

cuatro claves de interpretación para la "doctrina social de la iglesia"

Ildefonso Camacho

En el título mismo de estas páginas se ha escrito «Doctrina Social de la Iglesia» entre comillas para indicar hasta qué punto el término en sí es ya polémico. Apenas se discute —es cierto— su origen. Pero se duda sobre la oportunidad de seguirlo usando hoy para designar la reflexión que se hace en la Iglesia sobre la sociedad moderna y sobre el papel a desempeñar por los cristianos en ella: porque se constata que el Vaticano II ha supuesto un cambio tan radical en el planteamiento de estas cuestiones que se exigiría incluso la acuñación de un término nuevo para designar la doctrina que de él se deriva. La polémica se ha recrudecido con motivo de la teología de la liberación, a la que también se considera como la alternativa total a esa Doctrina Social ya superada y destinada a convertirse en pieza de museo¹.

No voy a negar la profundidad de tales cambios, pero me resisto a interpretarlos como una ruptura total. Entiendo, más bien, que ni lo anterior al Vaticano II es tan homogéneo, ni lo que sigue hasta nuestros días puede entenderse adecuadamente desconectándolo de aquello. Con otras palabras, existe una dinámica que engloba a todo el proceso y permite interpretarlo de una forma unitaria. Mi intención en estas páginas es poner de relieve ese dinamismo, descubrir el carácter evolutivo de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) saliendo al paso de esa tendencia frecuente, tanto entre sus principales detractores como entre sus más ingenuos defensores, de interpretarla monolíticamente y aplicar

(1) Cfr. un intento de armonización: C. BOFF, *Doctrina Social de la Iglesia y teología de la liberación: ¿prácticas sociales opuestas?*, Concilium 17 (1981-3) 468-476.

a realidades actuales afirmaciones del siglo pasado. Con este objeto he seleccionado cuatro claves de interpretación: desde ellas se puede ver cómo, a cuatro niveles distintos, tal evolución se da y es muy importante. Pero antes de entrar en su exposición quisiera detenerme en algunas observaciones que considero previas.

En la cuestión terminológica no me parece de interés insistir demasiado. Por simple comodidad usaré el término DSI para todo el período que vamos a estudiar, desde el final del siglo pasado hasta hoy. Al hacerlo así soy consciente de la heterogeneidad de elementos que se incluyen en él: precisamente eso es lo que quiero destacar en todo este trabajo. Pero el mantener la misma denominación pone de relieve, a su vez, que hay algo común a tanta diversidad de situaciones y planteamientos.

Esta diversidad es fiel reflejo de la realidad a que la DSI se refiere. Y esto sí es importante resaltarlo. Los problemas sociales y económicos han variado tan notablemente en el transcurso de este último siglo que sólo por esa razón no sería justo esperar una DSI homogénea. Cada uno de los documentos de ésta se sitúa en un contexto histórico muy particular y pretende aportar luz a esa situación determinada, y no a otra. Esta es la gran virtud de la DSI, pero también su principal limitación: el capitalismo liberal de fines del XIX o la amenaza totalitaria de 1931, por poner dos ejemplos, tienen poco que ver con las circunstancias presentes; las respuestas que la DSI da en esos momentos no se pueden extrapolar a otras épocas, ni se les puede atribuir una validez permanente, más allá de los condicionamientos históricos en que vieron la luz. Pero tampoco será exacto desconocer la trabazón interna de unos textos magisteriales y otros, como si cualquiera de ellos se hubiera elaborado con absoluta independencia de los que le precedieron.

Si hay un punto claro en torno a la DSI creo que es su origen. Las coordenadas que lo determinan pueden reducirse a tres. En primer lugar, el **liberalismo** como ideología: su exaltación del hombre y de la libertad individual conduce a una concepción de la sociedad de individuos yuxtapuestos sin apenas cabida para otras instancias supraindividuales, en donde se asigna al Estado la única función de garantizar el ejercicio de la libertad de sus súbditos. La segunda coordenada es el **capitalismo**: como sistema económico se basa en el ahorro y la acumulación de capital en manos de pocos, que son los propietarios de los medios de producción y a los cuales tiene que recurrir el resto de la sociedad para trabajar por cuenta de ellos. Esta nueva forma de producción —que genera una estructura social también nueva por la contraposición de los propietarios del capital (y de los medios de producción) y los trabajadores por cuenta

ajena— permite un ritmo de crecimiento económico hasta ahora inusitado en la historia de la humanidad. Tal aceleración del desarrollo no hubiera sido posible sin la tercera coordenada: la **industrialización**. Esta es, al mismo tiempo, consecuencia de la acumulación de capital, que permite que los avances científicos se traduzcan en unos medios técnicos cada vez más adecuados para multiplicar la productividad del trabajo humano.

La convergencia de estos tres elementos produjo una espectacular transformación de la sociedad del Antiguo Régimen y un progreso económico nunca hasta entonces conocido, pero también un conflicto creciente entre las dos grandes clases sociales de la etapa industrial. La fortísima competencia entre los productores, el afán de lucro del capital, la afluencia incontrolada de la población rural a los grandes núcleos urbanos industriales, los altibajos y crisis del proceso económico, etc., todos ellos son factores que explican las crecientes diferencias entre las clases sociales y la miseria cada vez mayor de amplias capas del proletariado.

Esta nueva situación presenta, por tanto, problemas para los que la doctrina tradicional de la Iglesia apenas tiene respuesta. Los antiguos tratados de moral sólo ofrecen algunos principios en torno al 7.º precepto del Decálogo, pero estas orientaciones no contemplan la complejidad de los fenómenos sociales nuevos y se mantienen en una perspectiva casi exclusivamente individual. No es raro, pues, que vaya surgiendo, al margen de los tratados tradicionales, todo un cuerpo doctrinal de nuevo cuño difícilmente armonizable con ellos.

Sin embargo, para entender en profundidad el significado de la DSI hay que tener presente otra circunstancia: **también el puesto de la Iglesia en la sociedad ha cambiado**. La Iglesia ha perdido aquella posición privilegiada que poseía en la sociedad tradicional y cristiana y se encuentra enfrentada a una sociedad cada vez más secular con pretensiones de mayor autonomía y a unos Estados nacionales que reivindican amplias competencias en el ámbito religioso. La secularización de la vida supone la privatización de la religión y la negativa a que la Iglesia detente ningún tipo de poder o autoridad en la vida pública y social. Difícilmente la Iglesia acepta esta situación. Reacciona aunando fuerzas para defender la antigua posición, que había poseído pacíficamente durante siglos, y entra así en una secular confrontación con la sociedad moderna². Más en el fondo, sin embargo, la Iglesia se ve obligada a redefinir su identidad y su

(2) Quizá la mejor expresión de esta postura tajante de la Iglesia del siglo pasado es la encíclica **Quanta cura** de Pío IX y la colección de errores que la acompaña («**Syllabus**»). La última de las proposiciones condenadas, que resume bien todo lo que precede y la actitud global de la Iglesia, reza así: «El Sumo Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna» (DS 2980).

papel en el seno de la sociedad. Esta búsqueda, que oscila entre posturas defensivas a ultranza y otras más abiertas a la novedad de los tiempos, es, en mi opinión, una constante que ayuda a interpretar toda la historia de la Iglesia en los dos últimos siglos; en ese proceso no cabe duda que el Vaticano II representa un hito histórico, porque en él la Iglesia asume de forma oficial algunas intuiciones que suponen una comprensión nueva de sí misma y de su papel en la sociedad. Me refiero, por citar las más destacadas, a la interpretación de la Iglesia como pueblo de Dios, a la importancia del laicado, al reconocimiento de la libertad religiosa, a la nueva actitud ecuménica.

No es este el momento para desarrollar esos puntos. Pero la perspectiva histórica que nos dan los dos últimos siglos nos permite comprender mejor cómo este problema eclesial, nunca satisfactoriamente resuelto, ha condicionado toda la DSI.

Una última cuestión introductoria. En lo que sigue utilizaré casi exclusivamente documentos del Magisterio de la Iglesia: de los Papas, del Concilio Vaticano II, del Sínodo de 1971. El hecho de que así se suela proceder cuando se habla de DSI no debe interpretarse como una falta de aprecio hacia otras manifestaciones de la Iglesia: movimientos, corrientes de pensamiento, escritos, etc. Es más, los documentos magistrales no pueden entenderse sino como una expresión de todo eso, más complejo y más vivo, que constituye la vida de la Iglesia. Cuando el magisterio habla en el campo social no hace sino recoger ese esfuerzo, encauzarlo y matizarlo. Pero creo que sería esterilizante para la Iglesia pensar que corresponde a la jerarquía llevar la iniciativa en estas cuestiones. Son los cristianos todos, por el contrario, los que tienen que buscar respuestas, cada uno desde su perspectiva particular, y abrir camino en diálogo con la sociedad contemporánea. La DSI, por su parte, nunca ofrecerá la última palabra porque siempre la historia irá por delante de ella como un reto a la sensibilidad de los creyentes³.

Primera clave: la Iglesia frente a los sistemas socio-económicos

El primer documento de la DSI, la «*Rerum novarum*» (1891), está enormemente condicionado por la alternativa liberalismo-socialismo. Esta circunstancia influirá de forma decisiva en todo el desarrollo posterior. Sin embargo, el enfoque y las conclusiones al respecto sufrirán una profunda remodelación a lo largo de este siglo.

(3) Por poner sólo un ejemplo, no cabe duda que los problemas planteados hoy por el paro generalizado, de carácter estructural, y la revisión del puesto que el trabajo ocupa en la vida social no han sido adecuadamente tratados en la «*Laborem exercens*». Y sin embargo esta encíclica tiene como tema central el trabajo humano. Al reflexionar como cristianos sobre estos problemas evidentemente no podemos limitarnos a los enfoques de la última encíclica.

Es frecuente considerar que el gran enemigo de la doctrina de la Iglesia en el ocaso del pasado siglo es el socialismo. Esto es una verdad a medias. Efectivamente, en «*Rerum novarum*» la alternativa al orden social vigente que se contempla es el socialismo. Pero al mismo tiempo la Iglesia se muestra en esa encíclica muy reticente respecto al liberalismo al que achaca los problemas tan graves que explican históricamente el nacimiento de los movimientos socialistas.

Explícitamente el objeto de la encíclica es el socialismo, al cual define con unos rasgos bien terminantes y nada matizados: «... los socialistas, atizando el odio de los indigentes contra los ricos, tratan de acabar con la propiedad privada de los bienes, estimando mejor que, en su lugar, todos los bienes sean comunes y administrados por las personas que rigen el municipio o gobiernan la nación»⁴. Esta caracterización del socialismo, que no sería adecuada para definirlo hoy, responde a los movimientos que en aquella época reivindicaban la abolición de la propiedad privada, puesto que consideraban a ésta como la raíz de todas las injusticias sociales y de la miseria del proletariado. La «*Rerum novarum*» centrará su doctrina sobre el orden social en el derecho natural a la propiedad privada, en abierta oposición al socialismo, pero matizará luego este principio exponiendo los límites de este derecho y las competencias del poder público en este campo⁵: todo ello, evidentemente, se opone al liberalismo con su tendencia a absolutizar la propiedad privada y a convertirlo en un derecho incondicional. La determinación de un salario suficiente que no se deje al mero juego de las fuerzas del mercado y el reconocimiento del derecho de asociación son otros dos elementos en que la Iglesia toma distancia respecto al liberalismo⁶.

Pero la oposición de la Iglesia al liberalismo no se limita en la «*Rerum novarum*» a las diferencias en la forma de entender el orden social: se refiere también a la exigencia por parte de la Iglesia de que le sea reconocida la libertad para el desarrollo de sus actividades y, señaladamente, para dedicarse a la recristianización de una sociedad que por haberse alejado de la fe se encuentra en una situación dramática. Se vislumbra aquí esa cierta nostalgia de lo antiguo, tan típica de la Iglesia de esta época, que ha dejado también su huella en la exaltación de la sociedad gremial⁷, un modelo al que aún no parece haber renunciado la encíclica cuando propone remedio a la conflictividad social de la época⁸.

(4) *Rerum novarum* 2.

(5) Cfr. *Rerum novarum* 16, 28, 33.

(6) Cfr. *I.c.*, 32 y 34-35, respectivamente.

(7) Cfr. *I.c.*, 34.

(8) Cfr., para todo lo que precede, I. CAMACHO, *La encíclica «Rerum novarum». Su proceso de elaboración a través de los sucesivos textos preparatorios*, Granada 1984.

Sin embargo, hay que esperar 40 años para encontrar una propuesta más definida que supere la radical incapacidad de las ideologías liberal y socialista en un esfuerzo por construir un orden social aceptable. La encíclica «*Quadragesimo anno*» de Pío XI (1931) ofrece unas orientaciones más concretas, al tiempo que refleja con claridad cómo la reciente evolución de un sistema y otro sólo ha servido para mostrar más inequívocamente su inviabilidad. En efecto, el capitalismo ha evolucionado desde un sistema de competencia en libertad hasta una auténtica dictadura económica, víctima además de crisis cada vez más hondas⁹. El socialismo, por su parte, aunque se ha diversificado en dos bloques, sigue siendo inaceptable en ambas variantes: la comunista, porque ha heredado todos los extremos de los antiguos movimientos sociales; la moderada, porque sigue cerrando al hombre a la dimensión trascendente¹⁰.

Ante estas perspectivas, la «*Quadragesimo anno*» propone una alternativa que aspira a convertirse en una vía media entre los dos sistemas anteriores. Se le ha llamado **solidarismo** porque pretende sustituir la lucha entre las clases sociales por una actitud de colaboración entre las diversas profesiones, y los principios de la competencia y la dictadura por los de la justicia social y la caridad social¹¹.

Esta propuesta de solución implica, por tanto, rechazar los dos sistemas vigentes y buscar en la doctrina de la Iglesia las bases para construir un modelo nuevo. En esta tarea se comprometieron no pocos cristianos a lo largo de toda la primera mitad de nuestro siglo, primero en el campo social y luego en el estrictamente político: el movimiento social y la democracia cristiana se sitúan en esta línea, al menos en su inspiración inicial. Pero la «*Quadragesimo anno*» dio un paso más en la concreción de este modelo: en el contexto que acabamos de analizar inserta una amplia descripción de la organización sindical y corporativa que por aquellos años se presentaba como alternativa al capitalismo europeo occidental. Se trata nada menos que del sistema de corporaciones públicas del fascismo y del nazismo (el que también inspiró nuestra organización sindical del régimen franquista) que en aquellos momentos era mirado con cierta simpatía, no exenta de reparos, por Pío XI¹². No tardaría el mismo pontífice en verse obligado a condenarlo debido a la orientación que el régimen tomó en pocos años¹³.

(9) Cfr. *Quadragesimo anno* 105-108.

(10) Cfr. *I.c.*, 111-119. Sin embargo, el juicio sobre el socialismo moderado es también más suave.

(11) Cfr. *I.c.*, 81-88 y 89-90, respectivamente.

(12) Cfr. *I.c.*, 91-96. Este pasaje se sabe que fue sugerido y redactado por el mismo Pío XI, el cual propuso a uno de los principales redactores de la encíclica (O. von Nell-Breuning) lo incluyera en el texto. Este reconocerá más tarde que dicha inclusión sólo sirvió para que la doctrina de la encíclica fuera malinterpretada en este punto. Cfr. O. VON NELL-BREUNING, *Octogesimo anno*, *Stimmen der Zeit* 187 (1971) 289-296.

(13) Cfr. encíclica *Mit brennender Sorge* de 1937, sobre la situación de la Iglesia Católica en Alemania y los errores del nazismo.

El desarrollo económico espectacular, que sigue a la segunda guerra mundial y a la reconstrucción europea, da origen a una fase de optimismo (que en la Iglesia está personificada simbólicamente en la persona de Juan XXIII) en la que la confrontación entre los dos sistemas cede el primer plano a otras preocupaciones. Documentos muy importantes de estos años apenas aluden al tema, prefiriendo otros enfoques alternativos¹⁴.

En una perspectiva más amplia, que más adelante analizaremos, la cuestión vuelve a retomarse en la carta apostólica «Octogesima adveniens» de Pablo VI (1971). En este punto, como en otros, la posición del Papa representa un avance considerable; para comprenderlo bastará evocar la dificultad que supone para los católicos el compromiso con los sistemas socio-económicos vigentes que tan duramente habían venido siendo juzgados por la DSI. Pues bien, la «Octogesima adveniens» es una invitación a todos los creyentes para que se comprometan con los movimientos históricos de nuestro tiempo, de cualquier signo ideológico que sean. Este problema ya fue abordado por Juan XXIII cuando se preguntaba en la «Pacem in terris» si los católicos pueden colaborar con los que profesan otras ideologías y en qué condiciones. Pablo VI, recogiendo la distinción de Juan XXIII entre ideologías y movimientos históricos, se expresó en estos términos: «No se pueden identificar las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen y la finalidad del mundo y del hombre, con los movimientos históricos fundados en una finalidad económica, social, cultural o política, aunque estos últimos deban su origen y se inspiren todavía en esas teorías. Las doctrinas, una vez fijadas y formuladas, no cambian más, mientras que los movimientos que tienen por objeto condiciones concretas y mutables de la vida no pueden menos de ser ampliamente influenciados por esta evolución. Por lo demás, en la medida en que estos movimientos van de acuerdo con los sanos principios de la razón y responden a las justas aspiraciones de la persona humana, ¿quién rehusará reconocer en ellos elementos positivos y dignos de aprobación?»¹⁵.

A la vista de la evolución que han sufrido los que hoy siguen llamándose liberales, socialistas o comunistas, la observación de Pablo VI parece muy acertada y no hace sino recoger lo que está en la conciencia de nuestra época, aunque incluso sea usado para acusar de oportunismo y pragmatismo a los políticos actuales de todos los signos.

(14) Cfr. *Mater et magistra* 55-58; *Gaudium et spes* 65 b. Ambos textos aluden al debido equilibrio entre iniciativa privada y poder público. En cambio, *Populorum progressio* 26 se refiere exclusivamente al capitalismo liberal como responsable histórico del atraso de muchos pueblos. (La versión castellana, al modificar entre otras cosas los tiempos de los verbos, cambia completamente el sentido original del texto.)

(15) *Octogesima adveniens* 30. Cfr. *Pacem in terris* 159.

Pero la «Octogesima adveniens» concreta todavía las consecuencias de este planteamiento. Indica cómo las dos ideologías más extendidas en nuestro mundo, la marxista y la liberal, deben ser rechazadas como incompatibles con la fe cristiana y su concepción del hombre¹⁶. En contraste con esta oposición cerrada a las ideologías, sin embargo, Pablo VI se detiene a analizar con más detalles los movimientos históricos socialistas, marxistas y liberales, pondera sus valores y sus peligros y concluye remitiendo a la conciencia de los cristianos que deben decidir por medio de un proceso de discernimiento (un término muy repetido en la carta) su grado compromiso¹⁷. Frente a los movimientos históricos marxistas, en cambio, Pablo VI adopta una postura más reservada: reconociendo la pluralidad de niveles de expresión del marxismo en la actualidad, tanto a nivel teórico como práctico y político, se subraya la férrea conexión de los mismos y el peligro de pasar imperceptiblemente desde aquellos menos problemáticos a los que son radicalmente incompatibles con la fe cristiana¹⁸. Aunque no hay una condena o exclusión expresa, la experiencia de muchos creyentes que, queriendo armonizar en la práctica su fe con el marxismo, terminaron por abandonar la fe, puede explicar las reservas manifestadas por el Papa.

Creo que esta aportación de Pablo VI debe ser valorada en todo su alcance porque acaba con una cierta tendencia a la automarginación social y política que ha caracterizado durante décadas el comportamiento de los católicos. Esta doctrina, además, sienta las bases sobre las que Juan Pablo II construirá su «Laborem exercens». En efecto, el Papa actual no hace más que sacar las conclusiones de esos principios aplicándolos a la realidad del capitalismo y del colectivismo en su configuración presente. Puede decirse que por primera vez en esta encíclica ambos sistemas son tratados en pie de igualdad: cuando se leen las páginas que dedica al colectivismo se tiene la impresión de que es la primera vez que un documento del magisterio se acerca a esa realidad sin una postura que lo rechace por principio (por rechazar la ideología que lo sustenta). Admitiendo entonces ese paralelismo con que la «Laborem exercens» analiza los dos sistemas, es fácil constatar enseguida cómo Juan Pablo II se sitúa en la perspectiva de la «Octogesima adveniens» e invita a los creyentes de los países capitalistas y colectivistas a que se comprometan con las estructuras vigentes para hacerlas evolucionar hacia una configuración más humana y participativa donde el trabajo sea realmente realizado como una actividad del hom-

(16) Cfr. **Octogesima adveniens** 26.

(17) Para los movimientos históricos socialistas, I. c., 31. Para los liberales, I. c., 35: la versión castellana usa de nuevo el término «ideología liberal» en el encabezamiento de este párrafo y en el texto mismo; sin embargo, tanto del análisis del texto como de su comparación con los números 26 y 31 puede deducirse que se está hablando de los **movimientos históricos liberales**.

(18) Cfr. I. c., 32-34.

bre entero¹⁹. No es este el momento de analizar más detenidamente el alcance de estas orientaciones. Nuestro propósito era sólo destacar cómo para el creyente no cabe ya refugiarse en un rechazo global del ningún sistema o movimiento contemporáneo: por el contrario, sólo encontrará razones para integrarse en ellos y actuar como verdadero fermento en la masa, capaz de contribuir a transformar y mejorar toda obra humana.

Segunda clave: hacia una ampliación de los horizontes

Ya quedó indicado al comienzo el marco histórico en que nació la DSI. Precisamente por concreto, dicho marco era muy limitado. Pero con el paso del tiempo tenderá a ampliarse. Y lo hará en dos direcciones: en primer término, rompiendo los estrechos límites del mundo occidental; en segundo, pasando del nivel estrictamente socioeconómico al político e ideológico.

A nadie puede extrañar que en sus orígenes la DSI apareciera completamente polarizada por la problemática de la naciente sociedad industrial tal como ésta se venía desarrollando en el mundo occidental. El mismo movimiento social católico, que le precedió y le sirvió de motor y estímulo, surgió y creció desigualmente en Europa y América a medida que iba manifestándose ese cúmulo de problemas que se bautizó con el término de «cuestión social».

Esta tónica es la que se mantiene con ligeras variantes hasta la mitad de nuestro siglo. Por primera vez en la «Mater et magistra» aparece una preocupación explícita por las desigualdades y el subdesarrollo, precisamente en la parte III de esta encíclica sobre «Los aspectos recientes más importantes de la cuestión social». En este apartado se pasa revista a las diferencias que separan a los distintos sectores económicos, a las regiones dentro de un mismo país, a las naciones entre sí. En este último nivel es donde, según la encíclica, se presenta «el problema tal vez mayor»²⁰. No hay, sin embargo, todavía en este texto un análisis de las causas de este subdesarrollo, sino sólo unas propuestas que concretan la solidaridad entre las naciones.

Como en muchos otros temas, también aquí correspondió a Juan XXIII la tarea de despertar la conciencia de la Iglesia y sensibilizarla ante los problemas nuevos de la época. Tendría que venir luego el Vaticano II para retomarlas y someterlas a una reflexión más sistemática. En el caso que nos ocupa además, la convergencia en la Roma conciliar de obispos y peritos venidos de los cinco continentes contribuyó decisivamente a tomar conciencia de lo que el subdesarrollo representaba en el Tercer Mundo. Al mismo tiempo el Concilio pudo

(19) Cfr. *Laborem exercens* 15; comparar en este número los párrafos c-d con f-g.

(20) *Mater et magistra* 157.

hacer una crítica de lo que el desarrollo estaba dando de sí también en los países ricos cuando se le interpretaba de hecho como una carrera desenfrenada a tener más y acumular bienes materiales indefinidamente. Con estos presupuestos la Constitución «*Gaudium et spes*», en su capítulo 3.º (de la 2.ª parte), toma el desarrollo como la clave para entender todo lo que se va a exigir a la vida socio-económica. Frente a otros enfoques más antiguos, ahora se va a subrayar como punto de partida que el hombre ha de ser el «autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social»²¹. Y más adelante se concretará este principio afirmando que el desarrollo —recuérdese la doble perspectiva indicada hace un momento— debe ser integral y universal, para todo el hombre y para todos los hombres: «La finalidad fundamental de esta producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, **del hombre integral**, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas; **de todo hombre**, decimos, de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o continente»²².

Esta orientación es la que hará suya Pablo VI en la «*Populorum progressio*» (1967), que no es sino un desarrollo de los principios expuestos por el Concilio en el texto que acabamos de comentar. Pero ahora la llamada del Papa se hace mucho más dramática y urgente, y busca una movilización de recursos en favor del Tercer Mundo. Encontramos en esta encíclica, además, algunas alusiones a lo que pueden ser las causas del subdesarrollo creciente en una parte importante de la humanidad: me refiero al apartado en que se exige una revisión de los mecanismos del comercio internacional y una superación de la regla del libre cambio²³.

El tono más descriptivo de la «*Populorum progressio*» se convierte en abierta denuncia en el documento sobre «La justicia en el mundo» del Sínodo de 1971. Aunque son muchas las formas de injusticia que se denuncian, todas ellas se interpretan como un atentado contra el «derecho al desarrollo», el cual se define como «la interpenetración de todos aquellos derechos fundamentales en que se basan las aspiraciones de los individuos y las naciones»²⁴.

La otra línea en que la DSI amplía sus horizontes creo que puede conectarse con esa dimensión **integral** del desarrollo que puso de relieve el Vaticano II. Si muchas veces el progreso se concibe como un tener más —y tal orientación debe ser denunciada por incoherente con la visión cristiana del hombre—, también es posible descubrir un nivel más hondo en las aspiraciones hu-

(21) *Gaudium et spes* 63 s.

(22) *Ibid.*, 64. Subrayado mío.

(23) Cfr. *Populorum progressio* 56-61.

(24) *La justicia en el mundo* I, 2c.

manas. Pablo VI supo detectarlo en su «Octogesima adveniens», una carta que, en contraste con su encíclica sobre el desarrollo, contempla ante todo los problemas de la sociedad evolucionada moderna: «al mismo tiempo que el progreso científico y técnico continúa transformando el marco territorial del hombre, sus modos de conocimiento, de trabajo, de consumo y de relaciones, se manifiesta siempre en estos contextos nuevos una doble aspiración más viva a medida que se desarrolla su información y su educación: aspiración a la igualdad, aspiración a la participación; formas ambas de la dignidad del hombre y de su libertad»²⁵.

Estas líneas constituyen el nervio de la carta «Octogesima adveniens», junto con la constatación del pluralismo social, típico de la sociedad evolucionada, y con la invitación a los creyentes para que se comprometan en la creación y mantenimiento de un orden democrático²⁶. Todos estos elementos me parecen dignos de mención porque contrastan con esa especie de abstencionismo y miedo a la contaminación ideológica, tan característicos del comportamiento de los católicos en la época moderna y no ajenos a las orientaciones del magisterio eclesial. Si unimos este planteamiento con lo que considerábamos la aportación central de la «Octogesima adveniens» respecto a la primera de las claves que estamos estudiando, habrá que concluir que esta carta de Pablo VI supone un avance trascendental en la DSI.

Tercera clave: la articulación de propiedad y trabajo

Técnicamente nos estamos refiriendo a lo que suele llamarse factores de producción: capital y trabajo. La DSI no puede, en consecuencia, desentenderse de ellos. En efecto, los ha hecho con frecuencia centro de muchas de sus reflexiones. Pero también aquí la evolución ha sido considerable. Bastará comparar la «Rerum novarum» y la «Laborem exercens». En la primera la propiedad privada, objeto central de la polémica con el socialismo, se presenta como la piedra angular del orden social; en la reciente encíclica de Juan Pablo II, en cambio, es el trabajo el que se erige en valor primario, al cual debe estar subordinada la propiedad, ya sea pública ya privada. Este cambio tan radical exige que nos detengamos un poco más en el proceso que condujo de un extremo a otro.

Para entender adecuadamente la «Rerum novarum» en lo que a la propiedad privada se refiere conviene subrayar, no sólo el contexto polémico del tema,

(25) *Octogesima adveniens* 22.

(26) *Ibid.*, 24.

sino sobre todo el enfoque tan individualista que se adopta²⁷. Parece que hay una incapacidad radical para situarse en la perspectiva de la humanidad entera o, al menos, de una sociedad concreta. La huella liberal es más que palpable cuando se constata cómo el punto de partida de los diferentes argumentos que se desarrollan para mostrar que el derecho a la propiedad privada es conforme a la naturaleza es siempre el individuo²⁸.

Una vez asentado bien el principio de la propiedad privada, se contemplan otros aspectos de la cuestión social y, de una forma muy señalada, la situación de los trabajadores²⁹. Entonces se exige que también ellos tengan acceso a la propiedad privada a través de un salario desahogado que permita el ahorro³⁰. Otras condiciones para el trabajo son también expuestas exigiendo al Estado que garantice la tutela de los bienes espirituales y corporales del obrero³¹.

Puede decirse que en esta perspectiva se mantiene la «*Quadragesimo anno*», con la única diferencia de destacar algo más el doble carácter individual y social de la propiedad. También aquí, como en la «*Rerum novarum*», se asigna al Estado la tarea de velar para que la propiedad privada cumpla con esa dimensión social que le es intrínseca, sin que el mismo pueda llegar a abolir el derecho cuando el particular hace mal uso de él; de igual modo se afirma el deber de la limosna que afecta a los bienes que «no son necesarios para el sostenimiento decoroso y conveniente de la vida»³².

Pero hay que esperar a la «*Mater et magistra*», como en tantos otros temas, para encontrarse con una intuición nueva que responde al diferente papel que ocupa la propiedad en la vida social y económica: porque, en esta época, la seguridad personal y familiar ya no se basa tanto en el patrimonio privado cuanto en determinadas instituciones sociales, el hombre prefiere el dominio de una

(27) Subrayo esta circunstancia porque tal enfoque individualista persiste hoy en muchos que siguen manteniendo posturas muy próximas a las de la «*Rerum novarum*» y que, con ello, se incapacitan para entender planteamientos más actuales de la DSI. Pero ya no pueden aducir en su favor las orientaciones doctrinales de la Iglesia, aunque muchas veces lo hagan y presten así un flaco servicio a la institución a la que pretenden ser fieles.

(28) Cfr. *Rerum novarum* 4-11. La única excepción es la alusión al que fue argumento central de la tradición tomista en este tema, el cual arranca del hecho de que «Dios haya dado la tierra para usufructuarla y disfrutarla a la totalidad del género humano» (n. 6). Pero este principio queda aquí relegado a un plano muy secundario y presentado sólo en forma de objeción a la doctrina que se viene desarrollando.

(29) Véase la conclusión de la parte dedicada a fundamentar el derecho natural a la propiedad privada, antes de pasar a otras cuestiones: «Por lo tanto, cuando se plantea el problema de mejorar la condición de las clases inferiores, se ha de tener como fundamental el principio de que la propiedad privada ha de conservarse inviolable. Sentado lo cual, explicaremos dónde debe buscarse el remedio que conviene» (*Rerum novarum* 11).

(30) *Ibid.*, 33.

(31) *Ibid.*, 29-31.

(32) Cfr. *Quadragesimo anno* 45-50.

profesión que la propiedad de los bienes...³³. Juan XXIII, sin embargo, mantiene la doctrina tradicional y confirma que la propiedad privada «es un derecho contenido en la misma naturaleza»³⁴. Pero también esta encíclica desplaza el tratamiento de la propiedad al último lugar de la parte que dedica a «Puntuación y desarrollo de las enseñanzas sociales de los Pontífices anteriores».

No es una cuestión sin importancia esta del orden en que los distintos temas son expuestos, ya que el mismo es expresión del valor que se atribuye a cada uno. Por eso hay que destacar aquí ese desplazamiento del tema de la propiedad, que va cediendo el puesto principal en favor del trabajo. Esto es muy claro en el capítulo ya estudiado de la «*Gaudium et spes*». Cuando, tras exponer las exigencias del desarrollo como enfoque básico de toda la vida socioeconómica, se pasa a estudiar «Algunos principios reguladores del conjunto de la vida económico-social», éstos se estructuran en pasos: el trabajo y la participación, el destino universal de los bienes de la tierra y las formas de dominio. Es muy sintomático este tratamiento.

El trabajo no sólo ocupa el puesto principal, sino que entre sus exigencias se pone ahora el acento en la **participación**. No basta ya que el trabajo sea **humano**, en el sentido de que no atente contra la integridad física y moral del operario; ni tampoco que se retribuya con justicia. Es necesario además que sea **humanizante**: es decir, que permita al hombre actuar como tal, y no sólo como fuerza física³⁵. Por otra parte, antes de hablar de la propiedad, hay que mencionar el **destino universal** de los bienes, principio en el que cualquier régimen de propiedad encuentra su última justificación. Aunque este elemento no está del todo ausente en documentos anteriores, hay que reconocer que su papel en ellos es muy secundario: ahora, por el contrario, aparece con todo su vigor³⁶. Y cuando, a renglón seguido, se habla de la propiedad, nunca se alude a la propiedad privada de manera exclusiva, sino a formas de dominio en general³⁷. Más aún, en ningún momento se menciona el carácter natural de ese derecho; ni siquiera hay una preocupación expresa por justificar el **derecho**, más bien interesa determinar las **obligaciones** inherentes al mismo. Todos estos matices son de enorme interés porque coinciden con una cierta relativización de algo que había sido el centro de muchas polémicas doctrinales durante más

(33) Cfr. *Mater et magistra* 104-107.

(34) *Ibid.*, 109. Es típica esta especie de incoherencia en los documentos sociales de Juan XXIII: frente a una sensibilidad muy acusada para captar los problemas nuevos se siguen repitiendo las soluciones de siempre. Es una muestra de que los problemas van por delante de las soluciones.

(35) Cfr. *Gaudium et spes* 67-68.

(36) *Ibid.*, 69.

(37) «La propiedad como las demás formas de dominio privado...», «la propiedad privada o cierto dominio sobre los bienes externos...», (las formas de este dominio o propiedad son muy diversas...»: son algunas de las formulaciones de *Gaudium et spes* 71.

de un siglo. Creo que el Concilio, con esta postura, sitúa los problemas en unas coordenadas bien diferentes.

También aquí la «*Laborem exercens*» no ha hecho más que sacar las conclusiones de las bases que puso el Vaticano II. Efectivamente, la afirmación de la prioridad del trabajo subjetivo sobre el objetivo, del trabajo sobre el capital, del hombre sobre las cosas³⁸, no es sino la explicitación de aquellos principios. Sí hay, en cambio, en esta última encíclica una aceptación especial del carácter colectivo del trabajo que no es concebido en primer término como una actividad individual: este dato concuerda con el análisis sociológico de lo que hoy es el trabajo.

En cuanto a la propiedad privada, se subordina no sólo al destino universal de los bienes, sino además al trabajo humano. Esta doctrina es presentada por Juan Pablo II, en contraste con la del colectivismo y la del liberalismo, como la genuina «tradición cristiana (que) no ha sostenido nunca este derecho como absoluto e intocable»³⁹. Sin embargo, hay que reconocer que no todas las formulaciones históricas de la misma (algunas de las cuales han sido evocadas en estas páginas) han expresado con la misma claridad estos extremos. Y desde luego el Papa actual lo hace con una viveza inusitada: «Estos no pueden ser **poseídos contra el trabajo**, no pueden ser ni siquiera **poseídos para poseer**, porque el único título legítimo para su posesión —y esto ya sea en la forma de la propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva— **es que sirvan al trabajo**»⁴⁰.

Nótese además el inciso de este párrafo que alude a la propiedad privada o pública. Confirma la doctrina del Vaticano II según la cual lo importante no es la forma de propiedad, sino el que ésta cumpla su función. Juan Pablo II, que no excluye que en algunos casos sea conveniente la socialización de determinados bienes⁴¹, llega incluso a afirmar que la propiedad privada no siempre ha cumplido la función en la que últimamente encontraba su legitimación: garantizar los valores personales en juego en toda actividad humana⁴².

A la vista de estos cambios no parece aventurado concluir reafirmando cómo la evolución de las circunstancias históricas han provocado una correlativa evolución en la DSI. Y precisamente esto ha ocurrido a través de una serie de documentos, muchos de los cuales se han esforzado por subrayar el carácter inmutable de algunos de los principios doctrinales expuestos en ellos.

(38) Cfr., respectivamente, *Laborem exercens* 6f, 12a, 12f.

(39) *Ibid.*, 14b.

(40) *Ibid.*, 14c.

(41) *Ibid.*

(42) *Ibid.*, 15b.

Cuarta clave: entre el derecho natural y lo específico cristiano

Un rasgo típico de la DSI en su primera época fue el utilizar siempre una forma de discurso y de argumentación inteligible para todo ser humano, fuese creyente o no. Era esta una intención de indudable importancia por cuanto implicaba el reconocimiento de que la aceptación de los principios cristianos no podía considerarse ya como la actitud dominante en aquellos tiempos.

Puesto que no se podía recurrir a la revelación positiva de Dios había que partir entonces de un dato al alcance de toda inteligencia humana: la **naturaleza del hombre**. No es posible entrar aquí en los innumerables problemas que ha suscitado en la historia de la filosofía y de la ética este recurso a la naturaleza humana como fuente de la moralidad. Baste constatar cómo en los momentos cruciales de los documentos que estamos analizando se invoca esta naturaleza del hombre como punto de apoyo de un orden estable y no sujeto a las veleidades de la historia y de los movimientos sociales. El caso más representativo es el de la propiedad privada⁴³; también el del derecho de asociación⁴⁴.

Tras este recurso al derecho natural y a la naturaleza del hombre existe una preocupación evidente por garantizar la inmutabilidad de los principios morales: que éstos gocen de una estabilidad que los mantenga al abrigo de todo cambio. Pero además la Iglesia se arroga —en contraste con el reconocimiento de ese pluralismo social al que aludíamos antes— un papel decisivo en este punto: «En lo que atañe a estas cosas, el depósito de la verdad, a Nos confiado por Dios, y el gravísimo deber de divulgar, de interpretar y aun de urgir oportuna e inoportunamente toda la ley moral, somete y sujeta a nuestro supremo juicio tanto el orden de las cosas sociales cuanto el de las mismas cosas económicas»⁴⁵. Nótese cómo los tres aspectos del deber que incumbe a la Iglesia (**divulgar, interpretar, urgir**) suponen que ésta no ha renunciado a que se le reconozca un cierto status de poder en la sociedad, que va mucho más allá de la mera autoridad moral.

Contrastan las afirmaciones que acabamos de leer con las de Pablo VI cuarenta años después: «Frente a situaciones tan diversas nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal. No es este nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las

[43] Cfr. *Rerum novarum* 4, 7, 8, 9, 16, 33. Sin embargo, sólo en el n. 16 se usa la fórmula estricta de «derecho natural del hombre»: ello se debe a la postura más matizada de los primeros borradores de la encíclica que preferían hablar de un derecho natural secundario o incluso «de gentes»; en cualquier caso, no un derecho natural en sentido primario. *Quadragesimo anno* se mantiene bastante fiel a las formulaciones anteriores (cfr. nn. 44-49), así como *Mater et magistra* (cfr. n. 109).

[44] Cfr. *Rerum novarum* 35.

[45] *Quadragesimo anno* 41.

comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia (...). A estas comunidades cristianas toca discernir, con 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 para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideren de urgente necesidad en cada caso»⁴⁶. Este texto, largo y cargado de innovaciones, es una magnífica expresión de los cambios que se han producido en estas décadas centrales de nuestro siglo, en el curso de las cuales ha tenido lugar el Concilio Vaticano II.

Creo que las novedades más sobresalientes entre los dos pasajes transcritos, separados en el tiempo por 40 años, pueden sintetizarse en un **doble desplazamiento de acentos** que expresan bien la nueva actitud de la Iglesia en este terreno. Ante todo, si en aquella primera época la DSI tenía una preocupación primordial por la **doctrina** (formulada además en términos de principios inmutables y universalmente válidos), en los años recientes lo que más preocupa es la **acción**. El texto de la «Octogesima adveniens» citado marca muy bien los tres pasos sucesivos (**analizar** la situación, **esclarecerla** con la luz del Evangelio y de la enseñanza de la Iglesia, **discernir** opciones y compromisos) que desembocan efectivamente en la acción. Por eso el término «discernir» se convierte en el «leit-motiv» de esta carta apostólica, mientras que a la tradicional expresión «doctrina social de la Iglesia» (en singular) ha sucedido la de «enseñanzas sociales de la Iglesia» (en plural). No cabe duda que todos estos detalles no son casuales, sino que reflejan un cambio en las preocupaciones dominantes de la Iglesia e incluso una distinta interpretación de su papel en el mundo.

Esto tiene que ver con el segundo cambio de acento que se manifiesta en el texto citado de la «Octogesima adveniens» y en toda esta carta: la atención preferente a los cristianos estimulando la búsqueda de su función específica en el mundo moderno. No se pretende ya establecer las bases de un orden social que debería ser aceptado por todos los hombres y que la Iglesia tuviera competencia para proponer e imponer, sino sólo suscitar entre las comunidades eclesiales una conciencia de discernimiento y compromiso.

Resumiendo todos estos elementos, hoy asistimos a una revitalización de la Iglesia como comunidad de comunidades, que incide decisivamente en su estilo de presencia en la vida social. La Iglesia aspira a diluirse en la sociedad

(46) *Octogesima adveniens* 4.

convirtiéndose en verdadero fermento en la masa. Por este camino la comunidad eclesial redescubre su identidad y su función específica, como algo que puede y debe ser vivido a nivel de cada uno de los cristianos y de la Iglesia toda. Esto no significa prescindir de un discurso que pueda someterse a la confrontación con los no creyentes ni renunciar al diálogo. Pero obliga a buscar ese difícil equilibrio entre la contribución al esfuerzo de todos los hombres en la construcción de una sociedad más justa y la aportación peculiar que dimana de la condición creyente.

En esta línea hay que interpretar el Sínodo de 1971, cuando asumió «la acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo (...) como una **dimensión constitutiva** de la predicación del Evangelio, es decir, de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva»⁴⁷. No cabe duda que, a fuerza de querer asimilarse a la sociedad en general (en una tendencia no siempre exenta de ambivalencia), los cristianos corrían el riesgo de ver difuminado y hasta de perder su propia identidad. El Sínodo citado, que no puede entenderse si la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín que le precedió (1968), recoge esa inquietud de toda la Iglesia, especialmente viva en las comunidades eclesiales del Tercer Mundo, ante el drama creciente del subdesarrollo entendido como la consecuencia inevitable del desarrollo de los países ricos.

El concepto de justicia implícito en esta reformulación del quehacer cristiano en una sociedad pluralista y desigual desborda lo que en los manuales tradicionales suele decirse sobre esta virtud cardinal. No parte de un orden social aceptable en lo fundamental, donde basta con vigilar para que los intercambios y relaciones entre unos y otros se lleven a cabo con equidad. Su presupuesto básico es la convicción de que el orden social vigente es **estructuralmente injusto** porque genera sin cesar más y más desigualdades. A partir de ahí la justicia es concebida como una pasión por la igualdad entre todos los pueblos que lleva a una opción prioritaria (y a veces exclusiva) por los pobres y los marginados de este mundo.

Esta sensibilidad nueva se traduce en una perspectiva enormemente fecunda para releer el Evangelio: «La situación actual del mundo, vista a la luz de la fe, nos invita a volver al núcleo mismo del mensaje cristiano, creando en nosotros la íntima conciencia de su verdadero sentido y de sus urgentes exigencias»⁴⁸.

(47) **La justicia en el mundo**, Introducción. El subrayado es mío. Sobre las controversias suscitadas por esta expresión («dimensión constitutiva») y su posterior matización en la carta «Evangelii nuntiandi» de Pablo VI (1975), cfr. CH. M. MURPHY, *Action for Justice as Constitutive of the Preaching of the Gospel: What Did the 1971 Synod Mean?*, *Theological Studies* 44 (1983) 298-311.

(48) **La justicia en el mundo** II, 1.

Estos planteamientos, que explican perfectamente el florecimiento de la teología de la liberación como una respuesta al mensaje de Dios desde la peculiar situación del Tercer Mundo, no pueden ser sin embargo exclusivos de los países subdesarrollados. Tampoco valdría un mimetismo ingenuo que pretendiese trasplantar sin más toda esa reflexión a nuestro mundo. Pero si la Iglesia quiere expresar la catolicidad y el alcance universal de su solidaridad, tendría que tomar conciencia de su carácter privilegiado para actuar a nivel mundial como portavoz de todos «aquellos hombres y naciones que, por diversas formas de opresión y por la índole actual de nuestra sociedad, son víctimas silenciosas de la injusticia, más aún, privadas de voz»⁴⁹.

Apenas cabe dudar de que estamos muy lejos de aquel enfoque de la cuestión social que encontrábamos en los primeros documentos. La Iglesia se ve ahora a sí misma con un rostro distinto y con una función nueva, menos atada a los mecanismos del poder reconocido y dotada de un talante más profético. Con esto quisiera terminar. Porque para mí es incuestionable que lo más hondo y lo más rico en consecuencias de todo el proceso que hemos estado analizando es la nueva conciencia que la Iglesia adquiere de sí misma en la sociedad moderna. Es ésta una transformación tan profunda que tardará tiempo en ser realmente asumida por todas las comunidades de fe que la forman. Pero ésta no es ya una cuestión doctrinal, sino algo que atañe a la vida toda de la Iglesia y de cada uno de sus miembros.

Ildefonso Camacho

((49) *Ibid.*, I, 3.