

BALANCE Y PERSPECTIVA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

CARD. ÁNGEL SUQUÍA

1. *Doctrina Social de la Iglesia y antropología cristiana.*

En la Encíclica *Redemptor hominis*, con la que se inauguraba el magisterio de Juan Pablo II, escribía el Papa: «el profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo»¹. El cristianismo ha tenido siempre una «doctrina social», porque ha sido desde sus orígenes una percepción del misterio de la vida humana; un «profundo estupor» ante la grandeza de la vocación del hombre, revelada en Jesucristo, experimentada y verificada en la Iglesia.

Esa percepción del misterio del hombre connatural a la experiencia cristiana, esa antropología, produjo desde el principio juicios sobre la historia, la cultura, las costumbres y las instituciones del mundo pagano; y, sobre todo, formas de vida, modos de relacionarse las personas y maneras de actuar en lo temporal distintas de las habituales en el mundo antiguo. La novedad cristiana se fue abriendo paso lentamente, imprimiendo su huella poco a poco en las conciencias, en las costumbres y las instituciones; y abriendo una nueva dimensión en el horizonte de la vida moral de los pueblos.

La palabra «antropología» pudiera ser equívoca. En vano buscaríamos en los primeros siglos una elaboración sistemática de las consecuencias del misterio cristiano para la concepción del hombre, o para su acción en los asuntos temporales. La misma reflexión sobre conceptos fundamentales, como el de persona, se fue haciendo poco a poco, al hilo sobre todo de la reflexión sobre el misterio de la Trinidad de personas en Dios, y sobre el misterio de la persona de Cristo, arqueti-

1. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), n. 10.

po, modelo y «causa final» de todo hombre. Y, sin embargo, antes de sistematizarse, antes incluso de expresarse adecuadamente en palabras, la novedad cristiana se expresaba en forma de un *ethos*. Ese *ethos* consistía, sobre todo, en una resplandeciente libertad con respecto a los criterios y a las costumbres del mundo antiguo. Y esa libertad era un don tan precioso que los cristianos estaban dispuestos a entregar la propia vida antes que perderla.

La libertad cristiana se alimentaba de la liturgia, la catequesis y la vida en comunión del pueblo cristiano. No sería exagerado decir que fue la libertad lo que más contribuyó al vigor de la primera evangelización. Así lo expresaba, por ejemplo, un cristiano del siglo II, San Justino, dirigiéndose a los paganos:

«Nosotros (los cristianos), pues, no debemos ser pendencieros, ni ha querido (Cristo) que imitemos a los malvados, sino que nos ha exhortado a apartar a todos de la ignominia y del deseo del mal mediante la paciencia y la mansedumbre. Y esto lo podemos probar incluso con muchos que eran antes de vuestra forma de pensar, pero que han abandonado sus vidas de violencia y opresión, bien al contemplar la constancia de vida de sus vecinos, o considerando la extraordinaria paciencia de sus compañeros de viaje cuando eran víctimas de un fraude, o probando la honestidad de aquéllos con los que hacían negocios»².

«Seguir a Cristo —ha dicho una gran personalidad de nuestros días, el Fundador del Opus Dei y de esta Universidad en la que nos encontramos— no significa refugiarse en el templo encogiéndose de hombros ante el desarrollo de la sociedad, ante los aciertos o las aberraciones de los hombres y de los pueblos. La fe cristiana, al contrario, nos lleva a ver el mundo como creación del Señor, a apreciar, por tanto, todo lo noble y todo lo bello, a reconocer la dignidad de cada persona, hecha a imagen de Dios, y a admirar ese don especialísimo de la libertad, por la que somos dueños de nuestros propios actos y podemos —con la gracia del Cielo— construir nuestro destino eterno»³.

El pueblo de los cristianos ha tenido, desde el comienzo, un «conjunto de principios de reflexión, de criterios de juicio y de directrices de acción»⁴ que eran la expresión temporal de la fe católica y

2. SAN JUSTINO, *Apología I*, 16,3 (BAC 116, pp. 198-199).

3. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 99.

4. Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (diciembre 1987), nn. 3, 8 y 41, remitiendo a fuentes anteriores.

orientaban la acción de los cristianos en el mundo. No considero inoportuno recordarlo al iniciar esta somera reflexión sobre la Doctrina Social de la Iglesia hoy. En efecto, lo que hoy llamamos Doctrina Social de la Iglesia parece haber nacido muy recientemente, hace apenas cien años, cuando la razón moderna inicia su declive, y después de la revolución industrial. La Encíclica *Rerum novarum*, cuyo centenario estamos celebrando, representa, en cierto modo, un hecho nuevo, cuya naturaleza importa comprender lo más exactamente posible.

2. *La Doctrina Social y la razón moderna.*

¿Por qué lo que hoy llamamos Doctrina Social de la Iglesia nace precisamente en ese momento? En el período que quizás por rutina se sigue llamando Edad Media, la moral cristiana se sistematizaba en las reflexiones teológicas de las escuelas monásticas y de las universidades. El contexto de tal reflexión era el de una sociedad en que la libertad cristiana estaba impresa, con mayor o menor fortuna, en las relaciones humanas, y las instituciones mismas habían nacido de la Iglesia. Las que provenían del mundo grecorromano o de los pueblos germánicos habían sido de tal manera transformadas, generalmente hablando, por el cristianismo, que un juicio sobre ellas, a la manera como los cristianos de los primeros siglos los emitían sobre la historia, la filosofía o las instituciones paganas, no era necesario. La teología moral podía contentarse con señalar los principios esenciales de la vida moral, y con orientar las conciencias para evitar deformaciones o abusos por parte de las personas. La concepción del destino del hombre, de su vocación sobrenatural y, por tanto, de la vida moral, era compartida por todos. Su fórmula más expresiva era el *fecisti nos ad Te, Deus* agustiniano, recogido admirablemente en la antropología de Santo Tomás. El ámbito indispensable de la educación moral seguía siendo la comunidad cristiana, y el método consistía siempre en el seguimiento o la imitación de un maestro, a la manera como un novicio se iniciaba en la vida monástica o un aprendiz en un arte.

A lo largo de la Edad Moderna, la realidad social y la conciencia cristiana se van transformando lentamente. Las transformaciones más importantes tuvieron lugar a raíz de la división de la cristiandad europea y del consiguiente empobrecimiento de la conciencia de la Iglesia, así como de las fracturas del pensamiento occidental que siguieron a

las guerras de religión. Especialmente, la introducción en el pensamiento católico del sistema de dos fines últimos para el hombre, uno natural y otro sobrenatural; la influencia del iusnaturalismo protestante; y la consideración de la razón y la ciencia cada vez menos dentro del horizonte de la revelación y de la comunidad eclesial propiciaron la puesta en marcha de un largo proceso secularizador, en el que se disolverá poco a poco la conciencia cristiana del hombre; proceso que culminará en el proyecto cultural de la Ilustración y en las construcciones del idealismo, y que preparará el camino a las ideologías y a las revoluciones culturales y morales del siglo XX.

Y, sin embargo, durante la modernidad, las conciencias, la cultura, las instituciones, seguían estando fuertemente impregnadas de cristianismo. Aunque la deformación del sobrenatural cristiano, y la progresiva pérdida del sentido de la trascendencia y del significado de la Iglesia, debilitaban gradualmente la capacidad de los cristianos para incidir en la historia, la atmósfera era todavía cristiana. En el seno de la Iglesia católica, por ejemplo, la antropología tradicional sigue produciendo sus frutos. Piénsese en la imponente obra de la evangelización de América, y en el *corpus* teológico y jurídico de la Escuela de Salamanca que le sirvió de soporte, y que anticipaba la moderna Doctrina Social de la Iglesia. En cierto sentido, hasta los ideales morales y sociales de los pioneros de la Ilustración eran todavía en gran parte cristianos. Su error fue creer que esos ideales podían realizarse prescindiendo de Cristo y de la Iglesia, que bastaba «la pura razón» para llevarlos a cabo.

En todo ese periodo, aunque la naturaleza, las fuentes y el método del discurso moral de «los filósofos» estuviesen cada vez más lejos de la teología y la moral de la tradición cristiana, el resultado parecía similar: se sostenían los mismos valores morales aunque esos valores fuesen cada vez más abstractos; unos y otros defendían «la virtud», y entendían por «virtud» algo muy semejante, cuya racionalidad estaba al alcance de todos. Naturalmente, los cristianos tenían algunas virtudes «sobrenaturales» añadidas, y junto a la «moral natural» había una «moral sobrenatural» específicamente cristiana. Esa «moral sobrenatural» era cada vez más referida sólo a ámbitos específicamente religiosos, como el culto y la piedad. Cuando alguna virtud sobrenatural, por ejemplo la caridad, afectaba a las cosas de este mundo, con frecuencia era sólo para dar una motivación «sobrenatural» y atribuir un mérito «sobrenatural» a un acto de humanidad que parecía al alcance

de cualquier persona razonable. Ni los filósofos ni la mayoría de los cristianos eran conscientes del equívoco que se escondía en las concepciones modernas de la moralidad, una vez oscurecida en las conciencias la luz sobre el destino sobrenatural del hombre.

Sólo a lo largo del siglo XIX fueron apareciendo con claridad las graves consecuencias de este equívoco. La sociedad que iba a surgir del proyecto ilustrado de hombre no se correspondía con los sueños de la razón. En el deseo de «los filósofos» la razón, una vez liberada de sus ataduras dogmáticas y convertida en única guía de la humanidad, estaba llamada a segregar como naturalmente una sociedad armoniosa, regida por la ciencia, sostenida por una moralidad del todo racional y evidente, en sintonía perfecta con una naturaleza amable y domesticada.

En lugar de este proyecto ideal, lo que nacía era una sociedad profundamente conflictiva, demasiado fácilmente expuesta a la esclavitud del hombre por el hombre, al vacío moral y al nihilismo. Del antiguo «estupor ante el valor de la vida humana» queda bien poco. El razonamiento moral ya no concluía en la virtud. Lenta, pero implacablemente, la voluntad de poder, o la búsqueda del placer y de la utilidad ocupaban el lugar de la moralidad ilustrada. Conceptos básicos, como el de «libertad», o el de «persona humana», eran negados o transformados tan radicalmente que apenas si podía reconocerse en ellos el contenido tradicional. Los «maestros de la sospecha», contemporáneos de la *Rerum novarum*, son testigos del fracaso cultural de la moralidad ilustrada, y del vacío dejado en las conciencias tras el supremo esfuerzo del idealismo por rescatar un sentido global a la vida humana. Y la revolución industrial, que acontece en este marco, hacía patente que nos hallábamos en una nueva situación cultural: la nueva sociedad sólo muy remota y lejanamente se inspiraba en la experiencia cristiana del hombre. Por primera vez en la historia occidental, surge una posición cultural que no reconoce sus raíces cristianas, y en gran parte no las tiene ya. Ese es el preciso momento en el que nace ese cuerpo de doctrina que hoy conocemos con el nombre de Doctrina Social de la Iglesia. La Doctrina Social es el gran proyecto misionero y la respuesta cristiana a la destrucción del hombre que la nueva cultura iba a provocar. Y lo que el Magisterio de la Iglesia viene haciendo, desde la *Rerum novarum*, es proponer, a la Iglesia y a la sociedad contemporáneas, un modo de comprender al hombre y de vivir la vida humana *mejor* que el que surge de la lógica interna de los sistemas que hoy orientan el desarrollo de la sociedad.

3. *Hacia un balance de la Doctrina Social de la Iglesia.*

Para estar en condiciones de hacer un balance justo de este esfuerzo misionero, habría que responder a la pregunta: ¿Cómo sería hoy el mundo si no se hubiera puesto en marcha el movimiento que se inició con la publicación de la *Rerum novarum*, y cuyo último eslabón por ahora es la *Sollicitudo rei socialis*? La misma forma de la pregunta muestra la imposibilidad de una respuesta adecuada. No sólo por la falta de la necesaria perspectiva, y por la dificultad de medir con precisión la influencia cualitativa y cuantitativa de las ideas en los conjuntos sociales. También porque no es nada fácil separar lo que en los movimientos sociales y en los humanismos modernos proviene de su matriz últimamente cristiana, y lo que en ellos es fruto directo de la enseñanza social de la Iglesia y de la acción de los católicos. Lo que sigue no es, pues, sino un apunte para la reflexión.

Parece indiscutible, por ejemplo, la impronta cristiana en la formulación de los derechos humanos. Incluso movimientos sociales anticristianos, como la revolución francesa, la masonería o el marxismo, son impensables fuera del cristianismo. Nunca hubieran podido aparecer en culturas como la hindú la china o la musulmana. Se pueden también señalar semejanzas entre la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que hizo la ONU en 1948, y determinados textos del Magisterio pontificio. Juan Pablo II, que ha llamado a aquella Declaración de la ONU «piedra miliar puesta en el largo y difícil camino del género humano»⁵, ha podido escribir también que hoy «no hay en el mundo ningún programa en el que, incluso sobre la plataforma de ideologías opuestas, no se ponga siempre en el primer plano al hombre»⁶.

Pero el mismo Juan Pablo II ha llamado la atención sobre cómo, «si a pesar de tales premisas, los derechos del hombre son violados de distintos modos (...) esto debe ser una consecuencia de otras premisas que minan, o a veces anulan, casi toda la eficacia de las premisas humanísticas de aquellos programas y sistemas modernos»⁷; y sobre cómo «una civilización con perfil puramente materialista condena al hombre a tal esclavitud (alienante), por más que tal vez, induda-

5. JUAN PABLO II, Discurso ante la XXIV Asamblea General de la ONU (2 octubre 1979).

6. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptor hominis*, n. 17.

blemente, esto suceda contra las intenciones y la premisas de sus pioneros»⁸. El Papa se atreve «a definir la situación del hombre en el mundo contemporáneo como distante de las exigencias objetivas del orden moral»⁹; en la Encíclica *Dives in misericordia* describe las inquietudes y amenazas que pesan hoy sobre el hombre¹⁰; y en la *Sollicitudo rei socialis*, aun reconociendo que las «diversas iniciativas religiosas, humanas, económicas y técnicas» no han sido superfluas, dice que «en línea general, teniendo en cuenta los diversos factores, no se puede negar que la actual situación del mundo, bajo el aspecto del desarrollo, ofrezca una impresión más bien negativa»¹¹.

Basta caer en la cuenta de la seriedad de estas observaciones para someter a prueba dos ideas ampliamente difundidas: una, que la afirmación de los derechos humanos no sólo coincide temporalmente, sino que está culturalmente vinculada con la emancipación de los hombres de la Iglesia y el dogma cristiano; y otra, que el mundo moderno, a pesar de momentos de perplejidad o de momentáneo retroceso, camina ineluctablemente hacia el progreso y el bienestar de toda la humanidad.

Frente a esta visión de la historia, que cada vez aparece más como retórica, cabe otra: los Derechos Humanos se han ido formulando a lo largo de la Edad Moderna precisamente como mecanismo de defensa de una sociedad impregnada de valores cristianos, al intuir que esos valores, dados por supuestos en períodos anteriores, estaban amenazados. Un poco de la misma manera, la preocupación ecológica no ha nacido de una mayor sensibilidad social por la naturaleza, sino como una inquietud de que la destrucción de la naturaleza por el hombre pudiera ser irreversible. Esta interpretación puede explicar mejor la proliferación de los totalitarismos de todo signo en el periodo contemporáneo, las destrucciones de nuestro siglo, y la paradoja que significa el que, al mismo tiempo que se formulaban esos derechos, el desprecio y el olvido del hombre se asentaba en las dimensiones más diversas de la vida cultural y social. Nietzsche nunca pensó que su filosofía moral, que pareció extravagante en su momento, iba a ser difundida diariamente, en millones de ejemplares, y ser recogida por las

7. *Ibidem*.

8. *Ibidem*, n. 16.

9. *Ibidem*.

10. Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Dives in misericordia*, n. 1.

cadena de televisión de todo el mundo, fuese cual fuese su color y su ideología políticos. Con esta sola diferencia: que la supresión de Dios no ha conducido al superhombre, sino a una humanidad alienada y adormecida hasta un punto que no hubiera sido posible imaginar hace cien años.

No faltan, por supuesto, en estos cien años iniciativas sociales y obras promovidas por católicos, algunas muy importantes, y que han jugado un papel no pequeño en la historia europea contemporánea. Piénsese en el llamado «Catolicismo Social», impulsado por el obispo de Maguncia Guillermo von Ketteler en el siglo pasado; en los sindicatos católicos de la primera mitad de este siglo; en la organización de hermandades, cooperativas y asociaciones de trabajadores que en algunas regiones de España tuvieron notable éxito. Contra lo que suele decirse del retraso de la Iglesia en la cuestión social, muchos años antes de que se publicase el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx, en 1848, los obispos franceses habían escrito una buena cantidad de Cartas pastorales y mensajes de Cuaresma exhortando a un orden social más justo y humano. Así lo han demostrado recientes investigaciones¹². Pocos saben que el Concilio Vaticano I había preparado un documento sobre la «cuestión social» que no pudo llevar a término por la ocupación de Roma por las fuerzas del ejército italiano¹³. Y a partir de la encíclica *Rerum novarum* la inquietud y preocupación por la justicia social cristalizó en multitud de obras concretas, como fueron en España la «Asociación General para el estudio y defensa de los intereses de la clase trabajadora», la «Asociación Católica Nacional de Propagandistas» dirigida por Angel Herrera, o la obra de «Fomento Social», fundada por el jesuita Sisinio Nevares.

En un orden más estrictamente político, cabe mencionar la fundación de partidos demócrata-cristianos en diversos países de Europa, y su positiva influencia en la legislación. Hay que recordar que fueron algunos grandes demócratas cristianos, como Adenauer, Schumann, o De Gasperi, quiénes, inspirándose en buena parte en la Doctrina Social de la Iglesia y orientados por sociólogos cristianos como Nell

11. Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 13.

12. Cf. PAUL DROULERS, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de juillet*, Paris, 1954. Del mismo autor, «Des évêques parlent de la question ouvrière en France sous la Monarchie de juillet», en *Revue Historique* 229 (1963) 335-362.

13. Cf. PAOLO PETRUZZI, *Chiesa e società civile al Concilio Vaticano I*, Roma, 1984.

Breuning, Gundlach o Höffner, reconstruyeron la Europa democrática después de la segunda guerra mundial y pusieron en marcha el proyecto de la unidad europea. Y se puede señalar la intención y la influencia de literatos, pensadores o economistas cristianos como Bernanos, Maritain o Schumacher en determinados momentos de la historia moderna.

Junto a esto, no es posible omitir el prestigio creciente del magisterio y la acción de la Santa Sede. Desde la presencia de sus Delegaciones en organismos internacionales, como la ONU, la UNESCO, la Conferencia para la Cooperación y la Seguridad Europea, y otros, hasta la institución por Pablo VI, en 1968, de una *Jornada mundial por la Paz* o la creación del Consejo Pontificio *Justicia y Paz*; aparte de las numerosas intervenciones de los Papas en favor de la paz o de los desheredados del mundo, y de la paciencia del Magisterio en señalar los únicos principios sobre los que puede asentarse una convivencia pacífica y un desarrollo verdadero: la naturaleza sagrada de la persona, la familia monógama e indisoluble, la libertad religiosa, la hipoteca social de la propiedad privada, la subsidiariedad del Estado.

A pesar de que esta enumeración podría sin dificultad alargarse, hemos de preguntarnos si «los principios de reflexión, los criterios de juicio y las directrices de acción» que emanan de la antropología cristiana informan más hoy la vida de las instituciones y la cultura de nuestro tiempo. O, más precisamente, si informan la vida y el trabajo de los católicos. ¿Es posible hoy, en el conjunto del pueblo cristiano, reconocer un modo distinto de vivir y de hacer las cosas, que muestre ese «estupor por el misterio de la persona humana» propio del cristianismo?. ¿Podría apreciar un observador de fuera, mirando al conjunto de la vida de los católicos, esa «verdad que nos hace libres», la gloriosa libertad de los hijos de Dios?

Un hecho obvio puede justificar una respuesta negativa. Es el deterioro creciente de la moral familiar, por supuesto en la sociedad, pero también entre los católicos. La moral familiar, en efecto, expresa de un modo especial la actitud de un hombre o de una sociedad ante la persona humana. La moral familiar es uno de los núcleos de la Doctrina Social de la Iglesia. Y está estrechamente vinculada con dimensiones de la vida que parecen menos «privadas» y más «sociales», como la concepción del trabajo, de la vida política o de la sociedad. Ya que es siempre en la experiencia familiar donde cada uno configura su imagen del valor de la persona humana, del sentido de la vida y de

las relaciones humanas. La situación de la familia es, pues, el termómetro más fiel de la permanencia de los criterios cristianos en una sociedad. Si atendemos a este dato, quizás no pueda decirse que el esfuerzo misionero acometido por el pontificado hace cien años haya todavía producido sus frutos.

Conviene preguntarse por qué, y eso nos lleva al punto siguiente de nuestra reflexión. Pero antes quiero decir que aquí tenemos tal vez la razón principal de la insistencia del Papa en la necesidad de una nueva evangelización, especialmente en los países de antigua cristianidad. Esta llamada significa el reconocimiento de que se ha quebrado el que ha sido durante siglos cauce privilegiado de la transmisión de la fe, es decir, la presencia, no sólo de unos valores, sino del hecho cristiano, en la familia y en los ambientes. En consecuencia, la misión de la Iglesia hoy no puede inspirarse en otros períodos de reforma que podían dar por supuesto precisamente ese cauce, sino en la evangelización fundante y en el acontecimiento original. No se trata de revitalizar una tradición adormecida o relajada, sino de implantar de nuevo la Iglesia, o, si se quiere, de acoger de nuevo la tradición.

4. *En busca de las causas: ciencia, cultura, antropología.*

La doctrina Social de la Iglesia, ha dicho Juan Pablo II, «forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia». En efecto, «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 (...). No es tampoco una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional a la luz de la fe y de la tradición eclesial». Pertenece, por tanto, al ámbito «de la teología, y especialmente al de la teología moral»¹⁴. Establecido así el estatuto epistemológico de la Doctrina Social de la Iglesia, se comprende también que el Papa diga que «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 de que la dignidad del hombre sea debidamente respetada»¹⁵.

14. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 41.

15. *Ibid.*

Si la Doctrina Social está tan hondamente enraizada en la fe y en la misión de la Iglesia, y si en el mundo son tantos los que profesan la fe católica, ¿cómo es que esa doctrina no acaba de producir sus frutos? ¿Será acaso que las nuevas realidades surgidas con la revolución industrial han sorprendido a la Iglesia como desprevénida, y que no estaba, y no está aún, preparada para asumirlas?

Creo que la respuesta ha de orientarse en otra dirección. El mismo Santo Padre nos ha invitado recientemente a preguntarnos si en la evolución de la historia moderna, «la eliminación de los derechos de la Iglesia no haya sido acaso concomitante con una insuficiente evangelización (...); si ha existido alguna carencia, por ejemplo, en la catequesis, tanto por parte de quienes la impartían como por parte de quienes la recibían (...). Los hijos de la Iglesia deberán reflexionar en torno a la integridad de su profesión cristiana, es decir, sobre el efectivo testimonio, también en la vida pública, de una coherente adhesión a su fe»¹⁶. Si esta pista de reflexión es válida, la causa de las dificultades para poner por obra la Doctrina Social de la Iglesia no estaría tanto en la evolución de las ciencias y de las tecnologías, ni en las nuevas realidades sociales surgidas de esa evolución, sino en determinadas carencias, muy sutiles sin duda, de la propia fe.

Por supuesto, el título mismo de la primera gran Encíclica social hacía referencia a esas «nuevas realidades» surgidas con el desarrollo científico y técnico. Pero la situación cultural a finales del siglo pasado y comienzos de éste era mucho más confusa. La Doctrina Social tenía, y tiene todavía, que hacer frente a un conjunto de problemas mucho más complejos.

Es evidente el desarrollo de las ciencias «naturales», de las técnicas y hasta de las ciencias humanas a lo largo de los siglos de la modernidad. La propaganda laicista ha explicado siempre ese desarrollo como consecuencia de la emancipación de la razón de sus ataduras cristianas y religiosas. Al mismo tiempo, la mentalidad ilustrada ha proyectado sobre las ciencias todo el halo de intangible verdad que antaño tuvieron los dogmas cristianos. No ha habido, a lo largo de los últimos siglos, teoría económica, sistema político o social que no haya apelado a su carácter «científico» para justificarse. El caso más clamoroso

16. JUAN PABLO II, Discurso a la reunión de consulta de la Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos (7 junio 1990), cf. *Ecclesia* 2.482 (30 junio 1990), p.25.

roso del carácter ficticio de tales justificaciones es el del materialismo dialéctico, sustento del sistema marxista. Pero no es el único. La historia del siglo XX es en parte la historia de un desacuerdo creciente sobre la naturaleza, el significado y el valor del conocimiento científico, sobre todo en relación con las ciencias humanas. Se ha escrito, y con razón, que «es irónico que las disciplinas humanas, plenamente seculares, de finales del siglo XX, reproduzcan exactamente la condición (de insolubles desacuerdos) que llevó a los promotores de su secularización, en el siglo XIX, a rechazar las pretensiones de la teología, considerándola indigna del *status* de una disciplina académica»¹⁷.

Por eso mismo, hoy nos resulta más fácil ver los límites de la noción enciclopedista de la razón y de la ciencia. Pero, desacreditada en los ambientes filosóficos y científicos, esa noción tiene todavía una inmensa vigencia popular, y, por tanto, tiene aún peso político. En todo caso, ha servido para debilitar la conciencia cristiana, ya que esa noción, supuestamente «racional» e indiscutible, ha sido y es compartida por innumerables cristianos. Una equivocada comprensión de la doctrina del Concilio Vaticano II acerca de la legítima autonomía de las realidades temporales ha contribuido a inhibir, más aún, la posibilidad de un juicio cristiano sobre las realizaciones culturales y sociales del mundo contemporáneo.

Y, sin embargo, toda realización científica está vinculada a la moral y a la cultura del sujeto que la hace. Ya la mirada que orienta la investigación, que selecciona su «objeto» es una mirada que parte de una concepción del hombre, que tiene unos intereses determinados, que está guiada por un modo de comprender la realidad. Lo mismo sucede con el «uso» y el significado que se da al descubrimiento científico. Nótese que lo que está en juego aquí no es sólo ni principalmente la honestidad personal y las cualidades y virtudes del individuo, sino algo anterior y previo: su perspectiva cultural, su orientación, sus presupuestos y sus fines a la hora de acercarse a la realidad. Un biólogo estudia las leyes de los organismos vivos, y un arquitecto ordena el espacio para hacerlo habitable, lo mismo si es creyente que si no. Pero no es en absoluto lo mismo acercarse a la vida como un accidente gratuito de una solución sin sentido, que acercarse a ella como el don de un Amor sorprendente. Ni es lo mismo hacer casas si se piensa

17. ALASDAIR MAC INTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Notre Damo, Indiana, 1990, p.7.

que el hombre es un ser que sirve para producir y consumir, o si se sabe que es una persona llamada a participar de la vida divina. Las leyes que rigen los códigos genéticos o las de resistencia de materiales serían las mismas en una sociedad cristiana y en una que no lo es, pero la ciencia, y su papel en la vida social, serían profundamente distintos. La sociedad resultante, la *polis* y la vida de los hombres en la *polis*, también.

Tal vez no sean muchos los católicos que se hacen explícitamente este tipo de reflexiones. Pero no por eso su trabajo deja de tener una determinada orientación: o es expresión de la verdad del hombre conocida en Cristo o es expresión de otra forma de comprender la vida humana. Ciertamente, la complejidad creciente de las estructuras económicas, políticas y laborales en el tecnificado e interdependiente mundo contemporáneo parece no dejar demasiado espacio a las iniciativas de personas o grupos que quieran hacer expresiva su fe en Jesucristo y encarnarla en obras temporales. Pero ahí es donde la Doctrina Social se convierte en una llamada, y también en una provocación, a la libertad¹⁸.

A la luz de la conexión que hay entre la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y el trabajo que hace, puede percibirse, por ejemplo, la falacia de un tipo de razonamiento frecuente aún entre los católicos: las estructuras son cosas —se dice—, y las cosas no son sujeto de moralidad, no son ni buenas ni malas. Sólo son buenas o malas las personas.

Aunque este razonamiento depende no poco de la noción enciclopedista de la moral y de la ciencia, y del modo ilustrado de concebir la relación entre ciencia y religión, en cierto sentido es verdadero. Toda cultura es obra del hombre. Y es fatalmente vana la ilusión de que basta con cambiar las estructuras para eliminar o disminuir el mal del mundo. Pero eso no significa que las estructuras sean neutras, o que el hombre pueda moralmente desentenderse de incidir en ellas. También aquí se da una concepción del hombre equivocada, extraña

18. Cf. el tantas veces citado pasaje de JUAN PABLO II en su homilía en La Marga, Asturias, el 20 de agosto de 1989: «Ante todo, se trata de reconstruir en el mundo del trabajo y de la economía un sujeto nuevo, portador de una nueva cultura del trabajo. No es suficiente que cada uno ejerza bien el papel de empresario, sindicalista o político, consumidor o economista, que le ha sido asignado por la estructura social; es preciso realizar hechos nuevos, intentar obras nuevas, nuevas iniciativas, nuevas formas de solidaridad y organización del trabajo basadas en esta cultura».

tanto a la tradición cristiana como a la experiencia, que no tiene en cuenta la historicidad sustantiva al hombre, ni la innumerable interacción que existe entre las obras del hombre y el espíritu humano. En sus obras, y por tanto, en las estructuras, el hombre expresa necesariamente, a veces a pesar de sí mismo y de sus intenciones explícitas, la orientación de su espíritu, su posición ante la realidad. Y es a través de las obras de una determinada cultura como la persona se educa a comprender la realidad y a vivir la vida de una determinada manera. Por eso el Magisterio de la Iglesia ha emitido juicios morales sobre las estructuras del mundo contemporáneo, en tanto que éstas encarnan la cultura y la moral de los hombres de nuestro tiempo¹⁹.

Acoger la verdad del hombre revelada en Cristo significa, pues, en primer lugar, un cambio del corazón, un cambio en la mirada sobre las personas y las cosas. Pero ese cambio no puede dejar de expresarse en un modo distinto de hacer las cosas de este mundo, y, por tanto, también en unas estructuras diferentes. Las obras, los intereses y las empresas de un cristiano llevan necesariamente en su mismo cuerpo la marca de su origen: un infinito respeto al hombre en su vocación y en su dignidad de persona, la esperanza de la vida eterna y la libertad.

6. *Cristianismo e ideologías.*

Lo que el ejemplo anterior ilustra es cómo la perspectiva de numerosos católicos está a veces más condicionada por la cultura de una época que por la mirada de la fe. Dicho con otras palabras, que Jesu-

19. Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptor hominis*, n. 16: «La amplitud del fenómeno (la situación del hombre en el mundo contemporáneo como distante de las exigencias objetivas del orden moral) pone en tela de juicio las estructuras y los mecanismos financieros, monetarios, productivos y comerciales que, apoyados en diversas presiones políticas, rigen la economía mundial: ellos se revelasen casi incapaces de absorber las injustas situaciones sociales heredadas del pasado y de enfrentarse a los urgentes desafíos y a las exigencias éticas»; igualmente *Dives in misericordia*, n. 11: «Evidentemente, un defecto fundamental o más bien un conjunto de defectos, más aún, un mecanismo defectuoso está en la base de la civilización materialista, que no permite a la familia humana alejarse, yo diría, de situaciones tan radicalmente injustas»; y sobre todo, *Sollicitudo rei socialis*, n. 36, con las otras fuentes que allí se citan: Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes*, n. 25; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia*, n. 16.

cristo no es el criterio determinante de la vida, sino sólo de un aspecto parcial de ella. Difícilmente, en estas circunstancias podrá la fe ser la fuente de la consideración hacia el hombre, o generar obras que expresen la experiencia humana de la Redención.

La misma debilidad de la conciencia cristiana se observa analizando la posición de muchos católicos frente a las ideologías. En el marco, por ejemplo, de la dialéctica de los dos sistemas ideológicos contrapuestos, que ha marcado tan profundamente la historia del siglo XX, no han faltado católicos que creían poder amalgamar la fe católica con el colectivismo marxista, o con algunos aspectos de él (por ejemplo, con el llamado «análisis científico de la realidad»). Mucho más frecuente hoy, sin embargo, es la postura de aquellos que, conscientes sin duda de la mentira del marxismo y de los peligros que una «lectura» marxista del cristianismo lleva consigo, han abrazado más o menos explícitamente la ideología liberal. El fracaso económico y moral de los regímenes marxistas ha fortalecido momentáneamente esta posición. La adhesión al liberalismo provoca incluso en numerosos fieles una desconfianza respecto a la Doctrina Social de la Iglesia, que ha expresado reiteradamente «una actitud crítica, tanto ante el capitalismo liberal como ante el colectivismo marxista»²⁰. Esta enseñanza es leída normalmente en clave ideológica, de modo que cualquier reserva frente al liberalismo es considerada como una concesión al sistema colectivista.

Quiénes sostienen este modo de pensar suelen subrayar que en el liberalismo hay no pocas cosas que sostiene la Doctrina Social de la Iglesia: el derecho a la propiedad privada, el libre cambio y la libertad de mercado, la precedencia de la familia y de las sociedades intermedias con respecto al Estado, y en consecuencia, el carácter subsidiario de éste con respecto al hombre y a la misma sociedad libremente organizada. Todo esto, se dice y con razón, son posiciones cristianas.

Lo que no se dice, y con frecuencia ni siquiera se percibe, son las profundas conexiones que existen entre la economía liberal y la cultura «liberal», ni las diferencias e incompatibilidades de fondo que hay entre esa cultura, y la filosofía que le sirve de soporte, y determinados conceptos fundamentales de la antropología cristiana. En efecto, tan connatural como es el ateísmo al materialismo dialéctico, le es

20. Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 21, como el más reciente de una larga serie de textos.

connatural al liberalismo, tal y como se ha definido a sí mismo en la historia y tal como «funciona» de hecho en la sociedad contemporánea una cierta concepción del hombre, de la verdad y de la libertad muy difícilmente compatible con el cristianismo.

Más explícitamente: la cultura liberal está construida sobre el rechazo de la posibilidad de una verdad definitiva sobre el hombre, y de unos valores exigidos por la realidad del ser del hombre. El rechazo es mayor aún si esa verdad o esos valores pretenden sostenerse en una «revelación». Una ética de valores definitivos es incompatible con la cultura liberal y con su absolutización de la libertad. Aquí se pone de manifiesto que el concepto de libertad usado en el lenguaje y la lógica propios de la cultura liberal tiene poco que ver con la comprensión de la libertad nacida de la tradición cristiana. Mientras que la tradición cristiana, en efecto, considera la libertad como una subestructura creada para la participación en la vida divina, y, por tanto, la vincula al derecho y a la obligación que tiene el hombre de buscar y de adherirse a la verdad de su ser tal y como cada uno la conoce, la «libertad» liberal es una libertad hipertrofiada, carente de toda referencia a la verdad. Como ya intuía Schigálev, el joven liberal de la novela de Dostoyevski, *Demonios*, «la libertad ilimitada conduce necesariamente al despotismo ilimitado»²¹. Es decir, la concepción liberal de la libertad no es capaz de fundamentar una sociedad justa ni, a la larga, libre; pues tiende a dejar el juicio y la orientación de la historia en manos de la libertad del más poderoso, con lo que el supuesto canto a la libertad se vuelve contra el hombre mismo y amenaza con destruirlo. La sociedad occidental es hoy básicamente una sociedad liberal. No puede decirse, sin más, que sea una sociedad de hombres libres.

Y, sin embargo, esa parcial y falsa concepción de la libertad que caracteriza al liberalismo en tanto que cultura, contamina profundamente la atmósfera espiritual del hombre de nuestro tiempo: convierte la tolerancia, fruto del respeto a la conciencia y a la verdad de los demás, en relativismo escéptico; censura todo debate en el foro público sobre el significado y el destino de la vida humana; justifica la insolidaridad y la inmisericordia; promueve, no menos que el colectivismo marxista, el aislamiento de la persona y su sumisión casi ilimitada a la opinión pública; favorece «el pensamiento débil» y una moral relativis-

21. Cf. F. M. DOSTOYEVSKI, *Obras completas*, tomo II, Madrid: Aguilar, 1975, p. 1336.

ta, de puros intereses; alimenta la alienación y el materialismo práctico, al dar una primacía absoluta y casi exclusiva a los bienes económicos y a la búsqueda de poder; amenaza con vaciar de contenido ético y social la misma democracia; y transforma sutilmente el significado de la educación y de la comunidad familiar.

No sería difícil hacer un análisis similar de la moralidad y de la cultura del colectivismo marxista; también allí había valores y, sobre todo, ideales y palabras cuyo origen remoto estaba en la experiencia cristiana del hombre. También allí, sin embargo, esos valores estaban profundamente transformados, de modo que *eran de hecho* otra cosa. En su posición antropológica de fondo, sin embargo, los dos sistemas coinciden mucho más de lo que permite ver su oposición en los métodos y en los procedimientos. Es esa coincidencia de fondo, sin duda, lo que permite que personas e instituciones puedan tan fácilmente pasar de un sistema a otro sin que ello suponga un cambio perceptible en sus concepciones fundamentales acerca del hombre.

No son, sin embargo, las deficiencias de una u otra ideología lo que aquí me interesa, ni comparar a una con otra; quiero sólo llamar la atención sobre la debilidad de una conciencia cristiana para la que la fe no es lo que inicia y da sentido global a la vida. Inevitablemente, cuando esto sucede, verdades que sólo son parciales —las ideologías— ocupan el centro de la conciencia y desde allí orientan el quehacer de los cristianos. Lo patético de todas estas posiciones de compromiso entre la fe cristiana y las distintas formas del pensamiento moderno es que se hallan siempre ante el mismo dilema: si el sistema de turno se cristianiza y se purifica de aquellos aspectos que lo hacen incompatible con la tradición cristiana, los representantes «ortodoxos» del sistema consideran esa lectura «cristiana» como una versión adulterada del mismo; pero si la interpretación de aquel sistema es fiel a su inspiración profunda, deja de ser admisible a la fe y a la conciencia cristiana. Ese ha sido el drama de todas las «teologías» sucesivas que han tratado de cristianizar sucesivamente el racionalismo, la Ilustración, o las filosofías de Kant, Hegel, Heidegger, Freud o Marx. Toda la fragilidad de la conciencia cristiana ante la razón moderna está contenida aquí.

Es sintomático que la aparente insoluble oposición entre un cristianismo comprendido en clave marxista o comprendido en clave liberal —de modo que el cristiano tendría *necesariamente* que optar por uno u otro— reproduzca casi exactamente el esquema de otras perplejidades que se han dado en la conciencia católica en los últimos siglos.

En la época de la *Rerum novarum*, por ejemplo, el pensamiento «reformista» alineaba en sus filas a una serie de grupos —liberales, capitalistas, socialistas— en buena parte hostiles a la Iglesia. Los católicos que simpatizaban con estos grupos se hallaban ante un difícil compromiso. Pero el rechazo de las posiciones reformistas, justificado en parte por esa hostilidad, parecía no dejar a los católicos otra posición que la defensa de un orden social profundamente injusto, y además ya casi por entero abolido. En el campo de la filosofía moral sucedía algo muy parecido. Mientras Nietzsche o Freud arremetían contra la moralidad enciclopedista y victoriana, y de paso contra la religión que parecía identificarse con esa moralidad, los católicos serían obligados, para defender la moral, a sostener precisamente esa moralidad victoriana que no era ya en absoluto la moralidad cristiana, y al hacerlo, se colocaban en una posición totalmente vulnerable frente a las críticas de Nietzsche.

7. *Epílogo: la tarea.*

En esta situación en que la conciencia cristiana se hallaba con mucha frecuencia desorientada, a pesar de las apariencias, con respecto a su propia significación histórica, a la Doctrina Social de la Iglesia le correspondía un arduo papel: afirmar con libertad el significado de lo católico. Retomar, frente a los compromisos del catolicismo «moderno», la tradición de la antropología cristiana, tan desconocida y empañada en medio de las convulsiones de la modernidad, e iluminar desde ella las «nuevas realidades» sociales y culturales. Sería un trabajo paciente, lleno de dificultades, de fuera y de dentro de la Iglesia.

He mencionado más arriba a Nietzsche. Precisamente Nietzsche, o el nihilismo blando y desencantado de sus herederos de hoy, constituye el punto de desembocadura lógico tanto del liberalismo como del marxismo, epígonos uno y otro de la cultura y de la moral de la Ilustración. Es fundamental comprender esto, si se quiere salir del círculo vicioso y construir para el futuro una humanidad mejor. Y como la obra de Nietzsche no ha consistido en sustituir un sistema ideológico por otro, sino en desenmascarar las ideologías, y en minar así los fundamentos mismos de la moralidad ilustrada, la respuesta a este reto no puede ya consistir en un nuevo compromiso ideológico. Ni siquiera puede consistir sólo en un sistema de pensamiento. A la situación ac-

tual es preciso responder, ante todo, con una experiencia humana, personal, familiar y social que muestre con transparencia la oscurecida verdad del hombre, y que sirva de punto de referencia concreto, tangible, para el pensamiento y la palabra. Eso es lo que quiere decirse cuando se habla de construir la Iglesia: construir una realidad humana, un tejido social en que los cristianos expresan, y los hombres pueden aprender, qué significa la vida humana cuando unos hombres han conocido a Jesucristo, y viven ya en este mundo, por el don del Espíritu Santo, con la libertad de los hijos de Dios. Y esto, y no otra cosa, es retomar la tradición.

No es casualidad, en este sentido, que León XIII, el autor de la *Rerum novarum*, haya sido también el autor de la Encíclica *Aeterni Patris*, que, en medio de la fragmentación intelectual del siglo XIX, propone a la Iglesia de nuevo, como fuente de renovación de su propia conciencia cultural, la tradición del pensamiento de Santo Tomás. Sería injusto ver en esta iniciativa simplemente un gesto «restauracionista». Nos resulta difícil hoy imaginar la novedad y el valor de un gesto así en 1879²². Más bien habría que hablar de ese sorprendente «desapego» y libertad con respecto a los condicionamientos de la historia que J. H. Newman señalaba como una característica de los Papas, poniendo como ejemplos a S. Gregorio Magno y a Pío IX²³. Lo cierto es que *Aeterni Patris*, aún leída, como no podía dejar de serlo, en las claves de su tiempo, puso en marcha el movimiento que ha hecho posible redescubrir la doctrina tomista y, a través de ella, la tradición de la antropología cristiana. Aquel gesto puede hoy señalarse como uno de los elementos que iniciaron esa recuperación de la tradición que, con no pocas peripecias, ha hecho posible el Concilio Vaticano II. No quiero decir que el Concilio Vaticano II sea tomista. Pero el Concilio vive de la tradición, habla incluso el lenguaje de la tradición, y esa incorporación de la experiencia y del lenguaje de la tradición a la vida de la Iglesia no hubiera sido posible sin el movi-

22. La atmósfera espiritual de la intelectualidad católica puede colegirse de estas frases que un provincial jesuita escribía en 1865 refiriéndose a dos miembros de la Compañía simpatizantes con el tomismo: «(Estos) se han alzado de repente en defensa de esa doctrina hoy comúnmente rechazada... Su sentir en esto y su pensamiento implica una condena de toda la Compañía, y, lo que es peor, del episcopado...» (cf. P. DEZ-ZA, *Alle origini del neotomismo*, Milano, 1960, p.96).

23. Cf. J. H. NEWMAN, *Historical Sketches*, vol.III: *Rise and Progress of Universities* (1854), caps. XI y XII.

miento de recuperación de la tradición puesto en marcha, entre otros factores, por la Encíclica *Aeterni Patris*.

No estamos lejos, aunque pudiera parecerlo, del campo de la Doctrina Social. Los puntos en los que el Concilio ha centrado su magisterio —la justa comprensión de la revelación divina, la vocación de todos los hombres en Cristo a la participación de la vida trinitaria, la Iglesia como «sacramento» y expresión de esa vida— son precisamente las condiciones, y como las premisas indispensables para que la Doctrina Social de la Iglesia pueda ser puesta por obra por un pueblo cristiano. En estos puntos, en efecto, se contienen las coordenadas de la antropología tradicional católica, de la cual brota ese «estupor» ante el misterio del hombre que debe hallar su expresión en la misión y en las obras de los cristianos. Con ello, el Concilio responde «católicamente» a los problemas decisivos que había tenido que afrontar la conciencia cristiana en la modernidad.

En esta perspectiva, no es extraño que Juan Pablo II haya escrito que la unión orgánica y profunda entre antropocentrismo y teocentrismo sea «uno de los principios fundamentales, y quizás el más importante, del Magisterio del último Concilio»²⁴. Ni es extraño que la Encíclica que el mismo Pontífice ha llamado «programática»²⁵, haciendo precisamente de la aplicación del Concilio el objetivo del Pontificado, esté dedicada al misterio del hombre y de su vocación, que sólo se esclarecen en Cristo, centro del cosmos y de la historia. No se llevará acabo la renovación querida por el Concilio mientras la Doctrina Social no venga a ser el modo de vida de los cristianos. Y viceversa, no será posible poner por obra la Doctrina Social mientras los cristianos no asuman de corazón la antropología y la eclesiología del Concilio. Entre el magisterio del Concilio y la Doctrina Social se da una estrecha vinculación, no siempre percibida.

Lo que está en juego hoy en todo esto no es simplemente una mayor adecuación de la Iglesia al mundo contemporáneo, o unos ajustes en aspectos secundarios de la fe y de la vida cristiana. Lo que está en juego es la sustancia misma de la fe y el significado de la Iglesia. Pero como por designio inefable de Dios, al ser de la Iglesia está indisolublemente unido el destino de la humanidad, lo que está en juego es el futuro mismo de la humanidad. Juan Pablo II ha repetido en

24. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Dives in misericordia*, n.1.

25. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptoris missio*, n.4.

diversas ocasiones que «el diálogo de la Iglesia con la cultura de nuestro tiempo es el sector vital, en el que se juega el destino *de la Iglesia y del mundo* en este final del siglo XX»²⁶. La nueva evangelización no es, lo hemos visto, un oportuno *slogan* pastoral. Es una imperiosa necesidad en esta hora de la Iglesia y del mundo. Y si las reflexiones que he venido haciendo hasta ahora son correctas, el vehículo imprescindible, cotidiano, tanto de la nueva evangelización como de ese diálogo de la Iglesia con la cultura, lo que podríamos llamar el rostro humano de la Redención, es precisamente que la vida de los católicos proclame, en todo lo que son y hacen, que Jesucristo es la plenitud y el arquetipo de lo humano, el Único Redentor; esto es, la Doctrina Social comprendida en todo su alcance y hecha experiencia vivida.

26. JUAN PABLO II, Constitución apostólica *Ex corde Ecclesiae*, sobre las Universidades católicas (15 agosto 1990), n.3; cf. Discurso a los Cardenales, 10 noviembre 1979: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol.II/2 (1979), p.1096; Discurso a la UNESCO, París, 2 junio 1980: *AAS* (1980) 735-752.

