan Pablo II. PPC, Madrid, 1998, pp. 1-367.

Triple perspectiva de los conflictos

Ante el fenómeno brutal de la violencia, descrita más arriba al reflexionar sobre la realidad, Juan Pablo afirma: «El siglo XX será considerado una época de ataques masivos contra la vida, una serie interminable de guerras y una destrucción permanente de vidas humanas inocentes» *(Evangelium vitae,* 17b).

Juan Pablo II, tiene muy en cuenta la enseñanza de su predecesor. Precisamente Pablo VI en la Populorum Progressio 30-31, centra el tema en la violencia revolucionaria. Es partidario de la no-violencia activa, pues considera que la «insurrección revolucionaria engendra nuevas injusticias». Aun así, «en caso de tiranía evidente y prolongada» admite una salvedad. Pablo VI exige mucho cuidado y responsabilidad a la hora de inclinarse por esta excepción, pues «no se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor». En otras ocasiones, Pablo VI muestra su firmeza contra el uso de las armas para resolver las injusticias (Discurso 7 de enero de 1967 al cuerpo diplomático); les habla de su disconformidad contra la teología de la revolución y de la violencia [AAS. (1967) 73]. En el Discurso 27 marzo 1968 en Colombia, dice: «la violencia no es evangélica ni cristiana» [*AAS* (1968) 257-8].

Sanz de Diego,[13] de la enseñanza de Juan Pablo II deduce una triple perspectiva: 1) La lucha de clases marxista *(LE, CA):* aunque existe, el Papa estima que hay que actuar, no para destruir al contrario, sino para lograr la complementariedad entre capital y trabajo al servicio del bien común. 2) La violencia entre bloques *(SR, CA):* expresión internacional durante la Guerra Fría *(LE,* 11-13) de la citada lucha de clases, como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial; provocando el gran conflicto Este - Oeste. 3) La finalidad de cada bloque en cuanto a dominar el mundo en exclusiva, trajo como consecuencia otra serie de conflictos locales instrumentalizados por EE.UU. y/o la URSS, así como el peligro de guerra total y nuclear (*SR*, 20-22; *CA*, 23-25). Ante las tres modalidades de luchas, Sanz de Diego muestra a Juan Pablo II, animando a los cristianos a la resistencia pasiva (no-violencia activa) para resolver las injusticias.

Por otra parte, de los Mensajes anuales sobre la paz,[14] Juan Pablo II da a conocer tres preocupaciones.

1.ª) *La irracionalidad de la guerra:* Ante las muchas amenazas de violencia y los conflictos destructores [Mensajes XVI (1983), n. 173, y XVIII (1985), n. 195a)], el Papa deduce con dolor, la persistencia de guerras y de injusticias [Mensaje XXI (1988), n. 237c)]; observando a los Estados atrapados en una repugnante lógica de guerra, como se demostró en Bosnia [Mensaje XXIII (1990), 292a)]; y, también en Kosovo, según se está demostrando —añadimos—. Para más abundancia, sigue latente el peligro de guerra química y bacteriológica que acarrearían daños ecológicos incalculables [Mensaje XXIII (1990), n. 266]. No po-

13 RAFAEL MARÍA SANZ DE DIEGO: «La violencia en la Doctrina Social de la Iglesia» (1967-1991), *Conferencia en el V Simposio la Iglesia en España y América: siglos XVI-XX,* Sevilla 6 de mayo de 1994, recogida en *Violencia y Hecho Religioso,* Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba 1995, pp. 127-141.

14 PABLO VI y JUAN PABLO II: *op. cit.*

demos conformarnos, dice el Papa, a considerar la guerra como caso normal en nuestra civilización (Mensaje XIV (1981) n. 150).

2.ª) *Las causas de las guerras:* En el Mensaje XVII (1984), Juan Pablo II da a conocer algunas, tales como, el pecado del hombre (187d), las pasiones que inclinan el corazón humano a la guerra (n. 187b), los sistemas ideológicos (187a). Asimismo se encuentran la violación de los derechos humanos, la explotación económica y el imperialismo ideológico [Mensaje XIV, (1981) n. 150].

3.ª) *La guerra no es la solución:* La guerra no allana las tensiones [Mensaje XV (1982) n. 164b)], es lo primero que el Papa afirma; tampoco favorece al bien común de la humanidad (Mensaje XXVI (1993) n. 296); así pues, nada se resuelve con la guerra, sino que se agrava el sufrimiento de los pobres (Mensaje XXVI (1993) n. 296a); es más, la guerra es fuente de pobreza (Mensaje XXVI (1993) n. 293a). Por tanto, la sola amenaza (Mensaje XII n. 111a) y la guerra misma, han de desaparecer del horizonte de la humanidad [Mensaje XVII (1984), n. 193a)]; para ello, los Estados deben de esforzarse en superar la cultura de la guerra [Mensaje XII (1979) n. 331a)].

La enseñanza sobre la guerra

Para conocer mejor la enseñanza de Juan Pablo II sobre la guerra, se resalta, a continuación, algunos de los principales temas señalados en sus encíclicas.[15] Precisamente el Papa hace una descripción muy lúcida sobre la realidad durante la decena de décadas últimas, al afirmar: «la vida humana, incluso en tiempos de paz, está condenada a distintos sufrimientos y al mismo tiempo, junto con ellos se desarrollan varias formas de dominio totalitario, neocolonialismo, imperialismo, que amenazan también la convivencia entre las naciones» (*RH*, n. 17d, p. 63).

Progreso

Las potencias ofrecen ayuda a los Estados en vías de desarrollo, más para armamento y guerra que para el desarrollo de sus empobrecidos pueblos (*RH*, n. 16k, p. 60); así, los grupos extremistas encuentran fácilmente apoyo para la militarización y la guerra, aislando a los grupos no violentos (*CA*, n. 18c, 903).

Justicia

El pecado y las estructuras de pecado se oponen a la justicia (*SR*, n. 39g, p. 683). La injusticia, es el origen de muchas guerras (*SR*, n. 10b, p. 622). Precisamente el desprecio de los derechos humanos fue la causa de las dos guerras mundiales. Ahora, millones de seres humanos, incluidos los niños son forzados a vivir en la miseria, lo que supone una violen-

15 José A. Martínez Puche, O.P. (ed.): *Encíclicas de Juan Pablo II* (3.ª ed.), EDIBESA, Madrid, 1995 (1.532 pp.)

cia contra la vida, desencadenando en muchas ocasiones conflictos armados *(EV,* n. 10d, p. 1.192). Es injustificable que grandes cantidades de dinero se usen para el enriquecimiento de individuos y grupos, o bien al aumento de arsenales *(SR,* n. 10c, p. 623). No atender las exigencias de los pobres podría provocar respuestas violentas de las víctimas en su afán de justicia *(SR,* n. 10b, p. 622). A veces, la lacra del terrorismo usa como disculpa la neocolonización y la pobreza *(SR,* n. 24d, p. 647). No olvidemos que, la violencia, se justifica falsamente en la defensa de un derecho o de respuesta a una amenaza *(CA,* n. 23c, p. 912).

Conflictos

Los países independizados se encuentran atrapados en conflictos ideológicos, tanto a nivel político como armado *(SR,* n. 21c, p. 642). Dado la interconexión entre los pueblos y existiendo un ingente poder de los medios de destrucción cada vez más accesible a medias y pequeñas potencias, es difícil limitar las consecuencias de un conflicto *(CA,* n. 51b, p. 968).

Guerra Fría

Época en la que se sometió a los pueblos al equilibrio del terror. Las dos grandes guerras, originadas por el militarismo, el nacionalismo y el totalitarismo *(CA,* n. 17b, p. 901), indudablemente fueron una trágica experiencia (SR n. 27b, p. 654). Mostraron que el mundo tiene necesidad de conversión (*TMA,* n. 18a, p. 1390). Una vez acabada la Segunda Guerra Mundial, comienza la Guerra Fría entre dos bloques contrapuestos que intentan atraer al mayor número posible de Estados a su área de influencia *(SR,* n. 20c, p. 639); lo que muestra que la paz no es el resultado de la victoria militar, sino que ésta debe estar en la superación de la guerra *(CA,* n. 18a). La Segunda Guerra Mundial, pues, provocó el totalitarismo en Europa y el mundo *(CA,* n. 19a, p. 904). La división de bloques acarrea el peligro de guerras *(SR,* n. 39f, p.683), la Guerra Fría ocasionó, no cabe duda, numerosos conflictos *(SR,* n. 20h, p. 641); perdiendo muchos pueblos el poder de autogobernarse *(CA,* n. 18a, p. 902).

Carrera de armamentos

La carrera de armamentos absorbe los recursos necesarios para el desarrollo *(CA,* n. 18b, p. 903). A la dinámica de la carrera y el comercio de armas, se añade el peligro de las armas atómicas *(SR,* n. 24c, p.647). Cuando los Estados poseen mayor cantidad de armamento, más peligro existe de que lo utilicen.

Comercio de armas

Un comercio sin fronteras, que supera incluso a la división de los bloques Este-Oeste y la explotación Norte-Sur *(SR,* n. 24a, p. 646). Un comercio escandaloso de armas favorece la espiral de muchos conflictos armados que ensangrientan al mundo *(EV,* n. 10d, p. 1192).

El arma nuclear

El inmenso progreso, aplicado a las armas de destrucción masiva y los conflictos armados, pueden desencadenar una terrorífica guerra nuclear (*RH*, n. 8a, p. 25); nos encamina, pues, hacia la muerte (*SR*, n. 24b, p. 647). Durante la Guerra Fría, se vivió bajo la permanente amenaza de una guerra nuclear que hubiera destruido masivamente el planeta (*LE*, n. 2b, p. 200). Ello es debido a que no se respeta el principio de prioridad del trabajo frente al capital (*LE*, n. 12a, p. 233). Incluso hoy, «sobre todo el mundo se cierne la amenaza de una guerra atómica capaz de acabar con la humanidad... Hay que repudiar... la idea de que la lucha por la destrucción del adversario, la contradicción y la guerra misma sean factores de progreso y de avance de la historia» (*CA*, n. 19a, p. 904). Por tanto, la teoría de la disuasión solo sirve como mal menor para evitar un chantaje y/o un conflicto nuclear; esperamos que llegará un día en que la propia evolución humana haga inviable las armas nucleares y la disuasión en sí, y hasta la misma guerra.

El Nuevo Orden

Aun habiéndose desintegrado el comunismo, desde 1989, han surgido nuevas amenazas, conflictos y guerras (*TMA*, n. 27b, p. 1401). Prosigue la lucha por el hegemonismo mundial, en donde ahora impera significativamente una sola superpotencia, que en ocasiones intenta hacer prevalecer sus intereses por encima de las leyes y las instituciones internacionales.

Signos de esperanza

Se descubren en la búsqueda de medios no violentos en los conflictos y la mayor sensibilidad de las naciones contra la guerra (*EV*, n. 27c, p.1222); la convergencia de los pueblos hacia los valores del Evangelio: justicia, libertad, fraternidad, unido al respeto a la persona y la superación de los racismos y nacionalismos (*RM*, n. 86a, p. 852) muestran indicios de que la humanidad camina lentamente hacia la paz.

La enseñanza sobre la paz

Juan Pablo II, tiene innumerables intervenciones clarificando los contenidos de la paz, entre todas, se seleccionan algunas citas en el intento de mostrar ciertos aspectos de lo fundamental de su pensamiento:[16]

La paz pertenece a todo el género humano (*CA*, n. 27c, p. 920), por ello la Iglesia, aun a pesar de sus deficiencias, promueve la cultura de la paz. Precisamente movido por

16 Estas citas del Papa Vojtyla sobre la paz, están tomadas de PEDRO JESÚS LOSANTA: *Diccionario Social y Moral de Juan Pablo II*, EDIBESA, Madrid, 1995, pp. 477-499.

la exigencia evangélica de la paz, Juan Pablo II durante la guerra del Golfo Pérsico, imploró a los responsables políticos de las partes: «En nombre de Dios y en nombre del hombre: ¡no matéis! ¡No preparéis a los hombres destrucciones y exterminios! ¡Pensad en vuestros hermanos que sufren hambre y miseria! ¡Respetad la dignidad y la libertad de cada uno!» (*RH*, n. 16k, p. 61). Para el Papa, todo delito contra la vida es un atentado contra la paz.

«La paz debe realizarse en la verdad; debe construirse sobre la justicia; debe estar animada por el amor, debe hacerse en la libertad» (cf. *PT*) (M. para la Jornada Mundial de la Paz, 1-1-1981). Ha de ser la condición imprescindible para la vida y el desarrollo de la persona y de las naciones (Mensaje a los pueblos de Asia, 21-2-1981). Depende de la primacía del espíritu (D. en la Universidad de Japón, 25-2-1981); exige los valores morales, los derechos humanos y la prioridad del amor, puesto que es un don de Dios confiado a los hombres.

«La paz no es una utopía, ni un ideal inaccesible, ni un sueño irrealizable» (Mensaje a las Naciones Unidas, 7-6-1982). «La causa de la paz se promueve cuando queda salvaguardada la dignidad de la persona humana» (D. al Colegio de Defensa de la OTAN, 8-2-1979). «Si queréis garantizar la defensa, procurad la paz. Sí, la paz es el nuevo nombre de la defensa» (D. a la OTAN, 12-7-1982).

Para Juan Pablo II, «la paz es posible si está basada en el reconocimiento de la paternidad de Dios y de la hermandad entre todos los hombres, y la esperanza de que el sentido de responsabilidad moral que cada persona ha de asumir hará posible la creación de un mundo mejor en libertad, en justicia y en amor» (A. al despedirse de la ONU, 2-10-1979). Por tanto, «la paz no puede ser establecida por la violencia, la paz no puede florecer nunca en un clima de terror, de intimidación o de muerte» (H. en Drogheda, Irlanda, 29-9-1979). En situaciones de crisis, la paz se logra mediante la reconciliación entre los pueblos y el respeto de los derechos de cada nación (D. al CELAM, 9-3-1983).

«El que desea profundamente la paz rechaza toda forma de pacifismo que se reduce a cobardía o simple mantenimiento de la tranquilidad» (M. para la Jornada Mundial de la Paz, 1-1-1984). Es evidente, pues que «para el cristiano, la paz en la tierra es siempre un desafío, a causa de la presencia del pecado en el corazón del hombre» (M. para la Jornada Mundial de la Paz, 1-1-1982). Todos han de saber, que «el mundo afligido por los conflictos necesita ante todo la *Paz de Cristo*. Y ésta es más que una mera paz política. La paz de Cristo sólo puede encontrarse allí donde haya hombres dispuestos a apartarse del pecado». (A. en Kevelaer, Alemania, 2-5-1987).

CONCLUSIONES

Basándonos en la doctrina de Juan Pablo II sobre la paz y la guerra, se puede afirmar algunas conclusiones para impulsar una nueva civilización fraterna y justa:

1. El pecado y las estructuras de pecado, se oponen a la paz; por tanto, la fortaleza en la fe y la práctica de oración contribuyen a frenar la guerra en el mundo.
2. Sin base moral no habrá verdadera paz. Así pues, es vitalmente necesario que la Iglesia se esfuerce en el anuncio del Evangelio de Jesús y el compromiso

con los valores del Reino: verdad, libertad, igualdad, justicia, fraternidad, solidaridad, amor y paz; con actitud de humildad, mansedumbre y paciencia, pero también con energía, valor y resistencia pasiva (no-violencia activa).

3. La Iglesia, de acuerdo con el Concilio Vaticano II, debe contribuir a fortalecer una dinámica ecuménica entre las religiones, para que progrese un clima mundial creyente y comprometido con la paz entre todos los pueblos.

Asimismo, para alcanzar la paz, es necesario que los responsables políticos y sociales se esfuercen en:

4. Trabajar por la justicia y el bien común, pues así se evitarán muchos conflictos y tensiones; lograr un esfuerzo conjunto con otros gobiernos para ir reduciendo los arsenales y disminuir el comercio de armas.
5. La defensa de la dignidad de la persona y los derechos humanos, considerando la vida como el supremo e inviolable valor del que se derivan los demás. Para Juan XXIII en *PT*, el respeto a los derechos humanos es la clave para alcanzar la paz.
6. «El desarrollo es el nuevo nombre de la paz» (Pablo VI en *PP*). A su vez es necesario trabajar por un reparto equitativo de los frutos económicos, sociales y culturales. Recordemos que «la paz es el fruto de la justicia» (Pío XII).
7. Para conseguir la paz, hay que favorecer un clima nacional e internacional de entendimiento y colaboración en proyectos comunes entre las partes complementarias u opuestas; priorizando, en la resolución de los conflictos, los medios pacíficos como el diálogo, la negociación, los acuerdos y los tratados. Se debe, por tanto, evitar las soluciones confrontativas, violentas y de guerra.
8. Las inversiones en la carrera y comercio de armamentos, han de transformarse en fuentes de desarrollo y cooperación económica. Asimismo, la deuda externa debe utilizarse para el progreso de los pueblos y no para armamento que causan empobrecimiento y dependencia.

Por último, la verdadera paz en la tierra, exige de las autoridades y pueblos:

9. Progresar hacia la constitución de una autoridad mundial aceptada por todos los Estados del mundo; encargada de intervenir y decidir a nivel internacional conforme a derecho y justicia, para dar las soluciones correctas que más favorezcan a las partes en conflicto en la perspectiva del bien común mundial. De esta forma se progresará a la desaparición de la guerra sobre la tierra; pues los seres humanos deben de recordar siempre que, «todo delito contra la vida es un atentado contra la paz» (Pablo VI).
10. Si la política de bloques provocó muchas guerras y la amenaza de guerra atómica, se debe controlar y evitar internacionalmente, las ambiciones hegemónicas e imperialistas de las potencias, tanto a nivel local y regional como a nivel mundial; dinamizando, a su vez, un proceso de desarme nuclear y convencional entre todos los pueblos; haciendo desaparecer el peligro de una guerra nuclear general que supondría la destrucción casi total de la vida sobre la tierra.

11. La globalización en la que está inmersa la humanidad, centrada actualmente en el poderío económico y financiero, y amparada por los Estados fuertes con sus enormes capacidades científicas, técnicas y militares, hay que transformarla para que sirva a todos. Para conseguir la paz mundial es necesario que la globalización se oriente hacia la solidaridad y la justicia en el mundo.
12. Frente a la civilización del odio y la destrucción violenta, construyamos la civilización del amor y la vida.

Del corazón brota nuestra esperanza, para que los ideales de los últimos Papas, pronto vayan siendo una realidad en las sociedades y en la humanidad. La Iglesia, aunque con muchas *sombras*, nunca le ha faltado la fuerza para aportar importantes *luces* en el tema de la paz. Juan Pablo II nos recuerda que:

«La Iglesia ha intervenido en el período turbulento de la lucha de clases, después de la primera guerra mundial, para defender al hombre de la explotación económica y de la tiranía de los sistemas totalitarios. Después de la segunda guerra mundial, ha puesto la dignidad de la persona en el centro de sus mensajes sociales insistiendo en el destino universal de los bienes materiales sobre un orden social sin opresión basado en el espíritu de colaboración y solidaridad» (*CA*, n. 61a, p. 981).

Las minorías dirigentes del mundo, al dejarse llevar por ambiciones de poder y egoísmos posesivos, sordos a las orientaciones de paz de la Iglesia y otros grupos y movimientos humanistas, han sido causa de muchas guerras e innumerables conflictos. En esta era de la Globalización en la que no dejan de manifestarse los signos de muerte: carrera de armamentos, potenciación de las armas de destrucción masiva, nuevas guerras y la ampliación del terrorismo (*DV*, n. 24b, p. 386), el clamor de los pueblos para vivir en paz, es cada vez más fuerte.

La utopía de la paz, es a su vez un compromiso humano y cristiano; requiere del esfuerzo de todos los pueblos. Así como en la medida que avanza la luz del día va disipando las sombras de la noche, la humanidad espera con ansiedad ese amanecer venturoso de amor y vida, como don divino que irá haciendo desaparecer el odio y la muerte sobre la tierra.

Presencia de la Doctrina Social de la Iglesia en la acción de Manos Unidas

JULIANA PARRA ANDRÉS*
MARÍA LUISA ELOSÚA DE JUAN*
JUAN SOUTO COELHO**

INTRODUCCIÓN

Al inicio del siglo XXI, vivimos inmersos en el fenómeno imparable e incierto de la *globalización* neoliberal. Defensores y detractores, cada uno a su manera, afirman el dominio creciente de un sistema supuestamente triunfante. Pero la verdad es que nunca el mundo fue tan desigual y tan pobre. Nunca hubo tantos seres humanos privados de las más elementales condiciones de vida digna. Y se teme que este sistema de *egoísmo global* del que participamos mayormente los ciudadanos del mundo rico, signifique una *crisis estructural de la solidaridad.* Por eso es urgente impregnar de solidaridad las fibras del fenómeno de la globalización.

La Iglesia acumula un rico patrimonio de pensamiento, organizaciones y acción en la lucha contra la exclusión y la pobreza a lo largo de la historia. Esta lucha contra el hambre, la injusticia, el analfabetismo, la enfermedad, la discriminación de la mujer y la violación de los derechos humanos, adquiere en Manos Unidas una concreción histórica especial como *historia de solidaridad.*

Son varias las razones. Como organización de la Iglesia, Manos Unidas no sólo lucha contra los múltiples tentáculos del hambre, sino que investiga en las raíces, en las condiciones y, en definitiva, en las «estructuras de pecado» (*SRS*, 36a) que generan todas las situaciones de injusticia. A través de proyectos de promoción humana y social y de la sensibilización de la sociedad, en general, y de la comunidad cristiana, en particular, Manos Unidas trata de hacer corresponsables a todos los ciudadanos en el reparto universal de los bienes como ejercicio de un derecho primigenio. Y todo ello teniendo como *fundamento y estímulo la Doctrina Social de la Iglesia* (DSI).

En las páginas siguientes explicaremos qué es Manos Unidas y de qué modo su identidad y acción van unidas al espíritu y la letra de la Doctrina social católica. Y, aun a riesgo de abusar del recurso a los textos directos, queremos hacerlo para dejar constancia de una nueva sensibilidad hacia la enseñanza social de la Iglesia, así como de las iniciativas para estudiarla, difundirla y practicarla dentro de Manos Unidas.

---

* Departamento de Formación Interna de MANOS UNIDAS.
** Facultad de CC.PP. y Sociología «León XIII». Madrid.

1. MANOS UNIDAS Y LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA EN LA LUCHA POR LA PROMOCIÓN DE LA JUSTICIA

La tradición de la Iglesia de compromiso con los pobres, en la lucha por la promoción de la justicia (*CA*, 58), convirtiendo el Evangelio social en obras y soluciones de vida a lo largo de la historia (*CA*, 57) está en la génesis y en la trayectoria de Manos Unidas.

Es fácil entender la afirmación anterior. La historia de la Iglesia es, a pesar de sus luces y sus sombras, una historia de compromiso con los pobres (*CA*, 49a). La promoción de la justicia y la liberación de las ataduras que esclavizan al hombre se han llevado a cabo a través de obras y organizaciones, grupos e instituciones, personajes y jerarquía, y todos ellos desde la comprensión histórica del Evangelio social. No escondemos la experiencia pecadora de nuestra comunidad eclesial, pero debemos reconocer que, a pesar del polvo y del lodo del camino que se ha ido adhiriendo a los ropajes, la Iglesia ha estado y está ahora más que nunca en los lugares más inhóspitos y en los lodazales más difíciles. Porque, en todas las épocas, la Iglesia ha querido dar una respuesta a las llamadas de más urgente necesidad.

Manos Unidas pertenece a este *movimiento de encarnación y peregrinación* de la Iglesia en la historia de la humanidad, que es toda ella historia de salvación. Como expresión de la comunidad eclesial, Manos Unidas es una organización llena de vitalidad porque las personas vivas, aunque perecederas, que van pasando por ella, movidas por la «indignación evangélica» (P. Casaldáliga), van dando cuerpo histórico al único viviente, el resucitado. Cristo se hace compañero de la humanidad y asume sus alegrías y esperanzas, tristezas y angustias a través de la compañía solidaria de los hombres y mujeres de Manos Unidas.[1]

El origen de Manos Unidas fue un grupo de mujeres de Acción Católica forjadas en el amor a Cristo, a la Iglesia y a los pobres en los años cincuenta, hace algo más de cuarenta años. Este grupo puso en práctica, en el interior de la Iglesia y de la sociedad, ante un problema urgente, los principios de *subsidiariedad y solidaridad*. Constatada la incapacidad de los estados para satisfacer las necesidades de sus ciudadanos, es exigible que, por un principio de fraternidad universal, unos pueblos acudan en ayuda de otros. *La comunidad eclesial, a través de sus grupos, se organizaba para promover la comunicación cristiana de bienes y ayudar a la promoción humana y al desarrollo integral de los hambrientos.* Desde el primer momento, la concienciación en la *corresponsabilidad y la caridad operante*, han marcado la trayectoria de Manos Unidas. Por eso, desde su origen, es una organización de católicos que actúa con autonomía propia dentro de la comunidad eclesial y de la sociedad española, es signo del amor de Dios a todos los hombres, y está al servicio del desarrollo de los más pobres en el «Tercer Mundo».

2. LA «MORFOLOGÍA SOCIAL» Y LA IDENTIDAD DE MANOS UNIDAS

En todas las organizaciones sociales se entretejen de manera dinámica e inseparable aspectos o elementos de concreción histórica y elementos de utopía, de valores y estruc-

1 Cfr. VILLAR, Pilar (1997): «Una historia de solidaridad». *Folletos Informativos*, núm. 0. Manos Unidas.

tura productiva, de carisma e institución. Los Estatutos definen no sólo unos objetivos y unas funciones propias, es decir, una manera de existir histórica y socialmente, sino también un determinado espíritu o modo de ser. Esto le confiere a Manos Unidas la misión de presentar a la sociedad el rostro de una nueva comunidad humana en la que desaparezcan los mil rostros de la injusticia.

Los elementos de *utopía* de Manos Unidas son los que le confieren realmente su identidad: son aquellos modelos que rigen el comportamiento y el pensamiento de los miembros de Manos Unidas en cuanto organización que da respuesta a los problemas y situaciones a las que se enfrenta. Nos referimos a los *principios y valores* inspiradores de su razón de ser, que no son otros que los derivados del Evangelio y la Doctrina social de la Iglesia.

Por otro lado, los elementos de *estructura* son los relativos a las funciones, relaciones y modelos normativos de la organización. Son los elementos visibles, tangibles y en gran medida cuantificables, que la hacen tener una forma social.

Es fácil observar que hablamos de dos caras de una misma moneda. Manos Unidas quiere que no se esconda ninguna de las dos, sino que conozcamos sus dos caras: la primera, dibujada con la frescura y el olor del Evangelio y la enseñanza social de la Iglesia que de él se deriva; la segunda, como una gran historia en continua narración. A veces sólo se conoce y valora de Manos Unidas su «morfología social», es decir, lo que se ve porque está en los medios y en la calle, sus aspectos relativos a proyectos, organización, recaudación de fondos, campañas, etc. Y se desconoce, se olvida, o no se explicita lo que le confiere una *identidad* propia, su talante y carisma, el espíritu que anima a los hombres y las mujeres de Manos Unidas.

¿Cuáles son los rasgos de la identidad de Manos Unidas? Como organización solidaria, Manos Unidas lleva a cabo proyectos de promoción humana similares a los de otras organizaciones; sin embargo, como *organismo oficial de la Iglesia* y, por tanto, a diferencia de otras ONGD, su identidad se nutre en el Evangelio y en la Doctrina social de la Iglesia. Este hecho no la ha librado de algún conflicto entre *evangelización y promoción humana:* ¿Manos Unidas evangeliza o hace sólo promoción humana? Y no ha sobrado nunca la reflexión y la búsqueda en torno a esta cuestión.

¿Proyectos pastorales o proyectos de promoción humana?

Desde junio de 1978, por decisión de la XXIX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, «Manos Unidas es la Asociación de la Iglesia en España para la ayuda, promoción y desarrollo del Tercer Mundo».[2] Quizá esta definición de naturaleza y finalidad, por genérica y global, no aporte claridad a lo que buscamos. Es lo que probablemente haya pasado desde hace algunos años dentro de Manos Unidas; y es la demanda de una reflexión necesaria en el seno de la organización.

En el Editorial reciente de una prestigiosa revista de pensamiento cristiano,[3] se dice que «en continuidad con sus orígenes, Manos Unidas nunca financió proyectos pastora-

2 *Estatutos de Manos Unidas*, art. 2.
3 *Revista de Fomento Social*, 55 (2000), pp. 311-339, en adelante, *RFS*.

les».[4] Y, más adelante, los editorialistas se preguntan: «¿Estarían algunos donantes privados y las instituciones públicas de acuerdo con este destino "confesional" (por así decirlo) de los fondos? ¿No es más coherente dedicarlos a acciones humanitarias, de lucha contra la pobreza, de educación para el desarrollo, etc., que a proyectos estrictamente pastorales?» Y añaden una opinión: «Los que dan movidos por su fe comprenden que estos proyectos no directamente pastorales constituyen un apoyo fundamental a la acción misionera evangelizadora propiamente dicha.»[5]

Por su parte, los obispos informan al respecto diciendo que en los programas de aquellos primeros tiempos se buscaba el compromiso frente (y citan) al *«hambre de pan, de salud, de cultura y de Dios»*.[6] Y prosiguen: «No es voluntad de la CEE controlar o disponer de los fondos destinados a los pobres (...). Tampoco es su propósito orientarlos a proyectos pastorales y de evangelización. La CEE ha creado el *Fondo Nueva Evangelización.*»[7]

Por nuestra parte, alguna reflexión más, a partir de la enseñanza de la Iglesia, no con ánimo de cerrar la búsqueda sino de profundizar en ella. En la memorable Exhortación *Evangelii Nuntiandi* (*EN*), Pablo VI dice que «la evangelización es un proceso complejo, con elementos variados...» (*EN*, 24). Pero que entre evangelización y promoción no hay contradicción, oposición, rivalidad o exclusión, sino gradualidad, integración y complementariedad sin perder de vista el horizonte de su originalidad y significación más profunda: el reino de Dios. En efecto, Pablo VI viene a afirmar que «entre evangelización y promoción humana —desarrollo, liberación— existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, ...lazos de orden teológico, ...vínculos de orden eminentemente evangélico...» (*EN*, 31). Dada su importancia hay que entender su sentido profundo para no caer en reduccionismos y ambigüedades. Y reflexiona: *«No hay por qué ocultar, en efecto, que muchos cristianos generosos, sensibles a las cuestiones dramáticas que lleva consigo el problema de la liberación, al querer comprometer a la Iglesia en el esfuerzo de liberación han sentido con frecuencia la tentación de reducir su misión a las dimensiones de un proyecto puramente temporal; de reducir sus objetivos, a una perspectiva antropocéntrica; la salvación, de la cual ella es mensajera y sacramento, a un bienestar material; su actividad —olvidando toda preocupación espiritual y religiosa— a iniciativas de orden político o social. Si esto fuera así, la Iglesia perdería su significación más profunda. Su mensaje de liberación no tendría ninguna originalidad y se prestaría a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los partidos políticos. No tendría autoridad para anunciar, de parte de Dios, la liberación»* (*EN*, 32).

Por eso, en su trayectoria de lucha por la promoción de la justicia, Manos Unidas no se inspira en ningún ideario político sino en «la fe en Cristo redentor, (que) mientras ilumina interiormente la naturaleza del desarrollo, guía también en la tarea de colaboración» (*SRS*, 31a). «Esta concepción de la fe explica claramente por qué la Iglesia se preocupa de la problemática del desarrollo, lo considera un deber de su ministerio pastoral

4 *RFS*, p. 324.
5 *Ibídem*, pp. 328-329.
6 «Carta de los Obispos», *Boletín de Manos Unidas*, núm. 142 (2001), p. 30.
7 *Ibídem*, p. 31.

y ayuda a todos a reflexionar sobre la naturaleza y las características del auténtico desarrollo humano» (*SRS*, 31e).

Parece que está aquí la raíz de un hipotético conflicto y, sin embargo, estamos en lo más nuclear de Manos Unidas como institución de la Iglesia. Aunque, a primera vista, para un cristiano del siglo XXI estas preguntas parezcan contener un planteamiento manipulador, maniqueo, artificial o simplemente teórico. Por otro lado, sospechamos que estos interrogantes se hacen desde el mundo de la abundancia, no en el mundo de la necesidad. En efecto, en el Tercer Mundo, entre los protagonistas esforzados que esperan la ayuda de Manos Unidas, ¿dónde empieza y termina «lo pastoral» y dónde empieza y termina «la promoción humana»?

Desde un enfoque puramente estratégico, sabemos que, cuando los recursos son escasos en relación a las ingentes necesidades, hay que hacer opciones en orden a una gestión racional de los mismos; y que para ello tiene que haber unos criterios de elección y decisión. Pero, nos preguntamos: enfrentar «lo pastoral» y la «promoción humana», ¿será la mejor manera de fundamentar esa escala de opciones?

Si las causas del hambre que queremos combatir son: «la injusticia, ..., la ignorancia, los prejuicios, la insolidaridad, la indiferencia y la crisis de valores humanos y cristianos...»,[8] no parece que haya lugar para ningún conflicto entre potenciar «lo pastoral» y «la promoción humana». Establecer las opciones entre lo uno y lo otro por la vía del enfrentamiento y la exclusión, porque lo primero es confesional y lo segundo aconfesional, puede al menos provocar interrogantes serios tanto entre los que dan recursos como entre los que piden ayuda. Por tanto, parece algo artificioso enfrentar en Manos Unidas dos *aspectos inseparables de su sello de identidad*. O será que estamos necesitados de más reflexión sobre *lo que ilumina internamente* la organización.

3. EL TÉRMINO *DESARROLLO* ES EL CONCEPTO CLAVE DEL TRABAJO DE MANOS UNIDAS

Manos Unidas nace en uno de los períodos históricos más fecundos de la Doctrina Social de la Iglesia e impulsada por los nuevos aires de conciencia solidaria y humana que soplaban en el mundo y en la Iglesia. Eran los años sesenta. En un discurso a los delegados y funcionarios de la FAO en el congreso de Roma de 1960, Juan XXIII decía: «*Esta es la realidad que hay que dar a conocer a todos. Atraer la atención del mundo entero, si es posible, sobre el doloroso problema del hambre y de la infraalimentación, es la primera finalidad de la campaña contra el hambre. Hay que despertar en las conciencias el sentido de responsabilidad que pesa sobre todos y sobre cada uno, pero principalmente sobre los más favorecidos. Nadie puede hoy, en un mundo en que las distancias ya no cuentan para nada, ofrecer la disculpa de que ignora las necesidades de los demás humanos o de que la ayuda que necesitan no le afecta. Todos somos responsables de las poblaciones infraalimentadas. Más de la mitad del género humano espera de sus hermanos más favorecidos la prueba de misericordia.*»[9]

---

8 *Estatutos*, art. 5.

9 JUAN XXIII: *Discurso a los delegados de la FAO*, Roma, 4-V-1960.

Estas palabras del Papa eran un anticipo de su encíclica *«Mater et Magistra»* (*MM*, 158). La explicación para la mayor injusticia del siglo era la siguiente: *«El problema tal vez mayor de nuestros días es el que atañe a las relaciones que deben darse entre las naciones económicamente desarrolladas y los países que están aún en vías de desarrollo económico: las primeras gozan de una vida cómoda; las segundas, en cambio, padecen durísima escasez»* (*MM*, 157).

La verdad es que el Papa ya tenía el terreno abonado para la siembra fecunda de su encíclica. Cuando en 1955, la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC), anticipándose a la FAO, lanzó el manifiesto *«Declaramos la guerra al hambre»*, se decía: *«Sabemos que hay soluciones de vida y que si la conciencia mundial reacciona, en algunas generaciones, las fronteras del hambre desaparecerán.»*[10] Estaba todavía en germen el proyecto de la «Campaña Mundial Contra el Hambre» lanzada en 1960 por el doctor Sen, director de la FAO. Este antiguo funcionario de la India y diplomático, concibió la campaña como *«un nuevo esfuerzo educativo y práctico que implicaba la modificación de las actividades mentales y de los hábitos y costumbres sociales de toda la raza humana, para colmar el abismo que hay entre la persistencia del hambre humana y la maravillosa potencia de desarrollo del hombre»*.[11]

Descubrimos en estas palabras el despertar de la conciencia para varias ideas que debían guiar las acciones de cooperación y ayuda al desarrollo: que para atajar el escandaloso drama del hambre no basta con socorrer con alimentos a los necesitados; que es necesario un esfuerzo educativo de toda la humanidad; que hay que pasar a la acción concreta, no sólo pidiendo a unos para repartir entre otros, sino adoptando otros estilos de vida y de consumo, otros criterios en las relaciones entre los pueblos; que la capacidad de desarrollo humano va más allá de la capacidad para producir bienes de consumo y de crecer económicamente.

En sus orígenes, Manos Unidas no podía presentar un concepto de desarrollo tan elaborado como el que conocemos hoy. Sin embargo, desde entonces, la Iglesia, a través de su doctrina social, ha tenido mucho que ver en la elaboración progresiva de un concepto de desarrollo humanista, solidario y ecológico. Afirmar de Manos Unidas que «su concepción de la educación para el desarrollo: de ser una actuación puramente asistencial pasó a convertirse en un conjunto de actuaciones con el objetivo de aumentar la conciencia y el compromiso de las personas para lograr un mundo más justo y más humano»,[12] en parte no parece del todo cierto, y por otro lado es una obviedad que no debe asombrar a ningún observador o estudioso de la evolución de las organizaciones.

No se trata de reclamar alabanzas para aquellas primeras mujeres de Manos Unidas que, en 1960, pusieron en marcha en España la Campaña Contra el Hambre; pero tampoco se pueden esconder algunos signos proféticos, los carismas de aquellas personas que supieron interpretar aquellos tiempos con la lucidez que da el Evangelio. Hay un hecho significativo que nos llama la atención. En la 2.ª Campaña (1961) la recaudación de fondos dobló la de la primera, alcanzando la cantidad de 1.100.052 pesetas. Y su aplica-

10 *Boletín*, núm. 90 (1989), p. 10.
11 *Ibídem*, p. 9.
12 Cfr. *RFS*, p. 323.

ción refleja tempranamente que Manos Unidas no estaba en la onda puramente asistencialista: *«Ya entonces se pensó en dar a esta cantidad un destino concreto que ayudara a resolver directamente los problemas de los países pobres. Y se hizo iniciando los estudios de seis muchachas guineanas»*,[13] nos cuenta Pilar Bellosillo, una de las primeras mujeres de Manos Unidas. Esta práctica implica un incipiente pero eficaz concepto del desarrollo.

¿Qué modelo de desarrollo apoya Manos Unidas?

Los términos «desarrollo», «países desarrollados» y países «en vías de desarrollo» en los años sesenta eran equívocos, interesados, reduccionistas..., y en la Iglesia se adolecía de la misma tendencia al optimismo desarrollista de la época y de los mismos problemas de conceptualización. Sin embargo, el papa Juan XXIII en *Mater et Magistra* (1961) hizo la primera gran reflexión de la Iglesia al respecto; posteriormente, los padres conciliares en el Vaticano II, en la Constitución *Gaudium et Spes* (1965), confirmaron la trascendencia del problema. Pero los documentos más significativos de la Doctrina social sobre el desarrollo son las encíclicas sociales *Populorum Progressio (PP)*, de Pablo VI, y *Sollicitudo Rei Socialis (SRS)*, de Juan Pablo II.

Desde los años sesenta se viene hablando del desarrollo.[14] No es aquí el momento y lugar para hacer el repaso histórico, sino de comentar con qué modelo de desarrollo trabajamos en Manos Unidas.[15]

En Manos Unidas decimos que *«el desarrollo es un proceso en el que estamos implicados; un proceso que debe llevar a transformaciones y cambios sociales tanto en el Norte como en el Sur, de forma que se alcancen unas condiciones de vida dignas para todos»*.[16] En efecto, *«el verdadero desarrollo es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones de vida más humanas» (PP*, 20).

El Papa Pablo VI ha concretado cómo dar ese paso o proceso con esta descripción ascendente de las acciones cuyo fin es Dios:

> *«Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del mínimum vital y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades*

13 *Boletín*, núm. 90, p. 10.

14 Para una buena comprensión del fenómeno, léase DEL VALLE, Carlos (1992): *La Deuda Externa de América Latina. Relaciones Norte-Sur. Perspectiva Ética*. Editorial Verbo Divino. Estella (Navarra).

15 En Manos Unidas los conceptos de «desarrollo» y «educación para el desarrollo» han ido evolucionando con la misma toma de decisiones sobre proyectos de desarrollo, haciendo verdad la enseñanza del Papa Pío XII: «La doctrina social no solamente es la que orienta permanentemente la práctica, sino que, a su vez, es orientada también por la práctica» [Carta a José Schmit y José Gockeln, delegados de la Federación Internacional de Movimientos Obreros Cristianos, 8-V-1955. En *Doctrina Pontificia* (III), BAC, Madrid, 1964, p. 1073].

16 *Cuaderno de Formación Básica*, núm. 2, «Los proyectos de desarrollo en Manos Unidas», p. 8.

sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin. Más humanas, por fin y especialmente: la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres» (PP, 21).

En síntesis, el modelo de desarrollo por el que apostamos en Manos Unidas es:

- *Humano.* El verdadero desarrollo debe estar al servicio del hombre *(GS,* 64) y permanecer bajo el control del hombre *(GS,* 65), para satisfacer las exigencias de la justicia con todos los hombres y pueblos *(GS,* 66). «No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de cada hombre... que es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión..., camino trazado por Cristo mismo...» (*CA*, 53). En Manos Unidas sabemos que «no sería verdaderamente digno del hombre un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de las naciones y los pueblos» *(SRS,* 33a).
- *Solidario.* Para ser auténtico el desarrollo debe ser solidario, es decir, de todos los hombres *(PP,* 43) en virtud de la fraternidad humana y sobrenatural (*PP,* 44). Porque «Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes, sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno» *(CA,* 31). La virtud de la *solidaridad,* en cuanto nos ayuda a ver al «otro» —persona, pueblo o nación— como un semejante nuestro, es el principio rector de todos los esfuerzos de Manos Unidas en pro del desarrollo *(SRS,* 39e).
- *Sostenible.* El desarrollo «no es un proceso rectilíneo, casi automático y de por sí ilimitado» *(SRS,* 27); para ser verdadero debe ser respetuoso con el medio ambiente y no hipotecar las condiciones de vida de las generaciones futuras (*SRS*, 34). «El hombre, impulsado por el deseo de tener y gozar, más que de ser y de crecer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la tierra y su misma vida... En vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él... La humanidad de hoy debe ser consciente de sus deberes y de su cometido para con las generaciones futuras» (*CA*, 37).
- *Integral.* En Manos Unidas entendemos que «un desarrollo solamente económico no es capaz de liberar al hombre; al contrario, lo esclaviza todavía más. Un desarrollo que no abarque la dimensión cultural, trascendente y religiosa del hombre y de la sociedad, en la medida en que no reconoce la existencia de tales dimensiones, no orienta en función de las mismas sus objetivos y prioridades, contribuiría aún menos a la verdadera liberación. El ser humano es totalmente libre sólo cuando es él mismo, en la plenitud de sus derechos y deberes; y lo mismo cabe decir de toda la sociedad» (*SRS*, 46d). De igual modo, los pue-

blos y las naciones tienen derecho a su desarrollo pleno que, junto con los demás aspectos, «debe comprender también su identidad cultural y la apertura a lo trascendente» *(SRS,* 32c).[17]

- *Para ser.* Para Manos Unidas, si el desarrollo es humano e integral, su objetivo fundamental será no el «tener más» sino el «ser más». «No es malo el deseo de vivir mejor, pero es equivocado el estilo de vida que se presume como mejor, cuando está orientado a tener y no a ser» *(CA,* 36d). Porque, como enseñó Pablo VI, «el tener más, lo mismo para los pueblos que para las personas, no es el último fin. Todo crecimiento es ambivalente...» *(PP,* 19). Ahora bien, en Manos Unidas reconocemos la imperiosa necesidad de asegurar unas condiciones de vida digna a «los muchos que poseen poco, los cuales no consiguen realizar su vocación humana fundamental al carecer de los bienes indispensables» *(SRS,* 28f).
- *Participativo.* El desarrollo tiene que construirse contando con todos y orientándolo al bien de todos. De este modo, «igual que existe la responsabilidad colectiva de evitar la guerra, existe también la responsabilidad colectiva de promover el desarrollo» y el deber de una «concertación mundial para el desarrollo» *(CA,* 41b). «El desarrollo de los pueblos comienza y encuentra su realización más adecuada en el compromiso de cada pueblo para su desarrollo, en colaboración con todos los demás» *(SRS,* 44a), «especialmente de la comunidad internacional, en el marco de una solidaridad que abarque a todos, empezando por los más marginados» *(SRS,* 45 y 32b). En Manos Unidas sabemos que «La Iglesia no tiene modelos para proponer. Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos los responsables que afrontan los problemas concretos en todos sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se relacionan entre sí» *(CA,* 43a).
- *Protagonistas, los pobres.* «El desarrollo requiere sobre todo espíritu de iniciativa por parte de los mismos países que lo necesitan» *(SRS,* 44). El desarrollo no puede venir impuesto, regalado o condicionado desde fuera. Cada pueblo debe aprovechar sus potencialidades, descubrir sus necesidades reales, asumir sus propias iniciativas y responsabilidades, porque en Manos Unidas creemos que sólo es verdadero el desarrollo que tiene por objetivo hacer al hombre «capaz de ser por sí mismo agente responsable de su mejora material, de su progreso moral y de su desarrollo espiritual... según la naturaleza que le ha sido dada por su Creador y de la cual asume libremente las posibilidades y las exigencias» *(PP,* 34).
- *El nombre: Paz.* Para Manos Unidas «las estructuras de pecado, y los pecados que conducen a ellas, se oponen con igual radicalidad a la paz y al desarrollo, pues «el desarrollo es el nuevo nombre de la paz» *(SRS,* 39g, y *PP,* 76). «La paz es obra de la justicia» (Pío XII) y de la solidaridad. En efecto, «El objetivo de la paz, tan deseada por todos, sólo se alcanzará con la realización de la justicia social e internacional, y además con la práctica de las virtudes que favorecen la convivencia y nos enseñan a vivir unidos, para construir juntos, dando y recibiendo, una sociedad nueva y un mundo mejor» *(SRS,* 39).

---

17 Véase, además, *PP,* 43-44; *SRS,* 27-28; *CA,* 29.

A partir de este modelo de desarrollo por el que apostamos en Manos Unidas, trabajamos en proyectos de desarrollo concebidos como *«una acción o conjunto de acciones planificadas, que surgen de la iniciativa de un grupo beneficiario para mejorar la situación de carencia con carácter de durabilidad»*.[18] En consecuencia, los proyectos de desarrollo que apoya Manos Unidas tienen que ajustarse a determinadas características coherentes con el modelo de desarrollo que defiende la enseñanza social de la Iglesia.[19]

De aquí también se deduce que en Manos Unidas entendemos la educación para el desarrollo como *«todas aquellas acciones encaminadas al cambio de estructuras, de valores, actitudes y comportamientos que favorezcan la construcción de un mundo más justo y una sociedad más solidaria»*.[20]

4. ¿QUÉ APORTA LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA A LA FORMACIÓN Y ACCIÓN DE LAS PERSONAS QUE TRABAJAMOS EN MANOS UNIDAS?

a) Los hombres y mujeres de Manos Unidas tenemos en la Doctrina social de la Iglesia un conjunto de *principios de reflexión* o sistema de creencias consistente, en el cual encontramos el fundamento para dar razones de la conciencia de la realidad, la visión de la historia, el amor a todos los seres humanos y la corresponsabilidad de todos en el destino del mundo. Estos principios irrenunciables e ineludibles no nacen de ningún sistema ideológico, sino de la misma fe cristiana; pertenecen, por tanto, al campo de «la teología y especialmente de la teología moral» (*SRS*, 41). Los hombres y mujeres de Manos Unidas, ratificando constantemente la trascendente dignidad de la persona, «fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales» (*MM*, 219), trabajando «en diálogo con los demás hombres y estando atentos a la parte de verdad que encuentran en la experiencia de vida y en la cultura de las personas y de las Naciones, ...no renuncian a afirmar todo lo que le han dado a conocer su fe y el correcto ejercicio de su razón» (*CA*, 46d).

b) En la Doctrina social de la Iglesia, los hombres y mujeres de Manos Unidas no encontramos soluciones técnicas para el problema del subdesarrollo en cuanto tal (*SRS*, 41), sino los ideales del discernimiento ético y del compromiso evangélico, la escala de valores y los criterios de juicio que conforman el marco de referencia ético cristiano. Como nos enseñó el Papa Pablo VI, frente a situaciones tan diversas, no es propósito ni misión de la Iglesia pronunciar una palabra única o proponer una solución universal (*OA*, 4a); sino que incumbe a las comunidades cristianas discernir, «con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir

18 *Cuaderno*, núm. 2, p. 9.
19 *Ibídem*, p. 10; *Estatutos*, art. 7.
20 *Cuaderno*, núm. 3, pp. 8-9.

para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se considera de urgente necesidad en cada caso» *(OA*, 4b).

c) En la Doctrina social de la Iglesia, las personas que trabajamos en Manos Unidas tenemos una herramienta pedagógica que nos enseña una metodología de análisis de la realidad social, histórica y económica. Porque sabemos que el objetivo principal de la Doctrina Social de la Iglesia es «interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana» *(SRS*, 41g). Para esta tarea, como enseñó Juan XXIII, es importante conocer y practicar las tres fases de un mismo proceso de discernimiento ético que suelen expresarse con los verbos: *ver, juzgar y actuar (MM*, 236).

d) Los hombres y mujeres de Manos Unidas extraemos de la Doctrina Social de la Iglesia los elementos de un *vademécum de la cultura de la solidaridad y la vida* que nos da una base de conocimiento imprescindible para llevar a cabo la acción con motivación consistente y profesionalidad. En efecto, con el concurso de las ciencias humanas y sociales, la Doctrina social nos ayuda a clarificar conceptos e instrumentos hoy día imprescindibles para la comprensión integral, no compartimentada, de los problemas sociales, a saber: lo relativo al concepto y a los agentes del desarrollo, las dimensiones éticas de la economía y del desarrollo tecnológico; las relaciones entre los pueblos, la comunidad internacional y el papel de los estados; los sistemas políticos y económicos y el fenómeno de la globalización; el papel de la persona como ser social, su condición de ciudadano, la cultura de la solidaridad frente a la cultura de la injusticia, las estructuras de vida frente a las estructuras de pecado. Sin despreciar ni prescindir de las aportaciones de otros ámbitos, las personas que trabajamos en Manos Unidas las tenemos en cuenta y las iluminamos desde la Doctrina Social de la Iglesia, orientándolo todo al bien de cada hombre, especialmente de los más pobres.

e) La Doctrina Social de la Iglesia nos orienta hacia la educación de la capacidad de comprensión interdisciplinar, humanista e integral de toda la realidad humana y social: en Manos Unidas dialogamos con los diversos saberes del hombre, incorporamos sus aportaciones y abrimos horizontes más amplios, sin maniqueísmos ni exclusiones. *«Para encarnar cada vez mejor, en contextos sociales, económicos y políticos distintos, y continuamente cambiantes, la única verdad sobre el hombre, esta doctrina entra en diálogo con las diversas disciplinas que se ocupan del hombre, incorpora sus aportaciones y les ayuda a abrirse a horizontes más amplios al servicio de cada persona, conocida y amada en la plenitud de su vocación» (CA*, 59c).

f) La Doctrina Social de la Iglesia es para Manos Unidas un instrumento que alienta nuevas formas y procesos de evangelización. Los hombres y mujeres de Manos Unidas participamos, como personas creyentes comprometidas en el mundo, en la misión evangelizadora de la Iglesia. En cuanto se ocupa de los derechos humanos de cada uno y, preferentemente de los más pobres, de la educación, del ordenamiento de la sociedad, la guerra y la paz, del respeto a la vida amenazada por la pobreza y el hambre, la Doctrina Social de la Iglesia revela al hombre su dignidad y da a conocer el misterio del Dios que se comunica a los hombres, se deja

ver y se sienta a la mesa con los hombres (*CA*, 54b). «Y como se trata de una doctrina que debe orientar la conducta de las personas, tiene como consecuencia el compromiso por la justicia según la función, vocación y circunstancias de cada uno» (*SRS*, 41h).

g) Conocer y practicar la doctrina social nos ayuda, a los hombres y mujeres de Manos Unidas, a sentirnos partícipes de la memoria y la herencia histórica de la Iglesia en defensa del hombre, sobre todo de los pobres (*CA*, 49a, 58 y 61).

5. CUIDAMOS LA FORMACIÓN EN DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Con frecuencia se habla de la Doctrina Social de la Iglesia como una rareza de la que se ocupan algunos expertos y docentes en las Facultades y en los seminarios. Y, sin embargo, porque es algo inseparable de la doctrina que la misma Iglesia enseña sobre la vida humana (*MM*, 222), la doctrina social es patrimonio de todos los miembros de la Iglesia; debe ser conocida, estudiada, aplicada y divulgada; y, en estas tareas, los católicos seglares estamos llamados a prestar una valiosa colaboración (*MM*, 224, y *CA*, 56).

En Manos Unidas, cuyos fines se inspiran en el Evangelio y en la Doctrina Social de la Iglesia, junto al derecho de sus miembros a recibir una adecuada formación,[21] está también el deber de *«formarse adecuadamente en la doctrina social de la Iglesia...»*.[22] Para llevar a cabo este objetivo, se ha definido como una de las funciones del Viceconsiliario *«Cuidar de la formación en doctrina social de la Iglesia tanto de los que aspiran a ser miembros de "Manos Unidas" como de los que ya lo son»*.[23]

El Departamento de Formación Interna, integrado en el Área de Educación para el Desarrollo, acaba de poner a disposición de las personas que trabajamos en Manos Unidas el *Cuaderno de Formación Básica*, núm. 4, que lleva por título *«La doctrina social de la Iglesia, fundamento y estímulo de nuestra acción»*.

Este Cuaderno está organizado en tres partes. La 1.ª parte es la más extensa y consta de cinco capítulos. El 1.º evoca los años sesenta, la década en que nacimos, como uno de los períodos más fecundos en la enseñanza social de la Iglesia. En el capítulo 2.º nos interesa reflexionar sobre el concepto de «lo que es» y «lo que no es» la doctrina social, para disipar los fantasmas en torno a este rico patrimonio de pensamiento y acción nacido del encuentro del Evangelio con la vida de los pobres. Este es el título del capítulo 3.º, en el cual, siguiendo una metodología histórico-evolutiva, vamos descubriendo las raíces bíblicas, cristológicas, patrísticas, teológicas y eclesiales de la doctrina social. El capítulo 4.º concentra el contenido nuclear del Cuaderno en el título: *«Cada encíclica social es una respuesta histórica de la Iglesia a problemas concretos, a partir de principios éticos de valor permanente»*. En él desarrollamos trece principios, siendo el primero, el originante de todos los demás, la dignidad sagrada de todos los seres humanos, creados para parecerse a su Creador. A continuación, un con-

21 *Estatutos*, art. 12.1.a.
22 *Ibídem*, art. 12.2.d.
23 *Ibídem*, art. 45.c.

junto de fichas presenta la síntesis del contexto histórico relevante y el contenido de cada documento social.

La 2.ª parte es la más breve y sienta las orientaciones metodológicas básicas para estudiar, comprender y enseñar la doctrina social de la Iglesia.

En la 3.ª parte presentamos ocho actividades para realizar en talleres, jornadas y cursos breves, a través de las cuales los trabajadores y voluntarios de Manos Unidas puedan formarse tomando el texto del Cuaderno como base de información.

Creemos en la potencialidad formativa de esta acción; y creemos sobre todo en los hombres y mujeres de Manos Unidas entregados voluntariamente a la causa de los pobres: con ellos está naciendo una nueva sensibilidad hacia el conocimiento y la práctica de la Doctrina social de la Iglesia.

CONCLUSIÓN: LA ESPERANZA EN MARCHA

En Manos Unidas podemos afirmar lo que la Iglesia dice de sí misma y de su doctrina social, que su mensaje social se hará creíble por el testimonio de las obras, antes que por su coherencia y lógica interna. Nos apoyamos en la Doctrina social de la Iglesia, no como conjunto de presupuestos inmutables y apologéticos, sino como herencia de la vida y la reflexión eclesiales, y rechazando los planteamientos individualistas de los protagonismos y los «corralitos» de poder.

Hacia Manos Unidas se canalizan millones de gestos solidarios de ciudadanos llevados por la indignación evangélica y la generosidad. Como organización de la Iglesia, a Manos Unidas corresponde mantener esa fuente de comunicación de vida, alimentarla y gestionarla en clave eclesial, para que todos vean que *la solidaridad en Manos Unidas es la esperanza en marcha.*

El proceso de la verdad y la libertad en la moral aplicativa. El caso-tipo del cardenal Herrera Oria[1]

ANTONIO BABRA BLANCO*

Juan XXIII concibió la verdad y la libertad como valores fundamentales del edificio moral del hombre y su mundo social (*Pacem in terris*, 35): «La convivencia civil sólo puede juzgarse ordenada, fructífera y congruente con la dignidad humana si se funda en la verdad». Define la verdad moral siguiendo la advertencia de San Pablo: «Despojándonos de la mentira, hable cada uno verdad con sus prójimos, pues que todos somos miembros unos de otros (Ef 4, 25)». En consecuencia, cuatro son los pivotes sobre los que descansa esa construcción levantada en la *Pacem in terris:* la verdad como fundamento, la justicia como guía, la caridad como móvil más excelente del espíritu humano y la libertad como desarrollo conjunto y responsable de las conductas humanas.

Ángel Herrera comentará estas palabras de la encíclica *Pacem in terris*, en términos claramente teológicos: «La libertad es hija de la verdad. Colocados en la altiplanicie de la teología, todos los términos adquieren un sentido más profundo, que difícilmente columbra la pura razón filosófica. En esa altiplanicie, los términos libertad y verdad son inseparables. El racionalismo nos habla de la libertad intelectual que logra el hombre cuando la voluntad, libre de ataduras interiores, sigue fielmente la verdad que le muestra su entendimiento. Pero hay algo más real y más hondo. Cuando San Juan transcribe la frase de Jesucristo: La verdad os hará libres (Jn 8, 32), esa verdad no es la científica ni la filosófica, sino la Verdad misma. Conocida aquí imperfectamente por la fe, un día la veremos cara a cara. Y en conocer esa Verdad consiste la vida eterna: En esto consiste la vida eterna, en que te conozcan a ti, Padre, y a quien enviaste, Jesucristo (cf. Jn 17, 3)».[2]

En el proyecto aplicativo del juicio moral que ahora nos ocupa, se mostrará cómo la Doctrina Social de la Iglesia (en tanto que *Deposito fidei)* proporciona numerosos principios, criterios y orientaciones para la acción. Ángel Herrera Oria será nuestro maestro de acción práctica y no sólo intérprete de claros principios. Será nuestro apóstol de la verdad que hace libres. El nos orientará en el nivel aplicativo de la moral, tan propio del catolicismo social. El será nuestro caso-tipo por el hecho indiscutible de hacer un perio-

* Facultad de Teología de Cataluña.

1 Artículo publicado en la revista de la Facultat de Teología de Catalunya, *Revista Catalana de Teología* XXIV/2, (1999), 289-305.

2 HERRERA: *Comentarios a la Pacem in terris.* Epílogo, BAC, Madrid 1963, 669.

dismo llevado a cabo por seglares. Ángel Herrera se anticipó y aplicó, de algún modo, a la *Gaudium et spes*, 43 cuando dice: «A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena».

I. LEGITIMIDAD DEL NIVEL DE APLICACIÓN[3]

Emplearemos el llamado «método del caso» en la investigación del acto humano. Se trata del acto de decisión moral exigido por una verdad-libertad que se impone al sujeto principal de una acción. En nuestro caso el nivel de exigencia se sitúa en las *orientaciones* que propone la Doctrina Social de la Iglesia. La Doctrina Social de la Iglesia se organiza en una triple dimensión de Principios, Criterios y Orientaciones. Pues bien, la moral aplicativa se sitúa en este tercer nivel: en la zona prudencial de las *orientaciones*.

Sin embargo, ¿cómo orientar una acción que respete la integridad de la verdad moral? Es entonces que el sujeto agente de la acción debe actuar conforme a las reglas morales de la verdad y la libertad moral. ¿Qué reglas son éstas? De entrada constatamos que aplicar las categorías verdad-libertad en el concreto contingente del orden temporal no es nada fácil. A menudo surgen tensiones que deben resolverse adecuadamente. La verdad moral debe partir de la autenticidad de vida de toda persona: la autenticidad de uno mismo. Entonces, sí que se comunica vida y se comunica verdad, y provoca espacios de libertad interior y física. En definitiva, es el valor del testimonio creíble contado con verdad y libertad. El creyente, como todo ser humano, cuenta al fin y al cabo la verdad de lo que vive, de lo que dice y de lo que hace. Nada más.

La experiencia de vida del cardenal Ángel Herrera Oria (1886-1968) muestra un largo proceso de «hacer la verdad», aún en medio de una sociedad de grandes convulsiones y de decisiones que reclamaron una cooperación política, un juicio prudencial, asumir riesgos por causa justa en la extensa gama de verdades particulares que se presentan en la decisión libre, formar la conciencia social en sintonía con el sentir de la Iglesia a fin de evitar «el pecado moderno de desdoblamiento de conciencia de muchas gentes, piadosas, tal vez, en su vida particular y familiar, y que se olvidan de la moral cristiana en la profesión o en el negocio».[4] Y para todo ello creó instituciones (los medios) para formar hombres (el fin). La formación de la conciencia deberá resolver el juicio de elección atendiendo tanto a una adecuada jerarquía de verdades (verdades reveladas, enseñanzas del magisterio, opinión de escuela), cuanto a una adecuada jerarquía de valores para el ejercicio de la libertad y de la responsabilidad (principios, criterios, aplicaciones, prioridades, consecuencias, decisiones, finalidades, etc.).

---

3 El artículo que exponemos refleja una síntesis adaptada de la segunda parte dedicada a la «Moral aplicativa» (págs. 119-309) de mi *Dissertatio ad Lauream* defendida en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma el 25 de febrero de 1997: *La verdad os hará libres (Jn 8, 32), en la Doctrina Social, la Prensa y el Apostolado, según el Cardenal Ángel Herrera Oria (1886-1968). Síntesis teológico moral-social.* Publicada por el Servicio de PUBLICACIONES de la Fundación Universitaria San Pablo CEU, Madrid 1998 (edición limitada).

4 HERRERA ORIA: «Las dos grandes encíclicas sociales», (consideraciones a la Divini Redemptoris de Pío XI), en *Obras selectas de Ángel Herrera*, BAC, Madrid 1963, pág. 337.

Así, pues, la moral aplicativa que Ángel Herrera nos ofrece es el esquema clásico de articulación entre *obligación* por imperativo de la justicia y la disponibilidad del sujeto agente-*doctrina social* en tanto que principios y criterios-*institución* social-*orientación aplicativa* de carácter práctico en concurso con otras verdades particulares, sea de las ciencias sociales, sea de las experimentales. Si bien en una primera época Herrera concebía la aplicación en el orden temporal como un silogismo de la mayor — la Encíclica— a la menor —el caso concreto o de hecho —, con el tiempo adivinó la importancia de la incumbencia de las ciencias y de los laicos en la correcta aplicación, eso sí, a la luz de la conciencia bien formada. Son los laicos éticamente bien formados («las minorías selectas», decía) los que deberían encontrar fórmulas nuevas en la organización social de la vida económica y política.[5] En esto último, Herrera aboga por la aportación positiva de la sociología, la historia, el periodismo, la economía, la técnica, el derecho público y la filosofía, mas todo ello sin desligarse de la ciencia teológica, tal como afirmó en el discurso de la sesión académica celebrada en la «Universidad Menéndez Pelayo», el 28 de agosto de 1956, haciendo una vehemente *Semblanza de Menéndez Pelayo*.[6] En el pensamiento de Ángel Herrera fueron consideradas instituciones sociales que transmiten la pervivencia de un valor: la universidad, la gran prensa, las asociaciones de padres de familia, etc.

2. EL «MÉTODO DEL CASO»

Este método permite familiarizarse con una problemática determinada de la moral aplicativa, considerando la situación del agente principal y el contexto de la acción en la contingencia histórico-temporal. En este artículo, señalamos un caso-tipo en la historia del *ethos* social cristiano: la Prensa entendida como una forma de apostolado de Ángel Herrera Oria. La experiencia moral que refleja la actuación de nuestro personaje se enmarca en las ineludibles variables circunstancias de tiempo y lugar vividas.

El «método del caso» que ofrecemos nos pone en relación con la pretensión fundamental del cardenal Herrera Oria: educar la conciencia social de los españoles. Para ello utilizó la Doctrina Social de la Iglesia como vía intelectiva para la educación social. Se trata de una pedagogía general entendida como aquellos principios y reglas para la enseñanza. La *«Doctrina Social Católica»* —como él solía decir— recoge esos principios en

5 Siendo obispo de Málaga (1954), Don Ángel Herrera, ya en la madurez de su pensamiento, expone el nivel y la legitimidad de las fórmulas pontificias (el nivel de Tesis; el nivel de Hipótesis) para la aplicación prudencial de la tolerancia y de los derechos políticos: «1. La Iglesia expone principios. Da normas fundamentales en las cuales debe apoyarse una legislación. 2. Pero su aplicación en una época y en un país determinados pertenece a la prudencia política, que no puede prescindir de las circunstancias, que aprecia y estima el Poder público. 3. Se equivocan, pues, los que quieren introducir a la Iglesia en el orden de las aplicaciones concretas. La Iglesia no quiere ni puede dar soluciones a casos particulares, porque es ello propio del Estado y de la sociedad civil. La influencia de la Iglesia en la vida de los pueblos es honda y definitiva, pero no circunstancial y del momento. La Iglesia procura acercar los pueblos al ideal. Pero el ideal puede tardar en cumplirse. Mas es un deber de los católicos el procurarlo y el urgirlo eficazmente», *La Palabra de Cristo*, t. II, BAC, Madrid² 1957, págs. 443-444.

6 HERRERA ORIA: «Semblanza de Menéndez Pelayo», *Obras selectas*, págs. 266-280.

orden a las tres constantes de la Doctrina Social de la Iglesia: 1) la promoción de la justicia en el mundo, 2) la formación de la conciencia social e instrucción religioso-moral en colegios, seminarios y 3) la evangelización de los movimientos apostólicos, la educación cívica, y la pastoral, entre otros campos de aplicación.

La Prensa y el Apostolado del cardenal español Angel Herrera Oria, lo consideramos aquí como expresión de la historia del *ethos* social cristiano y como medio de objetivación y aplicabilidad de la verdad católica en el campo de la moral social. En la Doctrina Social de la Iglesia encontraremos los principios que la Iglesia propone y ofrece, lo que desde un punto de vista antropológico, moral y teológico está conexo con la Verdad revelada, o bien lo que es contrario e ilícito moralmente. Finalmente es importante descubrir en sus enunciados lo que la Iglesia recuerda al hombre, cuál es su dignidad, asegurando a la humanidad aquella libertad que tiene su origen en Dios Creador, en el respeto a la Verdad, en toda época, en todo lugar y en toda acción ontológicamente humana (es decir, consideración del peso metafísico del acto moral objetivo y la imprescindible autonomía del sujeto agente).

En definitiva, intentamos ver cómo el polifacético Herrera Oria seglar periodista, político, dirigente de Acción Católica, sacerdote, obispo y cardenal ha sabido conjugar o equilibrar con sabiduría y prudencia la fidelidad a unas normas y verdades consignadas en la Doctrina Social Católica y su experiencia de libertad y responsabilidad. No cabe duda que nuestro personaje hace atrayente su praxis (libertad) mediante sus iniciativas apostólicas, p.e.: El periódico católico *El Debate* (1911), La Escuela de Periodismo (1926), el Instituto Social León XIII (1950), La Escuela de Ciudadanía cristiana (1962) y la Fundación Pablo VI (1968). Y mediante sus escritos acerca de: «Los principios de la política cristiana según León XIII» (1930), «El acatamiento al poder constituido» (1931), «Los objetivos e instrumentos de la Acción Católica» (1933), «La verdad en el orden social» (1959), «Conciencia social y conciencia ciudadana» (1962), «Reconstrucción de las relaciones de convivencia, en comentarios a la Mater et Magistra» (1963), «El magisterio político de la Pacem in terris» (1963), «Prólogo al Curso de Doctrina Social de la Iglesia» (1967), entre otras muchas obras e instituciones.

Por este motivo, se ha intentado articular el vínculo esencial verdad-libertad, con la experiencia moral vivida por Herrera Oria en una época social y política muy convulsa en la historia de España lo cual obliga a situar la realidad del sujeto moral, *hic et nunc;* la formación de la conciencia será el elemento fundamental para resolver esa tensión, dentro del espacio de libertad real que existe en toda elección.

3. EL ACCESO A LA VERDAD MORAL

La verdad moral es esencialmente la razón práctico-práctica del comportamiento humano. Es la verdad que se hace con libertad y que libera. La Verdad por antonomasia es Jesucristo. Es él quien nos hace libres en la medida en que nos adherimos a su Persona y a su Mensaje. En este sentido es la verdad que nos hace libres, pues la verdad moral debe hacerse y conocerse (sentido bíblico de *«la verdad os hará libres»* en Jn 8, 32).

Así pues, como primera constatación tenemos que «hacer y conocer la verdad» es la vía de acceso de Herrera a la comprensión de la verdad-libertad y su realización prácti-

co-práctica de la moral social aplicativa, no exenta de tensiones evidentes. La moral aplicativa permite examinar el modo cómo el agente principal de la acción se sitúa en un caso conflictivo y resolverlo mediante las fórmulas que ofrece la moral en la esfera de la decisión moral del creyente. Una segunda constatación, es que en la tensión verdad-libertad debe quedar abierto al camino hacia la comprensión y la práctica de la verdad moral. Ello no se improvisa. Requiere un proceso de aprendizaje ya que todo comportamiento humano es un comportamiento situado y substancialmente se desenvuelve por un conjunto de influencias y aprendizajes insubstituibles. Veamos cuáles fueron esas vías de acceso en Ángel Herrera.

El recorrido de Herrera Oria hacia la verdad moral, tomado aquí como ejemplo de aplicación, sigue cinco vías de acceso:

1) La *mediación* del tiempo y de la historia, cauces generales para ubicar la verdad-libertad;
2) la verdad avanza según las *perspectivas* de cada época;
3) la respuesta libre del *«hombre y su mundo»* conforme a su contexto real y al orden natural;
4) el crecimiento de la verdad al lado de una *Comunidad eclesial* (en el caso de Ángel Herrera fue la *Asociación Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas y los jesuitas)* y de la *Comunidad humana* (en su caso fue la familia, la sociedad y la empresa);
5) *educar* en la escuela de lo social la mente y el espíritu (educación que Ángel Herrera recibió en la Universidad de Deusto).

¿Y qué procesos internos siguen tales vías de acceso? Serán aquellos que permitan realizar actos efectivos en la consecución de un determinado bien.

* Proceso 1.°: «La perspectiva de la verdad», en referencia a la situación del obrar del «hombre y su mundo». Nos adentramos en el ámbito de la influencia que ejercen los maestros de vida en la educación moral. En el caso de Ángel Herrera fue su educación en la Universidad de Deusto, sus pasos al lado del P. Ángel Ayala, S.J. y su incipiente apostolado seglar desde muy joven. En el centro de este proceso dinámico, biográfico e histórico se sitúan las apreciables categorías filosóficas de «perspectiva de la verdad» (Ortega y Gasset) y la teológico-moral del «hombre y su mundo» (J. Fuchs), ámbito donde se ubica el obrar moral de un digno progreso humano conforme a la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de su relación con el orden natural.
* Proceso 2.°: «Verdad y libertad en Herrera, periodista». Sitúa la ocupación periodística, el *ethos* de un diario netamente católico-vaticanista de 1911 a 1933. La primera Escuela de Periodismo en España (1926), el *rol* de los seglares éticamente bien formados, el dilema democrático: soberanía de la verdad o soberanía de la libertad en relación con el acatamiento al poder constituido de hecho en la República.
* Proceso 3.°: «Escalas éticas». Son diversos pasos de eticidad en el ámbito del periodismo y del político católico en una sociedad de fuertes convulsiones, como fue la española de la pre-guerra civil. Se muestra la tensión real entre verdad y libertad moral, lo cual ayuda a comprender el valor ético de ambas categorías, si-

tuadas en la conflictividad de un tiempo y de una historia, de una Iglesia y un Estado.

* Proceso 4.°: «Verdad y libertad en Herrera, apóstol». Es la prevalencia de la experiencia espiritual y moral del apostolado tan ricamente vivido por nuestro personaje, primero seglar, después sacerdote, obispo y cardenal. Es representativo de la insoslayable relación Fe-Moral en el ámbito del crecimiento moral y formación de la conciencia eclesial de los cristianos. Es un proceso de rico contenido teológico-pastoral sobre todo para la predicación de la moral. Para este proceso, el cardenal Herrera Oria proyectó y llevó a cabo la magna obra de guiones homiléticos *La Palabra de Cristo* cuyo esquema consistía en: a) texto evangélico; b) doctrina pontificia; c) consecuencias prácticas.

Los diversos procesos presentados son condiciones de posibilidad que intentan ser resolutorios de la tensión del binomio verdad-libertad, aun reconociendo su permanente conflictividad. Para dar respuesta a la función pedagógica de la verdad moral, el cardenal Herrera Oria funda Instituciones y forma hombres, pues está convencido de su esquema de resolución-formación: ésta se construye a base de una pedagogía basada en la virtud como elección moral fundamental, en la ley natural, la experiencia eclesial y la formación de la conciencia social en el ámbito de la Doctrina Social de la Iglesia. Como Paul Steven asegura, en la elección aplicativa de los sistemas técnicos u organizativos más óptimos, la Iglesia no se pronuncia; no existe una solución-tipo, salvando el respeto a la persona, lo que esté más cerca de la verdad, la libertad, la paz y el progreso social.[7]

4. LA MORAL APLICATIVA EN LA PRENSA DE ÁNGEL HERRERA ORIA

Salta a la vista que nos referimos al proceso de decisión moral del creyente, en el momento en que debe aplicar la norma moral al concreto contingente. La moral aplicativa (en el campo de la moral social) se sitúa en el nivel de las *Orientaciones* que proporciona la Doctrina Social de la Iglesia para su correcta aplicación, pero el acto de decisión moral se juzga mediante las fórmulas propias de la moral ya que éstas garantizan su correcta aplicación. Más adelante señalaremos cuáles son estas fórmulas.

En el caso singular de la prensa de Ángel Herrera (nuestro caso-tipo), vemos que parte de la inquietud apostólica compartida con otros jóvenes *propagandistas*. Sienten, subjetivamente, la necesidad de combatir en pro de la defensa de «los derechos de la verdad frente al error». Según *Libertas*, 18 (libertad de expresión y libertad de imprenta) «existe el derecho de propagar en la sociedad, con libertad y prudencia, todo lo verdadero y todo lo virtuoso para que pueda participar de las ventajas de la verdad y del bien el mayor número posible de ciudadanos». Aquellos jóvenes *propagandistas* empezaron en 1909 a escribir una página de la historia de la Iglesia, donde los laicos tomaron iniciativas en defensa de la verdad que hace libres. La aportación más destacada de los escritos

7 Cf. P. STEVEN: *Moral social*, Fax, Madrid 1955, págs. 256, 258.

de *El Debate* es que contribuyó notablemente a formar una opinión pública colectiva y unánime de «todos a una», arraigar la conciencia social y la educación de la libertad entre sus lectores, siguiendo la verdad religioso-social-política «vaticanista» («vaticanista», era quienes seguían las enseñanzas sociales de los Papas). La libertad de expresión es fundamental para la expansión de la verdad católica ya que crea un estado de opinión y juicio común que posibilita una educación abierta al mundo.

El interés que puede tener la teología moral social por este género de Prensa al institucionalizarse es que protege y estimula un bien moral básico, esto es: la verdad de las relaciones humanas y el desarrollo moderado de las libertades públicas («la zona templada de la libertad cristiana», decía Herrera). La Prensa como instrumento de propaganda debe unir la información con la educación cívica; ser un instrumento de credibilidad social, de comunicación veraz entre gobierno y opinión pública, de unión y concordia de las mentes y voluntades entre sus lectores; ser órgano de aproximación de los pueblos y estabilidad para la paz.

Además Herrera considera que la prensa ocupa una posición privilegiada entre el pueblo y la Iglesia: «El periódico es portavoz de la palabra de la Iglesia, intérprete de la misma y practica una cierta teología de la historia contemporánea, que sirve extraordinariamente para interpretar y aplicar el pensamiento del papa y de los obispos».[8] Aspira incluso al fomento y protección de las Escuelas de Periodismo, la organización corporativa de la profesión periodística[9] y en dictar una ley de Prensa. Así se evita la anarquía informativa y todo tipo de despropósitos fruto de la improvisación profesional. Cree en la organización y la gestión de la empresa periodística, lo cual supone un rico concepto para la Moral aplicativa: «la buena organización corporativa», así la concibe Herrera. «Cuantos trabajan —afirma— por dar un producto o prestar un servicio están naturalmente unidos en el fin. Todos los que trabajan en un periódico, desde el director hasta el repartidor, están unidos en la producción del periódico. Forman un organismo económico, que brota de la misma naturaleza de las cosas». La corporación es la fórmula más perfecta y la más connatural que la unión por clases, asienta Ángel Herrera.[10]

Junto a la cuestión organizativa existe la formativa. Es el caso de la *Escuela de Periodismo de El Debate*, fundada por Ángel Herrera en 1926. Aplica los principios que dejó escritos Pulitzer en su testamento de 1914: «El objeto de esta Escuela es hacer mejores periodistas, los cuales hagan mejores periódicos, que, a su vez, hagan mejor al público. La Escuela dará ciencia, no por la ciencia misma, sino para usarla en servicio del público».[11]

---

8 HERRERA ORIA: «Posición privilegiada de la prensa», en *Obras selectas*, 209.

9 En la actualidad han recobrado inusitado interés las éticas aplicadas al ámbito profesional. De este fenómeno se ha hecho eco Josep M. Lozano, profesor del Departamento de Ciencias Sociales de ESADE, en varios ensayos y conferencias sobre las éticas profesionales aplicadas a las organizaciones. Ángel Herrera es un acérrimo defensor de las corporaciones. Ve en ello el ideal que presenta la Iglesia, más que el sindicato de confrontación de clases. Opina que la corporación es más connatural, más eficaz, evita la centralización, sirve los intereses comunes, defiende los intereses antagónicos, suple y completa en el orden asistencial a empresas privadas y Estado, salva la unidad de la empresa, base de una auténtica representación política, resuelve a veces el arduo problema de la participación en los beneficios.

10 Cf. HERRERA ORIA: *La Palabra de Cristo*, t. II, BAC, Madrid [2]1957, págs. 444-445.

11 HERRERA ORIA: «Escuelas de periodismo», en *Obras selectas*, 248.

El caso de Ángel Herrera fue una relación eclesial, pero no eclesiástica llevada a cabo por seglares éticamente bien formados, en diálogo con otros seglares fieles a la Cátedra de San Pedro (aspecto común en la mayoría de miembros del movimiento católico social de aquella época). Así solía concebir Herrera las obras de los seglares. Así fueron el caso de Herrera *propagandista* y de la Acción Católica, «llamada brazo secular de la Iglesia en nuestro tiempo».[12]

No obstante, nuestro personaje supo prefigurar un modelo moderno de relación entre la Iglesia y la política llevada por seglares. Lo llevó a cabo mediante un órgano de comunicación y un medio informativo: la Prensa escrita concebida como apostolado en manos de los seglares.

La verdad y la libertad, en Herrera Oria periodista se caracterizó por llevar adelante un medio de formación de la opinión pública, un medio de educación popular y toma de conciencia ante los problemas de la Nación. Fue un medio al servicio de la libertad de prensa. Procuró transmitir la Doctrina Social Católica, siendo portavoz de la voluntad de la Santa Sede para el caso de la unión de los católicos ante el acoso a la Iglesia llevado a cabo por el gobierno de la IIa. República. Según este modelo de protagonismo del seglar, la presencia del mundo católico en la política se hace indirectamente corresponsable con la Jerarquía, pero en actitud de diálogo con otros laicos preparados. En la actualidad es la nueva forma de influencia socio-política de la Iglesia, de la cual es favorable Juan Pablo II.

Un gran instrumento de aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia que utilizó Ángel Herrera sabemos que fue el periódico. La moral aplicativa descubre en el «arte del diálogo» un gran valor moral: el diálogo entre gobernantes y gobernados. Sus características serán: fácil, comprensible, sincero y prudente por ambas partes. El axioma que lo rige se puede formular en los siguientes términos que fija Herrera: «el súbdito tiene derecho a ser oído. Prudente es también para el superior oír al súbdito. Oír la exposición de sus necesidades; el consejo que dé o la solución que el mismo súbdito proponga; las observaciones que haga al proyecto de ley o al mandato. El superior, si así procede, debe estar pronto a la revisión».[13]

Ángel Herrera concibió además, la «gran prensa libre y leal» como instrumento admirable de diálogo, aunque «todavía imperfecto tanto en el orden legislativo como en el práctico»,[14] decía. Creo que Herrera entendió perfectamente la relación entre moral de la profesión periodística y la función de la Ley, pues siempre defendió el ejercicio de un periodismo reglamentado por una Ley de Prensa. Procuró, asimismo, evitar un periodismo de noticias disolventes de la verdad informativa y un eficaz cauce para la defensa de la verdad y de la libertad de los seres humanos, así como de la misión profética de la Iglesia. Los principios que regían su conducta periodística se pueden sintetizar en dos: 1) un periodista católico «no polemiza con católicos»; 2) «la veracidad de la prensa de opinión a pesar de la discrepancia». Así pues, la primera Escuela de Periodismo católico

12 Cf. L. CIVARDI: *Manuale di Azione Cattolica*, t. I, Artigianelli di Pavia °1932, pág. 185.

13 HERRERA ORIA: «El magisterio político de la *Pacem in terris*» (Prólogo a los Comentarios a la *Pacem in terris*, 1963), *Obras selectas*, pág. 153.

14 Id. pág. 153.

fundada por los *propagandistas* de *El Debate*, marcó un hito en la historia del catolicismo español más renovado y moderno.

En otro orden de cosas el ejemplo de la *Carta colectiva del episcopado español de 1 de julio de 1937*, fue una prueba patética de lo que le puede suceder a la Jerarquía eclesiástica desprovista de un órgano de comunicación con la sociedad: se quedó incomunicada. Tuvo que solicitar la ayuda del episcopado mundial para hacer resonar su opinión ante los sucesos de la guerra civil y su toma de postura, tanto frente el comunismo revolucionario como en su afección al nuevo Régimen del Alzamiento.

Todo ello nos lleva a concluir que la Prensa de Ángel Herrera y de los *propagandistas* mostró. 1) de qué manera la libertad religiosa influye en la libertad de los ciudadanos, y 2) que, junto con la justicia y la autoridad forman las bases del bien común. Vulneradas estas bases, el alma de la conciencia ciudadana sufre un fuerte agravio, se resquebraja la cohesión e identidad del pueblo.

En conclusión: los fundamentos providenciales de la moral aplicativa en la vida social se sintetizan, según Ángel Herrera Oria, en la religión, la justicia, la autoridad y la libertad de los ciudadanos. No en vano resulta contrastante que el papa Juan XXIII, en 1963, en *Pacem in terris*, n. 35, enseñó que «la convivencia civil sólo puede juzgarse ordenada, fructífera y congruente con la dignidad humana si se funda en la verdad», «bajo la guía de la justicia», «movidos por el amor», «la sociedad humana se va desarrollando conjuntamente con la libertad». A la autoridad (y a todos los agentes sociales, tal es el caso del periodista) se le advierte que la verdad se practica con el ejercicio de los preceptos de la justicia y el respeto íntegro de la libertad cada día más humana (cf. *Pacem in terris* 37). He ahí una evolución de los valores que fundamentan los niveles de autoridad y de responsabilidad. Valores que deben cotizarse muy altos en la política y en el buen ejercicio de la profesión periodística por el eco que producen los sucesos e ideologías en la opinión pública.

5. APLICACIÓN DE LA «TEOLOGÍA DE LA PROPAGANDA CATÓLICO-SOCIAL»

El periodismo de Ángel Herrera y de los *propagandistas*, son los iniciadores en España de lo que podríamos llamar «Teología de la propaganda católico-social». El referido término nació de dos fuentes distintas: la primera, provenía de artículo 1° de la *Asociación Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas* (actualmente *Asociación Católica de Propagandistas)* donde señala que «el fin de esta asociación es la propaganda católico-social»;[15] la segunda fuente provenía del mismo magisterio social pontificio, basado en dos encíclicas del tiempo de Angel Herrera: *Divini Redemptoris*, núms. 57 y 69 y de *Mater et Magistra*, 223. Veamos estos textos:

15 J. ANDRÉS-GALLEGO: «Sobre el origen de los propagandistas, I.C.A I. y *El Debate*», en *Hispania Sacra* 45 (1993) 294 (I.C.A.I.= Instituto Católico de Artes e Industrias, donde residía el P. Ayala, había la sede de la Congregación los Luises, que dio origen a la ACNJP).

— A esta renovación de la moral cristiana puede contribuir extraordinariamente la propaganda de la prensa católica (cf *DR*, 57).
— Es también misión propia de la Acción Católica difundir ampliamente, por medio de la propaganda oral y escrita, los principios fundamentales, expuestos en los documentos públicos de los Sumos Pontífices (cf. *DR*, 69).
— Deseamos, además, que esta disciplina social se incluya en el programa de enseñanza religiosa de las parroquias y de las asociaciones de apostolado de los seglares y se divulgue también por todos los procedimientos modernos de difusión, esto es, ediciones de diarios y revistas, publicación de libros doctrinales, tanto para los entendidos como para el pueblo, y, por último, emisiones de radio y televisión (cf. *MM*, 223).

A nuestro entender, en el caso de los *propagandistas*, la llamada «teología de la propaganda católico-social» se inspiraría en la teología de S. Pablo, el gran comunicador de la verdad-libertad cristiana según el cual *para ser libres nos liberó Cristo* (Gal 5, 1). El Papa Pío XI, gran propulsor de la Acción Católica, más tarde Pío XII en las Alocuciones a los periodistas católicos y Juan XXIII mostraron vivo interés por el uso de la propaganda católica para la instrucción moral-social de los fieles.

A partir de la reflexión del Concilio Vaticano II, con los documentos *Inter mirifica* (1964) y posteriormente *Communio et progressio* (1971), se produce un giro en la expresión: ya no se refiere tanto en términos de «Propaganda católico-social», sino de «Medios de Comunicación social».

En la figura de Ángel Herrera, la Santa Sede consideró positivamente la vida profesional de los comunicadores sociales, como un gran servicio a la difusión de la verdad, a la salvaguardia y estímulo para la libertad religiosa, la libertad de expresión y la libertad de imprenta. En definitiva, un gran servicio a la verdad, capaz de unir el corazón y la mente, sentimientos y voluntades de la familia humana. Por tal motivo Pablo VI le concedió en 1965 el honor del cardenalato; honorando así también a la Prensa española con un cardenal entre sus periodistas más insignes.

6. LA ARTICULACIÓN VERDAD-LIBERTAD EN LA PRENSA DE HERRERA

Ya indicamos que la moral aplicativa de Ángel Herrera es coherente con el esquema clásico de articulación entre *obligación* por imperativo de la verdad-libertad en el campo de la justicia y la disponibilidad al llamamiento del deber (decía, «fui político por obligación»)-*doctrina social* (norma deontológica)-*institución* social-*aplicación* práctica.

Pues bien, en el caso del periódico de Herrera el *ente* estructurador del binomio verdad-libertad se compone de tres elementos que otorgan pervivencia a la institución del periodismo: 1) la calidad humana de una empresa-comunidad se valora por sus lazos de hermandad; 2) la solidez de una institución protege y vehicula valores fundamentales y; 3) la función inherente a la verdad misma actúa como norma y como ley que garantiza sus fines. Por consiguiente:

— En primer lugar, porque todo lo que exige la dignidad de la persona humana entre los empleados administrativos, obreros y repartidores favorece la calidad

ética de la *empresa-comunidad:* «El primer capítulo de la comunidad es el mutuo respeto y cariño cristiano a todos los que a ella pertenecen», dice Ángel Herrera en la comida de hermandad organizada con motivo de las bodas de oro de *La Editorial Católica* (1963).[16]

— En segundo lugar, Herrera concibe la prensa como una *«institución semipública»:* «Privada, en parte, en cuanto que como industria privada debe ser propiedad de particulares y creada por la sociedad misma, no por el Estado, salvo raras excepciones; en cuanto que al representar la opinión pública, que es patrimonio de la sociedad, la prensa actúa de instrumento social. Pública, en parte también».[17] ¿Qué significa esto? Para Herrera la prensa pervive por la necesaria y natural interrelación autoridad-prensa («el siglo XIX —arguye— ha conocido una prensa licenciosa, que causó un daño inmenso a la sociedad y preparó el camino de la revolución»). Pervive porque: 1) se mantiene bajo todos los regímenes políticos («la gran prensa es colaboradora nata de todos los gobiernos»), 2) está sustentada por el derecho natural («la libertad de información es, pues, derecho natural reconocido por el Concilio. Y el fenómeno de la prensa *genuinamente católica* está alentado también por él»),[18] y 3) al «institucionalizarse» esto significa que tiende a permanecer en el tiempo, a preservar, proteger, tutelar y estimular un bien moral básico, esto es: la verdad de las relaciones humanas.

Podríamos decir, que el hombre tiene una gran necesidad de saber la verdad de lo que realmente ocurre a su alrededor y no soporta buscar la verdad cuando se conculca el derecho a la libertad de pensar, de ser uno mismo, de escribir, de comunicarse, de expresar públicamente ideas o verdades. «Sin prensa —afirma Herrera— eficiente e influyente casi carecen de valor, para la defensa de una idea en la vida pública, los derechos individuales o políticos».[19]

Para Herrera el respeto que la sociedad debe a la institución de la prensa «no está principalmente ni en el gran edificio, ni en la maquinaria completa y moderna, ni en la institución social, cultural y política que es la prensa» sino que «el alma de un gran periódico se halla principalmente en el público que lo lee y en la redacción que lo dirige».[20]

En consecuencia, se comprende que la gran prensa, al ser una institución social, le da solidez, a la par que debe tener, según afirma Herrera, un gran «sentido conservador y gubernamental», pues «si la prensa tiene un sentido anárquico es terriblemente destructora».[21] En este caso, no rige en él norma deontológica alguna sino un erróneo concepto de libertad. Si un sano concepto de la libertad de expresión ha de contribuir al progreso, entonces la prensa debe ser,

---

16 HERRERA ORIA: «El cincuentenario de La Editorial Católica», en *Obras selectas,* págs. 232.
17 HERRERA ORIA: *La Palabra de Cristo,* t. VIII, BAC, Madrid 1953, págs. 808-807.
18 HERRERA ORIA: «La gran función social del periódico», en ECCLESIA, 28 (1968) 23.
19 HERRERA ORIA: «Orientaciones jurídicas para una ley de prensa» (Carta de Mons. Herrera al ministro Sr. Arias Salgado, 1955), en *Obras selectas,* 195.
20 HERRERA ORIA: *La Palabra de Cristo,* t. VIII, BAC, Madrid 1953, pág. 807.
21 HERRERA ORIA: «Posición privilegiada de la prensa», en *Obras selectas,* pág. 210.

a la vez, progresiva porque «para reformar es preciso partir siempre de la tradición nacional y de la realidad existente».[22] En 1935, en medio de las tensiones entre la CEDA y *El Debate*, leemos en sus páginas: «Un diario, un gran diario es una institución nacional. Los partidos políticos, pasan. Los grandes periódicos, órganos de la opinión en los pueblos, permanecen. Ellos son la continuidad —la historia de Inglaterra lo prueba—. Los partidos y los hombres de la política son el accidente.»[23]

Y, finalmente, en tercer lugar, la prensa pervive porque cumple una *función inherente a la verdad misma*, es decir, su cualidad atestativa de los hechos, sea como prensa escrita, sea como prensa gráfica. De algún modo actúa como cátedra que acusa, defiende, juzga, hace filosofía de la opinión pública, hace incluso teología de la historia o apologética de la noticia. Dice Herrera: «El periodismo es una cátedra; pero es una cátedra singular. Es una cátedra de filosofía, o mejor, de teología de la historia contemporánea. Se ha dicho del periódico que consigna la historia universal crítica de las últimas veinticuatro horas [...] En las palabras del Santo Padre: *El periodista contempla los hechos a la luz de los principios.*»[24]

7. EL USO DE LAS FÓRMULAS DE LA MORAL APLICATIVA[25]

El proceso final de la moral aplicativa debe concluir con un «juicio prudencial» que varía según las circunstancias de tiempo y lugar, aunque no son de aplicación rigurosa en todos los casos. Todo estará en base a la libertad real del sujeto agente que debe encontrar un orden ético-moral en medio de no pocas contradicciones de la vida; este fue el caso de nuestro Ángel Herrera Oria.

La insistencia en la libertad real no es superflua, todo lo contrario, ella sirve a la verdad sin concesiones, pues la virtud supera la norma; eso sí con tensiones también reales, vividas en el orden temporal. Por ejemplo, el caso del acatamiento a la República: se trata del «principio de la cooperación política» valorado según el «principio del mayor bien posible». O bien el caso del apoyo al franquismo valorado según la «fórmula de compromiso ético-político». Ángel Herrera deja bien claro el significado de «la colaboración leal» con la autoridad pública, como fórmula moderna de expresar el deber de fidelidad

22 Id., pág. 210.

23 García Escudero: *El pensamiento de «El Debate»*, BAC, Madrid 1983, pág. 185; (22-2-35).

24 Herrera Oria: «Las organizaciones católicas internacionales» (discurso ante Pío XII, 1956), en *Obras selectas*, pág. 136.

25 Cf. García Escudero: *El pensamiento de Ángel Herrera*, BAC, Madrid 1987, págs. 10-14. García Escudero da cuenta de la aplicación de los principios de los que se sirvió Herrera en el tiempo que le tocó vivir «Monarquía liberal, República, dictaduras de Primo de Rivera y el franquismo). El análisis que hace corresponde al punto de vista del historiador y de la filosofía política. Nosotros lo tomamos en consideración, pero la validez específica de la Moral aplicativa consiste en deliberar sobre decisiones urgentes de juicio prudencial, o bien de compromiso ético que a menudo hay que afrontar en la realidad, debiendo asumir, por causa justa, ventajas, inconvenientes, victorias, riesgos asumibles por mucho tiempo, e incluso gestionar con creatividad el mayor bien posible.

al poder constituido y de servicio al bien común de la sociedad: «cooperación leal en todo lo que sea bueno por naturaleza o, al menos se pueda reducir al bien» (MM 239)[26]. Y en las relaciones Iglesia-Estado confesional emplea el término de « la cooperación más eficaz»: «La cooperación más eficaz en este orden consiste en reconocer la soberanía de la Iglesia en su esfera y concederle plena libertad. A un Estado católico corresponde la colaboración positiva a la evangelización del pueblo».[27]

En el caso de las leyes inciertas, p.e. el caso de la estatización exagerada y de la laicización radical de la enseñanza en la España republicana y la consiguiente amenaza trágica de la escuela católica, en virtud del artículo 26 de la Constitución, el Editorial de *El Debate* del 23 de octubre de 1932, ofrece dos soluciones aplicativas para enjuiciar equitativamente aquella situación: «la libertad de enseñanza y el reparto proporcional escolar».[28] Aparece en esta solución conciliadora el influjo recibido de la actuación política de hombres hispanistas conservadores tales como Donoso Cortés, Jaume Balmes, Antonio Cánovas, Alejandro Pidal, Juan Vázquez de Mella. Este último, antiliberal y tradicionalista asturiano, proponía las fórmulas conciliadoras entre Iglesia y Estado. En concreto, propugnaba «la separación de presupuestos en la enseñanza; la separación de la Iglesia y el Estado, según la sabia formulación suya: unión moral y separación económica; la libertad de la Iglesia». Con ocasión del homenaje a Mella (1934), Ángel Herrera escribe el *Prólogo* de uno de los volúmenes de las *Obras completas:* «Tolerante como pocos con las personas, jamás claudicó en los principios. Como todo hombre cuya mente descansa en la posesión de la verdad filosófica y de la verdad religiosa, fue irreductible en su oposición a todos los errores. Fue rígidamente intolerante, y además expuso con lógica férrea estas ideas de su intolerancia», todo esto entendido frente a los errores liberales.[29]

Dejando a parte la consideración estrictamente de ideología política de los citados personajes, nuestro análisis se ciñe exclusivamente a las valoraciones clásicas de la moral aplicativa en el campo de la justicia, situada en las circunstancias de tiempo y lugar.

Junto al ejemplo de la «fórmula de conciliación», podemos señalar otro instrumento de aplicación muy socorrido por Ángel Herrera para reclamar la participación de los católicos en la vida pública. Se trata de la «fórmula del principio de subsidiariedad». Este principio lo aplicó para justificar la legítima autonomía tanto de las iniciativas individuales en materia socio-económica, y aún de las iniciativas políticas frente al Estado. Ejemplo de ello fueron la empresa La Editorial Católica, las Campañas sociales, las Asociaciones de Padres de Familia, las Instituciones de enseñanza por él fundadas, su defensa del regionalismo político frente al estatismo exagerado, su defensa por una ley de prensa que pusiera a salvo la conciencia del periodista frente a la imposición del sistema de censura previa, etc.

---

26 HERRERA ORIA: «Reconstrucción de las relaciones de convivencia», en *Obras selectas,* pág. 362.

27 HERRERA ORIA: «Reconstrucción de las relaciones de convivencia», en *Obras selectas,* pág. 351.

28 GARCÍA ESCUDERO: *El pensamiento de «El Debate»*, o.c., pág. 375.

29 HERRERA ORIA: «Mella, conciliador» (Prólogo del vol. XXII de las *Obras completas de Juan Vázquez de Mella,* 1934), *Obras selectas,* págs. 312-317.

Otra fórmula de moral aplicativa es el recurso a la «virtud de la epiqueya» (benignidad de la ley por excepción de malicia del agente principal). Herrera indica la naturaleza de la epiqueya y su función en materia constitucional. La Constitución de un Estado es triple según afirma: la ideal, la escrita y la real. Dice Herrera en los comentarios a la *Pacem in terris:* «La constitución vital y mudable influye necesariamente en la misma interpretación y aplicación de la constitución escrita, que en su texto escrito permanece inalterable». Luego añade: «El deber de los gobiernos es aplicar la Constitución escrita, perfeccionándola con la práctica de la epiqueya; es decir, por la prudente interpretación del texto para cumplir en cada caso lo que el legislador hubiera hecho si hubiera conocido las circunstancias concretas del caso imprevisto a que la ley se aplica.»[30]

Estas fórmulas de base ética son imprescindibles para resolver problemas acuciantes en la moral aplicativa. Así lo atestigua el cardenal Herrera en el campo prudencial cuando comenta la encíclica *Mater et Magistra* y dice: «En las aplicaciones pueden surgir diferencias entre católicos rectos y sinceros. Si esto sucede, la caridad y la prudencia demandan mutua consideración, respeto recíproco; no desgastarse en discusiones interminables, situarse en la zona de las conciencias, realizar el bien posible y no olvidar que lo mejor puede ser, en la práctica, enemigo de lo bueno.»[31]

Es decir, en la moral aplicativa los imperativos de inmediatez práctica son absolutamente recurrentes y necesarios a fin que la verdad moral se abra paso entre los imponderables no previstos por la ley, dando lugar a una valoración positiva de la autodeterminación moral en las circunstancias excepcionales. En definitiva, el sentido común enseña que la búsqueda de las mejores formulaciones de la verdad moral, no sólo la salvan a ella sino que también salvan la libertad del sujeto moral. El compromiso ético entre dos extremos (p.e., Franco y Herrera) permite salvar lo salvable (la libertad de la Iglesia en beneficio de todos). Esto hace relevante la aportación del cardenal Herrera Oria a la ética de la paz, siguiendo a León XIII y el catolicismo social, de preferir aquella acción posible en beneficio del pueblo (teoría del acatamiento al poder establecido de hecho con garantías de permanencia y evolución en la «accidentabilidad de las formas políticas»).

El punto final de los procesos que el cardenal Herrera Oria aplicó en las circunstancias variables de tiempo y lugar, lo constituye el valor estimativo que concede a *la aplicación de la teoría permanente a las nuevas circunstancias.* En efecto, como él mismo lo señala en el «Prólogo a la segunda edición» del *Diccionario de textos sociales pontificios,* citando por cuatro veces la palabra «aplicación», trámite el cuerpo social: 1) Aplicaciones *prudenciales a las nuevas circunstancias.* 2) Aplicar *con rigor y decisión.* 3) Aplicación *de la teoría permanente* (fundamento estable). 4) Aplicación *de los mismos principios* (universales) *a nuevas circunstancias.*

Nótese, en todo caso, el peso de las circunstancias tomadas en la consideración del acto moral, cuando aquellas entran a formar parte de los dilemas originados en la contienda social. ¿Cómo proceder en estos casos conflictivos? El cardenal Herrera Oria opta

30 HERRERA ORIA: «El magisterio político de la *Pacem in terris*» (Prólogo a los Comentarios a la *Pacem in terris,* 1633), *Obras selectas,* pág. 147.

31 HERRERA ORIA: «Reconstrucción de las relaciones de convivencia» (Comentario de la encíclica *Mater et Magistra,* 1962), en *Obras selectas,* 361.

por la recomposición de la verdad y libertad moral mediante la formación de la conciencia, ámbito de indudable dimensión espiritual-moral del creyente. Lo hará efectivo mediante la instrucción popular (el uso de la Prensa escrita y las Campañas sociales), la Acción Católica, los Ejercicios Espirituales, los Círculos de Estudio y la Universidad.

8. EPÍLOGO

En definitiva, el proceso de la moral aplicativa en el orden temporal se ofrece para una adecuada recomposición del binomio verdad-libertad. Asimismo se proyecta intensamente en la práctica penitencial ya que la consideración de las circunstancias complejas contribuyen a agravar o a disminuir la bondad o la malicia de los actos humanos. En el campo sacramental la moral aplicativa logra su entronque con la moral salvífica de Cristo Redentor, pues se orienta hacia la conversión, la confesión de los pecados y la penitencia. En los casos de culpa histórica, subsiste el deber de reparar los pecados colectivos, la purificación de la memoria y la reconciliación de hombres y pueblos.

Ninguna realidad conflictual está desprovista de su esencial verdad moral, que no debe ser transgredida. Y si ello ocurriera, los hombres de fe y de buena voluntad deben arrepentirse, implorar el perdón, suscitar la conversión e impetrar al Señor un juicio de misericordia que desde el Evangelio siempre resultará unitivo y atrayente, aún para los disidentes: «La comprensión cuando se trata de hombres, tiene esta fórmula: amar antes de juzgar; no juzgues a quienes no amas».[32] En los guiones homiléticos escribe el cardenal Ángel Herrera Oria: «Viernes santo, día de perdón. El mejor homenaje a Jesucristo que muere por amor es perdonar a todos aquellos que nos han podido ofender. Perdone el marido, perdone la mujer; perdone el patrono, perdone el obrero; perdone el sacerdote. En una palabra, perdonémonos unos a otros como Cristo nos perdonó».[33]

Esta conclusión constituye la aportación más valiosa del cardenal Herrera Oria en esta hora presente del Jubileo del año 2000, en que la Carta Apostólica *Tertio Millenio Adveniente*, n. 36, Juan Pablo II nos urge al perdón, a la reconciliación, a conocer a fondo y practicar coherentemente las directrices de la Doctrina Social de la Iglesia.

---

32 HERRERA ORIA: «El Concilio Vaticano II» (homilía en la catedral de Málaga, el 8 de septiembre de 1962), *Obras selectas*, 731.

33 HERRERA ORIA: *La Palabra de Cristo*, t. IX, BAC, Madrid 1957, pág. 445.

Una nueva voz para nuestra época (PP, 47)

(Comentario a la obra, publicada por el Departamento de Pensamiento Social Cristiano, de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 622 págs. + CD Rom)

JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ

El Departamento de Pensamiento Social Cristiano de la Universidad Pontificia de Comillas (ICAI-ICADE) nos regala y anima, en los comienzos de este nuevo siglo, con una «puesta a punto», en este caso la tercera, de una síntesis, en forma de manual universitario que, a la vez que informa sobre la respuesta que en los últimos 150 años viene dando la Doctrina Social de la Iglesia a los problemas y a los interrogantes de nuestras sociedades que no acaban de generar la justicia y la felicidad deseadas, nos impele a la lucha y a la actuación para el logro de los cambios y avances que faciliten la espera y generen una mayor y más cumplida esperanza.

Con una capacidad de síntesis no reñida con la aplicación de los más oportunos y completos análisis, los autores, liderados en esta ocasión por el profesor Rafael M.ª Sanz de Diego, presentan y explican —después de referirse al peso e importancia de este Curso, de la razón de su título tomado de la encíclica de Pablo VI, *Populorum Progressio,* de la identidad de los que constituyen su «autor colectivo», y del precioso servicio que pueda prestar un completísimo CD-ROM— los contenidos de la Historia de este proceso doctrinal, el método seguido en su elaboración y «puesta a punto», las razones del compromiso que deba tomarse en la *praxis*, por personas, grupos e instituciones, y la actitud generosa, de meta abierta y de nuevas propuestas, que son la mejor ventura de esta Doctrina y de estas motivaciones: La Doctrina Social de la Iglesia —y así se deduce tras la oportuna lectura del texto— no es un «punto de llegada»; al contrario, deberá ser siempre el «punto de partida» para seguir preguntándose y aplicando, antes situaciones y perspectivas nuevas, cuanto surja y proceda de la generosidad de un mensaje sin más límites ni pautas que los que la fe y la caridad ofrezcan y exijan por doquier.

Los autores de esta magnífica síntesis ha preferido dejar constancia de su apuesta común y de su «trabajo en equipo» a la hora de señalar como responsables de sus contenidos, de su método, de sus apoyos y de su *praxis* al Departamento de Pensamiento Social Cristiano que, desde hace años, viene rodando y poniendo «al día» este curso que se incluye como materia académica en todos los programas de cuantos títulos se imparten en su Centro, de acuerdo con su «Declaración Institucional», de 1992, con motivo del Primer Centenario de la fundación de la Universidad de Comillas, y que propone a todos los profesionales que se formen en la misma «el interés en la promo-

ción de la justicia y en el servicio fraterno y efectivo a la persona humana, sobre todo a los más necesitados.

La obra es amplia, densa, completa y abierta; y, aunque desde el principio se oferte como un instrumento de trabajo, recoge y conduce, tras la inicial presentación histórica —no es vano reiterarlo— unos contenidos, unos métodos, un compromiso y unas propuestas prácticas que permiten aventurar la obligada y nueva ampliación del libro cada vez que se sitúen en escena los vertiginosos cambios social que cada vez resultan más drásticos, más rápidos, más superados, y ojalá que también más humanos, de las sociedades y de los grupos y personas que las forman.

* * *

Con exquisito cuidado, y con una claridad que es de agradecer, una vez más, el profesor Sanz de Diego presenta la obra: indica el por qué y el para qué de este Pensamiento que se vierte en unas programaciones académicas del más variado color y objetivos.

¡Qué interesante, qué útil resulta este CD-ROM, que ahorra tiempos y viajes en busca de antologías no siempre a mano y, sobre todo, no siempre presentes en el recuerdo! ¡Y qué de agradecer el esfuerzo conjunto con el Centro de Cálculo de la Universidad, y más concretamente, con el profesor M. Ariza que ha hecho fácil y viable el acceso a 21 documentos pontificios, dos radiomensajes de Pío XII, dos Cartas Apostólicas de Pablo VI y Juan Pablo II, dos exhortaciones apostólicas, cuatro discursos pontificios, y el Mensaje de Juan Pablo II con motivo de las Jornadas de la Paz de 1990: uno de los fundamentales testimonios de una «Teología del mundo», que debe hoy seguir impulsando ese cuido de la naturaleza que, a partir de los años setenta, comienza a preocupar con seriedad más allá de los necesarios y nunca bien ponderado movimientos ecologistas.

Del Concilio Vaticano II se retoman aquí tres cruciales Constituciones, las referidas a la dignidad humana, a la educación y a la Iglesia; que vienen a ser completados con los mensajes de los Sínodos de 1971 y 1974, más varios textos de organismos vaticanos: de la Congregación para la Doctrina de la Fe (Instrucción sobre la Teología de la Liberación), del Pontificio Consejo «Justicia y Paz» sobre los Derechos del hombre, dos más del de las Comunicaciones Sociales, y otros dos sobre la dignidad y los derechos de la persona, procedentes de la Comisión Teológica Internacional. Completan esta visión universal y global con el artículo 7.° de la III parte del Catecismo de la Iglesia Católica, referido al Séptimo Mandamiento, que recoge en sesenta y dos números la síntesis más expedita de las exigencias de la Doctrina Social Católica a la hora de definir las exigencias de la justicia en el entorno del Mandamiento Universal.

Se suceden a continuación doce documentos de dos Conferencias Episcopales, la española y la norteamericana (éste, de 1986, titulado «justicia económica para todos»); textos episcopales en defensa de la vida y para atención a los servicios sanitarios; aportaciones procedentes de la Compañía de Jesús y de la Asamblea Ecuménica de Basilea.

Para apoyo, comparación y contraste con los documentos sociales hasta aquí acumulados, se ofertan otros textos clásicos económicos, sociales, políticos y culturales que repasan la historia de Occidente desde la Revolución Francesa; y se acaba finalmente con 55 artículos, ordenados alfabéticamente por autores, referidos a realidades económicas, sociales, políticas y culturales que la Iglesia trata de iluminar. Como «ayudas» para la

utilización del CD-ROM, se añaden siglas, referencias histórico-bibliográficas, fotografías y escudos de Papas y direcciones de páginas Web que incluyen informaciones y documentos complementarios útiles.

En total, son 135 documentos, de gran importancia y de no menor interés todos, que apoyan documentalmente los contenidos del volumen.

* * *

Treinta capítulos, recogidos en cinco apartados dan cuenta, por este orden, de la historia de la Doctrina Social de la Iglesia; del análisis de la sociedad y del pensamiento de la Iglesia respecto a la misma; de la trayectoria de la economía y de la fundamentación moral de la actividad y de la vida socioeconómica; de los sistemas políticos que a lo largo de la época contemporánea han existido y de las valoraciones y enseñanzas políticas con que la Doctrina Pontificia trata de diagnosticarlos; de las pautas culturales con que sociedad y grupos humanos se educan, se comunican y reflexionan desde la fe; y, como colofón, del compromiso cristiano con los problemas del mundo y en torno a la participación política que la convivencia exige.

La parte primera, a lo largo de 130 páginas, recoge y da cuenta, en dos sendos capítulos, del *problema social* a partir de la industrialización y de las etapas de la Doctrina Social de la Iglesia, que se ordenan en torno a siete apartados seguidos de una somera conclusión, que los autores recapitulan de forma abierta como «pistas para un balance».

El capítulo I dilucida someramente las relaciones entre «cuestión social» e industrialización y plantea, también de forma rápida, las propuestas históricas de solución a la misma; para descender por último al papel de la Doctrina Social de la Iglesia a lo largo del último siglo, y a su apuesta más reciente por considerarla y hacerla real, como enseñanza, como pensamiento, como punto de partida en el que sumen «principios de reflexión», «criterios» para la formación de juicio, y «orientaciones para la acción» que, como señalara Pablo VI en la encíclica *Octogesima Adveniens*, corresponde a las comunidades cristianas «descubrir su propia tarea en las situaciones que les toque vivir».

Las enseñanzas, tal como los autores constatan y reiteran en cada una de las partes más arriba reseñadas, tiene un valor permanente, forman parte esencial del mensaje cristiano y su validez nace del Evangelio; pero, en su dimensión interdisciplinar, experimental y práctica sólo serán creíbles «por el testimonio de las obras».

Y aquí se otea, y más tarde se clarifica y constata, uno de los más habituales interrogantes,, nunca suficientemente debatidos ni justificados. Ante un proceso histórico tan complejo como el de la revolución industrial, ¿por qué se retrasa tanto una Doctrina, o un pensamiento, que debió haber estado mucho antes atento a los «signos de los tiempos»? Los autores lo despachan, en más de una ocasión, deforma en exceso simple; aun cuando no olviden señalar la difícil situación que correspondió vivir a León XIII al que tocó superar la visión negativa del régimen político liberal difundida por su predecesor.

¿Por qué no resulta tan clara la condena del capitalismo como lo había sido la del liberalismo o el socialismo? La Iglesia detecta y considera, en una primera instancia, más amenazado el «orden social» desde los supuestos ideológicos y políticos que desde los económicos, regidos en gran parte por personas e instituciones no ajenos a una concepción de la vida y a una *praxis* real de manifestación religiosa o, al menos, practicante.

Resultan, no obstante, claros y correctos, el orden y los contenidos con que se expone y explica la síntesis del proceso.

Las partes segunda y tercera, referidas a la sociedad y a la economía tienen esquema similar: parten de la presentación esquemática del pensamiento de la Iglesia respecto a las sociedades y a sus formas de producción y distribución de los bienes; atienden a los supuestos y cuestiones que surgen o provocan las transformaciones y los cambios; y concluyen, de forma similar a la indicada, ofertando las pistas de actuación y compromiso en busca de la «tarea» que a cada uno, y a todos, toque descubrir y plasmar.

Parecen, sin embargo, adolecer de conexión interna; y quedan diseminadas, cuando no difuminadas, las respuestas a las más acuciantes cuestiones que, hoy por hoy, habrían de satisfacer los interrogantes en torno a las necesidades presentes, las carencias e injusticias de todo tipo que nos rodean, en un mundo que globaliza la producción y la riqueza, pero que no emplea, de manera suficiente, ni ideas ni instrumentos similares para anular o reducir la miseria. Dan la impresión de abrumarnos; reclaman otra teoría económica, otra sociología, otra política, otras instituciones e incluso otra forma de ofrecer, difundir y alentar una Doctrina Social Católica cuya influencia y práctica repercuta en favor de nuevas, y más válidas formas, de hacer viable y práctico el mensaje religioso en ella contenido.

A pesar del extraordinario avance en unas sociedades que han sobrepasado su etapa industrial y postindustrial y han arribado a un período en que lograron hacer del futuro una *realidad presente, las nuevas tecnologías* no nos integran como personas; e incluso parecen provocar y padecen situaciones complejas de desorientación y soledad.

¿Da, acaso, tiempo a generar remedios la situación anómala que padecen sociedades y personas? Quizá sea esto lo que ha obligado en la parte cuarta de la obra, la referida a la política, a cambiar de esquema; a recurrir a una seriación histórica del pensamiento político pontificio, a unas peculiares referencias a España, que no se dan en otras partes de la obra, y al análisis de asuntos y prismas de extraordinario interés; aun cuando apenas se otee horizonte alguno de duda o de crítica a una cultura política que trastorna tecnológicamente la importancia y la influencia de las ideologías.

No se trata, entiéndase bien, por favor, de una crítica destructiva, ni de una consideración negativa de los procesos sociales y de su iluminación religiosa. Se trata, más bien, de tener en cuenta que, hoy por hoy, en un mundo que viene hablando y actuando no ya en forma de «sociedad programada» sino de «sociedad red», la globalización y las nuevas tecnologías, al tiempo que generan crecimiento económico, mejores niveles de vida, dominio humano de la naturaleza, etc., están sirviendo y se hallan ligadas —como ha señalado recientemente Castells— a la expansión y al rejuvenecimiento del capitalismo, y no a la ampliación del bienestar y la felicidad de las sociedades más atrasadas.

La Doctrina sobre la que buscar y montar respuestas ciertamente existe, está; el paso de los «principios de reflexión» y de los «criterios» para la formación de juicio a concretas «orientaciones para la acción» resulta menos patente, a veces incluso ausente si se opta por dar entrada, de nuevo, a los principios en más de una ocasión expuestos como conclusiones.

Este manual, esta alta síntesis se halla —y no sólo de intención o de palabra, sino por la *vía del compromiso*— abierto a situaciones, circunstancias, matices, críticas, ideas, funciones, procesos y objetivos nuevos; resulta excelente, y en más de una ocasión así ha

servido ya a este lector como *vademecum* ante urgencias informativas de inmediato aprovechamiento; y debería abrirse, en las nuevas ocasiones de ampliación y edición, a un tercero y cuarto mundos que viven y padecen situaciones de marginación y exclusión a las que no se sabe, o no se quiere, dar respuesta desde situaciones de ignorancia de sus culturas o de dominación e imposición de formas y estilos de vida que les siguen resultando ajenos, cuando no enemigos.

¿Cómo será el futuro de las sociedades plurales en un mundo global? El modelo occidental de vida, de ser imitado y conseguido por todos, terminaría agotando el planeta. No es, por lo tanto, un modelo de vida digno de ser imitado; aun cuando los beneficios de la técnica, de la ciencia, de la medicina, de la sanidad y de la producción a gran escala podrían no quedar ceñidos en beneficio de los mil millones que conocen y hasta ven cómo los otros cinco mil permanecen hundidos en su dificultad y miseria.

La nueva apuesta, a la que esta obra se refiere, se dedica y comparte, es el empeño en el trabajo de humanización de este mundo que, aparte de global, deberá continuar siendo plural. Sería de enorme interés observar, ofrecer y aplicar esta Doctrina Social de la Iglesia como vehículo de bienestar, de creatividad, de felicidad y de servicio.

Entrevista a Karol Wojtyla sobre la Doctrina Social de la Iglesia (1978)

VITTORIO POSSENTI*

NOTA INTRODUCTORIA

Publico en este apéndice algunas partes de la amplia *Entrevista sobre la Doctrina Social de la Iglesia*, que propuso en 1978 al entonces cardenal Wojtyla (el texto completo está publicado en *Il Nuovo Areopago*, n. 1, 1991, pp. 8-61), precedido con una nota que ilustra el sentido de la iniciativa y sus modalidades. El texto, que permaneció hasta entonces inédito, ve la luz trece años después. Agradezco a la Librería Editrice Vaticana que haya concedido el permiso de reproducir el escrito.

En los años 70, y quizá de manera particular en su segunda parte, la confianza en la Doctrina Social, debido a sus conflictos de la Iglesia fuera y dentro de la Iglesia Católica, alcanzó probablemente el nivel más bajo. El prestigio del marxismo en Occidente, en África, en América Latina, el crecimiento de las fuerzas comunistas en varios países, la crítica de diversas corrientes teológicas y políticas a tal doctrina, acusada de ser abstracta y enferma de moralismo, en una palabra de «ideológica», contribuyeron a su eclipse (pero no pocos pensaban en su desaparición definitiva). Esta fue la imputación formulada, por ejemplo, por M. D. Chenu en el volumen *La «doctrine sociale» del l' Église come idéologie* (Cerf, 1979), que ya había anticipado en el escrito introductorio a una recopilación de textos sociales pontificios *(La dottrina sociale della Chiesa, Queriniana*, 1977).

Desde hacía tiempo yo estaba convencido que el discurso no podía plantearse de manera tan unívoca incluso que la Doctrina Social de la Iglesia conservara intacto su valor. Atribuía su eclipse no tanto a la debilidad objetiva de su estructura, sino a la disminución de confianza en ella, a la falta de una formación adecuada, al disminuir la tarea elaboradora de centros científicos, culturales, universitarios. Entreveía la necesidad de su propia reafirmación, para no dejar a los cristianos (y no sólo a ellos) privados de una guía ética sobre hechos sociales y al arbitrio de interpretaciones secularizadas, que son ideológicas y reductivas. Un «sí» a la Doctrina Social de la Iglesia era el prerrequisito necesario para orientar una praxis social distinta.

En los primeros meses de 1978, mientras trabajaba en el Rectorado de la Universidad Católica de Milán, la Universidad decidió lanzar una nueva colección de libros-entrevis-

---

* Traducido y transcrito por JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ. Instituto Social «León XIII». Madrid, 1999. El texto italiano de POSSENTI, Vittorio: «Oltre l'iluminismo», *Il messaggio sociale cristiano*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), 1992, 270 pp., pp. 239-262.

ta, que serían publicados por *Vita e Pensiero*. Inmediatamente propuse un pequeño volumen sobre la Doctrina Social de la Iglesia, indicando que el cardenal Wojtyla sería el destinatario de la entrevista. Añado que nunca lo había visto personalmente; su pensamiento lo conocía sólo parcialmente, pues le había escuchado algunos meses antes una conferencia en la Universidad Católica. El proyecto tuvo la aprobación del entonces Rector, el profesor Giuseppe Lazzati.

El cardenal Wojtyla aceptó de manera voluntaria la propuesta y durante algunos de sus viajes a Italia nos encontramos para definir mejor el proyecto. Personalmente pensaba en una entrevista directa. El cardenal expresó, en cambio, la preferencia por responder con un texto. Con ello la entrevista ganaba en profundidad, pero quizá perdía algo de proximidad, por disminuir la interacción entre los dos interlocutores. Teniendo en cuenta esto, preparé una versión más amplia de las preguntas, que le entregué en Milán en el mes de junio; la finalización del texto estaba prevista para el fin del verano. En las preguntas propuestas afloraron los problemas que entonces me preocupaban, con una cierta insistencia sobre el problema de la eficacia histórica de la Doctrina Social de la Iglesia y varias alusiones a temas específicos.

Del intercambio de ideas tenido con el cardenal Wojtyla sobre el marxismo, el capitalismo, la idea de persona, se deducía su persuasión, que era urgente un relanzamiento del mensaje social cristiano. Finalmente, vale también la pena añadir que los dos interlocutores eran europeos, pero que pertenecían uno al este y otro a Occidente, portadores, por tanto, de preocupaciones sustancialmente idénticas en el fondo, pero moduladas de manera diversa en razón a los diversos contextos culturales y políticos. En 1978 la división creada por Yalta aparecía entonces sólida. Poco o nada dejaba presagiar el 1989.

Por informaciones posteriores a la elevación del arzobispo de Cracovia al pontificado supe que el texto había sido redactado (pero quizá no revisado). Pero no se concedió publicarlo. Ahora que está disponible, su lectura da testimonio de que la acción enérgica de Juan Pablo II a favor de la Doctrina Social de la Iglesia —confirmada por sus tres encíclicas sociales y por otros pronunciamientos abundantes—, poseía raíces antiguas y sólidas en el pensamiento del arzobispo de Cracovia.

KAROL WOJTYLA. ENTREVISTA SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA (1978)

—Se rechaza actualmente con frecuencia que la Iglesia pueda tener una doctrina social, a la que se acusa de ser abstracta, deductiva, poco abierta a lo que aportan las ciencias humanas, a atender los hechos históricos, al clima de la época, excesivamente influenciada por la situación «occidental» de la Iglesia. En definitiva, de ser la forma católica de la ideología, secretamente dirigida por opciones e intereses sociales. ¿Sostiene que sean válidas estas críticas? ¿Puede tener la Iglesia una autentica doctrina social que no dé lugar a la acusación de «ideología»?

—Esta primera pregunta es muy amplia, cubre un vasto campo de problemas; es, en cierto sentido, la suma de la crítica de la que en nuestros días ha sido objeto la doctrina social católica. Para responder a cada una de estas críticas —y también a cada una de las acusaciones que se le dirigen— sería necesario un análisis particularizado. Necesitaría

además escribir una monografía para cada una, que indicase las circunstancias y las condiciones externas que la han ocasionado y también qué elementos de la doctrina o de la praxis, en el ámbito de la ética social católica, podrían ser responsables. Finalmente, también poner de relieve, qué elementos de esta doctrina y de esta praxis se aducen contra esas objeciones. Terminaríamos inevitablemente cayendo en una apología *sui generis* o incluso en una apologética. No se si este es el camino más adecuado. En cualquier caso no es el de la apologética el que quiero utilizar en nuestra conversación. Esto no significa que no volvamos sobre los problemas suscitados aquí.

Al responder a las preguntas que en el transcurso de esta entrevista se propondrán, no puede olvidar totalmente el hecho de que yo mismo he dado clases hace algún tiempo sobre «ética social católica»; pero, sobre todo, deseo referirme a la forma en que yo he experimentado el sentido de esta doctrina cuando era obrero (durante la ocupación nazi) y como lo experimento ahora que soy pastor y obispo de una Iglesia que vive en condiciones especiales. Debo decir que en aquella primera situación, el conjunto de problemas y de principios, que descubrí en las encíclicas sociales leídas entonces, me parecía que ofrecían la respuesta más justa a las preguntas que con frecuencia planteaban mis compañeros de trabajo y que me planteaba yo mismo. En la situación actual experimento ahora más profundamente el sentido de la Doctrina Social de la Iglesia que tiene —como es sabido— condiciones especiales. Pienso aquí en la Iglesia en el mundo contemporáneo, pero sobre todo en mi patria, en Polonia.

Mientras respondo, por tanto, aunque sea de manera breve a lo que en la primera pregunta me parece el punto esencial, expreso la convicción de que la Iglesia no puede carecer de una doctrina social propia y peculiar. Esta es la consecuencia de la misión misma de la Iglesia; entra en el contenido substancial y en las tareas de evangelio que debe predicarse y realizarse continuamente (y en cierto sentido siempre de forma nueva) en las reducidas dimensiones de la vida social, en el centro mismo de los problemas que del mismo se desprenden.

La Revelación divina proclamada por la Iglesia de Jesucristo ha permitido mirar de forma nueva a la sociedad, a su fin y sus tareas, y al hombre que vive en ella, a la relación del individuo con la colectividad y viceversa. Existen, por tanto, los elementos para construir una ciencia teológica autónoma como la ética social católica, que es parte integrante de la teología moral. Un sistema homogéneo de normas fundado sobre la Revelación une a la ética social católica con la teología moral. Reconozcamos, por eso, que ambas tienen un objeto formal común, mientras que, por lo que respecta al objeto material, existen algunas diferencias puesto que la ética social católica se interesa de lo normativo de la actividad humana de carácter social, es decir, del aspecto ético de la vida social. Sabemos que es un sistema bien construido para educar y que como tal intenta educar las conciencias según el principio objetivo del bien que obtiene, en lo que concierne a la vida social, de la razón y de la Revelación. En cambio, la conciencia, como se sabe, es la norma de acción directa y subjetiva de la que depende el valor moral de esta acción. Como sistema de educación la ética social católica actúa para formar las conciencias según la medida del bien, que debe realizarse en la vida social según el pensamiento y la ley de Dios.

La tradición de tanto siglos ha pedido a la Sagrada Escritura los principios ético-sociales para responder a las necesidades de estos siglos. También la doctrina viva de la

Iglesia contemporánea se ha atrevido a pedir a la Escritura y a la Tradición los principios ético-sociales en los que se reflejan los problemas socio-económicos de nuestro tiempo. Evidentemente en estas fuentes los principios no se encuentran ya con facilidad y rapidez, es preciso saberlos elegir con la ayuda de la razón iluminada por la fe. La razón iluminada por la fe es el instrumento fundamental, del que se sirve el teólogo para construir el sistema actual de la ética social católica.

Basta con lo dicho para comprender que esta doctrina y esta enseñanza no pueden ser una «ideología» en el sentido que comúnmente se le da a este término.

—¿Cuál es la orientación y el fin de la Doctrina Social de la Iglesia? ¿Es un anuncio evangélico, una enseñanza de ética natural, una individuación de imperativos históricos concretos? ¿Quiere guiar a los hombre a la salvación o es principalmente una enseñanza para la promoción de la civilización y de lo temporal?

—La Doctrina Social de la Iglesia está construida sobre el Evangelio. El Evangelio debe guiar a los hombres a la salvación que se realiza plenamente en la dimensión escatológica. Esta dimensión escatológica de la salvación, además, en vez de reducirla, evidencia aún más la importancia de la temporalidad. Por tanto, todo lo que tiene que ver con un correcto progreso y desarrollo del hombre se sitúa en el orden divino de la salvación, que la Iglesia considera como misión propia suya. Sobre este tema se ha dicho mucho en la Constitución pastoral del Vaticano, II, encontramos mucho en los documentos de la Santa Sede. Una contribución especial sobre la cuestión me parece que viene del Sínodo de los obispos dedicado a la evangelización, y en la exhortación *Evangelii nuntiandi*, de Pablo VI. La Constitución pastoral pone en claro que, en relación con los dos órdenes el temporal (o histórico) y el escatológico, la diferencia sustancialmente entre el uno y el otro, de todo aquello que en el orden temporal, en el orden de la historia humana, sirve al bien, a la verdad, a la justicia, a la caridad en la sociedad también es importante para la salvación del hombre en la dimensión escatológica.

Por tanto la Doctrina Social de la Iglesia entra profundamente en el contenido de la evangelización. La doctrina social católica proviene de la misma raíz de la que proviene toda la doctrina de la Iglesia, toda la teología. Nace y se desarrolla junto a ésta, de la que es parte integrante. El Evangelio se dirige a todo el hombre; de manera especial se dirige a su razón. Y precisamente a través de la comprensión consiguiente de su contenido es como se forma toda la doctrina de la Iglesia, especialmente como teología. Sabemos la importancia que siempre ha tenido en la formación de la teología, el pensamiento humano, particularmente la filosofía, pero también las demás ciencias. Bástenos recordar la historia o el derecho. En esto contexto amplio y dinámico es donde conviene colocar la doctrina social católica como equivalente científico de la Doctrina Social de la Iglesia. Pienso que esta doctrina tiene esencialmente un perfil ético: es una ética social. Como se sabe, la Iglesia considera misión suya anunciar las verdades de fe y los principios de la moral. La anuncia también —incluso por encima de todo— en relación con la esfera social de la existencia humana. El Evangelio no es sólo el anuncio gozoso de la salvación y de la gracia, sino que es también el mensaje de la justicia y de la caridad en la sociedad.

Por lo que concierne a la llamada ética natural, la Iglesia se considera guardiana y maestra de la dicha ética. Las razones son diversas, pero en particular conviene hacer re-

ferencia a las palabras de S. Pablo en el capítulo II de la carta a los Romanos. Aquí el Apóstol hace referencia a los principios escritos en el corazón del hombre y a su naturaleza racional. Esta dimensión "interior" de la ley natural está muy próxima a la Iglesia, que se ve como sierva de las conciencias de los hombres y al mismo tiempo portavoz de la grandeza de su "interioridad". También los imperativos concretos históricos presentes en la última pregunta deben subir a este nivel. Por esto la Iglesia se atribuye una competencia específica en el campo de los principios de la ética social...

—La Doctrina Social de la Iglesia ¿es una especie de justo medio, que alguno diría dictado por su prudencia, entre marxismo y liberalismo? ¿O nace de una prospectiva para contraponerse a estas dos ideologías? En cualquier caso, ¿cuál es su originalidad y su especificidad?

—Pienso que la fuerza sustancial de la Doctrina Social de la Iglesia —y en consecuencia de la doctrina social católica— está en su originalidad. Estoy convencido de esta originalidad, que entiendo también como adecuación específica con la realidad. Esta originalidad (o —si queremos— especificidad) de la doctrina social católica corresponde a la originalidad del Evangelio mismo: en éste tiene su raíz y su fundamento. El Evangelio, en cambio, es original no sólo por su «teología»., sino también por su «antropología». La constitución *Gaudium et spes* lo hace notar en muchas ocasiones, pero sobre todo en el parágrafo 21. Por tanto el Evangelio es original por su modo propio de ver (¡o de revelar¡) la totalidad de los problemas del hombre, y naturalmente de los problemas del hombre en la dimensión de la comunidad, en la dimensión de la vida social. Aquí es necesario también hacer referencia a *Gaudium et spes*, sobre todo al parágrafo 24. Hoy se habla de cambio antropológico en la teología. Se podría decir —considerando ambos textos del Vaticano II aquí citados (que para la teología son una auténtica «mina de oro»)— que la antropología queda penetrada de manera particular por la teología. Ambos hechos dan testimonio de la originalidad del Evangelio, de la evangelización y por tanto de la Doctrina Social de la Iglesia, que toma impulso de aquí. Con la palabra originalidad intento entender también la adecuación específica a la realidad. Con el misterio de la Encarnación la realidad humana entera, y por tanto la realidad social, ha adquirido su dimensión divino-humana.

Evidentemente no es este el único motivo de originalidad de la Doctrina Social de la Iglesia, aunque ella no deje de ser la razón más profunda. He dicho que la originalidad de esta doctrina consiste en la visión global, que le es propia, de los problemas del hombre. También aquí existen muchas razones. Por ejemplo la importancia enorme que para la Doctrina Social de la Iglesia tiene el dogma del pecado original, la conciencia de lo que libera a la praxis social de ilusiones «idealísticas» (véase Rousseau) y permite buscar la proporción justa entre el contenido del mandamiento y el consejo evangélico. Existen, siempre han existido, en el campo económico-social soluciones que parecen perfectas en sí, pero que después en la realidad, o en la praxis, se convierten en ocasiones de nueva injusticia, permiten que aparezca el mal bajo una nueva forma... Debemos tener siempre ante los ojos la escena de Ananías y de Safira en los Hechos de los Apóstoles. También me vienen a la mente las palabras escritas por León XIII en la encíclica *Rerum novarum* a propósito de las medicinas que pueden, a veces, manifestarse más peligrosos que la misma enfermedad.

El campo social ha sido y seguirá siendo siempre terreno de continuas reformas. Es justo que sea así. Para determinar la dirección correcta de estas reformas me parece que es esencial conocer bien y en profundidad al hombre, «saber lo que hay en el hombre» como decía Cristo (Jo. 2,25).

¿Se puede decir que la Doctrina Social de la Iglesia marca la «aurea mediocritas» entre liberalismo y marxismo? ¿Es aceptable semejante opinión? Es cierto que hay muchos dispuestos a aceptarlo. A mí no me parece ni justa ni fundamentada. El liberalismo y el marxismo nacen de una raíz común, que es el materialismo sobre todo bajo la forma de economicismo. Éste conlleva a la subordinación de la persona a las cosas, en la teoría y en la praxis. También si estas dos direcciones están entre sí en abierta contraposición, se encuentran sobre un terreno común. La originalidad del Evangelio, y por tanto también de la Doctrina Social de la Iglesia que de él se deriva, tiene una raíz completamente diversa, en una visión distinta del hombre en el mundo, porque arranca del reconocimiento de su transcendencia como persona, y esto determina a la base misma en su relación con todo el orden económico, con la producción, el trabajo, el sistema político.

El marxismo es la praxis y la doctrina de la revolución de clase. Pienso que todavía más profundamente está inscrita en el corazón del hombre y de la humanidad la «revolución el Espíritu» que Cristo ha traído.

—*¿Cuáles son los motivos por los que, casi de improviso, la confianza de gran parte de los católicos ha disminuido, ante los análisis de la Doctrina Social de la Iglesia y se ha pasado de una acogida que antes parecía superficial y ahora alcanza un rechazo sin tener motivos aparentes, incluso habiendo insistido el magisterio en múltiples ocasiones que la Doctrina Social de la Iglesia es parte integrante de la concepción cristiana de la vida?*

—Con esta pregunta volvemos al punto de partida de nuestra conversación, es decir, a las críticas y objeciones dirigida a la Doctrina Social de la Iglesia. Si somos testigos del hecho que esta doctrina es rechazada desde diversos ambientes católicos o también por individuos concretos, esa es precisamente consecuencia de aquellas críticas. Podemos por tanto volver a ellas: ¡mira la primera pregunta¡ Muchas de las desconfianzas allí anticipadas a analizar la Doctrina Social de la Iglesia (o mejor, de la doctrina social católica) miran, si me puedo expresar así, a su misma forma doctrinal, al modo y al estilo de la sistematización. Bajo este aspecto a la doctrina social católica se le acusa de «abstracta», de tener «carácter sobre todo deductivo», poco abierta a lo empírico y a la inducción, o sea, de aquello que es la aportación en este campo de las numerosas y avanzadas ciencias particulares. Se puede sacar provecho de objeciones de este género sin renunciar a los fundamentos del sistema, sin perder nada de sus valores interiores. Si, en cambio, nos preocupamos —como resulta de esta pregunta— del rechazo de la Doctrina Social de la Iglesia que hacen hombres y ambientes católicos, entonces no está en entredicho la «forma doctrinal», el estilo y el modo de aplicarla. No se trata sólo de la óptica «académica». Para responder a la pregunta: ¿de qué se trata?, es necesario pasar a la esfera de las motivaciones. Me parece que éstas ya están contenidas en la pregunta misma, cuando se habla de «pasar de la *aceptación de la doctrina* social católica, que en el pasado había sido a veces superficial, a *un rechazo* que no parece que esté aceptablemente razonado».

Bien, pienso que ante esta pregunta es necesario plantearse toda una serie de preguntas auxiliares. En la base del proceso que nos interesa ¿no existe quizá una ignorancia misma de la cosa o un conocimiento sólo superficial y ocasional que abarque elementos secundarios (o incluso insignificantes), sin alcanzar el fondo de la cuestión?

En segundo lugar: se sabe que en este campo se cae muy fácilmente en la ilusión, en la fascinación de los eslogan, en el juego de las fusiones de políticas divergentes. ¿No tenemos, pues, nada que hacer en una confrontación entre «doctrina social» y una especie de «propaganda social»?

Un factor importante (en determinados casos incluso decisivo) es ciertamente «la ineficiencia» de la organización, por ejemplo, de los partidos políticos que se refieren a la Iglesia y a su doctrina social. ¡Pero esto no significa censurar esta doctrina! Pienso que no. Dios escribe (quizá normalmente) sus simples verdades en los vericuetos de la historia del hombre. A veces acontece un duro desencuentro para percibir una exactitud y una verdad de la que antes no nos habíamos dado cuenta. Vivimos en una época en la que estos desencuentros se están haciendo más duros.

—*¿Cuál ha sido en el ámbito no cristiano la acogida o el rechazo a la Doctrina Social de la Iglesia? ¿Cuáles han sido los motivos de tales posturas?*

—Es difícil dar una respuesta. Pienso que si encontramos incomprensión para la Doctrina Social de la Iglesia entre los cristianos mismos, en ambiente católico, con mayor razón esto puede suceder fuera de la Iglesia, del mundo cristiano, en los ambientes laicos, agnósticos, ateos. Los motivos pueden ser diversos. Ciertamente influye un motivo crítico de naturaleza intelectual. La mentalidad positivista no reconoce que puedan fijarse principios morales inviolables, desde el momento en que se atreve a describir qué cosa, en determinadas circunstancias, es o era considerada como bien o como mal. Para semejante mentalidad también, toda la «estructura de contenido antropológico» y con mayor razón la «teológica» de la ética social católica resulta impracticable. Esto no significa que entre los representantes de las llamadas ciencias positivas no se puedan encontrar hombres que infundan respeto para la Iglesia, para la ética católica, y también —más aún, quizá sobre todo— para la doctrina y la praxis social de la Iglesia, por sus méritos en este campo.

Declaraciones en este sentido se han dado en los últimos tiempos en Polonia, incluso por funcionarios del aparato oficial (por tanto más o menos «indirectamente» marxistas). Entre otras cosas, no se referían al pasado, sino a la situación presente, a la actualidad. Se reconoce que la Iglesia ha tenido un papel importante en la historia de nuestra nación y que también hoy ejerce un influjo positivo en muchos campos de la vida social. Está claro que esto no significa un cambio en la posición de los principios en las disputas de la Iglesia, del cristianismo y de la religión.

Particularmente significativas han sido las reacciones ante las intervenciones específicas de la Santa Sede en el campo de la doctrina social. Estas intervenciones no pasaron inadvertidas; pero, como se puede suponer fácilmente, la clave interpretativa era la marxista. Muy significativa fue, por ejemplo, la reacción a la encíclica *Pacem in terris*. Se tomaron posiciones sobre todo en las comparaciones de la segunda parte, y de ciertas expresiones en particular, sobrepasando totalmente a las de la primera. Como se sabe, en esta parte Juan XXIII indica los fundamentos de la paz, afirmando que tienen las propias

raíces en el reconocimiento y en el respeto de los derechos inalienables de la persona humana.

Igualmente significativa fue la reacción a la encíclica *Populorum progressio*. La prensa diaria llegó además a presentar esto documento como un acontecimiento que reconocía la posición del campo marxista. Este modo de reaccionar, de recibir la Doctrina Social de la Iglesia es comprensible. Puede también, en parte, representar la expresión de un diálogo *sui generis* (aunque una concepción semejante esté todavía «en embrión»: a dominar lo que no es diálogo, sino sobre todo manipulación unilateral de la opinión para sostener el monopolio ideológico del estado marxista). Por lo demás, ya había hablado León XIII de un componente de verdad y de legitimidad presentes en el programa del socialismo.

En cambio, no hay manera de aprobar las soluciones «conformistas» y esencialmente «oportunistas». Por ejemplo, en el periodo llamado estalinista y también después, un grupo que se definía «católico» y disponía claramente del apoyo de los funcionario del gobierno y del partido, intentó convencer a la opinión pública de la inexistencia de una verdadera «Doctrina Social Católica» y de la doctrina socio-económica, que en este momento del desarrollo histórico, los católicos debían abrazar, porque respondiendo a las intenciones sustanciales de la Iglesia y del cristianismo, era precisamente el programa del marxismo.

Pienso que en Polonia hemos llegado a vencer esta amenaza; pero mantengo que siempre es necesario estar en guardia contra ella.

—*¿Cómo ha nacido la Doctrina Social de la Iglesia y para responder a qué problemas?*

—Históricamente hablando, la Doctrina Social de la Iglesia, y con ella la doctrina social católica en el sentido actual de este término, ha nacido con la llamada cuestión social. Ha nacido también con la intención de solucionarla. Vayamos por tanto al siglo XIX y a las encíclicas de León XIII, aunque la cuestión social sea mucho más antigua. Muchos aluden a eso haciendo notar que la Iglesia ha llegado con más de medio siglo de retraso, si se comparan las fechas de la *Rerum novarum* (1891) y de la publicación del *Capital*, de Marx (1867, el primer tomo). La elocuencia de las fechas lo atestigua.

Otro problema es el de la relación entre enseñanza y acción, o sea, la cuestión de la praxis social cristiana. Se trata, en efecto, de una cuestión cuya importancia y significación desde el punto de vista del Evangelio, de la buena nueva para los pobres, los perseguidos, los débiles (y tales habían llegado a ser en el sistema de capitalismo liberal precisamente los obreros, el mundo del trabajo) es absolutamente fundamental. Por eso es justo que los cristianos se sientan culpables de su pasado, imputándose las negligencias y las pérdidas padecidas por su culpa en la misión de la Iglesia, de la evangelización, del testimonio vivo del Evangelio, en la obra de la salvación. Por eso Cristo invitaba a la vigilancia, exigía explícitamente la prueba de los hechos a la fe profesada por sus discípulos. Sobre esto no hay dudas.

Al mismo tiempo no se puede olvidar que León XIII, entrando con la encíclica *Rerum novarum* en el corazón de la cuestión obrera, no dudó en someter a un agudo análisis la concepción de la lucha de clases y del colectivismo proclamada por Marx y por los marxista como programa para resolver la cuestión obrera, ni dudó en condenar este pro-

grama, escribiendo que «un remedio puede revelarse peor que el mal» (Cfr. *RN*, nn. 3-5, 12, 14). Pero esto no les impidió reconocer a los portavoces de la solución colectivista la parte de legitimidad que les atañía.

Esta posición es significativa por muchos motivos. Entre otras cosas demuestra que la Doctrina Social de la Iglesia no nace sólo en el siglo XIX, sino que tiene un lejano pasado y una tradición. Por ejemplo, en la cuestión del principio de la libertad, León XIII se refiere a los argumentos de Sto. Tomás. Existe ciertamente todo un «corpus» de la doctrina social católica que ha encontrado su forma en el pensamiento escolástico e incluso antes en la patrística; y en última instancia todo hace referencia al Evangelio y a la enseñanza de los Apóstoles. Por tanto, es necesario decir que la actual Doctrina Social de la Iglesia no «ha nacido» en el siglo XIX, sino que, conservando la identidad del principio tradiciónal cristiano del ethos social, ha adquirido una nueva forma en los umbrales de nuestro tiempo y continúa formándose de acuerdo con su evolución y su crecimiento.

No se puede decir, por ejemplo, que León XIII rechazó el colectivismo como programa específico de solución, porque «en esencia» ya en la primera comunidad cristiana de Jerusalén estaba laigado al tema de Ananías y Safira. Muchas veces se ha vuelto sobre el problema de la «comunidad de bienes», al ideal comunista y se le ha negado jamás —como ideal— la superioridad respecto al sistema de la propiedad privada. Sólo se ha tomado en consideración con mucha atención la relación de esta propiedad con lo que se puede definir como «el estado de la naturaleza humana». Los argumentos de Sto. Tomás a favor de la propiedad, que León XIII aporta, aparecen extraordinariamente apropiados, si se mira desde la óptica de las experiencias del sistema de socialismo colectivizado realizado en una sociedad determinada (como, por ejemplo, en la actual Polonia). Pienso que encuentra una confirmación —naturalmente por contraste— el argumento llamado personalista. Por lo demás, con frecuencia «socialista» significa «anónimo», «sin la garantía de una responsabilidad personal»: y eso lo sufren los hombres y las sociedades. Otro aspecto del problema es el del sentido de la propiedad para la vida familiar. Todo aquello de lo que «diariamente» se escribe en la prensa, en libros y demás, se puede encontrar en la *Summa teologica* y antes incluso en los Hechos de los Apóstoles (cfr. *AA.*, 4, 34-35).

Con esto respondo a la pregunta sobre la fecha de nacimiento de la doctrina social católica.

—La Doctrina Social de la Iglesia ha tenido una desarrollo homogéneo desde León XIII hasta Pío XII. La enseñanza social de Juan XIII y de Pablo VI parece que representa un cambio de método y una transformación: ¿es una evolución o una fractura?

—La observación es justa y oportuna. Es fácil, en efecto, notar una unidad y una continuidad de la cuestión en la enseñanza Social de la Iglesia desde León XIII hasta Pío XII. En cambio, a partir de Juan XXIII se da un cambio, que continúa en la enseñanza de Pablo VI. Pienso además que este cambio no constituye una fractura entre la continuidad y la unidad.

Probemos, antes de nada, a definir en qué consiste este cambio. La cuestión tendría necesidad de una exégesis mucho más profunda y de una caracterización muy detallada, pero limitémonos a elegir los momentos que parecen —al menos a mí— más significati-

vos. Este cambio no consiste en la interrupción de cierta continuidad unitaria, sino en un claro cambio de acentos. Por eso, en primer lugar, los documentos de magisterio pontificio usan una óptica diversa: si antes se trataba de una visión «interna al sistema», unida a la crítica y simultáneamente al interno de corregir el sistema capitalista para salvaguardar la integridad de la vida social y económica del shock de la revolución y del colectivismo marxista. A partir de Juan XXIII (y precisamente de la encíclica *Mater et magistra*) esta óptica cambia: se toman en consideración el mundo entero y toda la humanidad, la división entre los dos mundos: el mundo rico, económicamente avanzado que posee y usa por encima de cualquier medida, incluso a costa de explotar al segundo mundo, y el mundo pobre, económicamente atrasado, que posee y usa por debajo de las justas necesidades, que es explotado. Este «segundo mundo» se suele denominar «tercer mundo» y pertenece básicamente a la mitad meridional del globo y se caracteriza por el gran incremento demográfico. Así la óptica «de los mundos» (y sobre todo del «tercer mundo») ha tomado el puesto de la antigua visión, la llamada «óptica occidental» típica del periodo que se daba entre León XIII y Pío XII. En consecuencia ha cambiado también el carácter de los documentos: ha llegado a ser, en cierto sentido, menos deductivo, menos focalizado sobre los principios, y ha tomado una forma más inductiva, descriptiva, más concentrada en los hechos.

Me parece que este es el primer rasgo característico de ese cambio. En segundo lugar, también se puede advertir (sobre todo si partimos de la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII y continuamos a través de todo el magisterio de Pablo VI tan rico sobre el tema de la paz) una conexión evidente entre el conjunto de los problemas económico-sociales y el problema de la paz mundial. En la raíz está la justa convicción de que la causa de la guerra (la terrible Segunda Guerra Mundial y una futura guerra nuclear de proporciones inimaginables) está rodeada no sólo por la injusticia del sistema económico-social, sino también de cualquier violación de derechos fundamentales del hombre. Una gran sabiduría se manifiesta en la posición de Juan XXIII y de Pablo VI y de toda la contemporánea Doctrina Social de la Iglesia. Se podría decir que, en el momento del «cambio», esta doctrina, en cierto sentido, se ha «superado» a sí misma y que, a la vez, se ha encontrado en el centro mismo de las tensiones esenciales de la segunda mitad del siglo XX. Por tanto, es perfectamente adecuada y capta el fondo de los problemas de nuestro tiempo.

Teniendo en cuenta esto, ¿se puede hablar de solución de continuidad en la enseñanza social de la Iglesia? Pienso que de ninguna manera. Es sólo otra prueba de que esta doctrina posee una dinámica interna propia, que le viene de la fuerza y, en cierto modo, de la fecundidad del aquel nivel fundamental primero, que se encuentra en el mismo Evangelio y que, de cierta manera, es «independiente» de los contextos históricos, diversos y cambiantes. Eso no significa que sea «a-histórica», sino que en su relación con estos contextos manifiesta, antes sus exigencias, un nuevo rostro de verdad y de rigor. La evolución de la que estamos hablando deriva también de la función propia de la sabiduría y de la prudencia, llamada antiguamente *«auriga virtutum»*. La prudencia enseña a mirar y a leer los «signos de los tiempos» (como subrayaba el papa Juan XXIII), la sabiduría lleva al corazón de los problemas que se esconden en el alma y en la historia del hombre. La Doctrina Social de la Iglesia no puede ser rígida, debe dejarse guiar por la sabiduría y por la prudencia. Esto le asegura continuidad y desarrollo homogéneo.

—*¿Usted cree ahora en la doctrina social o sustancialmente la considera caducada y superada?*

—La respuesta a esta pregunta está contenida en cierto sentido en todo lo que he dicho hasta ahora. Sobre todo pienso que no se trata de una declaración sobre el tema de mi relación personal con la doctrina social católica o, mejor aún, con la Doctrina Social de la Iglesia. La considero sencillamente como parte integrante de la misión pastoral y docente que Cristo mismo ha confiado a la Iglesia. Más aún: la considero estrechamente ligada a la enseñanza de Cristo. La Iglesia, en efecto, no proclama sólo la enseñanza de Cristo, sino a Cristo mismo. En este sentido su doctrina no pierde jamás actualidad.

Está claro, en cambio, que la Iglesia, la Santa Sede, los Episcopados, y al fondo de ellos los teólogos, los estudiosos, aquellos que se ocupan de la pastoral, los laicos, todos debemos vigilar continuamente para no ir retrasados en relación con los problemas reales y con los procesos sociales. Esto ha sido definido por Juan XXIII y por el concilio: lectura de los «signos de los tiempos». ¿La Iglesia los lee? ¿Está atenta la Iglesia? En este punto se podría suscitar el conocido problema del progresismo y del conservadurismo (integrismo). Pero evitémoslo. Así, en la Doctrina Social de la Iglesia, el esfuerzo por mirar los problemas reales, la preocupación por poner los acentos justos, deben ser constantes. La Iglesia debe continuamente «extraer de su tesoro cosas nuevas y cosas antiguas» (Mt 13,52). O sea, de alguna manera, mirar al fondo de las nuevas realidades, mediante lo que es eterno e inmutable. Cuanto constituye la «sustancia» misma del mensaje evangélico no está «superado» jamás, es el núcleo mismo de la Doctrina Social de la Iglesia. Este núcleo está plasmado en la enseñanza sobre el hombre-persona, sobre su vocación y su relación fundamental con la sociedad, con las diversas comunidades. En la constitución *Gaudium et spes* encontramos una concepción sintética de todos estos problemas.

Según la tradición tomista, que fundamentalmente expresa una buena parte de la verdad cristiana, sólo el hombre como persona es un ser sustancial, la sociedad es un conjunto de relaciones y por tanto una realidad contingente que en las diversas comunidades y grupos presupone esta única sustancia que es el hombre. Esta concepción es de suma importancia. En ella radica la defensa contra el colectivismo y también contra el individualismo, el totalitarismo y el economicismo. En ella está la clave para comprender el concepto, y antes aún la realidad, de la «alienación» (aunque esto sea un concepto de la filosofía social y no pertenezca a la tradición tomista). En ella está el fundamento para establecer lo que es o lo que puede ser la alienación del hombre y lo que no lo es. Finalmente, aquí tenemos el fundamento para vencer esta alienación.

Así pues, la fuerza de la Doctrina Social de la Iglesia parece ser ante todo el «antropo-centrismo» del Evangelio que forma parte de su «teo-centrismo» puesto que «Dios ha amado tanto al mundo —y en este mundo sobre todo al hombre— que le ha dado a su Hijo Unigénito, para que ninguno muera, sino que tenga la vida eterna (Jn 3,17).

—***¿Cuáles son los grandes problemas a los que debería intentar responder la Doctrina Social de la Iglesia: la familia, el nuevo orden económico internacional, el nuevo orden político internacional, el capital y la propiedad, la empresa, la explosión demográfica, la paz y el peligro de la guerra nuclear, la defensa de los derechos humanos fundamentales?***

—A cada uno de ellos, diría. Algunos son «tradicionales», como la «familia», el «capital» y la «propiedad», la «empresa». Otros pertenecen exclusivamente a nuestra época, como, por ejemplo, la explosión demográfica, el peligro de guerra nuclear, la defensa de los derechos fundamentales del hombre, el nuevo orden internacional, sea económico o político. Además, la diferencia entre problemas «antiguos» y problemas «contemporáneos» es sólo aparente, puesto que los problemas definidos como «antiguos» tienen su propio perfil contemporáneo, como, por ejemplo, el matrimonio y la familia. Su misma realidad actual, como el conjunto de los problemas ético-sociales ligados a ella, son muy diferentes de los del pasado. Naturalmente es necesario tomar en consideración el lugar, el nivel de civilización, de industrialización, etc. Efectivamente, estas circunstancias contingentes alteran el perfil de la familia y de los problemas ético-sociales ligados a ella.

En general pienso que no sólo y no tanto los problemas mismos sean nuevos , sino que más bien se trata de un nuevo punto de vista general, o sea, del modo de mirarlos. De ello ya hemos hablado antes. La visión «del mundo» usada por Juan XXIII se diferenciaba de la precedente del «capital-trabajo» en su dimensión «occidental». Hoy quizá estemos ya en la óptica «progreso-autodestrucción», como indican directamente algunos de los temas señalados.

Para responder a la pregunta, acepto que todos los problemas antiguos y modernos, están presentes en la Doctrina Social de la Iglesia, vistos en toda su verdad, a la luz de los principios ternos, pero teniendo en cuenta, a la misma vez, las situaciones históricas, específicas (es decir, contemporáneas).

A los problemas ya indicados añadiría otros. Me parece, por ejemplo, que el interés por el orden internacional seguirá siendo abstracto si en la Doctrina Social de la Iglesia no nos ocupamos de la problemática de la nación, de su naturaleza, de sus derechos inalienables. En efecto, nosotros los europeos —y Europa es en cierto sentido la madre de las naciones— somos testigos del nacimiento de naciones en otros continentes, allí donde hasta no hace mucho tiempo apenas se podía hablar sólo de tribu, hoy, en cambio, parece que a la descolonización, al nacimiento de nuevos estados le ha precedido una plena formación de naciones. Al mismo tiempo asistimos al sometimiento de naciones de muy antiguas, con una cultura propia, etc. Es todavía actual la cuestión de las relaciones entre «universalismo» e «internacionalismo», o sea, el problema de las fronteras éticas de éste último.

Existe una analogía entre el conjunto de los derechos del hombre y el de los derechos de las naciones. Una nación tiene su especificidad, una característica propia, estrechamente ligada a su historia del hombre. Una nación es una cosa distinta del Estado: se puede parecer principalmente a la familia. Como la familia -y principalmente mediante la familia- educa al hombre. En la vida de la humanidad las naciones son la fuente del auténtico pluralismo, caracterizado por el enriquecimiento recíproco a través de la multiplicidad de las culturas, de las tradiciones, de las historias. Pienso que el tema de la «nación» y de la nación desde el punto de vista ético, es uno de los problemas fundamentales en la doctrina social católica. No me gustaría caer aquí bajo la sospecha de «nacionalismo»: se trata realmente de la verdad del hombre, de su fundamento en una herencia precisa, de la educación, de un sano «ordo caritatis». No olvidemos que la Iglesia ha sido madre y educadora de las naciones. Y quiere serlo todavía.

Desde el momento en que hablamos de cierto sano pluralismo en la estructura y en la organización de la vida social (a diversos niveles y en diversas esferas), me gustaría llamar la atención sobre la importancia del principio de subsidiariedad. Pienso que contienen un importante antídoto contra diversos tipos de monismo no tanto ideológicos cuanto prácticos (o incluso práxicos). El principio de subsidiariedad está muy próximo al modelo evangélico de «comunidad». La Doctrina Social de la Iglesia es el primer portavoz legítimo de las comunidades. He aquí un gran tema de nuestros tiempos.

De manera análoga, el tema de nuestros tiempos no debe ser tanto la «socialización», la realidad de las nuevas relaciones sociales, como ha señalado agudamente Juan XXIII y el concilio, sino la relación fundamental interhumana: de hombre a hombre, al que se refiere principalmente el concepto de «prójimo» y el mandamiento del amor al prójimo. Para mí es siempre un problema indicar dónde se inicia la ética social: en el punto de la sociedad o sobre todo en el de la «comunidad interhumana», comunidad o mejor aún «communio». Personalmente estoy convencido que no se puede «saltar» esta situación. Es, en cierto sentido, lo fundamental.

—¿Cuál es la capacidad intrínseca de la Doctrina Social de la Iglesia, en su forma actual, para generar praxis?

—Pienso que para comprender todas las dimensiones de esta pregunta sobre la capacidad de pasar de la teoría a la práctica es necesario planteársela al mismo Evangelio ¿Cuál es su capacidad en este campo? ¿En qué medida el Evangelio se ha convertido y llega a ser fuente de diversas «praxis» humanas? Añadamos inmediatamente que la praxis «humana», cuya fuente debe ser el Evangelio, se mide no sólo con la medida del bien y del mal «temporal» —sino que se mide también en el horizonte del Reino—. Deseo que esto permanezca sólo como «fondo» para nuestras consideraciones en el ámbito de esta pregunta y respuesta. El horizonte del reino que no es de este mundo, como ha afirmado Cristo ante Pilato, no significa una huida de todo lo que es temporal, de la realidad terrena. Al contrario, esto es una afirmación que la confirma. Este es desde el comienzo el estilo de la «praxis» cristiana. De este modo se ha expresado en el documento excepcional del Vaticano, que es la Constitución *Gaudium et spes*. Y simultáneamente, es típico de este estilo extraer el sentido y el valor de lo que es temporal y terreno del tejido del Verbo de Dios, de su núcleo simple y potente.

Desde el momento en que se habla de la Doctrina Social de la Iglesia como de lo que constituye la fuente de la «praxis», debe plantearse rápidamente otra pregunta: ¿de qué «praxis» se trata? ¿De cual puede tratarse? ¿Se trata quizá de la praxis «política» o de la «apostólica»? Quiero añadir que no es necesario ver una antinomia entre estas dos preguntas, pues equivaldría a la antinomia y a la contraposición «Iglesia-mundo». A esto ya le ha dado el Vaticano II respuesta. En esta pregunta en necesario ver dos dimensiones de la praxis cristiana, tan íntimamente ligadas, que ha creado a la misma vez un horizonte integral de la Iglesia y del mundo. Se puede también decir: el horizonte de la Iglesia en el mundo y, simultáneamente, del mundo en la Iglesia.

Ciertamente que estamos muy lejos de la teoría de los «dos poderes» u otras formulaciones medievales de la relación entre los dos ámbitos de la praxis que derivan de la Doctrina Social de la Iglesia, de la ética social: praxis apostólica-praxis política. La solución contemporánea encuentra su expresión en la Constitución pastoral tomando en

consideración, entre otras cosas, la formulación del principio de la autonomía de la realidad temporal (cfr. *GS*, n. 36).

Teniendo ante los ojos todo esto, sobre todo es necesario afirmar que a la Doctrina Social de la Iglesia le es extraña, más aún si se contrapone, la praxis que se define con la fórmula *politique d'abord*. En primer lugar, en efecto, a los principios más profundos de esta doctrina se contrapone la concepción del primado de la política sobre la ética. En segundo lugar la forma fundamental de praxis, que deriva de la doctrina social, es la «praxis apostólica». La praxis política como fruto de la doctrina social católica tiene la propia razón de ser, ciertamente una plena razón de ser, en estas dos premisas. Tal posición puede parecer un debilitamiento de las posibilidades prácticas, se puede suponer que éstas condenan a la ineficiencia a la Doctrina Social de la Iglesia. Cristo ha dicho a sus discípulos que den al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. La doctrina social cristiana y la praxis social cristiana no se reducen nunca a la dimensión del César y de lo que es del César: no se dejará «absorber» por la política. De ella siempre mantiene una cierta distancia, incluso cuando se empeña en la misma directamente. No hay duda de que en esto consiste la dificultad de hacer una política cristiana o también que de que los cristianos hagan política.

¿Es esto debilidad? ¿No es ante todo aquella fuerza que la Iglesia en cuanto tal —y a la misma vez los cristiano por la razón misma de la propia fe ética y de la propia visión del mundo— debe ser en el mundo, se debe permanecer «sal de la tierra»? El primado de la ética sobre la política y la «praxis apostólica» como forma fundamental de la praxis, que nace de la enseñanza social de la Iglesia, abren continuamente a la política misma otra dimensión prospectiva y es por esto por lo que las necesita.

Añadiré que nuestras experiencias polacas de los últimos treinta años, y es sabido de qué experiencia se trata, confirman de cierta manera en qué medida es exacta esta posición.

—*¿Qué nueva fase se puede prever o es oportuno prever para la Doctrina Social de la Iglesia? ¿Una fase de petición de ayuda a los agentes técnicos, expertos en las distintas disciplinas sociales, para delinear mejor un proyecto de futuro, o una fase profética de constante reclamo a los grandes valores?*

—Pienso que todas estas formas de actividad en el ámbito de la doctrina social católica deben ser previstas y —donde sea posible— activadas. No olvidemos al respecto que los diversos ambientes corresponden diversas posibilidades. No existe en cualquier lugar universidades católicas y obreros del trabajo científico. No disponemos en todas partes de los mismos medios técnicos ni financieros. No podemos apoyarnos por todas partes en la actividad práctica de las organizaciones católicas de laicos. Incluso son diversos los caminos que la verdad ha de recorrer fatigosamente: a veces donde le son cerradas todas las vías desde el punto de vista humano, ella se construye otra nueva. En ocasiones sucede que allí donde existen todas las condiciones externas, los llamados «medios ricos» estamos inesperadamente como si tuviéramos las manos vacías.

La etapa posconciliar ha vivido muchos de estos desafíos y desilusiones. Por esto es justo, como ha subrayado el Concilio, confiarse en los medios pobres. En el problema cuyo fin es el hombre (incluso diré una cosa impropia desde el punto de vista del primado de la persona) el medio más importante es el hombre mismo. Lo que más cuenta es

que ellos permanezcan sensibles a la verdad y, como declara el concilio, que conserven «un deseo irrenunciable de dignidad».

¿Se puede prever una nueva fase, como una nueva etapa de la doctrina social católica? Pienso que sí. El Vaticano II contiene en sí el programa completo de esta etapa. En efecto, al contrario de cuanto se ha dicho por aquí y por allá, no nos encontramos ahora «fuera» del Vaticano II. Pienso que estamos lentamente entrando en el periodo de su actuación operativa y esto vale también para la doctrina social. Obviamente se trata, como hemos dicho ya, de una realización desde el punto de vista «operativo». Pero, ante todo, quiero referirme a la última formulación. En la pregunta se ha dicho: la «fase profética» poniendo este término en contraposición a toda la realización «operativa» coherente, como si, frente a la Doctrina Social de la Iglesia, se planteara la alternativa: o realización práctica o profetismo, o sea, la proclamación (pero como si se tratara de pura proclamación) de los grandes contenidos, principios y valores.

Me gustaría discutir esta propuesta por muchas razones (evidentemente si la he entendido bien). Date cuenta: es propio, según este criterio, que los adversarios ideológicos estén acostumbrados a juzgar la aportación de la Iglesia en los diversos campos de la «cuestión social», pero esto no quiere decir que lo debamos repetir también nosotros.

Además, este punto no es aquí lo más importante. Lo más importante es el sentido de esta fase profética como ha sido definida en la pregunta. Aquí el entendimiento exacto está indicado por el Vaticano II y sobre todo por su enseñanza (en la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium)* sobre la participación de todo el Pueblo de Dios «en el triple oficio», en la triple misión de Jesucristo: la misión sacerdotal, profética y real. Esta enseñanza penetra todos los documentos de Concilio. Sobre todo resuena potente en el decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem.* A la luz de esta enseñanza la función profética no consiste sólo en la proclamación de grandes valores y de verdades fundamentales del orden social: consiste también en el testimonio de la vida, de la acción, del compromiso y de la responsabilidad.

Es como «una proclamación universal» acogida por todos y simultáneamente dirigida a todos. Aquí es necesario que tenga en cuenta la serie completa de documentos conciliares.

Si recuerdo esto es porque quiero confirmar, de la manera más fuerte posible, esta premisa de la «fase profética» de la doctrina social de la Iglesia de la que se habla en la pregunta. Es precisamente así. Estoy profundamente convencido de que tenemos a la vista, más aún estamos ya entrando, en esta fase. Quizá ayer, y también hoy, lo que pertenece a la doctrina social católica ha sido considerado como una especie de accesorio de la fe privada y de las prácticas religiosas de algunos cristianos, es decir, de los activistas o de los políticos. En cambio el concilio recuerda la participación de todos en la misión profética de Cristo. Así aparece la consecuencia de la participación común en la misión de la Iglesia, la consecuencia de la «praxis apostólica» universal como elemento de la fe viva. No se parte de las «ocasiones solemnes», sino de la «vida cotidiana».

Me parece que, de acuerdo con el aumento de situaciones político-sociales provocadas por ideologías anticristianas (de cariz sea de izquierda o de derecha), se renovará y se desarrollará una conciencia cada vez más universal de estas verdades, de estos principios, valores y posturas de la vida, que corresponden a la Doctrina Social de la Iglesia. Con mucha frecuencia, incluso en ausencia de un conocimiento formal de su contenido,

se encontrará automáticamente con la conciencia de los hombres y de las sociedades. Para los creyentes constituirá sencillamente el componente vivo de su fe. Para los hombres alejados de la Iglesia se convertirá en el espacio para aproximarse a los creyentes en el plano de las ideas (como confirmamos con frecuencia en nuestra realidad polaca). Se dan por la fase «profética» de la doctrina social católica. Por profetismo entiendo no sólo la «proclamación de la verdad» sino también el encuentro efectivo de esta verdad con la vida. A veces esto sucede quizá a través de caminos tortuosos de la vida de cada sociedad, de la vida de la humanidad.

Semejante premisa está claramente a favor de la necesidad de la proclamación y de la realización de un modo adecuado para la Doctrina Social de la Iglesia: metódico y organizado.

—*¿Se puede, según su parecer, conciliar el pluralismo de las opciones políticas y temporales de los cristianos con las indicaciones y directrices de la Doctrina Social de la Iglesia?*

—Ante todo debo afirmar, en primer lugar, que en las realidades temporales de mi país tengo poco experiencia debido a la cuestión concreta de la opción de la dirección política y de la forma concreta de activismo político. Porque los católicos en Polonia no tienen, desde hace treinta años, ninguna posibilidad concreta. Ha habido un intento, conocido incluso en el exterior, del grupo parlamentario «Znak». No hace mucho tiempo que ha aparecido en Alemania un libro que cuenta con detalle la historia de este intento hasta nuestros días. Sabemos que en los sistemas totalitarios no hay prácticamente espacio para los cristianos, para la participación activa en la vida política del propio país. No cambian la situación las declaraciones contenidas en las leyes, en la Constitución o en los parágrafos de los documentos internacionales. Un compromiso político auténtico puede estar unido sólamente a una democracia auténtica.

¿Entonces qué queda? ¿La ausencia? ¿El rechazo? ¿La resistencia pasiva? ¿Un absentismo programado? El proverbio dice: «Los ausentes siempre se han equivocado.» Por tanto el cristiano en cuanto tal no puede no estar presente, pero al mismo tiempo no puede crear falsas apariencias, no puede confirmas con su presencia lo que no está en sintonía con sus convicciones, su fe, su concepción del mundo, su ética. Esas son las consecuencias correctas de la ética católica y del evangelio.

Por esto, en el contexto de la realidad de la que hablo, de la que me importa como cristiano y como hijo de mi patria, como persona que ama esta patria, en el contexto de la realidad actual, que es ésta y no otra (no es necesario hacerse ilusiones sobre este punto) el cristiano puede hacer de manera particular una experiencia de la verdad de la Doctrina Social de la Iglesia y del evangelio social de nuestro tiempo.

Quizá es una paradoja, pero es exactamente así: gracias a esta ausencia, es decir, a la imposibilidad de un compromiso auténtico de los cristianos en la vida política, la Iglesia está presente. Quizá está todavía más presente a través de esta ausencia. Esta «ausencia», en efecto, tiene su propia elocuencia, contiene su propio juicio aunque no lo pronuncia. Pero el juicio es evidente y unívoco. ¿Cómo se puede hablar de justicia social fundamental en un sistema en el que los cristianos, que son más de 90 por ciento (basándose en las estadísticas de los bautizados), están en parte condenados a no comprometerse, a

no poder realizar una verdadera opción de orientación política, de compromiso en las cuestiones públicas de la propia patria?

Para que esta ausencia real de los cristianos en política se convierta *à rebours* en una presencia elocuente de la Iglesia, esta Iglesia debe ser fiel a sí misma, o sea, fiel al Evangelio. Debe poner este problema en el fondo de la propia preocupación, de la propia oración, del propio compromiso pastoral, del propio apostolado, del propio sacrificio.

En virtud, pues, de la cuestión misma de la opción que orienta la política en la situación en la que viven los cristianos en democracia, es decir, si es posible y en qué medida el pluralismo, pienso que sí. Más aún, estoy convencido, basándome en hechos y declaraciones diversas. Además, como ya he dicho, no tengo experiencia y por tanto no puedo decir mucho. Puedo sólo imaginarme ciertas situaciones.

Estoy convencido de que la posibilidad de optar por una determinada orientación política, por una forma determinada de compromiso político en la realidad política del propio país, tomada por cristianos que viven en condiciones de auténtica democracia, por principio, sufran de limitaciones inevitables. El cristiano no puede negar en el propio compromiso político lo que deriva de su fe, de su concepción del mundo, de sus principios morales, de su ética social. Pienso que las indicaciones de la Doctrina Social de la Iglesia en este campo son suficientes. Para lo demás es la propia conciencia: una conciencia rectamente formada.

En cada situación el trabajo sobre una sólida formación de la conciencia es una de las tareas fundamentales de la Iglesia. Según la enseñanza del Vaticano II esta tarea está unida a la misión real de Cristo. En relación con la pregunta de Pilato si Él era quizá rey, Jesús respondió: «Para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad.» La realeza del hombre está ligada, en una gran parte, a la rectitud de la propia conciencia.

(Traducción del polaco de Rosangela Libertini y de Etta Tartagni.)

CRÓNICAS

Programas Master 2000-2001

VÍCTOR MARTÍN GARCÍA
JOSÉ CARMELO LISON ARCAL*

En el 50 aniversario de la fundación del Instituto Social «León XIII», el día 2 de febrero del año 2001 con el patrocinio de la Fundación Pablo VI tiene lugar el comienzo del primer curso: MASTER EN SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN: *«Sociología y tecnologías de la Información»*.

Está dirigido fundamentalmente a titulados y estudiantes del último curso de carrera de sociología y materias afines, y a profesionales relacionados con el mundo social y las tecnologías de la información y comunicaciones.

El curso se plantea como objetivo fundamental elevar el nivel de conocimientos, teóricos y prácticos de los alumnos, en el área de la Sociedad de la Información, además de proporcionarle las técnicas (cuantitativas y cualitativas) que le permitan analizar los cambios sociales que se están produciendo, debidos fundamentalmente a la utilización de las Tecnologías de la Información y Comunicaciones en numerosos campos de la sociedad y poder así integrarse con facilidad en el mundo laboral.

Estos objetivos generales se han dividido en los siguientes objetivos específicos:

* Adquirir los conocimientos teóricos necesarios para abordar con éxito el análisis de la sociedad de la información.
* Aprender técnicas de investigación sociológica utilizando programas informáticos y medios audiovisuales.
* Aprender a investigar las nuevas formas de mercado así como las técnicas de mercadotecnia asociadas con ellas.
* Familiarizarse con las principales herramientas y aplicaciones informáticas asociadas con el desarrollo de la sociedad de la información (Internet, comercio electrónico, gestión del conocimiento, etc.).

METODOLOGÍA

Tiene una duración mínina de 500 horas (50 créditos) divididas en tres módulos de 150, 150 y 200 horas respectivamente que pueden cursarse de forma independiente, en un horario de fin de semana (viernes tarde y sábado).

Además para la adecuada integración de los alumnos en los contenidos del curso se imparten dos módulos básicos, de 70 horas de duración uno de *fundamentos sociológicos*

* Coordinadores del Master en Sociedad de la Información.

y otro de *fundamentos informáticos* en un horario entre semana y durante los meses de febrero y marzo.

Programa del curso

Cada uno de los módulo: A, B y C consta de cuatro asignaturas, y los módulos fundamentales S e I de tres asignaturas con el siguiente formato:

Módulo A. Técnicas de Investigación Sociológica

Con 150 horas de duración y coordinado por el profesor Dr. José Antonio Arnal Torres (Facultad de Sociología «León XIII» consta de las asignaturas:

A-01 Técnicas cuantitativas de investigación sociológica con programas informáticos (40 h.).
A-02 Técnicas cuantitativas de investigación sociológica con programas informáticos (40 h.).
A-03 Técnicas de investigación sociológica con medios audiovisuales (35 h.).
A-03 Técnicas de investigación de mercados (35 h.).

Modulo B. Sociología de las Tecnologías de la Información

Con 150 horas de duración y coordinado por el profesor Dr. José Sánchez Jiménez Torres consta de las asignaturas

B-01 Las nuevas formas de estratificación en la aldea global.(35 h.).
B-02 Sociedad de la información y del conocimiento (40 h.).
B-03 De la sociedad industrial a la sociedad red: realidades vigentes y compromiso ético-social (40 h.).
B-04 La nueva economía y sus relaciones laborales (35 h.).

Módulo C. Fundamentos Informáticos de la Sociedad de la Información

Con 200 horas de duración y coordinado por el profesor Dr. Luis Joyanes Aguilar (Facultad de Informática) consta de las asignaturas:

C-01 Marketing en Internet y en la nueva economía (50 h.).
C-02 Gestión del conocimiento (50 h.).
C-03 Comercio electrónico (50 h.).
C-03 Desarrollo de aplicaciones en Internet (50 h.).

Módulo S. Fundamentos de Sociología

Con 70 horas de duración y coordinado por el profesor Dr. José Carmelo Lisón Arcal (Facultad de Sociología «León XIII», y orientado para aquellos alumnos no procedentes de sociología, consta de las asignaturas:

S-01 Introducción general a la teoría sociológica (20 h.).
S-02 Técnicas de investigación sociológica (30 h.).
S-03 Estructura social contemporánea (20 h.).

Módulo I. Informática fundamental

Con 170 horas de duración y coordinado por el profesor Dr. Víctor Martín García (Facultad de Informática) y orientado para aquellos alumnos que no hayan tenido contacto con la informática, consta de las asignaturas

I-01 Laboratorio de programas de aplicación (20 h.).
I-02 Fundamentos de informática. Teoría y laboratorio (20 h.).
I-03 Laboratorio de Internet (20 h.).

Descriptores de la asignatura

Módulo A. Técnicas de Investigación Sociológica

A-01 Técnicas cuantitativas de investigación con programas informáticos

Profesor encargado: D. José Antonio Arnal Torres. Facultad de Sociología «León XIII».

Esta asignatura tiene como finalidad enseñar a manejar los principales programas de análisis cuantitativo que existan en el momento en el mercado. Por ejemplo, el SPSS Base 10.0 en castellano, e incluiría: Creación de archivos, definición de variables, entrada de datos, tablas de frecuencia, estadísticos usuales, tablas de contingencia, comparación de medias, análisis de varianza, correlación y regresión lineales. Prácticas en la creación y explotación de datos.

A-02 Técnicas cualitativas de investigación con programas informáticos

Profesor encargado: D.ª Maribel Jociles Rubio. Facultad de Sociología. UCM.

Esta asignatura tiene como finalidad enseñar a manejar alguno de los principales programas de análisis cualitativo que existan en el momento en el mercado. Aprendizaje del software de análisis de datos cualitativos Atlas-ti, UCINET, aplicable al análisis de textos tales como la narrativa entrevistas de grupo, entrevistas no estructuradas, correspondencia, etc. Aplicaciones informáticas al análisis de redes sociales (Social Network Analysis).

A-03 Técnicas de investigación con medios audiovisuales

Profesor encargado: D. José Lisón Arcal. Facultad de Sociología «León XIII».

Es una asignatura de carácter eminentemente práctico que enseñará a los alumnos una serie de técnicas de investigación sociológica basadas en el uso de medios audiovisuales (fotografía, vídeo, escáner y tratamiento informático de imágenes para retroali-

mentación en entrevistas, etc.). Se tendrán muy en cuenta las posibilidades que abren la incorporación de las últimas tecnologías y al concluir el curso los alumnos sabrán hacer uso de ellas con cierta soltura. Para la realización de este curso será necesario que los alumnos tengan acceso a un ordenador con escáner e impresora en color.

A-04. Técnicas de investigación de mercados

Profesor encargado: D. Javier Sánchez Carrión. Facultad de Sociología UCM.

Deberá profundizarse en las aplicaciones de la investigación comercial (Test de producto, mercado, etc.), así como en el análisis estadístico de la información utilizando, de forma preferente, en este área: Análisis multivariante, análisis factorial, análisis de correspondencias, segmentación. Utilización de los programas o paquetes DYANE y GANDIA BARBWIN 3.0.

Módulo B. Sociología de las Tecnologías de la Información

B-01. Las nuevas formas de estratificación en la aldea global

Profesor encargado: D. José Luis Anta Félez. Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas. Universidad de Jaén.

Esta asignatura, aunque de carácter eminentemente teórico, deberá plantear una análisis de cómo la revolución tecnológica de la información ha contribuido de manera decisiva al desarrollo de nuevas formas de organización social y de relaciones sociales, culturales, políticas y económicas. La aldea global es una realidad que implica además la intervención de fuerzas mundiales en su orden social y el surgimiento de complejas redes de relaciones que afectan a todos y tienden a imponer su propio modelo de desigualdad de una forma hasta ahora nunca experimentada en la historia de la humanidad. Es preciso, por tanto, entrar en el análisis de ese nuevo orden social emergente, su solapamiento con el hasta ahora vigente, y las implicaciones visibles y previsibles de su implantación selectiva y segmentada.

B-02. Sociedad de la Información

Profesor encargado: D. Luis Joyanes Aguilar. Facultad de Informática UPSAM.

En esta asignatura analiza los impactos sociales, económicos, culturales y políticos de las tecnologías de la información y las comunicaciones en la sociedad. También se estudia la evolución de la sociedad de la información y del conocimiento a través de los proyectos institucionales desarrollados en diferentes ámbitos que van desde España en particular y la Unión Europea como contexto más amplio, a los casos de Estados Unidos, de Japón y el Pacífico y, por supuesto, de Latinoamérica. Además, se prestará especial atención al análisis de toda una serie de temas, conceptos y procesos claves para comprender en profundidad las implicaciones de la informacionalización y la globalización: cibersociedad y cibercultura, nuevas formas de organización del trabajo y teletrabajo,

educación y formación virtuales, ética y códigos deontológicos en el uso de Internet, protección de datos, protección de derechos intelectuales, *outsoucing*, comunidades virtuales, democracia electrónica, prensa digital, los nuevos media, etc.

B-03. De la sociedad industrial a la sociedad red: realidades vigentes y compromiso ético-social

Profesor encargado: D. José Sánchez Jiménez.

La vida corre demasiado deprisa y los cambios sociales producidos a lo largo de las dos últimas décadas aventuran una lucha entre las incertidumbres que se acumulan y las esperanzas de futuro que las nuevas tecnologías de la información y la comunicación son capaces de descubrir, de ordenar y de hacer presentes.

La revolución tecnológica, sin embargo, ha modificado revolucionariamente las bases de la sociedad y el proceso de globalización amenaza con nuevas formas de estratificación de pueblos y de hombres sometidos a un mercado que raciona la libertad, reduce las formas de solidaridad y genera situaciones inhumanas de difícil remedio. La pobreza y exclusión social se ceban globalizadoramente en los más desabastecidos. La respuesta pasa por un compromiso ético-social que urge modelar y aplicar de manera organizada.

B-04. La nueva economía y sus relaciones laborales

Profesor encargado: D. Jerónimo Calderón. Facultad de Sociología. UCM.

En esta asignatura se trataría de analizar con claridad la naturaleza cambiante de producción en las sociedades capitalistas avanzadas y cómo la denominada economía postindustrial o de los servicios, que no lo es tanto como a veces se da por asumido, ampliado y hecho más profundas las divisiones sociales y técnicas del trabajo. No se trata tanto de ahondar en cuestiones puramente económicas sino en cómo en la sociedad red ha producido una nueva división social del trabajo basada en la disponibilidad trabajadores con tiempo flexible y con formación flexible, capaces de insertarse en desconectarse de) la red global de acuerdo con las necesidades de ésta, lo que tiene consecuencias importantes en la organización social actual, desarticulando ciclos vitales socavando instituciones sociales como la familia, y provocando cambios en los patrones producción y de consumo y en general en las condiciones de vida.

Módulo C. Herramientas informáticas para una sociología aplicada al estudio impacto social de las tecnologías de la información

C-01 Marketing en Internet y en la nueva economía

Profesor encargado: D. Miguel Ángel Ballesteros Martín. Facultad de Informática UPSAM.

Incluye los siguientes temas: fundamentos teóricos de marketing y logística. Investigación de mercados de Internet y de la nueva economía. Planificación de recursos em-

presariales (ERP). Gestión de relaciones con los clientes (CRM). Gestión de la cadena de suministro (SCM). Recursos humanos en la Red. Tecnologías de marketing en Internet. Plan de marketing. Portales de Internet. Gestión de proyectos de marketing en Internet y en la nueva economía

C-02 Gestión del Conocimiento

Profesor encargado: D. Luis Joyanes Aguilar. Facultad de Informática. UPSAM.

Incluye los siguientes temas: La empresa en la sociedad del conocimiento. Fundamentos teóricos y tecnológicos de la gestión del conocimiento. Fundamentos teóricos y tecnológicos del capital intelectual. Gestión del capital intelectual. Tecnologías informáticas y de Internet en gestión del conocimiento. Construcción de portales: portales de conocimiento. Herramientas de gestión de conocimiento. Seguridad y protección del conocimiento. Organización de programas de gestión de conocimiento. Los recursos humanos y la gestión de conocimiento. Software comercial para gestión del conocimiento y auditoría de gestión del conocimiento. La propiedad intelectual del software y en la red. Gestión documental. Metodologías de gestión del conocimiento y de valoración del capital intelectual

C-03 Desarrollo de aplicaciones en Internet

Responsable: D. Luis Rodríguez Baena. Facultad de Informática. UPSAM.

Se desarrollarán los siguientes temas: Planificación de la creación de un sitio *web*: Consideraciones acerca del contenido y diseño de un sitio web, aspectos técnicos. Diseño de páginas *web*: lenguaje HTML y Macromedia Dreamweaver. Creación de un sitio *web* con Dreamweaver. Creación de documentos. Herramientas para la gestión de sitios web. Multimedia para la *web*. Macromedia Flash:Introducción, Gráficos vectoriales con una capa, capas múltiples, manejo de texto, animación simple, publicación de películas Flash, símbolos e instancias, Interactividad, sonido. Otros lenguajes de marcas: XML y XHTML. Extensible Markup Language. Estructura de un documento XML. Validación de documentos. Plantillas XSL. XSL y DOM. XHTML

Módulo «S». Fundamentos de Sociología

S0-1 Introducción general a la teoría sociológica

Profesor encargado: D. José M.ª Abad Buil. Facultad de Sociología «León XIII».

Puesto que se trata de una asignatura de compensación para quienes no han cursado sociología, el contenido de la misma ha de ser una revisión de los principales teóricos de la sociología, comenzando por su entidad como disciplina científica y recorriendo luego

las corrientes de pensamiento más importantes hasta llegar presupuestos teóricos dominantes en la actualidad.

S02. Técnicas de investigación en sociología

Profesor encargado: D. José Antonio Arnal Torres. Facultad de Sociología «León XIII».

En el mismo sentido que las restantes asignaturas de este módulo, debe plantearse como una introducción consistente y posibilista, de acuerdo con la limitación de tiempo disponible, a las principales técnicas de investigación en sociología.

S-03 Estructura social contemporánea

Profesor encargado: D.ª Mineva Donald. Facultad de Sociología. UCM.

Esta asignatura debe cumplir un doble cometido; por un lado debe introducir a lo que son los contenidos de un texto moderno de sociología general y por otro lado ampliarlos en la línea de lo que son los estudios sobre las formas de establecer, justificar y cambiar las estructuras sociales de desigualdad que todas las sociedades establecen.

Módulo «I». Informática Fundamental

I-01. Laboratorio de Programas de Aplicación

Profesor encargado: D. Carlos de la Fuente Chacón. Facultad de Informática. UPSAM.

Incluirá los siguientes temas: Procesado res de texto. Autoedición. Archivos y bases de datos. Presentaciones virtuales. Integración de aplicaciones ofimáticas.

I-02. Fundamentos de Informática: Teoría y Laboratorio

Profesor encargado: D. Carlos de la Fuente Chacón. Facultad de Informática. UPSAM.

Incluye los siguientes temas: Conceptos fundamentales de Informática y de Internet. Sistemas informáticos: hardaware y software. Sistemas Operativos: Windows, Linux. Mac, Unix. Programas de utilidad.

I-03. Laboratorio de Internet

Profesor encargado: D. Héctor Castán Rodríguez. Facultad de Informática. UPSAM.

Incluye los siguientes temas: Organización y estructura de la Red. Navegación: navegadores. Búsqueda de información: buscadores. Correo electrónico. Transferencia de

archivos. Edición de documentos en la Red. Hipermedia: multimedia, fotografía digital, diseño. Herramientas de Internet: editores, traductores compresores.

Desarrollo

Las clases se imparten en el horario de: viernes de 16 a 22 y sábado de 9 a14 y de 16 a 20 horas.

Además del profesorado responsable de cada asignatura se cuenta con un número importante de profesores invitados y profesionales de prestigio reconocido para impartir temas concretos y relacionados con su campo profesional.

Con relación a la evaluación, todas las asignaturas serán evaluada mediante una prueba objetiva por el profesor encargado de las mismas. Además se realizará un proyecto final del Master, equivalente a 4 créditos prácticos.

Las clases teóricas se imparten en el aula 1 del Edificio León XIII, aula que dispone de los medios y las clases practicas se desarrollan el aula 3 del Edificio Juan XXIII donde cada alumno dispone de un puesto multimedia conectado a Internet.

El número de alumnos inscrito es de 20 personas, el curso hasta el momento, se desarrolla con normalidad y el final del mismo está previsto para la última semana del mes de noviembre del 2001.

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA
CAMPUS DE MADRID

FUNDACIÓN PABLO VI

MASTER EN SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN

SOCIOLOGÍA Y TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN

Orientado al análisis del impacto social de las tecnologías de la información, esencialmente desde los campos de la investigación social aplicada, la gestión del conocimiento y el comercio electrónico.

Más información y Solicitudes en la Secretaría del Master:
Pº Juan XXIII, 3 28040 Madrid
91 514 17 07
mastersdi@colres.fpablovi.org

PROGRAMAS MASTER
2001 - 2002

- Inicio: octubre de 2001.
- Duración: 500 horas (viernes-tarde y sábados-mañana)
- Compatible con Actividad Profesional
- Grupo reducido, máximo 25 personas
- Puesto individualizado en Laboratorio Multimedia
- Becas para sufragar el coste del Master
- Dirigido a Titulados y Estudiantes universitarios de último curso
- Solicitudes de Preinscripción: Del 1 de junio al 15 de septiembre de 2001

Generación y distribución de Conocimiento de Calidad mediante Agentes

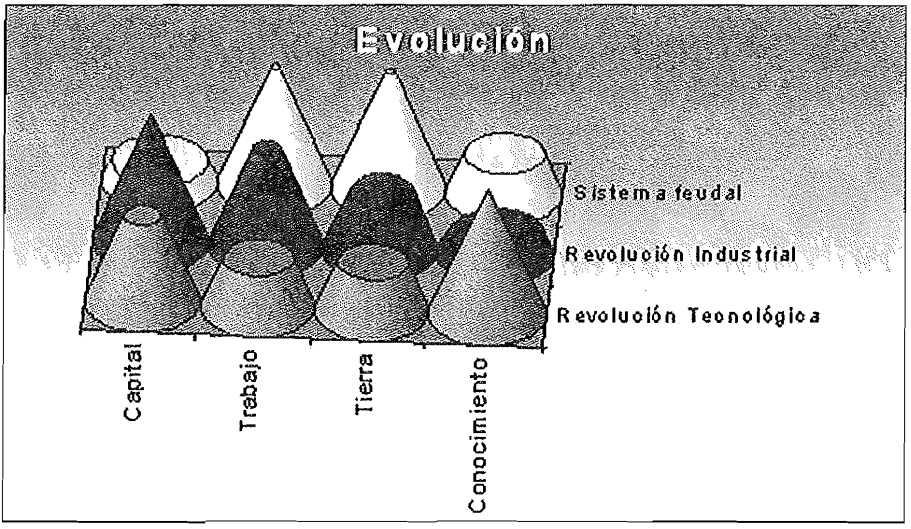
(Resumen de la ponencia presentada en el Congreso Internacional QUATIC2001)

ÓSCAR SANJUAN*

INTRODUCCIÓN

La evolución es inevitable tras los sistemas económicos tradicionales basados en la agricultura, hace apenas un siglo se produjo la revolución industrial, modificando todo el marco económico y social. Actualmente, casi sin saberlo, se está produciendo otro intenso cambio que sin duda representa grandes repercusiones tanto en el ámbito sociológico como en el económico.

Los factores propios de una economía son la tierra, el trabajo, el capital y el conocimiento, pero la importancia relativa de cada uno de ellos ha ido variando considerablemente con el paso del tiempo [SAVAGE, 95].

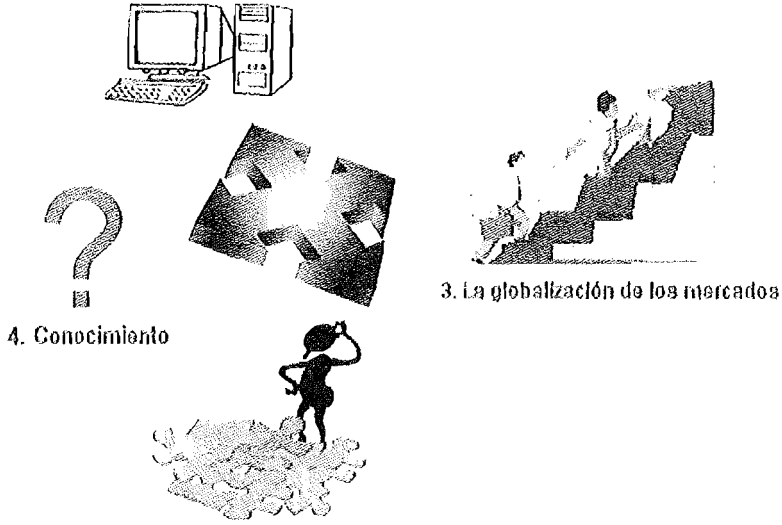


* Facultad de Informática. UPSAM.

Se puede observar cómo fluctúa el valor de los factores económicos con el paso del tiempo. El conocimiento, dentro de la revolución tecnológica, se presenta como factor principal, superando el capital, que pierde en importancia.

La nueva era del conocimiento, en la que actualmente se está inmerso, se caracteriza por cuatro aspectos propios y diferenciados:

1. El desarrollo tecnológico.
2. El volumen de información disponible, junto a la rapidez de su intercambio (calidad de la información).
3. La globalización de los mercados.
4. El conocimiento.



La globalización requiere establecer formas de gestión diferentes en un mercado en el que se definen nuevos clientes, nuevos proveedores y competidores hasta ahora inexistentes. Además, la presencia física no es absolutamente necesaria. Irrumpen canales de comercialización telemáticos y formas de producción y relación asociadas con la virtualización. En este contexto hay que sintonizar adecuadamente, pensar en «global» pero de forma «local» adaptando soluciones a requerimientos y necesidades concretas.

En cuanto al desarrollo tecnológico, sólo hace falta mirar medio siglo en el pasado, para contemplar la grandeza del cambio al que estamos siendo testigos. Tan clave es este factor que ha sido el que ha dado nombre a la revolución de finales del siglo XX: «la revolución tecnológica». Esta revolución ha traído consigo innumerables cambios y mejoras, entre éstas, ha posibilitado el acceso y almacenamiento de grandes volúmenes de información.

Aunque existan grandes volúmenes de información, si ésta no goza de calidad, resulta muy complicada su recuperación, incluso a pesar de la aparición nuevas herramientas como es el caso de los metabuscadores. Es evidente la necesidad de realizar una selección, un tratamiento previo, un filtrado y una categorización para convertirla en información de calidad, que junto a la experiencia, conformarán el *conocimiento de calidad.*

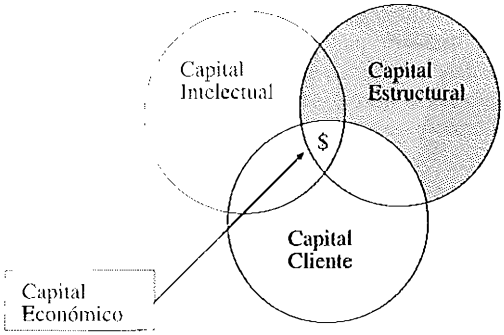
En la actualidad, se sabe que en las nuevas empresas uno de los valores fundamentales es el «Capital Intelectual» de sus empleados. Pero, ¿qué es el Capital Intelectual?, ¿cómo se relaciona con el conocimiento?, ¿cuál es la diferencia entre conocimiento e Información?, ¿por qué es tan valioso el conocimiento?

¿POR QUÉ EVOLUCIONAR HACIA ORGANIZACIONES BASADAS EN CONOCIMIENTO?

Los negocios están cambiando más rápido que nunca, las ideas viajan alrededor del globo en segundos, creando una fiebre empresarial basada en los nuevos mercados.

La evolución hacia una economía global hace que la innovación, las nuevas tecnologías y el capital intelectual de una empresa, sean de vital importancia para mantener la competitividad. Es una carrera vertiginosa en la que predominan los cambios.

Los tres pilares fundamentales sobre los que se apoya una entidad para obtener beneficio en forma de capital económico son el capital intelectual, el capital estructural y el cliente.



- El *Capital Estructural* está compuesto por los activos físicos (oficinas, ordenadores, instalaciones) y los activos organizacionales (estructura, procedimientos, métodos).
- El *Capital Cliente* es el conjunto de todos aquellos bienes que relacionan a los clientes con la empresa, se clasifican en bienes intangibles (reputación, marcas) y bienes complementarios (publicidad, marketing, etc.).
- El *Capital Intelectual* es *a priori*, el más buscado por una empresa a la hora de elegir el perfil de sus empleados y existen técnicas de selección muy complejas, debido a que es difícilmente cuantificable.

Sin embargo, el Doctor Nonaka (NONAKA, 25) afirma que en la actualidad las empresas sólo se hace uso de aproximadamente una cuarta parte de su capital intelectual. ¿qué ocurriría si solamente se utilizara un veinticinco por ciento del capital organizacional de una empresa? (sólo una cuarta parte de los almacenes, ordenadores, etc.).

Se está dejando escapar una oportunidad excepcional para la evolución de las organizaciones hacia un estado de *conocimiento de calidad* y de mejora continua. Estos datos indican que a menudo es el valor más infravalorado con el paso del tiempo, y con diferencia el menos explotado, y sin embargo, puede ser el que más ventajas competitivas aporte.

Los primeros estudios que tratan directamente el tema de la gestión del conocimiento datan aproximadamente de la última década del siglo XX, sin embargo la primera entidad que realmente implanta la gestión de conocimiento es la universidad.

Se puede afirmar que la Universidad es la «*cuna del conocimiento*».

Las instituciones docentes en general, así como los congresos, simposios, tutoriales, mesas redondas, foros, etc., son medios de comunicación, difusión, compartición y transmisión de conocimiento. En las aulas el profesor transmite su experiencia y conocimiento a los alumnos enriqueciéndolos continuamente y éstos, a su vez, tras adquirir la información y tras haberla experimentado y madurado, aportan involuntariamente su opinión. De esta manera sirven de fuente de conocimiento para profesores, padres y, por supuesto, otros alumnos. De esta manera se establece un flujo de conocimiento en el que el *conocimiento estancado o tácito* (propio de cada persona), evoluciona hacia *conocimiento fluido y explícito.*

Se trata de conseguir una *sinergia* entre los tres pilares de manera que se sincronicen procesos, organización, valores, puntos de vista, opiniones y experiencias de las personas. Por decirlo de una manera análoga a la universidad es como si dentro del entorno empresarial, cada día, cada uno de los empleados impartiese una clase detallada a los demás sobre sus conocimientos acerca de cómo realiza todas sus actividades diarias y los demás fueran aprendiendo y, a la vez, aportando sencillas mejoras.

DIFICULTADES EXISTENTES

El punto crucial a superar es la transmisión del conocimiento y su dificultad concentrada en dos puntos:

a) El conocimiento es inherente al ser humano y en muchos casos su transferencia es casi imposible de realizar. (Por ejemplo, montar en bicicleta.)
b) El conocimiento de una persona es su capital intelectual y le aporta un valor dentro de la sociedad y la empresa. Su transmisión significa, de alguna manera, aportar valor a sus compañeros y eso, en algunos campos, supone una amenaza. Los expertos, aunque expliquen sus progresos, en muchos casos no facilitan las claves mediante las cuales han llegado a ellos.

Estas dificultades y reticencias pueden ser superadas mediante el desarrollo de herramientas de colaboración que permitan la compartición, transmisión y, en definitiva, el *flujo de conocimiento* de una manera sencilla y transparente. Asimismo es imprescindi-

ble encontrar mecanismos de motivación que faciliten este proceso. Se presentan dos posibles modelos de partida:

1. Modelo activo: el usuario interactúa con el asistente activamente, le realiza preguntas y trabaja con su apoyo.
2. Modelo transparente: el usuario conoce la existencia del agente. Éste tratará de recoger conocimiento sin interactuar con el usuario.

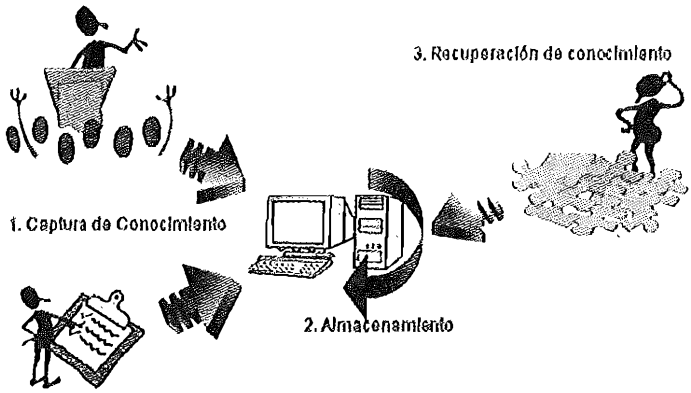
Sin embargo, una vez llegado este punto se plantea la difícil decisión para delimitar claramente qué módulos o qué herramientas deberían formar parte de un Sistema de Gestión del Conocimiento.

Como punto de partida se opta por el desarrollo de una Herramienta de Gestión del Conocimiento que integre las funcionalidades necesarias para facilitar el flujo de conocimiento:

- Herramientas de Flujo de Trabajo (Work Flow).
- Herramientas de Trabajo en Grupo (Work Group).
- Herramientas de gestión documental.

Los objetivos fundamentales que se persiguen mediante esta herramienta son:

1. Captura de conocimiento de manera implícita y explícita.
2. Almacenamiento efectivo del conocimiento de *calidad*.
3. Recuperación efectiva y eficiente de dicho conocimiento.



Para la captura del conocimiento, se presentan las siguientes dificultades a superar:

1. La motivación para ceder o compartir conocimiento por parte del experto.
2. La visión personal de cada individuo para describir una experiencia y también por la variada capacidad para transmitir.
3. Y ya finalmente capturado, se plantean distintas formas de filtrarlo, categorizarlo y almacenarlo de manera eficiente.

En lo referente al tercer punto, actualmente existen numerosos estudios basados en técnicas de DatawareHouse y minería de datos, para lograr un correcto almacenamiento y recuperación de conocimiento.

Sin embargo, lo que sí representa un verdadero reto es la *captura y clasificación del conocimiento de calidad*, objetivo que no sólo corresponde a los mecanismos «técnicos» de una aplicación, sino que cuenta con un importante componente humano donde entran en juego multitud de factores.

La *calidad del conocimiento* no se mide a través de la cantidad almacenada, ni de la complejidad del conocimiento adquirido, sino que viene dada por como se concilian las necesidades del usuario con las soluciones propuestas por el sistema.

CalidadKM = Estudio Necesidades vs Solución Agente Experto

Hoy en día son muchas las empresas que conocen las pérdidas que produce la información sin calidad, de hecho se calcula que en la calidad de la información reside de un 15 al 20 por ciento de los ingresos.

La idea de este proyecto parte de un estudio multidisciplinar[1] llevado a cabo por un equipo de sociólogos, psicólogos e ingenieros en el que se estudiaron los factores que intervienen en esta captura de conocimiento, ¿qué mecanismos utilizar?, ¿cómo lograr la motivación?, ¿qué conocimiento extraído es de calidad?, ¿cómo evitar la reticencia a compartir ese conocimiento?

¿CÓMO ALCANZAR EL CONOCIMIENTO DE CALIDAD?

Cuando dos compañeros de trabajo discuten sobre la solución de un problema es habitual que tomen una hoja y expliquen, mediante esquemas, gráficos y texto, cuál es la idea de cada uno para solucionarlo.

Cada uno modificará y complementará la solución, llegando tras varias interacciones a una posible solución conjunta, que ha tenido lugar a partir del conocimiento, experiencia y *know-how* de ambos. La solución no tiene por qué ser correcta, pero se puede afirmar que el *trabajo en equipo estimula el flujo de conocimiento* dentro de una entidad.

Haciendo referencia a la delgada y a veces confusa línea que separa los meros datos de la información y del conocimiento, se distingue:

Es un valor asumido que hay ciertas cosas que se nos han transmitido, y sin más las hemos hecho nuestras, ¿forman parte de nuestra educación?, ¿quizá de nuestra naturaleza o legado genético?...

El Conocimiento sólo existe de manera simbólica en nuestra mente y sólo puede convertirse a conocimiento explícito con gran dificultad. El conocimiento se puede almacenar en máquinas, pero existen grandes dificultades a la hora de categorizarlo y devolverlo con precisión. Cualquiera que halla intentado transmitir sus conocimientos a

1 Pendiente de publicar: *Factores de motivación para la captura de conocimiento*, V. CEJUDO.

un grupo de personas, habrá comprobado que no vale con que los oyentes reciban la información, tienen que hacerla suya y en ese momento se convierte en su conocimiento.

Si además se desea obtener *conocimiento de calidad*, habrá que realizar previamente una obtención de datos de calidad e información de calidad. Se afirma que la información de calidad se obtiene en función de los siguientes factores:

1. *Definición*: una correcta especificación de los datos que se necesitan.
2. *Contenidos*: que los valores utilizados sean correctos, y completos.
3. *Presentación*: que la información sea clara para poder transmitirla.

Calidad de Información = *f(definición, datos, presentación)*

Una vez obtenida la información de calidad, se necesitan otros factores que combinados permiten alcanzar el conocimiento de calidad:

1. *Información*: información con calidad.
2. *Significado*: la información debe ser comprendida y asimilada por las personas.
3. *Experiencia*: es el valor añadido a la información por parte de las personas que la interpretan.

Calidad de Conocimiento = *f (información, significado, experiencia)*

Por último, se puede hablar de sabiduría cuando las personas se encuentran con Conocimiento de Calidad, y toman decisiones en función de dichos conocimientos.

El modelo presentado está sustentado bajo la aproximación de *«ecología de la información»*, en el que se afirma que la mejor forma de gestionar la información, es de forma sencilla, manejable, y práctica. En este modelo predomina la *calidad de la información sobre la cantidad*, y se trata de almacenar conocimiento explícito, de manera que sea más sencilla y efectiva su extracción (PATRICK H. SULLIVAN, 23).

¿POR QUÉ FUNCIONA ESTA FILOSOFÍA?

Esta filosofía se basa en un ambiente de colaboración en el cual yo ofrezco mi conocimiento al resto del equipo y el resto del equipo también pone a mi disposición los suyos. Todo se resume en «dar para recibir».

Como ejemplo, se puede hacer referencia a un fenómeno de estudio muy importante ocurrido en entornos reales, es lo que se conoce en casi todo el mundo como *«el espíritu GNU (Linux)»*. Este es el fenómeno por el cual un amplísimo grupo de personas comparten su conocimiento y lo ponen a disposición de todo el mundo de manera altruista, aportando sus creaciones. Todos los foros de linux, páginas WEB, tutoriales, etc., que sirven de soporte al producto, son un ejemplo claro de cómo el flujo de conocimiento imprime potencia a todas las empresas que se deseen desempeñar.

Los agentes de conocimiento pretenden ser un medio eficaz para la captura, recuperación y difusión de conocimiento, aportando además numerosas ventajas frente a los métodos existentes en la actualidad.

Algunas de estas ventajas son:

- Mayor motivación.
- Captura activa del conocimiento.
- Método de soporte al usuario.
- Sistema distribuido, estándar y multiplataforma.
- Reciclaje de los procesos empresariales.
- Mejora continua.

De hecho, la mayoría de las empresas han tratado que sus empleados adquieran conocimiento mediante continuos planes de formación, cursos, conferencias, presentaciones etc. Para transmitir el conocimiento adquirido, dentro de las entidades existen numerosos manuales de instrucciones, documentación de ayuda, tutoriales, y panfletos para capturar y transmitir el conocimiento.

En *Hewlett-Packard*, existe una base de datos llamada «Electronic Sales Partner» que permite a sus profesionales recoger propuestas, presentaciones, o características añadidas de ciertos productos, para que sean añadidas a su proceso de ventas.

En la misma compañía existe también un foro de discusión en el que los empleados dan sus opiniones acerca de la formación que van recibiendo, y la que desean recibir, además de tener acceso a cursos *on-line*.

Hay que pensar que se está ante un filón tecnológico y estratégico, pero que es un filón complicado de explotar, y que sin embargo, mediante el desarrollo de aplicaciones de este tipo se logrará alcanzar en pocos años.

Mediante la exploración e investigación, traducida en proyectos reales, se puede afirmar que el trabajo a realizar es propio de *pioneros* que definen un camino abierto a seguir en un futuro muy próximo.

Además las extensiones y aplicaciones de este campo abarcan casi cualquier ámbito; desde la educación, al trabajo en grupo (*workgroup*), pasando por la gestión de proyectos, marketing, la enseñanza a distancia (apoyada por la universidad virtual), o por ejemplo el teletrabajo (VICTOR MARTÍN, 31).

¿POR QUÉ AGENTES?

Los agentes son la firme base para poder combinar los tres objetivos fundamentales que persiguen las Herramientas de Gestión de Conocimiento: Captura, almacenamiento y recuperación eficiente del Conocimiento.

En el complejo proceso de la captura de Conocimiento es donde los Agentes de Conocimiento muestran uno de sus puntos fuertes.

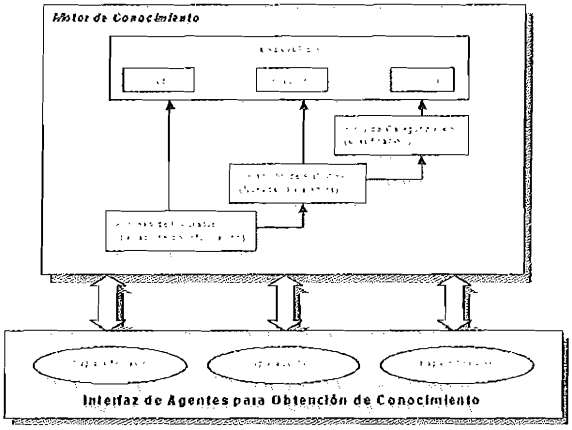
En primer lugar hay que pensar en los Agentes más bien como *asistentes* que ayudarán a las personas de una manera agradable durante sus tareas diarias. Los asistentes registrarán el trabajo extrayendo información de él, información que será transformada en

conocimiento. Además mediante los agentes-asistentes, se ofrecen multitud de servicios de tipo colaborativo, proporcionando soporte al trabajo en grupo, agilizando los flujos de trabajo, aportando un directorio completo de recursos y personas, etc.

Una vez que se ha producido esta captura de Conocimiento es imprescindible proceder a su almacenamiento y «explicitación» para su posterior uso.

Como segundo objetivo, los asistentes también deberán permitir el acceso al conocimiento almacenado, a la información explícita o a simples recursos de la red corporativa, permitiendo recuperar información multitemática de forma eficaz y a la vez sencilla.

ARQUITECTURA LÓGICA



REFLEXIONES FINALES

Este proyecto pretende aportar algunas soluciones a un problema detectado en los entornos profesional y académico, en el que las tecnologías de la información tradicionales han demostrado no ser suficientes para la captura y almacenamiento de conocimiento.

- Se pretende desarrollar una herramienta de futuro que permita recoger y aprovechar la sinergia de conocimiento de calidad inherente a los empleados de una empresa.
- A través de dicha herramienta se pretende activar el flujo de conocimiento estancado, haciendo que exista una tendencia clara hacia el conocimiento de calidad explícito y compartido.
- Se pretende también aumentar el capital intelectual de la empresa (que es uno de los potenciales más difíciles de promocionar), y mediante esta estrategia, facilitar la entrada progresiva en un círculo de mejora continua.

REFERENCIAS

1. CUNNINGHAM, S., y ROSEBUSH, J. (1996): *Electronic Publishing in CD-ROM*, Sebastopol, CA: O'Reilly.
2. DÍAZ, P.; CATENAZZI, N., y ARDO, I. (1996): *De la Multimedia a la Hipermedia*. Madrid, Rama.
3. EDWARDS, A. D. N. (1995): *Extra-ordinary Human Computer Interaction*, Cambridge, Cambridge University Press.
4. FORSYTHE, Ch.; GROSE, E., y RATNER, J. (1998): *Human factors and Web Development*. Mahwah NJ, Erlbaum.
5. HALL, B. (1997): *Web-based Training*, New York, Wiley.
6. HUDE A., y STILBORNE, L. (1996): *The Teacher's Complete & Easy Guide to the Internet*. Toronto Trifolium.
7. HOWARD, J. (1995): *The Internet Voyeur*, San Francisco, Sybex.
8. KIESLER, S. (1997): *Culture of the Internet*. Mahwah NJ Erlbaum.
9. LEMAY, L.; DUFF, J. M., y MOHLER, J. L. (1996): *Graphics and Web Page Design*, Indianápolis, Sams Net.
10. NEGROPONTE, N. (1995): *Ser Digital*, Buenos Aires, Atlántida.
11. ORAVEC, J. A. (1996): *Virtual Individuals, Virtual Groups*, Cambridge, Cambridge University Press.
12. PECK, S. B., y SCHERF, B. M. (1997): *Building your own Web Conferences*, Sebastopol, CA, O'Reilly.
13. PFAFFENBERGER, B. (1996): *Diccionario para Usuarios de Computadoras e Internet*. México, Prentice Hall.
14. PORTER, L. R. (1997): *Creating the Virtual Classroom: Distance Learning with the Internet*. New York, Wiley.
15. POWERS, M. (1997): *How to Program a Virtual Community*, Emeryvile ,CA, Ziff-Davis.
16. QUÉAU, P. (1995): *Lo Virtual*, Barcelona, Paidós.
17. ROERDEN, L .P. (1997): *Net Lessons: Web-based Projects for your Classroom*, Sebastopol, CA, Songline & O'Reilly.
18. SKOMARS, N. (1998): *Educating with the Internet: Using Net Resources at School and Home*, Rockland, Ma, Charles River.
19. THE JAVA SIG TEAM (1997): *Java-SIG's 100 best applets*, New York, Wiley.
20. THOMAS, P. J. (1995): The Social and Interactional Dimensions of Human Computer Interfaces, Cambridge, Cambridge University Press.
21. WHITAKER, K. (1995): *A Guide to Publishing User Manuals*, New York, Wiley.
22. WHITTLE, D. B. (1997): *Cyberspace: The Human Dimension*, New York, W. H. Freeman.
23. PATRICK H. SULLIVAN: *Profiting from Intelectual Capital (Extracting Value from Innovation)*. Wiley.
24. *Intelectual Property Series (1998)*. ISBN 0-471-19302-X. Ed. Willey and Sons Inc.
25. NONAKA, Ikujiro, y TAKEUCHI, Hirotaka (1995): *The Knowledge-Creating Company*. Ed. Oxford University Press. ISBN 0-19-509269-4.
26. RUDY L. RUGGLES III (1997): *Knowledge Management Tools*. ISBN 0-7506-9849-7. Ed. Butterworth-Heinemann.
27. THOMAS H. DAVENPORT (1997): *Information Ecology*. ISBN: 0-19-511168-0. Ed. Oxford University Press.
28. ALFRED ZOLLAR: Artículo *Hay un Desfase ente la velocidad del mercado y la capacidad de aprender*.

29. REY-LONG LIU: *Collaborative Agents for Business Knowledge Management.* http://www.inse-ad.fr/CALT/Encyclopedia/ComputerSciences/Groupware/Workflow/
30. LARRY P. ENGLISH: *Improving Data Warehouse and Business Information Quality.* ISBN 0-471-25383-9. Ed. Wiley.

Recensiones

BETTONI, DANTE: *Cristianos y ciudadanos*. Manual de iniciación socio-política, Ediciones Mensajero, Bilbao, 2000, 332 págs.

El autor, que en el prólogo de esta obra modestamente no se reconoce como un especialista en materia de DSI, queda desautorizado gratamente por el lector una vez que ha terminado esta lectura, al comprobar el extenso repertorio de capítulos-tema dedicados al hombre, la sociedad y los bienes, el trabajo, la justicia como virtud del creyente, la legalidad, la vida como derecho, ética para la economía y la política...

El abundante uso de citas, definiciones y argumentaciones de los expertos, aportados como justificación para solidificar las convicciones que vierte el autor, son, al mismo tiempo, una muestra de la amplitud de miras de su formación y de aportaciones con las que se ha pertrechado para la confeccionado esta obra que reseño. Con ellas enriquece mucho más, mediante un plus de información, a quien se decida a leerla e incorporarla en su repertorio bibliográfico.

Tiene el autor una intención declaradamente divulgativa, casi periodística, a la que somete el ritmo de desarrollo de cada uno de los capítulos, aparentemente sin metodología sistemática, pero en realidad, siguiendo el típico método de ver, juzgar y actuar, desarrollado con una libertad que supera la rigidez de ese y de cualquiera otro método expositivo.

Considero que Bettoni acierta al insistir en la necesidad de un gran esfuerzo de las personas y de las comunidades para darle cuerpo real en la vida social al conjunto de los principios y de los valores que ofrece la DSI, para hacerla como alternativa a tantas teorías y pseudoteorías que tratan de esconder su incapacidad creativa de soluciones válidas, con no escasa frecuencia terminan en un aparatoso activismo que no deja tranquilidad para la reflexión ni para la acción.

Si se acude a la consideración de los capítulos, p.e., sobre «el hombre y los bienes» (págs. 33-53) o al de «el trabajo, acto creador» (págs. 65-97) o al de «los cristianos y la política» (págs. 267-293) se descubre el empeño del autor por mantenerse dentro del lenguaje y preocupaciones de la vida corriente, por prestar atención y debatir los temas que una cultura secularizada pone en tela de juicio y por entablar un diálogo fructífero con todos los aspectos de la vida, sin renunciar para nada a las dimensiones de la fe. Esto mismo puede aplicarse a los restantes capítulos, de los que cito expresamente los dedicados a «la paz», a la «ética, economía, política» y al de «la solidaridad, deber cotidiano».

Otro acierto aparece en las sugerencias que ofrece el autor a través de las páginas que va escribiendo. Son sencillas, inmediatas, conectadas con la doctrina que dimana del magisterio de la Iglesia y que llevan a realizar un aterrizaje en el mundo, alcanzando, de forma aparentemente sencilla, conectar con conceptos y vocablos que están al alcance de aquellos que se muevan cargados con un bagaje de cultura media.

El subtítulo de la obra puede prestarse a confusión. No es, aunque así lo indique, un

«manual de iniciación socio-política» en sentido académico. La obra puede afirmarse que es, si queremos valorarla con mayor rigor, una introducción a las cuestiones que afectan al cristiano que vive en el mundo laico y al laico que vive en un mundo de substratos con cultura cristiana. Trata de unir lo que nunca ha debido de separarse ni en la teoría ni en la práctica.

Cualquiera que pretenda tener una visión social de conjunto, teóricamente afianzada, o que quiera preparar un tema concreto de dimensiones aceptables, para ponerlo al alcance de auditorios interesados en puntos como los que he indicado al principio, o para aclararse personalmente sobre el pensamiento cristiano en relación con cualquiera de los temas más vivos de la realidad social presente, puede acudir a este texto con la certeza de encontrar respuesta a lo que busca y de descubrir conexiones y horizontes que ni siquiera sospechaba.

La traducción, que debería ser más exigente, no disminuye, a pesar de ello, el valor del conjunto de la misma obra, pero no es lo mismo en nuestro idioma que en el italiano el término «contemporáneamente» que el de «simultáneamente» (págs. 18 y 66). Y, p.e., las palabras «cumple» o el «emblema» (págs. 17 y 36) —con «ene»— que han sido advertidas, afean en exceso.

Al traductor, Javier Gorosquieta, que está detrás de esta obra quiero recordarlo expresamente cuando escribo estas líneas, como jesuita, hombre trabajador, memorable, conocido y valioso donde los haya en estas lídes de la Doctrina Social de la Iglesia, especialmente en el ámbito de la moral socio-económica, también colaborador de SOCIEDAD Y UTOPÍA, porque acaba de dejarnos de forma inesperada. Sírvale de pequeño homenaje de reconocimiento.

Por último, el autor, Dante Bettoni tiene una rica experiencia que logra penetrar en todo el libro. Como enseñante universitario, por su participación de responsable seglar en tareas de la Iglesia y mediante una implicación directa en tareas sindicales y políticas de primera línea, junto con su firma en trabajos de prensa periódica confirman, en la apreciación indicada, el tratamiento acertado de los contenidos y de la obra. Su fácil lectura y la cotidianeidad vivencial de lo tratado, me permiten aconsejar que este libró sea asequible y que se tenga cómodamente al alcance de la mano.

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ

CASTILEJO GORRAIZ, MIGUEL: *Doctrina Social de la Iglesia: orientaciones y aplicaciones*, Col. «Mayor», Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur. Córdoba. 2000. 390 págs. [Contiene, aparte, «Cartas encíclicas sociales: RN, LE, SRS, CA.. 262 págs.].

El autor de esta obra y la entidad editora que él mismo dirige, no son ni personal ni intelectualmente extraños para el tema que el libro contiene ni para las tareas de la revista SOCIEDAD Y UTOPÍA o la Fundación «Pablo VI».

Por el autor: obras suyas como *Andalucía, informe a Juan Pablo II;* «La religiosidad popular cordobesa», *La Mezquita de Córdoba, textos para su historia* o *El fundador del krausismo español* en su etapa andaluza, *Comentarios a la encíclicas sociales de Juan Pablo II; Averroes, el aquinatense islámico, etc...* nos hablan de «la continuada producción de Miguel Castillejo Gorraiz en este campo desde que se graduara en estas materias en el Instituto Social León XIII de Madrid en los años sesenta» (pág. 25). Son un fruto de sus incursiones en el mundo de la historia, de la biografía, de la Doctrina Social y de la publicística.

Por la entidad: tiene en su fondo editorial, además de las ya mencionadas, obras como las de JUAN PABLO II *Laborem Exercens*. «El trabajo humano. Encíclica» y *Familiaris consortio*. «Exhortación Apostólica», Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba [CajaSur]. Córdoba, 1982. 180 págs. (2.ª ed. en 1990); de SÁNCHEZ, Antonio. *Democracia y Magisterio Pontificio*. «Fundamentos e implicaciones». Ed. Obra Cultural de CAJASUR. Córdoba, 1985. 304 págs. O las de la SEMANA SOCIAL DE ESPAÑA: la *Dimensión social de la Empresa a la luz de la Doctrina de*

la Iglesia. (XXXVI SEMANA SOCIAL, Córdoba). Ed. CajaSur. Publicaciones. Córdoba. 1994. 378 págs., y *El campo español ante la comunidad económica europea.* (XXXVII Semana Social de España. Jaén. 1995). Ed. CajaSur. Córdoba. 1995. 382 págs.

Ahora estamos ante otro título, que en una esmerada edición, es el resultado de trabajos unidos bajo el hilo conductor de la Doctrina Social de la Iglesia. Para el Director del Departamento de Sociología de la Universidad de Granada, «los capítulos de este volumen son una buena síntesis de la formación y experiencia social que posee Miguel Castillejo en el campo del estudio y de la acción social» (pág. 16) y que logra mantener la tensión entre el hombre de ciencia y el hombre de acción, según analizara Weber, al tratar de compatibilizar ambos oficios.

Tenemos delante «un producto de honda raíz filosófica y que, a la mismo tiempo, trae el sello candente de la vida tal como la protagoniza un destacado exponente del desarrollo económico y social», que recoge «trabajos de reflexión estratégica acompañados de la correspondiente documentación testimonial sobre aplicación y resultados prácticos», que «nos acerca a la problemática del trabajo humano, la economía y la empresa desde la experiencia vivida en la brecha de las grandes transformaciones de nuestro tiempo» que trata sobre la «aplicabilidad del pensamiento humanista cristiano en los escenarios concretos de economía. Sociedad y cultura en Andalucía. España e Hispanoamérica», como nos dice la introducción (pág. 21).

La sustancia del libro combina sabiamente el análisis de los principios y valores de la Doctrina Social de la Iglesia, junto con la aplicabilidad de los mismos, a través de cinco secciones o capítulos que le marcan nuclearmente el conjunto de escritos que se expanden desde el enunciado. Todos ellos, armónicamente organizados, como si procedieran de un plan previamente trazado, han sido dichos, comunicados y publicados en diversos lugares y tiempos, tal como se enumera en las páginas últimas (381-382) del mismo libro.

El *capítulo primero* ofrece una síntesis muy elaborada de la Doctrina Social de la Iglesia. Su enunciado es la «aproximación genérica a la Doctrina Social de la Iglesia». Podrían servir dichas páginas como núcleo temático para desarrollar un curso sobre esta materia, como asignatura, en cualquier centro docente. El orden expositivo, y su claridad y calidad, manifiestan el dominio que de esta materia tiene el autor. Va confirmando que pertenece a la entraña de esta doctrina el constituirse en herramienta de cambio socio-económico para el bien de hombres y territorios concretos.

El *capítulo segundo* contiene «estudios específicos sobre el magisterio de Juan Pablo II», tales como el trabajo, el desarrollo de los pueblos, la empresa, los derechos humanos, o los ejes de la Doctrina Social de la Iglesia según la conexión de *Rerum Novarum* con *Centesimus Annus.* Con este capítulo afortunadamente volvemos a recuperar los *Comentarios a la encíclicas sociales de Juan Pablo II* a los que ya no se podía acceder con facilidad.

En el *capítulo tercero* el autor se atreve a realizar una «proyección hacia el futuro: Andalucía. España e Hispanoamérica». Empieza con la cuestión, lamentablemente no muy atendida por nuestros estudiosos, sobre la Escuela Española de la Paz, de donde parte la formulación de los derechos humanos, con los Padres Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, para culminar en los actuales organismos internacionales. Y la reflexión prosigue sobre «España y la Hispanidad: desde la óptica de una dialéctica social», donde nos incorpora a toda la corriente de las relaciones económicas internacionales en búsqueda de soluciones reales para aquellas áreas. Y aunque más limitada geográficamente, la concreción de la cuestión se hace proyecto de superación en la parte final de este capítulo con el tema de «Andalucía en el mundo» en doble propuesta: la de dimensiones económicas basadas en un realidad empresarial de acuerdo con los parámetros más recientes (tecnológicos, promocionantes, ecológicos, turísticos...) y otra, de dimensiones religiosas, que tenga en cuenta los nuevos planteamientos (nueva evangelización, supera-

ción de la pobreza y del racismo, la solidaridad y la austeridad en institucional y el desafío de la secularización...)

La «perspectiva social de la empresa» es la que ocupa todo el *capítulo cuarto*. Hay aquí una dimensión histórica propia de la materia que da título al libro y de la entidad que lo publica y en la que es responsable el autor. En esta perspectiva concreta está «CajaSur y las relaciones comerciales con Latinoamérica». También habla de las Cajas de Ahorros, como «entidades financieras sin ánimo de lucro» en las áreas geográficas española e hispanoamericana. «Fascinante historia la de las Cajas, que han pasado de ser "arcas de misericordia" a locomotoras del desarrollo económico y social» (pág. 26). Más específico y teórico es el estudio dedicado a «la empresa hoy: sus exigencias humanas y cristianas». Cuando desarrolla el tema de «capital, trabajo y promoción urbana», las dos dimensiones de teoría y práctica se ven articuladas en una relación explicable.

El *capítulo quinto*, el último, está dedicado a «educación y cultura: vida para el espíritu». La forma de armonizar el humanismo con la ciencia brota en un contexto de iniciativa social para la investigación médica. De este capítulo me permito destacar la parte dedicada a la «educación para un tercer milenio del cristianismo», con ocasión de una clausura de curso. Para que la educación sea ideal, necesita contar con unas relaciones correctas que deben darse entre la familia, los educadores, la sociedad y el Estado.

Cuando el lector acuda a las «fuentes y bibliografía» que aporta el libro (págs. 383-384), tenga presente que lamentablemente para él, no se han incorporado las obras que aparecen citadas a pie de página en el desarrollo de todo el trayecto que recorre el autor del texto. Por eso es conveniente tenerlas en cuenta para valorar la labor que tales notas implican a la hora de la acción narrativa y expositiva de las cuestiones abordadas, que son muchas, actuales y resultado de la intención que guía al autor: cuidar el bien de la vida pública y escapar a las servidumbres que la crítica achaca frecuentemente a quienes están en ese oficio.

El catedrático López Pintor, de la Facultad de Sociología de la Universidad Autónoma de Madrid, afirma con razón, en la Introducción (pág. 27), «que el actual presidente de CajaSur —en su simultánea calidad de sacerdote, intelectual y ejecutivo financiero— ilustra de manera ejemplar la riqueza ideativa y activa del pensamiento social católico. Su brillante ejecutoria profesional ofrece un buen muestrario de lo que este corpus teórico puede dar de sí cuando se le abraza con corazón sincero y enérgica disposición».

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ

GONZÁLEZ MORALEJO, RAFAEL: *El Vaticano II en taquigrafía*. «La historia de la "Gaudium et Spes"». Col. «Estudios y Ensayos-Historia». Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000, 224 págs.

Un libro que en la presentación reconoce sobre quien esto escribe su responsabilidad para que los signos taquigráficos el autor «los vertiera en legibles para conocimiento e información de todos», merece que me detenga un poco para escribir algo del itinerario recorrido con el autor y que escriba unas línea sobre: a) el autor en relación con este libro; b) el libro en relación con la producción de literatura conciliar y c) el autor y el libro en relación con el hoy de nuestra literatura religiosa postconciliar.

EL AUTOR EN RELACIÓN CON ESTE LIBRO

Cuando el obispo D. Rafael González Moralejo, presentó su dimisión como obispo titular de Huelva, por haber cumplido la edad canónica, se instaló entre nosotros, ocupando nuevamente una habitación, como patrono de la Fundación Pablo VI, en la Residencia del Instituto Social «León XIII», entre quienes estudian y preparan su oposición. Trató de recentrarse en su nueva condición de obispo eméri-

to (jubilado) y de volver, él también, a sus años jóvenes en los que escribió interesantes libros, preparó guiones didácticos y dictó conferencias sobre temas sociales relacionados con la Doctrina Social de la Iglesia. Tenía que organizarse en su tiempo, encontrarse con personas jóvenes veloces de reflejos, voz fuerte, habla poco académica y de saberes especializados, concentrados en adquirir conocimientos precisos para poder acceder generalmente a Cuerpos Superiores de la Administración del Estado.

Entonces tuve la oportunidad de tratar y de descubrir la faceta de un obispo mayor, cargado de rica experiencia, afamado en sus escritos de juventud, antiguo director y profesor de esta Institución docente, (ver: SÁNCHEZ JIMÉNEZ, José. *El card. Herrera Oria.* «Pensamiento y acción social». Ed. Encuentro. Madrid, 1985. 366 págs.). Presidente y firmante de escritos de la hoy denominada Comisión Episcopal de Pastoral Social, otrora con denominaciones distintas, y «eterno» obispo de Huelva, a donde llegó desde Valencia, de cuya diócesis era sacerdote y donde gobernó como obispo auxiliar «sede plena», tras darle posesión al nuevo arzobispo D. José María García Lahiguera, que de Huelva precisamente venía. Ambos intercambiaron jurisdicciones y geografía y con ellas modos distintos de pastoral y de gobierno episcopal.

En uno de los para él ya largos paseos, me comentó que entre sus pertenencias y pretensiones disponía de unas libretas dactilografiadas con las notas que había tomado siendo Padre Conciliar del Vaticano II. También me dijo que había recibido una petición para que dicho material fuera entregado al prestigioso Istituto per le science religiose de Bolonia, que preside el prestigioso historiador Alberigo, donde D. Rafael fue recibido en uno de sus viajes a Italia.

Mi disposición para ayudarle en la transcripción de sus notas fue más intuitiva que razonada. Su admiración ante la facilidad que nos ofrecía el ordenador y el scaner para trabajar, y la decisión de trabajar con ahínco en sus ratos libres y lúcidos, nos permitió llevar a buen fin el empeño de ir volcando en folios el contenido de sus notas, hasta lograr terminar la tarea propuesta, al alcanzar una forma redaccional casi definitiva.

Pero D. Rafael, hombre inquieto, andariego y detallista, se fue a instalar definitivamente en Huelva, donde continuó dándole infinitos retoques a verbos, puntos, comas y adjetivos. D. Antonio Vergara Abajo, antiguo colaborador suyo, que presenta esta obra, tuvo la paciencia necesaria para ayudarle al autor a que la ultimara definitivamente para ir a la imprenta. Fue igualmente el encargado de realizar los trámites necesarios para ponerla en manos de la Editorial.

EL LIBRO EN RELACIÓN CON LA PRODUCCIÓN DE NUESTRA LITERATURA CONCILIAR

Es frecuente afirmar y reiterar que el Episcopado Centro europeo y sus grandes teólogos fueron decisivos en las tareas del Concilio Vaticano II. Y de la presencia española de obispos, teólogos y peritos de escaso relieve, de los que apenas si queda constancia. Eso, siendo cierto, necesita otra serie de cuestiones para aclararlo, p.e., que «la media de edad de los obispos [españoles] participantes ascendía en su conjunto a 65'3 años. Este nivel de edad significaba que la gran mayoría de nuestros obispos habían llegado al sacerdocio antes de la Guerra Civil, habían vivido la experiencia bélica de forma dramática y ejercido el ministerio en años conflictivos y de aislamiento. Por otra parte, estos datos señalaban una realidad que era ampliamente conocida; el talante episcopal correspondía a una sensibilidad y a una formación escolástica doctrinal que habían marcado a la iglesia española del último siglo: muy cerrada en sí misma en general, poco tolerante, bastante integrista, muy centrada en aspectos morales y menos preocupada por una pastoral evangelizadora, renovadora que tuviese en cuenta los cambios existentes en la sociedad española», según JAVIERRE, JOSÉ MARÍA: *Aconteció Tarancón,* Ed. PPC, Madrid, 1996, pág. 37, que cita a JUAN MARÍA LABOA.

Pero después de conocer con detenimiento esta publicación, comparada con otra obra muy interesante de investigación, llevada a cabo por GIOVANNI TURBANTI: *Un Concilio per il mondo moderno*, (Bologna, 2000), encontramos algunas razones para ajustar más dicha afirmación. Porque de ese perfil eclesial, episcopal y social, descrito en la nota anterior, ha fraguado en nuestro imaginario contemporáneo un estereotipo identificado con el *statu quo*. Nuestro autor no cabe ahí porque se decidió por el sacerdocio siendo mayor, alternaba el trabajo para sustentar a la familia con el estudio para profesionalizarse, después, a partir de 1939, en su vida de seminarista y becario del Colegio del Patriarca, alcanzó una formación teológica de altura, que completó en su dimensión social junto a D. Ángel Herrera. De su sensibilidad espiritual hay abundantes detalles biográficos que el lector puede extraer de esta obra.

Por lo que a la fundación Pablo VI y nuestra revista SOCIEDAD Y UTOPÍA les afecta, conviene hacer memoria de que el autor «había profesado en la Escuela Social Sacerdotal de Málaga y luego en el Instituto Social "León XIII" de Madrid», desde donde salió preconizado obispo auxiliar del entonces famoso arzobispo de Valencia, D. Marcelino Olaechea, de pastoral significativamente social.

Los obispos españoles, llegados a Roma para asistir al Concilio, se encontraban sin una información precisa sobre los previos conciliares, entre otros sobre el sistema de elección para la creación de las Comisiones conciliares, sobre el reglamento del Concilio, sobre la urdimbre que latió en su preparación, etc. No tuvimos en nuestro episcopado una actitud ante el Concilio semejante a la de los episcopados de Europa. Nuestro autor nos explica las razones de su presencia en el origen de la Constitución Conciliar. Mñ. Himmer, obispo de Tournai, (Francia) le había solicitado a D. Rafael datos sobre obispos españoles con «currículo» para que formaran parte, como miembros significativos, de las distintas comisiones conciliares.

EL HOY DE NUESTRA LITERATURA RELIGIOSA POSTCONCILIAR

Si alguien está convencido que la literatura conciliar está agotada, debe hacer un seguimiento sobre lo que queda del «boom» postconciliar, sobre lo que se sigue originando y de la comparación podrá deducirse que tal literatura todavía no se ha agotado. En este libro y en el anteriormente citado tenemos un ejemplo. Y si alguien de la generación posteconciliar piensa que la elaboración de los documentos conciliares han sido fruto de gabinetes de especialistas, sometidos a control férreo, elegidos para cumplir simplemente la tarea de meros redactores o amanuenses que se les hubiera encomendado, cambiará de pensar cuando termine la lectura de esta obra.

A través del libro asistimos al itinerario y a la aventura del Espíritu, divino y humano, en la que se van fraguando las mejores intuiciones del momento eclesial, laical y secular, en todas las dimensiones del pensar y del quehacer, para dar ocasión a un encuentro feliz entre dos aparentes antagonistas —Iglesia/Mundo— que nunca se ignoraron definitivamente pero que tampoco eran capaces de valorar los elementos positivos que contenía el acerbo del otro.

También seguimos la geografía y la historia de un texto que se hacía a medida que avanzaba y que avanzaba a medida que se hacía, y donde cualquier retroceso o estancamiento se convertía en un momento de plenificación y de progreso textual y teológico. D. Rafael hace pasar por sus páginas a los colosos del pensamiento y de la vida de la Iglesia, que en ese momento, y después, fueron marcando hitos en el campo más avanzado de la teología, de la filosofía y de la pastoral. Pero la distancia temporal y cultural que ya nos separa de aquel momento requiere, para un mejor entendimiento, manejar un pequeño diccionario biográfico que informe sobre los participantes. Porque en ese desfile ¿qué significan hoy los nombres de Guano, Phillips, Ancel, Häring, Gauthier, Möller...? Otros todavía resuenan, y que sea por mucho tiempo.

Especialmente interesante es conocer la presencia y las posiciones de Wojtyla (cfr. págs. 23, 38, 51, 58-61, 64, 72...). Este libro nos puede desvelar muchas claves de su pontificado y nos puede manifestar la dimensión prepontificia de su pensamiento y de su visión sobre la Iglesia, estaba muy en sintonía con los planteamientos de Pablo VI.

La narración de este texto, que se mueve entre la memoria, la confesión y la exposición, todo ello en tercera persona, se logra porque el autor ahora está «procurando extraer de las muy abundantes notas taquigráficas tomadas» una narración lineal (pág. 24, tb.: 45-47), que se goza alcanzando un énfasis final (págs. 25 y 26).

Son tantas las reuniones de comisiones y subcomisiones de las que se nos dan cotidianas noticias, son tantas las aportaciones, eliminaciones, matizaciones y consolidaciones doctrinales que llegan a agotarnos. Presta esta obra un buen servicio a los iniciados y los no iniciados. Para aquellos porque completan el horizonte de sus saberes y para éstos porque descubren la racionalidad de unos pensamientos y comportamientos que no vienen directamente de arriba.

Durante el Concilio, y después, la figura del cardenal Ottaviani, tan encumbrada por unos como vituperada por otros, puede redimensionarse tras una lectura, en la que no se ahorran ni se prodigan alabanzas (pág. 40). El apasionante tema de «los signos de los tiempos», va creciendo hasta determinar la formación de una comisión, (pág. 69), o la formación de una «fraternidad episcopal» (págs. 44-45) nos confirma que no es la política, ni los intereses, al modo profano, lo que mueve los hilos del quehacer del magisterio, y que la espiritualidad no está en contradicción con la elaboración doctrinal. En esa dirección conviene leer la figura del «obispo del Vaticano II» (págs. 32-33) que el autor hace.

A partir del cap. III nos encontramos con el comienzo de la formación del texto *Gaudium et Spes* propiamente dicho. Es aquí donde empiezan a presentarse —y ahora se patentiza la importancia de la transcripción taquigráfica— las colaboraciones de personalidades tan destacadas como Danielou, Girardi, la australiana miss Rose Marie Goldy... Aquí podemos ya contemplar la fuerza de Wojtyla que en una de sus intervenciones «pide casi un cambio radical de todo este Capítulo [I]» y la sintonía que tiene con Congar y Danielou (págs. 60-61).

Quienes ya conozcan la Constitución *Gaudium et spes* podrán ir recomponiendo una serie de conexiones textuales, de divergencias de óptica y de tensiones doctrinales a través de las págs., p.e., 77, 90, 92, en temas tan decisivos como es el de la familia, donde interviene de forma destacada Wojtyla.

Conviene advertir que la linealidad de nuestro autor no permite que el lector separe con facilidad la redacción del texto de las intervenciones. Pero quien siga atentamente el magisterio de Juan Pablo II sobre la cuestión de la paz, por elegir uno, que no pase por alto la intervención que tuvo (pág. 108) sobre esa cuestión, porque encontrará claves válidas para una interpretación posterior en relación con esta cuestión.

El diálogo con el ateísmo y las conversaciones cristiano-marxista se hicieron entonces cuestión fundamental en la teoría y en la práctica teológica y pastoral. Esa dimensión conciliar se nos muestra en esta obra a través de Seper, Wojtyla, Garrone,... viendo, p.e., la pág. 117. Y es conveniente detenerse en la lectura de las págs. 23-24 para ver la «fuerza» de Wojtyla en sus planteamientos sobre «la Iglesia en el mundo».

Aunque se piense que ya es suficiente lo escrito para que se inicie el lector en el espíritu y la letra del libro que comento, aviso que no es suficiente, porque entonces el lector se verá privado de conocer la positiva presencia de Rahner, Congar, Riedmatten, Tucci, Butler, McGranth, Ruiz Giménez, Pilar Bellosillo, etc...

Pero no quiero terminar sin llamar la atención sobre otros dos temas, que directamente se refieren a los «diversos modos» conciliares que afectaban a los «intereses» españoles. El primero se refiere a D. Ángel Herrera que «tuvo una decidida y notable intervención en la que destacó la específica dimensión social

de la liturgia, a propósito del capítulo sobre la *disciplina de los obispos y sacerdotes*. El prelado malacitano propuso a los Padres que, a lo largo de los estudios de los futuros sacerdotes, se les impartiera una adecuada formación en la Doctrina Social de la Iglesia, a fin de que en sus homilías y sermones pudieran instruir mejor a sus fieles acerca de sus deberes y el uso de sus derechos en materia social» (pág. 30).

Para el segundo tema hay que situarse mentalmente en la escena de la Comisión Mixta Plenaria, imaginarse al cardenal Ottaviani presidiendo y al Secretario leyendo una nota que viene directamente de Pablo VI. Se trata de la petición del Jefe del Estado Español, a través del Subsecretario de Justicia, antiguo dirigente de Acción Católica, pidiendo que «el Concilio eliminara una expresión del Esquema XII, que formaba parte del capítulo sobre *El orden económico-social* relativa al derecho de los trabajadores a la libre sindicalización, y que, de publicarse tal como estaba, ponía en evidencia la falta de libertad vigente en nuestra nación. La respuesta, —«transcurrido un tiempo de silencio total»— la dio nuestro autor «para asegurar que el episcopado español no compartía el punto de vista expresado en aquella enmienda» (págs. 162-163).

Se acaba el libro colocándonos en el capítulo IV, en la IV y última sesión conciliar, cuando los Padres discuten, enmiendan y se expresan sobre el texto, para acabar sometiéndolo a votación. Volvemos a encontrarnos ante la realidad de un Concilio que suscitó esperanzas, que superó la rigidez inicial, que ha abierto nuevos derroteros y que ofrece materia germinal, cuando todavía no ha fructificado todo lo que un día iniciara el arriesgado Papa Juan XXIII.

Podemos, pues, sentirnos dichosos ya que disponemos de datos de primera mano, y de elementos fundamentales para una comprensión correcta de textos conciliares constituyentes que el tiempo va dejando atrás y para mantener una esperanza que es fundamental para la vida de la Iglesia, del mundo y de los hombres de buena voluntad. Afortunadamente el autor ha cumplido otro de sus compromisos, que tanto le honran, que a nosotros tanto nos beneficia y cuya obra leemos y releeremos con agradecimiento.

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ

HÖFFNER, JOSEPH CARDENAL: *Manual de Doctrina Social Cristiana*, «Edición y Notas de Lothar Roos», Ed. Herder, Barcelona, 2001, 282 págs.

Cuando parece que podemos estar saturados de manuales para exponer y aprender los contenidos de la Doctrina Social de la Iglesia, nos sorprendemos una vez más, con la reedición de un antiguo manual, en la acreditada editorial Herder.

Tenía recogidas, antes de que apareciera la edición que reseño, otras ediciones anteriores de dicha obra en nuestro entorno cultural, p.e., la de Ediciones Rialp (Madrid, 1964. 367 págs.), que alcanzó su 3.ª edición en 1983.Y en italiano como *La dottrina sociale cristiana*. Edizioni Paoline. Cinisello Balsamo (Milano), que alcanzó su 5.ª edición en 1989. En lengua alemana alcanzó su 8.ª en el año 1983. El ejemplar que reseño presenta el «prólogo a la nueva edición alemana» que nos ofrece interesantes noticias sobre el autor y la obra.

Estamos, pues, ante una obra clásica, utilizada especialmente como manual de enseñanza en centros de enseñanza de niveles medio y superior, traducida a seis idiomas, japonés, coreano y lituano incluidos. No es para menos si admitimos que el autor fue historiador, teólogo, economista, científico y divulgador, profesor y obispo. El pequeño tratado del mismo autor, relativamente fácil de lograr, titulado *Sistemas económicos y ética económica*. «Normas de Doctrina Social Católica». (Ed. Instituto Mexicano de Doctrina Social Católica. México, 1987. 66 págs.) puede ayudarnos a confirmar tantas facetas en nuestro autor. En este caso, por interés patrio, conviene saber que en 1944 Höffner presentó una tesis sobre *Cristianismo y dignidad humana*. «El objeto de la ética colonial española en el Siglo de Oro», pu-

blicada en 1947 y que le permitió el acceso a la cátedra universitaria.

Logra con este manual presentar de manera atractiva y «cum mica salis» una clara exposición de las razones empíricas, sistemáticas, teológico morales, sin caer en ideologías ni en modas pasajeras que la Doctrina de la Iglesia considera apropiada para su dimensión social. La tradición medieval, la escolástica española, la moderna doctrina originada a partir de *Rerum Novarum*, se aportan para alcanzar la unión entre enseñanza e investigación académica, la posibilidad de asesoramiento en materia de políticas sociales y la instrucción pastoral garantizada para la moralización de estructuras sociales.

El presente manual viene a unirse a los recientemente aparecidos en la Biblioteca de Autores Cristianos, bajo el impulso de la Fundación Pablo VI, los publicados por el Departamento de PSC de Comillas, a los de Antoncich, Sierra Bravo, Renau, Carvajal, Melé, etc... que manifiestan de manera feliz la superación de la crisis a la que fue sometida la esta materia después del Vaticano II, la ampliación de los temas hasta alcanzar cuestiones de ética para la política democrática, de relaciones entre la Iglesia y la sociedad democrática, las dimensiones teológicas de cuestiones ecológicas o los derroteros de la globalización económica, tras el hundimiento del sistemas y regímenes nacidos del marxismo y conectados con él.

Los responsables de la edición no tienen inconveniente en reconocer que «aunque una parte del material estadístico en él empleado y algunos ejemplos puedan estar superados, todo ello no afecta en modo alguno a la sustancia de sus afirmaciones» (pág. 16). Pero es necesario añadir que la última edición alemana, la de 1983, se ha completado en esta reciente edición, incorporándole los documentos promulgados con posterioridad, cuando ha sido necesario, y ocupando sus respectivos lugares en el desarrollo lógico de las cuestiones, con el detalle visual de colocarle unos corchetes para preservar y distinguir la verdadera autoría de la herencia fiel, y se han unificado algunas notas a pie de páginas y también parte de las citas.

Bienvenido sea este manual, que se hacía cada vez más difícil de manejar, pero que ahora se pone a al alcance de la mano de profesores, de alumnos, de estudiosos y de investigadores. El reconocimiento reciente de este autor, como puede verse en *Dottrina sociale e testimonianza cristiana*, «Atti del simposio in onore del Cardinale Joseph Höffner», (Librería Editrice Vaticana. Cittá del Vaticano, 1999, 435 págs.) y el prólogo —inexplicablemente con innumerables y lamentables erratas— de cardenal Rouco, Presidente de la Conferencia Episcopal Española, nos hablan felizmente de la recuperación de la Doctrina de la Iglesia en materia y de los autores que con tanta maestría la han tratado.

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ

MONCHO I PASCUAL, JOSEPH R.: *Ética de los derechos humanos*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000, 173 págs.

Con esta obra de pequeño formato pretende el autor aportar un fundamento que sea objetivo y último con los derechos humanos, para asentarlos en su manifestación concreta como valores que ocupan un lugar superior en la escala establecida por los hombres. Pero a la misma vez esos valores quedan desfundamentados en sí mismos, puesto que siempre son discutibles, convencionales, abiertos, y justificados al introducir orden y sentido en la realidad de la convivencia humana.

En la introducción ya nos advierte que en los pensadores clásicos hay una parte irrenunciable que afecta a la ley, al derecho y a la filosofía política. Pero que la irrenunciabilidad fundamental no hay que identificarla con el «yusnaturalismo cristianomediaeval» como se ha pretendido afirmar en otro momento, sino con la autonomía humana, tal como brotan los derechos desde el consenso mundial

La Declaración Universal de los Derechos del Hombre menciona razones, motivos y nor-

mas que se analizan para instalarse ahí: la dignidad humana, las diversas formas de libertad, la igualdad, solidaridad, justicia, todas ellas para... pero entendidos como razones, motivos y justificación de normas.

Pretende lograr «una catarsis cultural de la filosofía occidental y una reconstrucción histórica de los valores superiores», como hizo con el valor igualdad en *Algunos hitos del ideal igualitario* (1997). Lo quiere repetir ahora sacando «la coacción a debate» y revisando la solidaridad-fraternidad y la «libertad en todos sus aspectos». El proyecto, al menos, está claro, los logros... ya veremos.

Divide la obra en cuatro partes. La *primera parte* quiere descifrar de manera breve y concisa el «concepto y el fundamento de la ética», a través de lo que para mí son tres excursiones, más que incursiones, fijándose en la disyunción «moral sacral o moral falaz», pasando a otro momento en el que dice deshacerse de la falacia y encontrar el fundamento («fundamento sin falacia») para terminar en «el universalismo ético y el pluralismo moral».

La *segunda parte* busca diseñar un «concepto y fundamento de los derechos humanos». Creo que seguimos en el modelo «excursionista» en el que:

I) Vamos hacia «una introducción a los Derechos Humanos» a través de una bibliografía básica de textos y de Fallos del Tribunal de Estrasburgo, con un recorrido histórico que denomina «génesis de los derechos humanos», de los diversos «conceptos» que pueden convertirse en líneas directrices (ónticos, deontológico, morales...) que continúa con el «fundamento de los derechos humanos» en el sentido anteriormente delineado, siguiendo con una catalogación del «contenido de la Declaración Universal de 1948» que incluye lo liberal con la igualdad, lo democrático con la libertad y lo social con la solidaridad. Cierra este momento con un «desarrollo de los derechos» en el horizonte continental, internacional y nacional.

II) Hace un «elenco y discusión de fundamentaciones» para exponer y analizar, muy «sucintamente» la posición de una utilitarista como Esperanza Guisán, de una dialógica como Adela Cortina, de un partidario de los derechos morales como Eusebio Fernández, de un yusnaturalista en sentido amplio como Antonio Pérez Luño, de un positivista como Peces-Barba y de un individualista como Javier Muguerza, para concluir que todos coinciden en la dignidad humana y que niegan la validez del consenso como fuente de derechos. Los rebate acudiendo a nuestros clásicos Suárez y Vitoria y al contemporáneo Bobbio.

III) Es muy breve en la «crítica del concepto kantiano de dignidad» introduciéndonos en cuatro temas que se entrecruzan en Kant, y que, según el autor, «en este campo Kant resulta ambiguo» y «en filosofía social presenta un bache» (pág. 76). Para superar la exclusión del sentimiento de libertad, recurre a Dworkin y a Giddens que entiende como correctores y enriquecedores de Kant.

IV) Para «la autonomía social en la génesis de las normas» acude a una muestra de teorías sobre «la verdad-correspondencia» (Aristóteles, Sto. Tomás, Kant, Rousseau, Bentham y Scheler). Se queda con Rousseau porque parece sintetizarlos a todos. Mira la «verdad científica» y la «verdad-función» genérica y específica y al considerar la correlación entre «autonomía en vez de correspondencia» y «autonomía y creatividad cultural», vislumbra en aquella un germen de actualidad y en ésta un horizonte de futuro. Reconoce en Dworkin una ausencia nominalmente expresa de derechos humanos pero no le niega su consonancia con ellos. Dialoga con Habermas a propósito de la «ética dialógica» y con la sociología actual, especialmente Durkheim, Lévy-Bruhl y Marx, para concluir que «si los teólogos hablan de la pedagogía divina en la historia de la revelación, cabe hablar de una pedagogía de la historia en el desvelamiento moral. En cierto sentido, es la globalidad de la historia la que produce la verdad o validez moral» (pág. 100).

De modo telegráfico escribe la *tercera parte* sobre «la libertad polifacética y multidimensional», introduciéndonos al concepto de libertad como hecho psicológico o de libre al-

bedrío, como ideal, como política, como civil, como formal y efectiva. Poniendo en contacto «libertad y autonomía» valora su «tinte moral, porque es optar entre fines». Sobre la libertad política trae breves referencias de Aristóteles, Rousseau, Tocqueville y Rawls, y sobre la democracia directa e indirecta, que nos garantiza la autonomía moral, la civilización del ocio y la solidaridad. La libertad privada compatibiliza las diferentes libertades. Esquematiza la libertad mercantil y la alineación marxiana. Presenta las libertades formales y efectivas, y termina con un dos alusiones, una al derecho de autodeterminación y otra a la libertad sexual (familia, divorcio, aborto, anticoncepción, ...) para rematar con dos notas breves sobre la libertad positiva y sobre el pluralismo político.

La *parte cuarta* del libro se enuncia como «otros valores superiores». Desfilan por ella la igualdad, la solidaridad, la justicia distributiva, preferentemente según planteamientos británicos y del segundo Dorwkin, a la que añade un apéndice sobre la pobreza o exclusión, prosigue con las implicaciones de la paz y con la no-coacción como candidata a ser considerada un valor en superior.

Añade al final del libro una buena y amplia bibliografía y otro tanto puede decirse del índice onomástico.

Para mí que es indudable que los derechos humanos, en los que nos encontramos culturalmente inmersos, expresan la común ontología divina del los seres humanos, según la fe cristiana, pero también manifiestan una ideología de igualdad real ante la ley soberana e idéntica posibilidad de vivir produciendo y consumiendo bienes.

Es igualmente indudable la inseguridad que provoca afirmar la «universalidad» de los mismos cuando la conectamos con los derechos. Es ésta una cuestión que preocupa con relativa frecuencia a todos los que se ven obligados a reflexionar, aplicar o vivir de acuerdo con tal elenco de derechos, especialmente en los momentos de inmersión ligüística o de penetración silenciosa de extranjeros.

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ

ORIOL [TATARET], ANTONI M.: *De la Rerum Novarum a la Centesimus Annus*, «Síntesis dinámica de los 12 principales documentos de la Doctrina Social de la Iglesia». Ed. Noticias Cristianas, Barcelona, 1999, 62 págs.

Oriol es un eminente profesor de moral social de la Facultad de Teología de Cataluña. Participa en los foros en los que la DSI debe hacerse presente para precisar, para arriesgar y para aportar una palabra en cuestiones decisivas. Entre nosotros se hace presente como profesor del Master en Doctrina Social de la Iglesia. Aunque se prodiga poco con sus escritos.

Su capacidad de síntesis, su rigor interpretativo, su afianzamiento a la pureza de la letra y del espíritu de esta doctrina, le lleva a debatir con frecuencia hasta asegurar tanto su pensamiento como la voluntad docente de la Iglesia y la conexión entre ambos, sin renunciar a un punto polémico, en el que se comporta de manera magistral.

Ahora nos regala, sin excluir el sentido real del verbo, un pequeño libro cuyo contenido ciertamente es una «síntesis dinámica de los 12 principales documentos de la Doctrina Social de la Iglesia». La exactitud, el rigor, la interconexión conceptual y la precisión expositiva que vuelca en esta pequeña obra son dignos de admiración y no desmerece del subtítulo que ha colocado: «síntesis dinámica».

Estamos ante una obra de tercer grado. Me explico. A cualquier lego en la materia le resulta el libro un condensado excesivo que no lo lleva a tener una visión unitaria de la Doctrina Social de la Iglesia, pero que le hace intuir la coherencia y profundidad que contiene esta Doctrina. A cualquier experto en la materia tampoco le dice nada nuevo que no conozca ya. Pero, —y aquí encuentro su verdadero valor— a quienes quieran tener de forma expeditiva y exacta una interconexión de cualquier elemento doctrinal de un documento con cualquiera otro, tanto en el orden conceptual como en el orgánico o documental, rápidamente puede hacerse una idea, colocarse ante el itinerario que recorre y disponer de un prontuario que le

permite estar ante todo el panorama omnicomprensivo que necesita, con la propiedad y precisión que tan a gala tiene A. Oriol.

Y para que se vea que la práctica va unida a la teoría, quien desee experimentar directamente lo que digo y quien desee divulgarlo, una vez que lo ha confirmado, si quiere, puede dirigirse a C./ Fontrodona, 15, 08004 Barcelona, donde se le facilitarán ejemplares de la obra reseñada.

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ

PALENCIA PULIDO, ÍÑIGO: *«La ciudadanía Europea»*. Col. «Papeles de Trabajo/Estudios Europeos», 1/99, Ed. Instituto Ortega y Gasset, Madrid, 2000. 48 págs.

El Instituto Ortega y Gasset, manteniendo sus criterios de interdisciplinariedad, publica un nuevo trabajo relacionado con una cuestión muy actual: la ciudadanía europea. Se intenta desde otra aproximación a uno de los aspectos más controvertidos del proceso de integración europea, la institución de la ciudadanía europea, mediante un análisis en el que intervienen dos puntos de vista distintos, el jurídico y el sociológico. Y es aquí donde radica, en líneas generales, la originalidad del trabajo, ya que no es muy frecuente encontrar enfrentados ambos puntos de vista en estudios dedicados a esta materia.

Se articula en tres partes diferenciadas: la primera, que hace referencia a la concepción de la ciudadanía, en general, reflexionando sobre los cambios que se han operado en este concepto dentro de la sociedad actual. La segunda se centra en la concepción de la ciudadanía europea recogida en el Tratado de la Unión, para defender una definición instrumentalista de ciudadanía, en función de las causas que impulsaron a los redactores del Tratado a erigirla. Por último, la tercera parte realiza un análisis crítico del contenido del estatuto de ciudadanía europea, estudiando, artículo por artículo, los derechos que dicho estatuto recoge y de la reforma operada sobre esta materia en el Tratado de Amsterdam.

Para el autor, las características propias de cualquier tipo de ciudadanía (individualismo, igualdad, contenido normativo y ejercicio exclusivo de su contenido) siguen encontrando su manifestación en el plano europeo, a pesar de estar ésta construida por un ente político «sui generis» y no por un Estado soberano. Así, el estudio de la ciudadanía, en sí mismo, sigue gozando de gran importancia en las sociedades actuales, a pesar de la generalización que se ha operado en los derechos individuales durante el último siglo, extendiendo la condición de ciudadano a personas que en épocas anteriores no gozaban de ella. En este sentido, es de vital importancia distinguir entre nacionalidad y ciudadanía, tanto para entender lo que es el concepto de ciudadanía en sí, como para admitir la aparición de una ciudadanía propia en el seno de la Unión Europea.

Pero a estas características, propias de cualquier tipo de ciudadanía, hay que sumarle otras propias de la ciudadanía europea, como son, la complementariedad, la coexistencia con los estatutos nacionales, sin suprimirlos, y la flexibilidad. La ciudadanía europea nace fundada en el respeto de las tradiciones políticas nacionales y con una vocación evolutiva, de forma igual a la que el ha tenido el proceso de integración, a través del cual se irán incorporando a su estatuto nuevos derechos en las sucesivas reformas de los Tratados.

A partir de estas características, Íñigo Palencia la concepción meramente instrumentalista de la ciudadanía europea la entiende como nacida para un lavado de imagen de la Unión de cara a los ciudadanos de los Estados miembros, para hacer a la Unión más próxima a sus ciudadanos. A eso lo denomina *razón empírica* de la ciudadanía. Y, a la vez, como instrumento legitimador destinado, no a poner fin al déficit democrático del proceso de integración, sino a reducirlo de forma sustancial A eso lo denomina *razón política* de la ciudadanía. Al otorgar el ente comunitario una ciudadanía a los individuos, éste mismo ente se está legitimando como ente político. Y al justificarse con este procedimiento, se está aproximando a los mismos Estados soberanos.

Que la Unión Europea haya conseguido estas dos finalidades es más que dudoso. Por un lado, porque la ciudadanía, en lugar de permitir el lavado de imagen tan deseado para la Unión, de cara a sus ciudadanos, desencadenó una de las tormentas políticas más serias en el seno de las Comunidades con la negativa danesa de aceptar una ciudadanía distinta a la suya. Por otro lado, porque son muchos los autores y políticos reaccios a aceptar la ciudadanía como instrumento legitimador de la Unión. Por este motivo, el contenido del estatuto ha sido calificado, desde su nacimiento, como reducido y desilusionante.

El estudio se cierra con un análisis del estatuto y de su primera reforma, la que se le hizo en Amsterdam. A la luz de los derechos incluidos en el estatuto de ciudadanía, el autor constata los problemas anteriormente mencionados y la falta de voluntad política para solucionarlos. La ciudadanía europea aparece como un barómetro del proceso de integración en su conjunto, capaz de indicar los avances y estancamientos de éste y es calificada como «miedo en un puñado de polvo» (T. S. Eliot en *«La Tierra baldía»*).

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ

VELASCO, DEMETRIO: *Los Derechos Humanos y la Doctrina Social de la Iglesia: del anatema al diálogo*, «Cuadernos de Teología Deusto», 24. Ed. Universidad de Deusto, Bilbao, 2000, 89 págs.

El autor tiene constancia y competencia en los temas que aborda en el presente cuaderno. Viene precedido por trabajos como «La DSI en el contexto de las ideologías». *Iglesia Viva*, 153-154 (1991) 311-324; «Cristianismo y economía en la construcción europea» en *Cristianismo y Europa ante el Tercer Milenio*. UPSA, 1998; «Los antecedentes histórico-ideológicos» en *La Declaración Universal de los Derechos Humanos en su cincuenta aniversario*. Universidad de Deusto. Bilbao. 1991. Págs. 207-210.

El trabajo que aquí nos ocupa pertenece a una interesante colección de temas de Teología, conectados a cuestiones candentes de la actualidad social y con la pretensión de unir en estos Cuadernos el rigor de tratamiento y la amplitud del número de los destinatarios. Si bien nacen en el marco de la Facultad de Teología de Deusto, la responsabilidad es exclusiva de los firmantes.

Con tales premisas de línea editorial, las líneas maestras que articulan los contenidos del trabajo de este Cuaderno giran en torno a los siguientes ejes:

1) La relación de los Derechos Humanos con la Doctrina Social de la Iglesia tiene una génesis polémica, porque aquellos expresan un nuevo orden y provocan en ésta una respuesta religiosa «premoderna».

2) La Doctrina Social de la Iglesia entiende el poder político como fundamentado en un «objetivismo» providencialista y en un jusnaturalismo premoderno, negándose aquella a hacer una renuncia doctrinal que implique perder su carácter hegemónico.

3) El derecho de propiedad privada es rechazado al principio por la Doctrina Social de la Iglesia pero es asimilado después, hasta el punto de convertirse en defensora del mismo y a no acertar en su nuevo intento de formulación al reabrirlo nuevamente.

4) Hay un conflicto en el interior de la Doctrina Social de la Iglesia, que aflora cuando se confrontan los derechos humanos individuales y los derechos colectivos, y que se hace patente a la hora de condenar el nacionalismo o de defender la autodeterminación.

5) Vuelve a repetirse la situación se elabora la Doctrina Social de la Iglesia porque no se admite la libertad de opinión pública, por cerrarse la Iglesia a la libertad de pensamiento y de opinión, y al frenar la dimensión postconciliar de la apertura iniciada.

6) Pero la Doctrina Social de la Iglesia tiene una potencia fecundante en relación con los Derechos Humanos.

Después de leer esta obra, de apariencia pequeña en su espacio pero de gran calado, la perplejidad puede aparecer en el ánimo del

lector porque ve la desconfianza con la que el autor se coloca ante la validez de la DSI para enfrentarse sinceramente a cuestiones vitales que demandan a la Iglesia que intervenga y que aporte argumentos de carácter teórico y que se dirija hacia las aplicaciones casi «predeterminadas» para atender la vida real de las personas afectadas, consiguiendo una praxis social que puede ser correcta o incorrecta, según el pre-juicio del analista.

Y no menos puede ser la perplejidad del lector al descubrir que acepta las conclusiones a las que el autor llega, desde presupuestos distantes a lo que él entiende como DSI. Porque el lector también puede llegar a idénticos resultados, pero desde otra manera de entender y de aplicar la misma doctrina, con divergencias que el autor no termina de aceptar. Sea del la parte del lector, sea de la parte del autor, algo de incoherencia argumental tiene que ser superado en el tramo argumental. Así sucede, p.e., en relación con el derecho de propiedad, con las cuestiones del nacionalismo y con el principio capitalista, o con la opinión pública en la Iglesia.

Para mí la naturaleza y características de la Doctrina Social de la Iglesia 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 provenir. En consecuencia, la Doctrina Social de la Iglesia debe aceptar los Derechos Humanos que se elencan 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 Doctrina Social de la Iglesia exclusivamente abstracta, ni deductiva, sino asimilativa, esto es, incorpora cordialmente todo lo positivo 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 teoriozación, con el comportamiento de sus mejores hijos. Y las obras «de misericordia» lo atestiguan en el fluir de la Historia.

Las ciencias sociales no escatiman críticas, ni ayudas, cuando es necesario, para comprender con exactitud las realidades temporales siempre complejas, y para estimular con acierto la acción social, no siempre de cómodo horizonte. Desde finales de 1800 lo antirreligioso ha tenido un gran papel en la sociedad. Y tomar precauciones ante un ataque, como señal de prudencia, también le pertenece a la Iglesia. E identificar, sin más, a la Revolución Francesa con el monopolio de la implantación de la libertad, la igualdad y la fraternidad, olvidando la persecución religiosa y política, y lo expeditivo de sus métodos, incluye demasiada parcialidad y excluye realidades innegablemente positivas de la vida de la iglesia.

Si los revolucionarios franceses y sus epígonos más que políticos eran moralistas, porque absolutizaron la virtud de la justicia a la que aspiraban, pretenderla por la fuerza los hizo caer en contradicción con los principios proclamados. La Constitución Civil del Clero, que provocó un cisma en el clero y arrojó fuera del país o a la clandestinidad a los seguidores de su conciencia, la supresión de las órdenes religiosas, iniciada en 1790 y completada en 1792, el ataque a las conciencias para controlarlas, con la pretensión de sustituir al Cristianismo por la religión del Estado, favoreció poco la aceptación cómoda y rápida de la validez de los principios que proclamaba.

Los contenidos de obras que continúen teniendo en cuenta aportaciones históricas como las de Georges Jarlot o de Giacomo Martina, pueden ser, junto a otros meritorios autores, unos buenos compañeros de viaje para comprender mejor problemas como estos, que necesitan para su correcta solución de una amplia perspectiva y de abundantes y variados materiales que permitan lograr una construcción más rigurosa y armónica en la que se cohonesten la Declaración y sus consecuencias con la Doctrina Social de la Iglesia y las suyas. Por-

que ni el anatema lo monopoliza la Iglesia ni el diálogo lo monopoliza la historia de los Derechos Humanos.

JUAN MANUEL DIAZ SANCHEZ

SOUTO COELHO, JUAN, y DEPARTAMENTO DE FORMACIÓN INTERNA (MANOS UNIDAS): *La Doctrina Social de la Iglesia, fundamento y estímulo de nuestra acción*, Col. «Cuaderno de Formación Básica», 4, Ed. Manos Unidas, Madrid, 2000, 64 págs.

Es motivo de satisfacción constatar que la Doctrina Social Católica ha dejado de ser una rareza, y empieza a convertirse en patrimonio de todos los miembros de la Iglesia, porque cada día es más conocida, estudiada, aplicada y divulgada. Un ejemplo de ello es el Cuaderno de Formación que Manos Unidas, cuyos fines se inspiran en el Evangelio y en la Doctrina social de la Iglesia, ha elaborado para estudiarla, difundirla y practicarla entre los que son miembros de la organización. Esta iniciativa surgió de la reflexión interna sobre la necesidad de fundamentar la acción de este organismo oficial de la Iglesia Católica a favor del desarrollo. Este es también el motivo del título del cuaderno tomado de una definición de Juan Pablo II: la doctrina social es «fundamento y estímulo para la acción» (CA 57).

Este Cuaderno está organizado en tres partes. La *primera parte* es la más extensa y consta de cinco capítulos. El cap. primero evoca los años sesenta, la década en que nació Manos Unidas, como uno de los períodos más vivos y fecundos tanto en la conciencia social como en la enseñanza de la Iglesia. Es un acierto empezar el Cuaderno por esta referencia a las fuentes, que aparece reforzada con una palabra del Papa: *«Para vivir más plenamente vuestro compromiso, os exhorto a regresar constantemente a las fuentes de vuestra identidad católica y a dejaros inspirar por el patrimonio de la Doctrina social de la Iglesia: ello es, en efecto, lo que hace vuestra presencia original, constructiva y portadora de esperanza»* (Juan Pablo II).

En el cap. segundo se reflexiona sobre el concepto de «lo que es» y «lo que no es» la doctrina social, para disipar los fantasmas en torno a este rico patrimonio de pensamiento y acción nacido del encuentro del Evangelio con la vida de los pobres. Este es precisamente el título del cap. tercero, en el cual, siguiendo una metodología histórico-evolutiva, se va exponiendo las raíces bíblicas, cristológicas, patrísticas, teológicas y eclesiales de la doctrina social. El capítulo 4.º concentra el contenido nuclear del Cuaderno con este título: *«Cada encíclica social es una respuesta histórica de la Iglesia a problemas concretos, a partir de principios éticos de valor permanente»*. En él se desarrollan *trece principios*, siendo el primero, el originante de los demás, la dignidad sagrada de todos los seres humanos, creados para parecerse a su Creador. Junto a una breve y clara exposición de cada principio, se ofrecen textos clarificadores de las encíclicas y otros documentos. Completa la 1.ª parte un conjunto de fichas que presenta la síntesis del contexto histórico relevante y el contenido de doce documentos sociales.

La *segunda parte* es la más breve y sienta las *orientaciones metodológicas* básicas para estudiar, comprender y enseñar la doctrina social de la Iglesia.

En la *tercera parte*, muy práctica, consta de *ocho actividades* o sesiones para realizar en talleres, jornadas y cursos breves, a través de las cuales los trabajadores y voluntarios de Manos Unidas puedan iniciarse y formarse, tomando el texto del Cuaderno como base de lectura.

Creemos en la potencialidad formativa de esta acción: está naciendo una nueva sensibilidad hacia el conocimiento y la práctica de la Doctrina Social de la Iglesia. Otras organizaciones eclesiales se han interesado por este Cuaderno. Es una idea a la que hay que seguir la pista, en orden a crear mejores recursos didácticos al servicio de la nueva evangelización, de la que la Doctrina social es parte fundamental.

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ

FELICIANO MONTERO GARCIA: *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica Especializada en los años sesenta*, UNED, Ediciones, Madrid, 2000, 286 págs.

A cuantos militaron en alguno de los movimientos de Acción Católica a lo largo de los años sesenta este libro les traerá recuerdos y les hará posible comprender y explicarse muchos de los interrogantes que en aquellos cruciales momentos apenas tenían otra explicación que la de las dificultades para permanecer en una Iglesia cuya Jerarquía, en contraste con los esperanzas generadas por el Concilio, parecía ir detrás, que no delante, como debiera, de los acontecimientos.

Feliciano Montero ha sido capaz de acometer esta tarea como ningún otro especialista ha querido o podido verlo, puesto que, aparte su presencia personal en el proceso, que ya hizo patente en un libro anterior, de 1998, coordinado por él mismo y dedicado al análisis de la Juventud Estudiante Católica (JEC) entre 1947 y 1997, ahora ciñe en el tiempo y amplía los contenidos, hasta plasmar de forma modélica los efectos, en los movimientos especializados de la Acción Católica, de la reforma estatutaria de 1959, de su aplicación a lo largo de los dos años siguientes, de los avatares de una «apuesta» por el «compromiso temporal» en una fusión de evangelización y promoción humana, de las respuestas a las tensiones desde la lucha por la unidad y del diálogo como instrumento, de la manifestación de la crisis, mejor del conflicto, una vez que la Acción Católica opta por mirarse a la luz de los textos conciliares, de la imposibilidad del diálogo entre Jerarquía eclesiástica y cuadros del organigrama de la Acción Católica Española, y, por fin, (¿desgraciadamente?), de la ruptura que obliga y llega a imponer los nuevos Estatutos de 1968.

El trabajo del historiador, en esta ocasión, ha sido el de poner ante nuestros ojos unas fuentes, oficiales, las de las sucesivas «Jornadas Nacionales»; y plantear el proceso con lógica, con dinamismo, con avances dignos de la más exquisita fidelidad a los textos, a las personas, a los intereses, a los desencuentros, a las imposiciones, a las vías para la obediencia, a la explicitación del conflicto; *in situ* vivido como febril, doloroso, de imposible diálogo si se lee, por ejemplo, la explicación de la misma elaborada y ofrecida por no de sus más inmediatos testigos: monseñor Guerra Campos, a la sazón Secretario de la Conferencia Episcopal, entonces presidida por monseñor Casimiro Morcillo, Arzobispo de Madrid.

El profesor Montero han divido, para ello, los años sesenta en bienios: ha proyectado un capítulo para cada bienio, y ha conseguido, como síntesis de cada uno de ellos, el proceso desde la nueva organización conforme a la reforma estatutaria, a la ruptura que da nombre al capítulo 7 y que deviene en la nueva organización de acuerdo con los Estatutos del '68. Reordena así los problemas generados cuando se descubren las exigencias sociales del compromiso cristiano, los desajustes y tensiones frente a las llamadas al diálogo y la unidad, la imposibilidad del diálogo y la incompatibilidad de posiciones, una vez que se ve imposible el «ajuste» entre el dinamismo interno y la proyección socio-política de una Acción Católica Española convencida y dispuesta en sus cuadros más eficaces a influir en una sociedad que, aparte de dinámica y en trance de modernización, comenzaba a experimentar, en sectores dinámicos de la misma, la crisis, la lucha y el conflicto entre razones eclesiales y razones políticas que ni la Jerarquía ni los cuadros desautorizados por ella podrían controlar. Como el autor concluye, moría el modelo nacional-católico; la Acción Católica se adelantaba así a la ruptura con el régimen, que más tarde explicita la Asamblea Conjunta de 1971; se agilizaba el giro de la Iglesia «hacia el horizonte de la transición». Y se provocaba la mayor crisis de identidad de militantes y movimientos que contribuyeron de esta forma a nutrir cuadros sindicales, políticos, vecinales, etc., esenciales para comprender, a nivel social sobre todo, la transición política de los setenta.

Un anexo, un apéndice documental y una selección de fuentes y bibliografía completan esta obra que, si a unos les valdrá como re-

cuerdo, a otros, los más, les ayudará a comprender y a explicarse situaciones sociales, políticas y religiosas hoy vigentes que continúan teniendo «mucho que ver» con lo que se cocía y fraguaba en estos cruciales años, por desgracia hoy aún desconocidos.

La lectura de esta obra nunca podrá dejar indiferente a nadie atento a la revisión de su pasado ni a cualquiera que pretenda captar siquiera sea someramente el papel, la función, de la Iglesia, guiada por una Jerarquía que practicó y acabó en la práctica imponiendo el desencuentro.

JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ

DÍAZ-SALAZAR, RAFAEL: *La izquierda y el cristianismo*. Colec.: Pensamiento. Edit.: Taurus, Madrid, 1998, pág. 436. ISBN 84-306-0271-2.

Desde el sur de Europa y con rigor intelectual, pasión solidaria y descaro creyente, *Rafael Díaz-Salazar* ha escrito un libro con el que se suma a la convocatoria abierta en torno a la refundación de la izquierda o, más precisamente, del socialismo como consecuencia del agotamiento de sus ciclos leninista y socialdemócrata. Esta «mala hora» no es el tiempo de arrojar la toalla y abandonar, sino el de retomar con mayor lucidez y nuevos bríos aquella inspiración que movilizó su larga marcha en la lucha contra la barbarie provocada por los seres humanos. Nos hallamos, por tanto, no en el final de un producto político caducado, sino en el «inicio del inicio» de un nuevo ciclo, en el que habrá que establecer fines y acertar en el diseño del programa para conseguirlos y en la articulación de los sujetos que luchen para llevarlos a cabo. D-S sin ningún pudor propondrá el cristianismo originario como espíritu que impulse el nuevo ciclo del socialismo.

Hay que agradecer el tono de su propuesta, que no suele ser lo más fácil de encontrar en el mercado. Las naderías con «muchísima soda» —se entiende que para aligerarlas— son más del gusto de nuestro tiempo. Seguramente su tesis producirá sensación de demasía en muchos de sus lectores y hará suspirar con alivio a otros tantos. Pero nadie que haya penado por los inolvidables sufrimientos del siglo XX, se haya sentido aturdido y avergonzado por la crisis del socialismo e indignado por la tergiversación histórica del cristianismo podrá enfrentarla con indiferencia.

1. POLÍTICA Y CRISTIANISMO: BREVES ACLARACIONES

Pero vayamos por partes, aun a costa de introducir en esta exposición un orden diferente al de la lectura de la obra. *D-S* elabora su ensayo teniendo en cuenta dos concepciones previas de política y cristianismo, a cuya exposición va a dedicar unas pocas, pero imprescindibles páginas.

1. La política y el cambio moral y cultural de los ciudadanos Primeramente se deshace de dos concepciones de política que han herido gravemente al socialismo. 1) La política como «religión»: *«el socialismo, al presentarse y experimentarse como una ideología de salvación, produjo expectativas excesivas y otorgó a la política una especie de carácter taumatúrgico que, al ser imposible de desarrollarse en la práctica generó todo tipo de desencantos y cinismos. La transferencia del orden de la salvación prometida por las religiones a la esfera de la política ha alumbrado izquierdismos utópicos hasta el exceso, escatologías intra históricas que terminaban llevando a la desazón o al iluminismo paralizante ante la tardanza por el advenimiento casi inmediato de la parusía de la justicia plena. Ha generado integrismos éticos incapaces de articular convicción moral con mediaciones económicas, fundamentalismos ideológicos que constituían verdaderas dictaduras culturales sobre lo bueno para el pueblo e impedían el pluralismo y la laicidad, antropologías ingenuas e inmediatas sobre el hombre nuevo incapaces de captar la complejidad y contradicciones del ser humano»* (págs. 60-61). 2) La política como administra-

ción, que termina por reducirla a técnica de conquista y conservación del poder, y «*engendra democracias demediadas, en las cuales la política no es el ámbito de la toma de decisiones soberanas, sino el de la gestión de las consecuencias causadas por las decisiones adoptadas por los poderes que dirigen la economía y la opinión pública, sin estar sometidos a la soberanía popular*» (pág. 63).

A continuación asumiendo la concepción gramsciana de política como reforma intelectual y moral y haciéndose acompañar por Weber delimita su concepto de política. Pertrechado con un realismo político que busca hacer posible lo necesario, señala la existencia de tres niveles en la política: A) lo prepolítico donde se encuentran ubicadas la mística o espíritu, osea, el aliento vital, la fuente de motivaciones últimas, la raíz profunda que mantiene al militante político en medio de las dificultades, frustraciones y derrotas que acarrea la política, y la cultura, el sistema de valores morales y principios ideológicos que orientan y determinan la actividad política. B) lo político en el que moran los objetivos, el programa, los presupuestos económicos y las leyes. C) lo metapolítico al que pertenece la utopía que debe guiar y tensar el quehacer político para que éste no se desnorte. Y comenta: «*Lo prepolítico dota a lo político de inspiración y de cultura de fondo y lo metapolítico constituye la utopía y el modelo de sociedad y de ser humano en función del cual se realiza lo político. La política encuentra su sentido y no se degenera cuando cultiva su relación con instancias prepolíticasy metapolíticas, de lo contrario se convierte en un simple mecanismo de conquista y mantenimiento en el poder independientemente de los fines a los que ha de servir*» (pág. 54).

Todo está así preparado para poder percibir las aportaciones del cristianismo en la política de izquierdas.

2. El cristianismo como religión pública e intramundana. D-S conoce de primera mano que la persistencia de lo sagrado y el retorno de la religión es hoy un fenómeno social indiscutible.[1] Los argumentos de la izquierda que identificaban el proceso de secularización con la desaparición de la influencia de la religión en la vida social han sido superados. Contra lo pronosticado la religión mantiene su plusvalía simbólica y sigue siendo capaz de condicionar comportamientos individuales y sociales. Pero, dada su complejidad y ambigüedad, D-S necesita precisar a qué tipo de religión considera interlocutora del socialismo. Se refiere a la practicada por aquellos movimientos cristianos de base, que él denomina genéricamente cristianismo de liberación, cuya emergencia en el mundo moderno ha supuesto la desprivatización de un tipo de cristianismo antifundamentalista, que desempeña su rol social primordialmente en la esfera pública de la sociedad civil y se aleja de otros intentos que pretenden una regulación y tutela católica o protestante del Estado. Durante más de dos decenios ellos han recreado históricamente la vocación del cristianismo originario: ser una religión pública e intramundana. El rechazo de todo confesionalismo político, el reconocimiento de la autonomía de la realidad terrena y de la laicidad, la superación de las adherencias históricas que lo han convertido en una religión burguesa y conservadora, el incremento de su presencia pública en la sociedad civil, su creatividad en el campo de la cultura moral y la cultura política son sus principales rasgos de identidad.

En estas condiciones y sin reducirlo a un mero fenómeno político y moral, D-S propone el cristianismo como un factor político indirecto. Los cristianos, personas, instituciones y movimientos, inspirándose en los valores de fondo del cristianismo originario, pueden valorar, discernir, criticar y hacer aportaciones a la utopía, la mística, la cultura, la moral y los objetivos de la izquierda, siempre que eviten identificar reductivamente sus opciones y propuestas con el cristianismo originario y, mu-

1 Cf., DÍAZ-SALAZAR, R., GINER, S. (comps.): *Religión y sociedad en España,* CIS. Madrid, 1993; DÍAZ-SALAZAR, R.; GINER, S., y VELASCO, F. (eds.): *Formas modernas de religión,* Alianza, Madrid, 1994.

cho menos, con la voluntad divina. En la actualidad juntamente con el ecologismo constituye el referente prepolítico y metapolítico más fecundo para el socialismo. «*El cristianismo introduce una dimensión universalista a la hora de valorar el alcance de las políticas y, por ello, aporta una dimensión crítica respecto a los límites e insuficiencias de la acción contra la injusticia. El cristianismo plantea permanentemente la cuestión de los excluidos olvidados, de las víctimas pendientes, de los empobrecidos por liberar, de los costes de determinados progresos; precisamente por ello puede ser una fuente constante de realimentación del socialismo inacabado. El cristianismo contiene una antropología peculiar que enfatiza la práctica de solidaridad y liberación de los empobrecidos y por eso constituye un factor muy importante para superar la cultura del individualismo*» (pág. 54).

II. SOCIALISMO Y CRISTIANISMO

3. Socialismo y dimensión pública del cristianismo. Obviamente esta aportación del cristianismo de liberación no será posible sin la receptividad de la izquierda, que habrá de plantearse y responder a dos cuestiones: a) el lugar de los valores del cristianismo en la cultura que dirige sus objetivos e inspira sus programas, b) la política de diálogo y colaboración con el mundo de las instituciones y movimientos cristianos. Para ello —apostillará, nuestro autor— «*se hace imprescindible que asuma que el cristianismo es un asunto público y no una cuestión privada, lo cual implica una revisión crítica de su tradición ideológica*» (pág. 94). A esta tarea dedica el capítulo III, el mas extenso, del ensayo.

Recorriendo dos perfodos historicos que se extienden de finales del siglo XVIII hasta nuestros días con el final de la II Guerra Mundial como cambio de rasante, repasará los fundamentos teóricos y las prácticas políticas de las diversas formas de respuesta dadas por el socialismo a la vocación pública del cristianismo originario.

En la primera época la conocida concepción privatista de la religión es la hegemónica, tanto en la versión liberal («es un asunto privado») como sobre todo marxiana del socialismo («tiene que ser privatizada con vistas a conseguir la emancipación política y social del proletariado»). Esta opinión, fruto de una torpeza política alimentada por una teoría insuficiente sobre el cristianismo, ha pesado grandemente en la historia posterior. Sin embargo resultó una solución falsa, pues ni consiguió la pretendida unidad obrero/campesina, ni fue capaz de explorar las raíces más profundas de la religión cristiana y su potencial liberador. «*Desde entonces, a la izquierda sólo le han quedado dos caminos: no saber explicar la persistencia de los hechos religiosos y las transformaciones acontecidas en ese campo o revisar la tradición recibida*» (pág. 160).

Sin embargo, D-S recuerda algunas excepciones, p.e., la del socialismo utópico y la de los movimientos de los socialistas religiosos, que le servirá como aval socialista de la posibilidad de cumplimentar la segunda alternativa. Entre ellos destacará la presencia individual, desde el momento fundacional, de cristianos en el Partido Laborista británico —único partido de la izquierda europea que nunca ha sido marxista— y organizada desde 1906 como The Church Socialist League (y desde 1959/1969 como Christian Socialist Movement).

Pero el lector además podrá encontrar en el centro mismo de la versión marxista del socialismo voces disidentes a la hora de interpretar la función social de la religión, aunque severamente críticas con la Iglesia que le hacía jugar un papel reaccionario. La de Max Adler, destacado dirigente e intelectual del austromarxismo, resulta de especial interés. A diferencia de otros marxistas, no vincula la instauración de socialismo con la desaparición de la religión. Al contrario su propuesta, bastante afín a la línea del socialismo ético neokantiano alemán, mantiene que la instauración del socialismo y su combate contra la Iglesia crearán el marco más adecuado para la regeneración de la religión cristiana mediante la vuelta a sus

raíces privadas. Solamente si el cristianismo es reconducido de una cuestión pública a una cuestión privada de cada individuo podrá recuperarse como modelo de revolución moral y volver a cumplir con su necesaria función social. «*La religión vive en una perniciosa conexión con la Iglesia y, por ello, aparece todavía como un medio de dominación y opresión. Sólo cuando la religión haya perdido este carácter de una organización de poder espiritual y terreno, sólo cuando se haya liberado de su ligazón con reivindicaciones de poder, con intereses económicos y políticos, en definitiva, sólo cuando salga del ámbito de la actividad exterior del poder y se vuelva de nuevo allí donde es su ámbito específico, la interioridad de los hombres, sólo entonces será una real fuerza cultural, que no dejará que se deteriore en ningún lugar la vida espiritual y material de la sociedad*» (pág. 111).[2]

La fase que se inicia con el final de la II Guerra Mundial contempla la ruptura de la unanimidad en la vieja ortodoxia. Aunque siguen vivas las posiciones tradicionales, aparecen planteamientos nuevos que o introducen en ellas matizaciones, sosteniendo el doble carácter público y privado de la religión, o, más radicalmente, sostienen la dimensión pública del cristianismo y su relevancia para la refundación del socialismo. Nuestro autor da cuenta de estos cambios de mentalidad que poco a poco han ido abriéndose paso en la conciencia de los intelectuales socialistas y en los programas de los partidos políticos europeos y latinoamericanos. Ocupan un lugar destacado tres ejemplos europeos: la declaración del Nuevo Programa Básico de SPD alemán (1989) sobre las raíces del socialismo,[3] los verdes alemanes y sus afinidades con el «espíritu» del cristianismo, y la posición de los socialistas cristianos en la izquierda británica, entre los que destaca Tony Blair.

Las posiciones de la izquierda latinoamericana no las aborda con detalle. Deja constancia de que históricamente ha sido muy deudora del pensamiento marxista europeo y da cuenta somera de los caminos de colaboración que se han ido abriendo en las últimas décadas: El movimiento zapatista en la izquierda mexicana, los tímidos intentos de apertura en la cubana, la vieja sintonía entre cristianismo y socialismo de la chilena, la pertenencia de cristianos a los movimientos revolucionarios e insurgentes centroamericanos y el caso del Partido del Trabajo brasileño que pretende recoger no sólo la inspiración cristiana, sino la cultura política y las formas de trabajo con las masas populares desarrolladas por las comunidades de base.

El balance final arroja el siguiente resultado: la mayoría de los partidos e intelectuales de izquierda han reconocido el carácter intramundano y público de la religión cristiana, y la consecuente necesidad de introducir grandes cambios en determinados fundamentos de la cultura tradicional socialista. Más aún, en esta revisión no están en juego meros intereses académicos, sino la respuesta práctica a una cuestión de vital importancia para el futuro del socialismo: «*¿existe en la actualidad un espíritu del socialismo antagónico al espíritu de la sociedad burguesa?*» (pág. 285). La urgencia de un espíritu así, cuya densidad material e influencia social sean decisivas para realizar los cambios sociales y económicos propugnados

2 Muy representativas de esta sensibilidad son las palabras pronunciadas en las Cortes Constituyentes de la II República española, el 8 de octubre de 1931, por el destacado intelectual y militante del PSOE Fernando de los Ríos: «*Habéis velado a España el fondo de nuestras intenciones; nosotros, a veces, no somos católicos, no porque no seamos religiosos, sino porque queremos serlo más. Hasta la última célula de nuestra vida espiritual está saturada de emoción religiosa; algunos de nosotros tenemos la vida entera prosternada ante la idea de lo absoluto e inspiramos cada uno de nuestros actos en un ansia ascensional... no renovéis nuestro dolor, no toquéis tambores de guerra*» (págs. 119-120).

3 *El socialismo democrático en Europa tiene sus* raíces espirituales en el cristianismo *y en la filosofía humanista, en la Ilustración, en la teoría marxista de la historia y de la sociedad, y en las experiencias del movimiento obrero*» (págs. 191-192).

por la izquierda, está reclamando la irrupción en la escena pública de la cuestión cristiana como productora de cultura política.

4. La razón de ser de la izquierda: luchar contra la barbarie y la sociedad mundial 20:80. Según D-S la refundación del socialismo no será factible sin un diagnóstico adecuado de los problemas y desafíos que han de regir la orientación y la finalidad de esta nueva fase, y sin la aportación de unas propuestas de acción que pertenezcan al mundo de lo realizable aquí y ahora.

Ya en las primeras páginas del libro aportaba su propia visión de los problemas y desafíos así como un conjunto de propuestas de acción, que me parecen de sumo interés porque el realismo y el indudable calado político que atesoran alejan sus reflexiones del género de homilético al que tan fatalmente proclives son los discursos cristianos —y de la izquierda radical— sobre éstos. Entre los primeros señala los siguientes: el incesante empobrecimiento de los países del sur, la reestructuración de la producción a través de las nuevas tecnologías, la política de empleo, basada en la flexibilización del mercado de trabajo, las nuevas dificultades para el Estado de Bienestar, el deterioro medioambiental y la producción antiecológica, el localismo del sindicalismo y el internacionalismo del capitalismo, la integración de los trabajadores en la cultura del «americanismo», el militarismo persistente, la irrupción de la mujer como sujeto social y no como objeto doméstico, la manufactura del analfabeto secundario y la producción del idiota colectivo. En lo tocante propuestas realizables de acción pone sobre la mesa del debate colectivo el elenco siguiente: refundar el sentido moral de la vida desde la militancia socio-política, la práctica de un internacionalismo solidario, la regulación ecológica de la producción y el consumo, la profundización de la democracia, la lucha contra el paro, la reducción de la jornada y el reparto de trabajo, la creación de un espacio social europeo, la lucha contra las nuevas y tradicionales formas de pobreza, marginación y exclusión social, el impulso de una nueva fase pacifista, la potenciación y repolitización del movimiento ciudadano, la extensión de una reforma intelectual y moral de masas (págs. 20-44).

Con notable lucidez tomará dos desafíos (y sus correspondientes propuestas de acción) como guías de su diagnóstico, y les hace guardar entre sí una interacción indestructible como condición para que la izquierda salga con honestidad y eficacia de la situación paradójica en la que agoniza. El primero y principal es la persistente agudización del modelo de la sociedad mundial 20:80,[4] patrocinado por la lógica del liberalismo y del mercado global. El socialismo no puede seguir dejándose señorear por la racionalidad burguesa. Esta subordinación le ha convertido de aliado de los pobres del mundo en cómplice de su exterminio. Semejante deriva está resultando mortal para él. Y por ello, volverá a reiterar casi para terminar su reflexión. *«debería instituir la cuestión de la emancipación de los empobrecidos del norte y, sobre todo, del sur del mundo como objeto, sujeto y piedra angular de un proyecto de reconstrucción y refundación de la política. La izquierda debe destruir el modelo de sociedad de dos tercios en el norte y el modelo de desigualdad abismal 20:80 en el sistema-mundo»* (pág. 326).

5. Sujeto postburgués y virtudes socialistas. El segundo reto, el surgimiento de un sujeto postburgués, es tan trascendental como el primero y busca. El fracaso rotundo de la lucha contra la extrema, creciente e injusta pobreza del mundo evidencia que su solución no depende finalmente de su viabilidad técnico-económica (ya alcanzada), sino de una viabilidad socio-cultural todavía inexistente. Desechado el atajo revolucionario por inviable y agotado el «realismo» político socialdemócrata de tanto deambular en círculo, el único camino transitable para la izquierda —la profundización y extensión de la democracia— no conducirá hasta la meta de la democracia socialista,

4 *«En la actualidad, el 20 por ciento de la humanidad que vive en el norte acapara el 80 por ciento de la riqueza mundial»* (pág. 21).

si no consigue desactivar la presión ejercida por la racionalidad burguesa en la totalidad del escenario social. «*Es una quimera falsa y un engaño manifiesto pensar que podemos superar la actual situación de desigualdad nacional e internacional ganando todos y no perdiendo ninguno. A corto y medio plazo esto es imposible; por lo cual el dilema que se plantea es el siguiente: perpetuamos la situación actual con leves retoques —y entonces el socialismo se suicida o se prostituye— o bien pierden los que más tienen en beneficio de los empobrecidos*» (pág. 306). Nuestro autor sabe que solamente se hará el camino de la profundización y la extensión de la democracia al andar, a condición de que el socialismo sea capaz de desactivar la presión ejercida por la racionalidad burguesa en la totalidad del escenario social. Su influencia regenera constantemente al entronizado sujeto burgués del individualismo posesivo e impide sistemáticamente la aparición de un sujeto postburgués configurado por el personalismo solidario. Pero «*para esta operación se necesita una ascética colectiva, una catarsis ético-cultural, una profunda transformación espiritual y, evidentemente, una fuerza política. En este sentido, la imprescindible constitución de un sujeto postburgués por parte de la izquierda pasa por la creación de un nuevo sistema de virtudes socialistas que se ha de concretar en un conjunto de principios morales, predisposiciones espirituales y aspiraciones vitales y prácticas sociales centradas en la lucha contra la desigualdad nacional e internacional*» (pág. 306).

Así, pues, nada de lo ineludible para el socialismo es posible sin un nuevo estilo cultural, sin reforma intelectual y moral de la sociedad civil, sin cambios en los estilos de vida. «*No es posible establecer políticas extensivas de solidaridad sin sociedades civiles con cultura solidaria. No podemos aspirar a gobiernos rojiverdes sin tener sociedades verdirrojas. El internacionalismo no puede avanzar fuertemente desde el gobierno sin un arraigo de éste en la sociedad... Las sociedades civiles configuradas por los valores antropológicos del capitalismo terminan deseando gobiernos afines a esa cultura socio-económica. La sociedad civil que queda impregnada por los valores del individualismo posesivo dificulta enormemente la adopción de determinadas políticas socialistas afines a la cultura de la solidaridad... Para superar el techo electoral de la izquierda no basta con cambiar los programas, es imprescindible romper el cemento cultural que asegura el consenso ciudadano imperante y hacer que crezca el número de ciudadanos regidos por la cultura de la solidaridad... Su crecimiento es el que otorgará la viabilidad socio-cultural para políticas más radicales contra la desigualdad nacional e internacional. Si no existe este crecimiento, se establecerá un desencuentro entre las demandas y expectativas de la mayoría de los ciudadanos y las propuestas y prioridades de las organizaciones de izquierda que postulen como objetivo político la lucha contra la exclusión social en el norte y el empobrecimiento en el sur*» (pág. 331).

La izquierda necesita establecer una sólida unión entre quehacer político y vida moral que otorgue viabilidad socio-cultural a sus propuestas políticas. «*Una nueva política requiere una nueva cultura moral que la guíe y alimente... Se necesitan propuestas capaces de producir una cultura que aúne moral pública y moral privada... La orientación de los deseos, las aspiraciones, los objetivos vitales, las preocupaciones son determinantes en la configuración de las actitudes, los comportamientos y las prácticas sociales y políticas; por eso son muy importantes las morales interiores para la actuación pública*» (págs. 331-332).

6. Cristianismo originario, cultura samaritana y política de izquierda. Llegado a este punto D-S se pregunta por las fuentes culturales y morales que puedan fecundar a una izquierda que se plantee como objetivo la consecución de ambos objetivos. «*¿De dónde —se preguntará— sacar las energías morales, culturales y vitales que requiere esta tarea?*» (pág. 335). La respuesta la encontrará en la cultura samaritana del cristianismo originario.

El cristianismo originario de Jesús de Nazaret, en cuanto religión de la fraternidad, tie-

ne un fortísimo componente igualitario que introduce una pasión en la historia: *«que los últimos dejen de serlo, que se adopten comportamientos y se organicen políticas y economías que les den primacías para construir una sociedad sin últimos ni primeros»* (pág. 354).

Esta cultura cristiana sobre la primacía de los últimos crea una sensibilidad e interés en favor de la mejoría de sus condiciones de vida y vincula el mandato del amor a la lucha por la justicia. Pero además se convierte en un punto crítico que denuncia la actual cultura de la satisfacción y ayuda a liberarse de la cultura de la ceguera y del olvido en la que nos sumerge el actual sistema socio-económico. Esta cultura samaritana puede convertirse en la idea movilizadora y la fuerza moral que se necesita para la reconstitución de la izquierda o la construcción socialista de la solidaridad, en cuanto diseña la urgencia de que los pobres sean objeto y sujeto de discriminación positiva, da prioridad a las políticas de solidaridad internacional, reclama la práctica de un nuevo pacifismo, alienta la búsqueda de una democracia económica, propugna la regulación ecológica de la sociedad y del comportamiento humano. Pero sobre todo resulta ser una formidable ayuda para la tarea de construcción de ese sujeto postburgués que tanto le interesa y con toda la razón a nuestro autor. Su propuesta de pobreza (o de opción por los pobres) no está vinculada a voluntarismo ascético/moral, sino a un camino en el que el «homo absconditus», enterrado tras el egoísmo posesivo de la cultura dominante, el sujeto moral imposible, se desvela como un ser humano guiado por el principio misericordia, sensible al sufrimiento de los otros y feliz de y por compartir su ser y sus bienes con los desposeídos.

D-S cree en la aportación del espíritu del Evangelio para la reconstitución del socialismo. Su contribución básica radica en una cultura de los ojos abiertos ante la injusticia y de la memoria permanente de las víctimas, que pone en el centro de la política el sufrimiento humano causado por el empobrecimiento. Nada que objetarle, compartimos plenamente su convicción. El cristianismo entendido como experiencia de fe viene a confirmar estas apreciaciones sobre su aporte cultural. La conciencia cristiana del sufrimiento de los empobrecidos impulsará a «revertir la historia» como recordara I. ELLACURÍA. Y en ese empeño se experimenta que en su curso, tantas veces desviado diabólicamente, existen inéditas posibilidades divinas para todas y cada una de las múltiples liberaciones humanas que la historia inacabada del sufrimiento reclama.

Se trata de la experiencia del Espíritu en el mundo: precisamente, concluimos con D-S, *«este espíritu crea una pasión para liberar ese sufrimiento e incentiva y moviliza para buscar mediaciones económicas que ante todo den prioridad a políticas de lucha contra la exclusión social en el norte y contra el empobrecimiento en el sur. La introyección de este espíritu regenera permanentemente la política y pone obstáculos a la burocratización y tecnocratización de ésta... Ciertamente, sólo con espíritu no se hace política. Ni muchísimo menos. Pero sin él, es muy posible que la política de la izquierda termine sirviendo a objetivos e intereses bastante alejados de la pasión moral y la rebelión contra el sufrimiento de los empobrecidos que le dio origen»* (pág. 406).

F. JAVIER VITORIA CORMENZANA

BLANCA MUÑOZ: *Theodor W. Adorno. Teoría Crítica y Cultura de Masas*, Madrid, Editorial Fundamentos. 2000, 310 págs.

La complejidad y amplitud de la creación intelectual de la Teoría Crítica requiere un replanteamiento desde el punto de vista de la evolución de la sociedad post-industrial contemporánea. En este sentido, se hace necesario un análisis sobre la vigencia que la Escuela de Frankfurt tiene todavía en nuestros días, y especialmente es fundamental una revisión de las aportaciones teóricas de «la primera generación» de la Escuela —Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y Herbert Marcuse— con la finalidad de replantear la validez de las investigaciones que estos autores

hicieron en relación a la Sociedad de Masas y sus estructuras.

Ahora bien, de todos los componentes del *Instituto para la Investigación Social* es quizás Theodor W. Adorno quien de una forma permanente se interesó por los nuevos fenómenos que la comunicación mediática estaba ejerciendo sobre la cultura. La aparición, por tanto, de un modelo cultural diferente del modelo de la *cultura popular* o de la cultura *humanista-clásica*, le parece al autor de Frankfurt una de las modificaciones que más consecuencias está teniendo sobre la dinámica de la sociedad post-industrial. A este respecto, Adorno mostrará a lo largo de toda su ingente creación un interés permanente por clarificar racionalmente este nuevo modelo de *cultura-comunicativa* como transformación del proceso ideológico con temibles efectos de moldeamiento persuasivo de la psicología social objetivamente cada vez más constatables.

El libro *Theodor W. Adorno: Teoría Crítica y Cultura de Masas* de Blanca Muñoz se centra precisamente en la investigación específica del lugar ocupado por el análisis de ese *nuevo modelo cultural* en la obra del teórico crítico. Se puede afirmar que los estudios sobre la Industria de la Cultura aparecen como uno de los ejes centrales para comprender de un modo adecuado el conjunto de la teoría sociofilosófica de Adorno. En este sentido, la Industria de la Cultura de productos fabricados tayloristamente determina, para Adorno, la consolidación de una *industria de la conciencia* en la que, como se exponía en su libro *Dialéctica del Iluminismo*, se planifican no sólo necesidades y motivaciones, cuanto una cosmovisión histórica que va paulatinamente silenciando valores y concepciones de la existencia no acordes con los intereses productivos e ideológicos del sistema.

El retorno a las concepciones que la Teoría Crítica planteó sobre la *Industria de la Cultura como industria de la conciencia* es el objetivo del presente libro. Para su autora, pese a la amplitud y variedad, los análisis fundamentales de Adorno sobre el papel de la Cultura de Masas en la alteración del modelo de *infraestructura y superestructura* han sido minusvalorados, cuando no, despachados como aspectos menores de la investigación del autor de Frankfurt. El presente libro, entonces, trata de situar en un lugar central los análisis culturales y comunicativos de Adorno en el conjunto de su teoría, ya que sin éstos, como considera Muñoz, no es posible tener una perspectiva global y adecuada de la vigencia de la Teoría Crítica en el momento presente. Por consiguiente, para comprender la relevancia contemporánea del análisis cultural de Adorno, el libro se plantea los objetivos siguientes:

— Analizar la posición teórica de Adorno en la temática de la Escuela de Frankfurt y, en concreto, en relación a Walter Benjamin, Max Horkheimer y Herbert Marcuse.
— Considerar la evolución intelectual del autor de la *Dialéctica Negativa* desde sus primeros estudios filosóficos sobre Kierkegaard hasta llegar a la investigación sociológica sobre la Industria Cultural y la Sociedad de Masas.
— La Sociología de la Cultura ocupará, en este sentido, el centro de interés del libro. De este modo, se hace un repaso pormenorizado de las contribuciones esenciales que sobre opinión pública, acción de los *mass-media* y sobre «los múltiples estratos» comunicativos, a la vez que sus efectos y consecuencias, han sido estudiados desde la perspectiva de la Teoría Crítica.
— Ahora bien, la problemática del nuevo modelo cultural de la Pseudocultura será replanteada desde dos aspectos. En primer lugar, se buscará establecer las interrelaciones entre las estructuras de la vida cotidiana y los procesos ideológicos de la pseudoculturización colectiva. Y en segundo lugar, se tratá de plantear un balance global de la aportación de Adorno a la Sociología de la Cultura en comparación con los paradigmas llevados a cabo en la actualidad.

— Por último, se plantea como objetivo básico llegar a unas conclusiones finales al respecto del sentido y validez de la Teoría Crítica, su teoría Estética y de la Dialéctica Negativa en el momento presente. Se analiza, en este sentido, hasta qué punto el proyecto ilustrado de construcción de la Historia y la reivindicación ético-política siguen siendo los fundamentos de un nuevo concepto de cultura y de sociedad.

Para aclarar, pues, estos aspectos en *Theodor W. Adorno: Teoría Crítica y Cultura de Masas,* Muñoz diferencia en tres grandes bloques temáticos su aproximación a la estructura de la Comunicación y Cultura de Masas estudiadas por el teórico de Frankfurt. De este modo, en el primero hay un acercamiento filosófico a las líneas seguidas por Adorno para fundamentar su investigación sobre la Industria Cultural. Aquí, se observa un complejo itinerario que va desde la Dialéctica hegeliana hasta la Metapsicología de Freud, para pasar a continuación en el segundo gran bloque a lo que específicamente sería el estudio de los fenómenos que componen ese *nuevo modelo de cultura* como es la Pseudocultura. Pseudocultura y racionalidad instrumental compondrán las características básicas del nuevo fenómeno ideológico-comunicativo. En este sentido, el tercer bloque replantea los grandes debates contemporáneos sobre la ideología y la cultura, subrayando los tópicos que se han ido formando alrededor de la Teoría Crítica y, en concreto, sobre la obra de Adorno. El libro, en definitiva, se cierra con un balance sobre los problemas que quedan por resolver, y de una manera muy relevante se subrayan las aportaciones esenciales que, en la aclaración de los efectos de la Pseudocultura, permiten comprender rigurosamente las estructuras subyacentes de la sociedad post-industrial actual. Así, Filosofía y Sociología convergen en cuanto Teoría Crítica y proyecto histórico emancipador social, estético e individual.

Es fundamental destacar asimismo la labor de recopilación que se hace en este libro de los artículos y trabajos de Adorno sobre el tema. Las páginas finales compendian las obras completas de este autor y las referencias que en ellas se pueden encontrar sobre la problemática referida a la Cultura y la Comunicación de Masas. La bibliografía final subraya los estudios más relevantes, aunque señalándose la carencia que ha existido hasta la fecha en el interés por estos aspectos de la sociofilosofía de Adorno. En suma, la tarea de compilación de un material tan disperso en la obra del teórico crítico es otra de las numerosas cualidades del libro reseñado.

Por tanto, en el presente libro se ha buscado investigar y debatir la teoría sociológico-cultural de Theodor W. Adorno en función de un proyecto reconstructivo del significado de racionalidad y de creación estética liberadas de las dependencias y servidumbres impuestas por la Industria de la Cultura y sus procesos de mercantilización de la conciencia. La relectura de la Escuela de Frankfurt se situaría así como el punto de reflexión imprescindible ante un siglo que se cierra lleno de problemas, y ante otro siglo que se abre también pleno de interrogantes, pero, a la vez, con la esperanza de un tiempo más humanizado por un significado nuevo de Cultura entendida como proyecto humanizador y civilizador del individuo y de la sociedad.

LUIS BUCETA FACORRO

ÚRIZ PEMÁN, MARÍA JESÚS: *Ética social contemporánea,* Pamplona: Eunate (2.ª ed. corregida y aumentada), 2000, 298 páginas.

Casi cada día escuchamos nuevas noticias relacionadas con los últimos avances de la ingeniería genética. Pero ¿qué es la terapia génica? ¿Sería éticamente aceptable clonar seres humanos? ¿Hay que respetar la voluntad de una persona cuando solicita que se aplique la eutanasia? ¿Cuáles son los argumentos a favor de la despenalización del aborto? Éstas y otras muchas cuestiones —objeto del debate actual en torno a la Bioética— se plantean en la segunda edición del libro *Ética social contemporánea.*

El capítulo sobre Bioética comienza con una clara y sintética exposición de algunos principios básicos: no maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia, analizando además algunos modelos éticos que pueden servir como referencia para tratar muchos de los temas relacionados con la Bioética.

A continuación la Dra. Úriz profundiza en dos temas que tradicionalmente suelen suscitar opiniones bien dispares: el aborto y la eutanasia. El epígrafe correspondiente recoge su definición y tipología, así como los principales argumentos que suelen utilizarse a favor y en contra. De este modo el libro sirve de pretexto para que el lector forme su propia opinión, aunque siempre sobre una base reflexiva.

Es de destacar el epígrafe dedicado a la ingeniería genética, puesto que nos ofrece una visión actualizada de su evolución histórica, así como de las distintas aplicaciones al ser humano. En este sentido, también se señalan las principales ventajas de la terapia génica en la curación de algunas enfermedades. No faltan tampoco referencias a otros temas tan actuales como el Proyecto Genoma Humano, la clonación o los alimentos transgénicos.

Pero éste no es únicamente un libro sobre Bioética, sino un libro sobre ética y, además, como escribe su autora, sobre ética social, puesto que la reflexión ética lleva también implícita una dimensión social. Por eso también nos encontramos con otros temas característicos del actual debate ético.

El primer capítulo comienza con una definición y contextualización de la propia ética, distinguiéndola de la religión y de otras disciplinas afines. A continuación podemos adquirir una visión general de las principales teorías éticas a través de su repaso histórico: desde la socrática hasta los relativismos contemporá-neos, pasando por otras teorías tan relevantes como la kantiana, la utilitarista, la marxista..., etc. Merece ser destacada la exposición sobre dos planteamientos éticos de gran actualidad: el comunitarismo y la búsqueda de una «ética de mínimos» universalizable. En este sentido, cada vez parece extenderse más la preocupación por encontrar unos valores mínimos que puedan ser compartidos por muchas sociedades y culturas y hacia ello apunta precisamente la llamada «ética dialógica».

La Ética no debe quedarse en la mera reflexión teórica, sino que debe servir para la práctica cotidiana. El capítulo sobre *Ética aplicada* es una buena muestra de ello, puesto que es una invitación a reflexionar sobre otros temas tan importantes como la justicia social, la pobreza, la democracia, el pacifismo, la pena de muerte, la ética ecológica..., etc. La perspectiva desde la que se tratan estos temas es profunda pero abierta, alejándose de posiciones dogmáticas o de soluciones únicas.

Cada vez son más las personas y organismos que defienden la necesidad de una Ética profesional. Pues bien, el libro *Ética social contemporánea* incluye, además, un capítulo final sobre este tema, concretándolo en una profesión de marcado carácter asistencial: el trabajo social. Es un ejemplo más de cómo la práctica social lleva implícitos una serie de valores morales. Su autor, Alberto Ballestero, analiza documentos tan fundamentales como los criterios éticos recogidos en el «Código Internacional Deontológico para el Trabajador Social Profesional» o el «Código Deontológico de la Profesión de Diplomado en Trabajo Social» en España.

En definitiva, se trata de un interesante libro que ayuda a la reflexión crítica, puesto que plantea temas candentes y ofrece argumentos para el debate, dejando que cada lector elabore su propia opinión. A ello también contribuye la abundante bibliografía de cada capítulo, que abre el camino a posteriores lecturas sobre cada uno de los temas planteados.

LUIS BUCETA FACORRO

FERNÁNDEZ SANCHIDRIÁN, J. C., y HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, A. (Coord.): *Diccionario de Sociología de la empresa y de las relaciones laborales,* Lex Nova, Valladolid, 2000, 496 págs.

Este diccionario ha sido elaborado por un grupo de cualificados profesores de las Uni-

versidades de Valladolid, Salamanca y León, bajo la acertada coordinación de J. C. Fernández Sanchidrián y A. Hernández. En sus páginas se desbroza, desde una perspectiva sociológica, el complejo mundo de las interacciones laborales y de la empresa, con esclarecedoras y recientes aportaciones procedentes de los ámbitos de la sociología, del derecho y de la economía. En el primero de estos campos, además de los coordinadores ya mencionados, colaboran A. I. Blanco, A. Infestas, A. Negro, A. San Juan, E. Fraile, M. Lambea y V. Maya. La perspectiva jurídica corre a cargo de los profesores A. Rodríguez, E. Merino, J. M. Blanco y L. Dueñas. Desde la economía, A. Pérez, A. de los Ríos, B. Miranda, J. A. Salvador, P. B. Moyano y R. Pedrosa. A ellos hay que añadir las profesoras M. C. Marcos y S. Lucas, que trabajan respectivamente los términos relacionados con la historia y la psicología.

El resultado es un diccionario temático que ofrece una selección de casi medio millar de voces, que aparecen como unidades conceptuales básicas entrelazadas con precisión y rigor científico. Con ello, se facilita al lector la tarea de profundizar en la consulta puntual y delimitada, invitándole a expandir su visión cuando necesita una comprensión más amplia. Está, pues, lograda la versatilidad y la adaptabilidad a las necesidades de quienes utilicen este volumen, manteniendo la vigencia y el orden lógico de sus contenidos. Este acierto del presente diccionario está bien captado y expresado por el Profesor Octavio Uña, Catedrático de Sociología de la Universidad Rey Juan Carlos, cuando observa, desde su aquilatada experiencia y reconocida erudición, en el Prólogo de la obra: *«En efecto, el buen diccionario temático multiplica el número de sus voces recogidas por la variación creciente de las necesidades de quienes lo emplean asiduamente; un buen diccionario tiene un número exponencial de posibles lecturas.»* (Pág. 7).

A ello contribuye también la multiplicidad de vocablos recogidos, que inciden en bloques temáticos esenciales dentro de la sociología de la empresa y de las relaciones laborales. Sin ánimo de exhaustividad, cabe mencionar que se definen y analizan términos relacionados con las corrientes teóricas sociológicas, los socioeconómicos, la administración pública y las políticas de gestión y empleo, organizaciones internacionales, sindicalismo, conflictos sociales y laborales, sistema productivo, tendencias del mercado de trabajo, etc. Y todo esto, contextualizando las ideas y los fenómenos en las dimensiones micro/macrosociológica y espacio-temporal.

En suma, este diccionario constituye un volumen de especial interés para estudiantes y especialistas de diversas profesiones sociólogos, empresarios, politólogos, trabajadores sociales, economistas, juristas, sindicalistas, etc.), pues no en vano el trabajo y las relaciones laborales vertebran, con desigual fortuna, la sociedad actual y su configuración futura.

IRENE MORÁN MORÁN

MAR VILAR GARCIA: *El español, segunda lengua en los Estados Unidos. De su enseñanza como idioma extranjero en Norteamérica al bilingüismo,* Universidad de Murcia, 2000, 669 págs.

En la actualidad, tal como el libro se indica, el español se ha convertido en la «primera segunda lengua», tanto por los millones de personas que la hablan —en gran parte por ser la suya materna— como por el número de alumnos que la cursan. New York, continúa indicando la autora, es la cuarta ciudad de mundo por el número de «hispanohablantes», tras México, Buenos Aires y Madrid.

A partir de su magnífica tesis doctoral sobre este tema, la profesora Mar Vilar, de la Universidad de Murcia, justifica los motivos de la investigación, ordena con lógica y con claridad sus objetivos y establece en diez sendos capítulos el desarrollo histórico de este proceso de expansión de la enseñanza del español a lo largo de todo el territorio y en el entorno de las mejores universidades del país.

El protagonismo de la lengua española en Norteamérica obedece a tres factores —de tipo

sociopolítico, demográfico y cultural—, que evidencian la fuerza histórica de la tradición hispánica, la masiva inmigración de hispanohablantes, que sitúa a colectivo que emplea esta lengua, en 1996, por encima de los 32 millones, y el «formidable impacto lingüístico-cultural que ejerce el español sobre la actual sociedad norteamericana».

De manera más inmediata, la autora suma otros ricos objetivos que se acaban convirtiendo en hipótesis, a lo largo de sus muchas páginas suficientemente probadas: la investigación del origen de la enseñanza del español en los Estados Unidos, desde la fase inicial su fundación en 1776; delimitar el proceso de cambio que hace viable la incorporación de las lenguas modernas a los planes de estudio norteamericanos; estudiar las evoluciones de los centros de enseñanza superior en la sustitución y en la implantación de las lenguas modernas; determinar las razones que hicieron viable las primeras experiencias docentes en los centros de Filadelfia, Virginia y Harvard, etc. Un elenco lo suficientemente atractivo desde las páginas introductorias que hace posible tanto la lectura seguida de sus capítulos, como «cala» específica y novedosa que cada capítulo oferta.

Es factible, así, ver con detención, a la hora de saber quién es quién en este proceso de interés y de compenetración con una lengua, acceder a la «sombra» protectora de Franklin, al apoyo difusor de Jefferson, al impulso del «hispanismo» en Harvard, la trayectoria seguida por Yale hasta convertirse en Universidad y favorecer el desarrollo de las lenguas vivas, la importancia del «español comercial» entre Columbia y New York y el acceso al «español culto», el desarrollo de la lengua en Maryland, o su itinerario por el Oeste hasta las tierras del bajo Sur, en el que acabará actuando de consuno el «bilingüismo» y la «anglo-americanización».

El esfuerzo último de reducir a poco más de siete páginas —aquí llamadas conclusiones— los contenidos desarrollados a lo largo de casi seiscientas dan al trabajo una consideración aún más elocuente, al tiempo que explican las dificultades que se plantean a la hora de intentar sustituir una cultura anglicista, de «tolerancia» o de «política asimilista», inválida de por sí a la hora de querer aplicar su acostumbrada «táctica de absorción cultural de las minorías».

Treinta y dos millones de hispanohablantes desbordan hoy la aplicación de tácticas tradicionales; pero no por ello se reducen las capacidades que ofrecen a una lengua dominante su increíble potencialidad económica, técnica, informática y comunicativa.

La relación de fuentes y la bibliografía de apoyo completan esta obra cuya lectura, al menos a este lector, le ha servido para comprender y explicar procesos históricos, análisis sociológicos, comportamientos económicos, actitudes y posturas políticas, valoraciones culturales y expresiones de religiosidad que sirven, oportunamente comprendidos y explicados, para interpretar y valorar las capacidades de las culturas dominantes para imponer incluso unos estilos de vida magistralmente aceptados y fructuosamente vendidos, en función siempre de necesidades, proyectos, objetivos y resultados.

JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ

CARLOS LOMAS: *Cómo enseñar a hacer cosas con las palabras, 2 vols., Teoría y práctica de la educación lingüística,* Barcelona, Paidós, 1999.

El presente manual, aparecido dentro de la colección «Papeles de Pedagogía» de la editorial Paidós, plantea una serie de interesantísimas cuestiones críticas en torno a un problema candente de nuestro sistema educativo: la enseñanza lingüística y literaria en el marco de la educación secundaria obligatoria y el bachillerato. El objetivo de esta obra es servir de orientación pedagógica para los profesores de lengua castellana y literatura, a partir de la presentación de una serie de problemas teóricos que preocupan actualmente a linguistas y enseñantes.

Cómo enseñar a hacer cosas con las palabras es un ejemplo relevante de la moderna

ampliación del objeto de estudio de la lingüística, más inclinada en las últimas décadas por un enfoque pragmático relacionado con el aprendizaje y el conocimiento del lenguaje. De ahí que los objetivos educativos que se desarrollan en esta obra giren en torno a lo que ha dado en llamarse la *competencia comunicativa*. Articulados decorosamente, entre los más sugerentes capítulos de esta obra destacaríamos los siguientes: «Teoría de la educación lingüística», «Los objetivos de la educación lingüística», «Hablar y escuchar», «Lengua, cultura y sociedad», y «Lengua y medios de comunicación».

Aunque, en este sentido, el autor no hace sino ser fiel al espíritu didáctico y pedagógico que alienta el actual currículo oficial de la LOGSE para la materia de Lengua castellana y Literatura, el interés de su trabajo radica, principalmente, en la clara presentación que se lleva a cabo de las nuevas perspectivas lingüísticas que, por lo que se refiere a la didáctica de la lengua, conceden más importancia a la descripción y al análisis de los fenómenos propios del *uso* que a los aspectos formalistas y estructurales de la lengua.

Incide, pues, esta obra en la necesidad de privilegiar en la programación didáctica de las enseñanzas medias un enfoque comunicativo de la lengua y la literatura. Dicho enfoque se encaminaría, como objetivo prioritario de la educación lingüística, a desarrollar y mejorar la competencia comunicativa de los alumnos/hablantes previa adquisición, por parte de éstos, de un conjunto de saberes, estrategias y habilidades. Si la enseñanza tradicional ponía el énfasis exclusivamente en la competencia lingüística del alumno (conjunto de saberes normativos y gramaticales sobre fonética, fonología, morfología, sintaxis y léxico), se trataría ahora, como propone este libro, de encauzar este saber formal y teórico hacia el plano de la comunicación. Es esta dimensión social del lenguaje la que determina el uso adecuado de la lengua en las diversas ocasiones y contextos propios del intercambio comunicativo entre las personas.

Esta nueva orientación crítica ha renovado el interés por disciplinas como la sociolingüística, la antropología lingüística y cultural, la etnometodología, o la etnografía de la comunicación. Estas disciplinas examinan los usos de la lengua como síntomas de determinados contextos socioculturales, al tiempo que se ocupan de los factores sociológicos que determinan la práctica comunicativa de los hablantes: edad, sexo, clase social, pertenencia a una sociedad o comunidad lingüística, etc.

En los dos volúmenes de este trabajo, con rigor y una claridad expositiva digna de mención, se defiende un criterio pedagógico que de cara a la enseñanza y aprendizaje de la lengua conjugue teoría y práctica. Y *práctica* se entiende aquí como *uso* y *acto de habla*, es decir, como situación social y comunicativa a partir de la cual no es factible analizar correctamente nuestros discursos y enunciados lingüísticos, saber cómo los construimos y los organizamos, qué actitud adoptamos respecto a lo dicho y a lo que estamos diciendo, y, en suma, comprender el complejo proceso por el que somos capaces de codificar y descodificar pertinentemente la información que nos transmiten nuestros interlocutores.

En definitiva, la vocación pedagógica de **Cómo enseñar a hacer...**, no resta calado a sus postulados teóricos. En efecto, este manual se sitúa frente a las teorías tradicionales del lenguaje que tienden a presentar las tareas de aprender y hablar una lengua como un acto estrictamente individual. Por contra, al enfatizar la dimensión pragmática del enfoque comunicativo, este trabajo nos recuerda, una vez más, que tanto la predisposición biológica del ser humano para aprender una lengua, como los distintos elementos lingüísticos que paulatinamente adquieren los niños y adolescentes durante sus etapas de aprendizaje, dependen por su propia naturaleza de la activación social, de la relación estimulante con personas que hablen un lenguaje concreto, el lenguaje de una comunidad específica.

RAÚL FERNÁNDEZ SÁNCHEZ-ALARCOS

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ORIGINALES EN LA REVISTA

Por dificultades de Secretaría resulta imposible la devolución de aquellos trabajos que el Consejo de Redacción decida no publicar. De aquellos trabajos que el Consejo de Redacción decida publicar se comunicará a los autores correspondientes el número de la Revista en el que saldrán publicados.

SOCIEDAD Y UTOPÍA no se identifica necesariamente con los contenidos de los artículos que aparecen y se recogen en sus páginas. Todos los derechos están reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los artículos sin la previa autorización de la Revista.

Para la mejor configuración y ordenación de materiales a publicar en esta Revista, agradeceríamos a los autores se atuvieran con la mayor precisión a las siguientes normas:

1. Se enviarán dos copias de cada texto a la Secretaría de la Revista: Facultad de Ciencias Políticas y Sociología «León XIII», P.º Juan XXIII, 3, 28040 Madrid.
2. Los textos remitidos deberán estar mecanografiados en procesador de texto (Word o equivalente), con tamaño de letra 12, a espacio y medio, y la extensión máxima será de 20 páginas (en torno a 8.000 palabras), incluidos gráficos, cuadros y notas.
   El texto irá precedido de una página que contenga el título del trabajo, el nombre del autor, un breve «currículum» de ocho a diez líneas, dirección completa, teléfono de contacto, DNI. En una línea se concretarán las *palabras-clave* del texto, en español y en inglés, y un resumen o *abstract*, también en español y en inglés, con un máximo de cien palabras. Todo ello deberá ser aportado en un diskette de 3 1/2, en WP o en Word.
3. Las referencias bibliográficas irán al final del trabajo bajo el epígrafe *Bibliografía*, ordenadas alfabéticamente por autores y de acuerdo con el siguiente orden: apellido (mayúsculas), nombre (en minúsculas), año de publicación (entre paréntesis y distinguiendo a, b, c, en caso de que el autor tenga más de una obra citada en el mismo año), título del libro (cursiva) o del artículo (cursiva), lugar de publicación y editorial (en caso de libro), número de la revista y páginas de ésta.
4. Las *notas* se enumerarán correlativamente y se incluirán a pie de página. Las referencias bibliográficas se harán citando el apellido del autor (en minúsculas), el año (entre paréntesis) y, en su caso, las páginas de referencia.
5. Los *cuadros y figuras* se enumerarán correlativamente y de forma independiente, tendrán un breve título e indicarán sus fuentes. Las figuras se presentarán en forma apta para su reproducción directa, preferentemente en papel vegetal.
6. La Secretaría Ejecutiva de SOCIEDAD Y UTOPÍA acusará recibo de los originales remitidos, y el Consejo de Redacción resolverá su publicación, en dependencia del número de originales que se acumulen en la Secretaría de la Revista.